

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXIV



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1989

SUMARIO

ARTÍCULOS

	págs.
SABUGAL, S., <i>¡Dios cumplió la promesa Patriarcal, resucitando a Jesús!</i> (Act 13,16-41). <i>Análisis redaccional e histórico-tradicional</i>	549
NATAL, D., <i>Ortega y la Religión. V: El enigma de Ortega y la religión actual</i>	585

TEXTOS Y GLOSAS

CAMPO, F., <i>Metodología jurídico-canónica según Pufendorf</i>	713
VEGA, J., <i>Nuestra Señora de la Meditación</i>	731
LIBROS	751

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXIV



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1989

SUMARIO

ARTÍCULOS

	págs.
SABUGAL, S., <i>¡Dios cumplió la promesa Patriarcal, resucitando a Jesús!</i> (Act 13,16-41). <i>Análisis redaccional e histórico-tradicional</i>	549
NATAL, D., <i>Ortega y la Religión. V: El enigma de Ortega y la religión actual</i>	585

TEXTOS Y GLOSAS

CAMPO, F., <i>Metodología jurídico-canónica según Pufendorf</i>	713
VEGA, J., <i>Nuestra Señora de la Meditación</i>	731

LIBROS	751
------------------	-----

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

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. 30 68 00 y 30 69 00
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. Fuentesauco, Km. 2, Teléf. (988) 51 16 07
49080 Zamora, 1989

«¡Dios cumplió la promesa» patriarcal «resucitando a Jesús!»

(Act 13,16-41)

Análisis redaccional e histórico-tradicional *

En el *centro* del vasto contexto sobre la narración del primer viaje misionero de Pablo (Act 13,1-14,28) y, más exactamente, como *núcleo* de la evangelización realizada por Pablo y Bernabé en Antioquía de Pisidia (Act 13,13-52) encuadró Lucas su amplio relato del kerygma paulino en la sinagoga judaica de aquella localidad (Act 13,16-41):

Levantándose Pablo y haciendo señal con la mano, dijo: ¡Israelitas y los que teméis a Dios, escuchad! (v. 16). El Dios de este pueblo —Israel— eligió a nuestros padres y engrandeció al pueblo en el destierro —en tierra de Egipto— y, con extendido brazo, los sacó de ella (v. 17), y durante el período de unos 40 años los sustentó en el desierto (v. 18); y, tras aniquilar a 7 naciones en la tierra de Canaán, les dio en herencia la tierra (v. 19) durante unos 450 años; y después de esto les dio Jueces, hasta (el) profeta Samuel (v. 20); después pidieron un rey, y Dios les dio a Saúl hijo de Kis —un hombre de la

* Además de los *Comentarios* a ese texto (citamos sólo A. Loisy 523-37; O. Bauer-Feind 172-77; E. Haenchen 392-401; H. Roloff, *Hechos* 267-79; G. Schneider, II 124-44; R. Pesch, II 27-43: bibliogr.), cf. los *estudios* de: J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1949, 15-18; Id., *Prédication apostolique*; DBS VIII 251-67: 264s; O. Glombitza, *Acta XIII 15-41. Analysen einer tukanischen Predigt vor Juden*; NTS 5 (1958-59) 306-17; E. Kränkl, *Jesus der Knecht Gottes*, Regensburg 1972, 136-41.181-86; B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973, 88-95; U. Wilckens, *Die Reden der Apostelgeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1974, 50-55. 70-71; K. Klisch, *Das heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte* (BBB 44), Bonn 1975, 38-44. 163-69; M. Dumais, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Act 13,16-41)*, Montreal 1976, 47-252; C.A.J. Pillat, *Early missionary preaching. A study of Luke's report in Acts 13,16-41*, Hicksville (N.Y.) 1979; Idf., *Apostolic interpretation of history. A commentary on Acts 13,16-41*; Hicksville (N.Y.) 1980; M.F.-J. Buss, *Die missions predigt des Apostels Paulus in Pisidischen Antochien* (FB 38), Freiburg 1980 (más bibliografía en las notas siguientes).

tribu de Benjamín— durante 40 años (v. 21) y, tras deponer a éste, les suscitó como rey a David, en cuyo favor atestiguó: 'Hallé en David —el de Jesé— un hombre según mi corazón, quien realizará todos mis deseos' (v. 22). De la descendencia de éste Dios —conforme a una promesa— envió a Israel un Salvador, Jesús (v. 23), tras haber predicado Juan —antes de su venida— un bautismo de conversión a todo el pueblo de Israel (v. 24); hacia el final de su misión, sin embargo, decía Juan: 'El que sospecháis que yo sea (= el Mesías), no lo soy; pero, mirad, viene después de mí [aquél], de quien no soy digno de desatar las sandalias de los pies' (v. 25). ¡Hermanos, descendientes de Abrahán y los que entre vosotros teméis a Dios, a vosotros ha sido enviada la Palabra de esta salvación! (v. 26). Pues los habitantes de Jerusalén y sus jefes, no conociendo ésta [= Palabra salvadora o Jesús como Salvador] y las palabras de los profetas leídas cada sábado, las cumplieron con su juicio (v. 27): Sin hallar ninguna causa de muerte, pidieron a Pilato que fuese matado (v. 28); pero, habiendo consumado todo lo escrito sobre él, descolgándolo del madero lo pusieron en un sepulcro (v. 29; DIOS, SIN EMBARGO, RESUCITÓ DE ENTRE LOS MUERTOS A ÉSTE (v. 30), quien fue manifestado [por Dios] durante muchos días a los que subieron con él de Galilea a Jerusalén, los cuales (ahora) son testigos suyos ante el pueblo! (v. 31). Y nosotros os anunciamos la Buena Noticia sobre la promesa hecha a los padres (v. 32); ¡DIOS LA CUMPLIÓ PERMANENTEMENTE PARA LOS HIJOS [DE ELLOS], —NOSOTROS—, RESUCITANDO A JESÚS, como en el Salmo segundo [= Salmo 2,7] está escrito: 'Mi hijo eres tú, hoy te he engendrado eternamente!' (v. 33). Pero que LE RESUCITÓ DE ENTRE LOS MUERTOS PARA NO RETORNAR A LA CORRUPCIÓN, así lo dijo [= Is 55,3c LXX]: Os dará las santas [promesas] de David, las dignas de fe» (v. 34). Por eso dice también en otro pasaje [= Sal 16,10 LXX]: *No dejarás que tu Santo experimente la corrupción*» (v. 35). Pues ciertamente David, tras servir en su generación al designio salvífico de Dios, murió y se reunió con sus padres y experimentó la corrupción (v. 36); ¡pero AQUÉL, A QUIEN DIOS RESUCITÓ NO EXPERIMENTÓ LA CORRUPCIÓN! (v. 37). Os sea pues bien sabido, hermanos, que mediante éste se os anuncia el perdón de los pecados; y de todos [ellos] que, mediante la Ley de Moisés, no pudisteis ser justificados (v. 38), es justificado [por Dios] mediante éste todo el que cree (v. 39). Ved, pues, que no os sobrevenga lo dicho [por Dios] mediante los profetas [= Hab 1,5 LXX]: *¡Mirad, despreciadores, sorprendeos y desapareced, pues voy a realizar una obra en vuestros días, una obra que no la creeríais, si alguien os [la] contara!*» (v. 41).

Tal es el amplio relato lucano sobre el primer kérygma anastasiológico de Pablo. Un verdadero mosaico bíblico. Todo el relato, en efecto, está recorrido por tácitas o explícitas alusiones y citas veterotestamentarias ¹. ¿Qué interpre-

1. Para su análisis, Cf. J.V. Döeue, *Jewish hermeneutiques in the Synoptiques and Acts*, Assen 1954, 172-76; E. Lövestam, *Son and Saviour, A study on Acts 13,32-37*, Lond 1961, 5-87;

tación teológica y, específicamente, anastasiológica refleja su actual *redacción* lucana? ¿Late tras ésta una *tradicción* usada por el autor de Actos? Y, en caso afirmativo, ¿reproduce sustancialmente aquella tradición el *kérygma histórico* de Pablo? A estos interrogantes intenta responder el siguiente análisis histórico-tradicional del relato lucano, no sin procurar *ponerlo al día* para el lector de nuestro tiempo.

1. *La redacción de Lucas*

Delimitar la redacción lucana de este *kérygma* impone, ante todo, un análisis literario del relato. Sólo a la luz de éste podremos apreciar, con indicios objetivos, la interpretación de aquel relato kerigmático por su redactor sagrado.

1) El *análisis literario* del relato lucano muestra, que éste se encuadra en el *contexto* de la narración sobre la actividad misionera de Pablo y Bernabé en Antioquía de Pisidia (Act 13,13-52). Un relato de gran importancia. Según el plan histórico-teológico de Actos sobre el universal testimonio anastasiológico dado por los «testigos» del Resucitado «desde Jerusalén... *hasta el fin de la tierra*» (Act 1,8) habitada, aquella narración constituye el principio del fin o el inicio de la última fase del mencionado testimonio (Act 13-28) y, con más precisión, el *decisivo paso* del «evangelio» a los paganos: El anuncio de «la salvación», proclamada «primero» (v. 46) por Pablo a los «israelitas» o judíos (vv. 16b-41), tras su «rechazo» por la mayor parte de éstos será ofrecida —¡por mandato del «Señor» mismo!— a «los paganos» y anunciada «*hasta el fin de la tierra*» por Pablo (vv. 44-47) o el devenido «testigo» del Resucitado ². El relato sobre la misión antioquena de Pablo y Bernabé (Act 13,13-52) es, pues, *axial*. Y, además, redactado *unitariamente* por Lucas ³: Si la evangelización de aquéllos tiene lugar en la situación vital concreta de la liturgia celebrada «el sábado» (vv. 14-44) y «el sábado siguiente» (vv. 45-52), su anuncio versa fun-

J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres* (LD 45), Paris 1967, 157-58, 263-64, 290-97, 337-59; T. Holtz, *Untersuchungen über die alttestamentliche Zitate bei Lukas* (TU 104), Berlin 1968, 19-21, 56, 131-45; M. Rese, *Alttestamentliche Motive in der christologie des Lukas* (StNT 1), Gütersloh 1969, 80-93; B. Rigaux, *o.c.*, 91-93; M. Dumais, *o.c.*, 95-100; C.A.J. Pillai, *Early missionary 40-44; Apostolic interpretation 75-96* (más bibliografía, *infra*, n. 21).

2. Act 22,15; 26,16; 9,18; Cf. M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Frilant, 60) Göttingen ⁴1961, 141-150, 153; J. Dupont, *Études* 403-4, 413-19; 415; S. Sabugal, *La conversión de san Pablo*, Barcelona 1976, 86, 109-10, 128.

3. Esa unidad literaria y temática suponen varios comentaristas (A. Loisy 518-43, F.F. Bruce 259-76, G. Stählin 178-88, H. Conzelmann 74-78, E. Haenchen 389-402, O. Bauerfeind 171-79, J. Roloff, *Hechos* 267-81, W. Schmithals 123-29) y ha sido subrayada por R. F. O'Toole, *Christ's resurrection in Acts 13,33-52; Bib* 60(1979)361-72; Cf. también G. Schneider, II 128s; R. Pesch, II 29,31.

damentalmente sobre el «Salvador Jesús» o «la salvación» universal ⁴; conferida ésta, gratuitamente, a quien «escuche» fielmente ⁵ o, en la fe, acoja «la Palabra» salvadora, porque divina, sobre el «cumplimiento» definitivo (vv. 27.33) tanto de «las escrituras proféticas» como de «la promesa» salvífica en la muerte y —sobre todo— resurrección de Jesús, devenido así único mediador universal del «perdón» y la «justificación» para «todo el que cree» y no «desprecie» esa universalmente salvífica «obra» de Dios ⁷. El anuncio de «la Palabra» sobre la universal eficacia salvadora del Resucitado *unifica*, pues, temáticamente toda esa narración lucana y, por tanto, su incluido relato sobre el kerygma paulino (vv. 16-41). Por lo demás, conforme a la estructura general de los kerygmas anastasiológicos de Actos ⁸, también en éste un *prólogo histórico* introduce (vv. 13-16a) al *kerygma* central (vv. 16b-41), y lo *epitoga* la dispar reacción de los oyentes (vv. 42-52). El introductorio relato *unitario* del prólogo histórico (vv. 13-16a) ⁹ precisa la *situación vital* del kerygma: Pablo y Bernabé llegan desde «Perge a Antioquía de Pisidia» (vv. 13-14a); donde «el sábado» participan en la liturgia sinagoga y, conforme a su normal desarrollo ¹⁰, «tras la lectura de la Ley y los Profetas» fueron invitados por «los jefes de la sinagoga» o los dirigentes del culto a dirigir «al pueblo una palabra exhortadora» (vv. 14b-15) o alocución parenética; invitación acogida por «Pablo» (v. 16a). Quien, seguidamente, pronuncia su kerygma cristológico ante la sinagoga asamblea judaica (vv. 16b-41). Eso es efectivamente la predicación de Pablo. Así lo refleja su *dominante* anuncio cristológico: Toda ella gira en torno a la mesiánica «promesa» davídica (v. 23) y «la» patriarcal «promesa» salvífica (v. 32), ambas cumplidas por «Dios» o el autor de la his-

4. Act 13,23. 26.47: Cf. R.F.O'Toole, *a.c.*, 363s; M. Morgen, *La théologie du salut dans le NT*: DBS XI 548-640: 555-57. Esa «salvación» implica «el perdón» y la «justificación» (v. 38) o la incoada «vida eterna» (vv. 46.48), poscída por quienes perseveren «fieles a la gracia de Dios» (v. 43) o a los recibidos dones del «gozo y del Espíritu Santo» (v. 52): Cf. R.F.O'Toole, *a.c.*, 370s.

5. Act 13,16. 44.48: Cf. R.F.O'Toole, *a.c.*, 363.

6. Act 13,26.44.48-49: Cf. R.F.O'Toole, *a.c.*, 363. El vocablo «palabra» es «tema dominante y unificador» en Act 13: M. Dumais, *o.c.*, 70s.

7. Act 13,27-41: Cf. R.F.O'Toole, *a.c.*, 370-72.

8. Cf. M. Dibelius, *o.c.*, 142; E. Haenchen 187; J. Dupont, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (LD 118), Paris 1984, 61-80; G. Schneider, I 164, n. 6; R. Pesch, I.44.

9. La incluyente mención de «Pablo» (vv. 13a 16a) refleja la *unidad* literaria de este prologante relato.

10. A este respecto, Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdi-Volkes*, II, Leipzig 1907, 527-36 (= *Historia del pueblo judío*, II, Madrid 1985, 580-88); STR.-BILL., IV 153-88; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt 1931, 155-205; S. Safrai-M. Stern (ed.), *The Jewish People in the first century*, II. Assen-Amsterdam 1976, 917-33; R. Le Déant, *El culto sinagoga: «Introducción crítica al NT»* (dir. A. George-P. Grelot), I. Barcelona 1983, 117 (bibliogr.).

toría de Israel (vv. 17-22) suscitándole al «*Salvador Jesús*» (v. 23) y «*resucitando*» a éste (vv. 32-33) conforme al reiterado preanuncio anastásico (vv. 34-37), siendo el Resucitado *exclusivo mediador* —«por éste»— del «perdón» y la «justificación», ofrecidos a «todo el que cree» y no «desprecia» esa universalmente salvífica «obra» anastásica de Dios (vv. 38-41). Nada de extraño, por tanto, si todo el relato está unificado literariamente por los mencionados vocablos temáticos; sobre todo por la reiterada mención del nombre divino «Dios» así como por el tema sobre el «cumplimiento» de la «promesa»¹¹ en el «*Salvador Jesús*» y —principalmente— en la «resurrección» del Crucificado (vv. 30-37), devenido el Resucitado único mediador de la «salvación» universal inaugurada en los dones del «perdón» o de la «justificación» total (vv. 38-39). Culminante y «central» es, pues, el tema sobre la resurrección de Jesús¹² y de su eficacia salvadora: Un *kérygma anastasiológico* es fundamentalmente el relato lucano. Cuya estructura literaria o composición interna¹³ delimitan ya —y con claridad— los *tres saludos* introductorios de Pablo a sus oyentes (vv. 16.28.38): El *kérygma* se dirige 1) a los «israelitas» (vv. 16b-25) así como b) a los «varones hermanos» y «descendientes de Abrahán» (vv. 26-27) o, simplemente, c) a los «varones hermanos» (vv. 38-41). La *primera parte* (vv. 16b-25), introducida con el saludo (v. 16b) y *unificada* por la reiterada mención del nombre divino «Dios» (vv. 17.21.23) así como por la inclusión literaria «el pueblo de Israel» (vv. 17.24), es un *memorial histórico-salvífico*: Versa fundamentalmente sobre el cumplimiento, que el «Dios... de Israel» o de su historia salvífica (vv. 17-22) hizo de la «promesa» davídica, suscitando «para Israel» al mesiánico «*Salvador Jesús*» (v. 23) o aquél, cuya cercana «venida» preparó «Juan» con su «bautismo de conversión» predicado «a todo el pueblo de Israel» (vv. 24-25); en la venida del «*Salvador Jesús*» *culminó*, pues, la historia de «Dios» con «Israel». La *segunda parte* (vv. 26-37) o focal núcleo kerygmático *enlaza* con la anterior por los temas del «*Salvador*» o la «salvación» (vv. 23.26) y la «promesa» (vv. 23.32), siendo introducida con el saludo (v. 26a) y *unificada* por el tema anastasiológico: El «cumplimiento» del preanuncio profético acerca de la muerte y resurrección de Jesús (v. 27) o a) sobre la «consu-

11. «El tema de la promesa» es «el *nervio* de toda la argumentación» lucana, pues «todo el discurso... está estructurado a partir de la tensión dialéctica promesa-cumplimiento»: M. Dumais, *o.c.*, 293. 314; Cf. también M.F.-J. Buss, *o.c.*, 150s.

12. B. Rigaux, *o.c.*, 93s; así también R.F.O'Toole, *a.c.*, 364.372.

13. Diversa estructuración presentan los autores (Cf. M. Dumais, *o.c.*, 47-49; M.F.-J. Buss, *o.c.*, 19-24), coincidiendo fundamentalmente la nuestra con algunos de ellos (O. Glombitza, *a.c.*, 316; G. Stählin, *Apostelgeschichte* 181; M. Dumais, *o.c.*, 56-66: 59s; C.A.J. Pillai, *Apostolic interpretation* 1-3; R. Pesch, II 30s; M. Morgen, *a.c.*, 655s; no nos parece objetiva la propuesta por: J. Roloff, *Hechos* 271 (= 4 partes); M.F.-J. Buss, *o.c.*, 24-31 (= 5 partes) y G. Schneider, II 129 (= 6 partes).

mación» de «lo escrito» acerca de su muerte (vv. 28-29) y b) sobre su real resurrección por «Dios» (vv. 30-31), quien así «cumplió la promesa» salvífica «hecha a los padres» (vv. 32-33) patriarcales de Israel (v. 17) y, por cierto, conforme al reiterado vaticinio anastásico (vv. 34-37). La *tercera parte* (vv. 38-41), ligada estrechamente a la anterior por la mención de los «hermanos» o a quienes —«a vosotros»— les «ha sido enviada la Palabra de esta salvación» y les «es anunciado el perdón de los pecados...» (vv. 26.38)¹⁴, *concluye* claramente —«pues»— y de modo exhortativo —«¡sabad... ved!»— o *parenético* el previo anuncio kerigmático: 1) Subrayando la salvífica eficacia mediadora —«mediante él» o «en él»— del Resucitado (vv. 38-39) y 2) advirtiendo seriamente contra el «desprecio» de esa universalmente salvífica «obra» anastásica de Dios (vv. 40-41). Ésta es, pues, la estructura del kerygma paulino:

Introducción general (v. 16a)

Kerygma cristológico (vv. 16b-41)

1) *Memorial* de la historia salvífica (vv. 16b-25)

—saludo introductorio (v. 16b)

—desde «los Padres» hasta «David» (vv. 17-22)

—cima mesiánico: el «Salvador Jesús» (vv. 23-25)

2) *Anuncio kerygmático*: muerte y resurrección de «Jesús» (vv. 26-37)

—saludo introductorio (v. 26)

—«cumplimentó» de lo preanunciado (vv. 27-37)

—sobre la muerte de Jesús (vv. 27-29)

—sobre su resurrección por «Dios» (vv. 30-37)

3) *Parénesis* conclusiva (vv. 38-41)

—salvífica mediación universal del Resucitado (vv. 38-39)

—¡no «despreciar» la «obra» de Dios! (vv. 40-41)

Esta composición interna del relato lucano muestra ya, que el memorial histórico-salvífico (vv. 16b-25) *prepara* o introduce al *axial* anuncio de «la Palabra» salvadora (vv. 26-37); todo él claramente *centrado* en el kerygma cristológico¹⁵ sobre el «cumplimiento» de «la promesa» salvífica por «Dios resucitando a Jesús» y, por cierto, conforme al reiterado preanuncio anastási-

14. El pron. «vosotros» del v. 26 (p 45 CE koiné lat sy bo) es probablemente original, dado el paralelismo del v. 26 con los vv. 32 («vosotros»), 38 («vosotros»), 46 («vosotros») y el uso *lucano* de aquel pronombre con el verbo «enviar» (Act 3,26): «A vosotros ha sido enviada la Palabra de esta salvación» y «a vosotros» se os anuncia «la Palabra de Dios» (vv. 26.46); la variante «nosotros» (v.26), textualmente mejor representada (P⁷⁴ BSAD 33, 81 sa etc), es probable acomodación al v. 33 («nosotros»). Por estas y otras razones, pron. «vosotros» (v. 26) es «más aceptable»: A. Loisy, *Actes* 528.

15. Éste «ocupa el *centro* de una amplia presentación de la historia salvífica, que abarca tanto el presente como el futuro de Israel» (J. Roloff, *Hechos* 270), de modo que «el *acento está* sobre el kerygma cristológico»: C.A.J. Pillai, *Early missionary* 63.

co. Esto muestra ya el *relieve* dado por Lucas al tema resurreccional, sin analogía en todos los demás kérygmas de Hechos: Al *cuádruple* uso de los verbos anastásicos «despertar» (vv. 30.37) Q «resucitar» (vv. 33.34) se suman las *tres* citas veterotestamentarias o el triple vaticinio anastásico (vv. 33-37), de modo que los previos kerygmas pascuales alcanzan en este relato lucano su verdadera *cima* anastasiológica; en un lenguaje musical no sería, pues, del todo inexacto afirmar que el previamente sinfónico kérygma anastásico de Pedro encuentra en éste de Pablo su «*cumbre* melódica» y, a la vez, su «*finale*» logrado. Lo que, en todo caso, significa:

Una *predicación anastasiológica* es esencialmente la de Pablo. Toda ella, por lo demás, epilogada con el relato sobre la dispar reacción de los oyentes aquel día y «al sábado siguiente» (vv. 42-52): A la favorable *acogida* de «la gracia de Dios» o de «la Palabra del Señor» por «muchos judíos y piadosos prosélitos» o temerosos de Dios así como por «los paganos» (vv. 43.48.52), se contrapuso el «*rechazo*» de «la Palabra de Dios» por la generalidad de «los judíos» (vv. 45-46.50); quienes, con ello, motivaron *el paso* —preceptuado por «el Señor»— del anuncio evangelizador «a los paganos» o de «la salvación hasta el fin de la tierra» (vv. 46-47.51). Lo que significa: ¡«La suerte» de la evangelización a los paganos «está echada», definitivamente echada!

2) Este análisis literario del relato lucano permite ya detectar la interpretación teológica del kérygma paulino por Lucas, a la luz de su contexto literario y del mismo relato kerygmático:

2.1) Digamos de inmediato que, en la perspectiva histórico-teológica de Actos sobre la gradual expansión del testimonio anastasiológico desde «Jesusalén... hasta el fin de la tierra» (Act 1,8), el contexto del relato sobre la evangelización antioqueña de Pablo y Bernabé (Act 13,13-52) señala un *jalón saliente* y decisivo: Pablo completa y consume el *universalismo salvífico* del anuncio sobre el Resucitado inaugurado por Pedro ¹⁶, por mandato del «Señor» el *definitivo paso* de «la salvación» —otorgada mediante la fe en el Resucitado— a «los paganos» y desde ahora proclamada «hasta el fin de la tierra» ¹⁷. Con ello responde sin duda Lucas al interrogante del conservador o heterodoxo judeo-cristianismo contemporáneo, sobre el *porqué* se anuncia la eficacia salvadora del Resucitado o el gratuito don de «la» inaugurada «salva-

16. Act 10,34-43 (Cf. *supra*...). Ese *universal influjo salvífico* del Resucitado fue ya reiteradamente anunciado por Pedro (Act 2,21.39; 3,25-26), alcanzando su *cima* en la misión antioqueña de Pablo (Act 13,46-48): cf. J. Dupont, *Études* 407-409.

17. Act 13,26-39.46-47 (vv. 26.46s). Así con M. Dibelius, *Aufsätze* 141-150.164; U. Wilckens, *o.c.*, 52.71; Cf. E. Haenchen, *o.c.*, 401s; R. Pesch, II, 29s; M. Morgen, *o.c.*, 656s.

ción» escatológica a «los paganos»¹⁸; ¡Porque «así lo ordenó el Señor» tras el «rechazo» de aquélla por «los judíos», a los que «primeramente» les fue anunciada por Pablo¹⁹ o el devenido «testigo»²⁰ del Resucitado! ¡Aquel universal anuncio salvífico o su *paso* del judaísmo al paganismo «hasta el fin de la tierra» no fue, pues, iniciativa personal de Pablo, —ni antes de Pedro—, sino *disposición divina* o precepto del «Señor»! ¡Pablo ahora —como ya Pedro— no sólo pudo, sino *tuvo* que hacerlo!

2.2) Ese anuncio del mesiánico «Salvador» resucitado y de su eficacia salvífica o de la inaugurada «salvación», ofrecida por Dios a los judíos, formula precisamente el texto del kerygma cristológico de Pablo (vv. 16b-41) y, por cierto, a la luz del relato veterotestamentario (2Sam 7,6-16) sobre la promesa hecha por Dios a David²¹:

a) El kerygma paulino es introducido por el memorial histórico-salvífico o la evocación de la historia realizada por «Dios» con «Israel» (vv. 17-25). Pablo inicia evocando la *elección* de «nuestros padres» o los patriarcas²² por «Dios» y su liberador *éxodo* del «pueblo» elegido (v. 17) o a quien después «sustentó en el desierto» (v. 18), recordando luego el «*don*» divino de «la tierra» y de «los jueces» así como del rey «Saúl» (vv. 19-21), para subrayar seguidamente la «*suscitación*» del obediente rey «David» (v. 22)²³; un memorial, que desemboca y *culmina* evocando la fidelidad de «Dios» a la «promesa» hecha por él a ese monarca²⁴, de «cuya descendencia suscitó para Israel»

18. Cf. Act 15,1.5.

19. Act 13,46-47; Cf. 15,10-11; 3,26; Lc 4,16-27. A este respecto, Cf. J. Dupont, *Études* 406-9.

20. Cf. *supra*, n. 2 (bibliogr.). La valoración lucana de Pablo contiene biográficos y teológicos *datos esenciales* de las Epístolas paulinas sintonizando *fundamentalmente* con ellas; Cf. S. Sabugal, *Conversión* 133-59; G. Schneider, I, 112-18: 115ss. (bibliogr.); F. Mussner, *Apostelgeschichte*, Würzburg 1984, 9-11.

21. Cf. J.V. Döve, o.c., 172s; E. Lövestam, o.c., 7.11.15.55s; J.W. Bowker, *Speeches in Acts: A study in proem and yelammedenu form*: NTS 14 (1967-68) 96-111:103s; D. Goldsmith, *Acts 13,33-37. A pesher on 2Sam 7*: JBL 87 (1968) 321-24:321s; J. Schmitt, *Kerygme pascal et lecture scripturaire dans l'instruction d'Antioque (Act 13,33-37)*: «Les Actes des Apôtres» (ed. J. Kremer), Gembloux 1979, 155-67; M. Dumais, o.c., 87.90-92.105. Sobre las variantes textuales (vv. 18.27-29.33), además de los comentarios Cf. C.A.J. Pillai, *Early missionary* 25-31.

22. A éstos se refieren «nuestros padres» (v. 17 a= Act 3,13; 7,12.15; Cf. 3,25; 5,30; 7,2.11). Así con: J. Roloff, *Hechos* 273; G. Schneider, II 131, n. 37; M.F.-J. Buss, o.c., 36s (y otros autores ahí citados: 36, n. 33); C.A.J. Pillai, *Apostolic interpretation*, 9-11.

23. Lucas redactó el v. 22b con una *septuagintista «cita mixta»* (= Sal 88, 21+2Sam 23,1+1Sal 13,14+Is 44,28). Así con varios comentaristas (A. Loisy, G. Stählin, E. Haenchen, J. Roloff, G. Schneider, R. Pesch: *ad loc.*) y otros autores: M. Rese, o.c., 80s; M.F.-J. Buss, o.c., 44s; Cf. M. Dumais, o.c., 95-98.

24. «Según promesa» (v. 23a): Esta expresión, única en Lc-Act, se refiere sin duda a la «promesa» *mesiánica* hecha por Dios a David mediante el profeta Natán (Act 2,30: 2Sam 7,12-16par) y cumplida en la concepción de Jesús (Cf. Lc 1,32.69; Act 13,23) o el mesiánico Descen-

al mesiánico-divino «Salvador Jesús» (v. 23)²⁵: Como antes «el ángel» o el mensajero celeste anunció a «los pastores» betlemitas la «gran alegría para todo el pueblo» elegido producida por el nacimiento del «Salvador» Jesús «en la ciudad de David», así ahora Pablo o el mensajero del «Espíritu Santo» anunció a los «israelitas» antioquenos la fidelidad de Dios a la «promesa» hecha a «David» suscitando de «su descendencia» y «para Israel» al «Salvador Jesús»²⁶. El paralelismo literario y temático entre esos dos anuncios mesiánicos es evidente: En ambos casos se subraya la fidelidad de Dios a las profecías mesiánicas sobre el nacimiento en Belén o «la ciudad de David» así como sobre la «descendencia» davídica del «Salvador», nacido y suscitado «para todo el pueblo» o «para Israel»²⁷. Para éste —subraya Pablo— suscitó Dios al mesiánico-divino «Salvador Jesús» o aquel, cuya «próxima venida» —precisa Lucas en polémica antibaptista— preparó y preanunció «a todo el pueblo de Israel» su precursor y mensajero «Juan»²⁸: La piramidal historia salvífica del Señor con su pueblo elegido *culminó*, suscitándole al davídico «Salvador Jesús» mesiánico (vv. 23-25). Esto subraya el introductorio memorial kerygmático de Pablo. Con ello afirma su redactor, que entre la Sinagoga y la Iglesia no hay verdadera ruptura sino *prolongación* esencial o *secuencia* mesiánica, pues el tiempo salvífico de «Israel» encontró su normal *cima* en el mesiánico

diente de David (así con E. Lövestam, *o.c.*, 39-40.71.84; B.B.F. van Iersel, «Der Sohn» in den *synoptischen Jesusworten* [Suppl. NT 3], Leiden 1964, 67; I. Ruggieri, *Il Figlio di Dio davidico* [AG 116], Roma 1968, 120s. M.F.-J. Buss, *o.c.*, 45s.), siendo aquella «promesa» mesiánica diversa ciertamente de «la promesa» *Salvífica* «dada» por Dios «a los padres» (v. 32) o patriarcas (v. 17) de Israel: Cf. *supra*, n. 22.

25. Esa dignidad mesiánico-divina de Jesús envuelve el título «Salvador» en Lc 2,11 y por tanto en su paralelo Act 13,23 (Cf. S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la infancia*, III, Madrid 1987, 130-35; M. Morgen, *o.c.*, 635s). Aunque ya en Act 5,31 Jesús *resucitado* y *exaltado* devino *plenamente* el «Salvador» mesiánico, en Act 13,23 como en su paralelo Lc 2,11 (Cf. *infra*, nn. 26-27) ese título *aún no* envuelve la *plenitud* anastásica de aquella dignidad mesiánico-divina: Sólo *posteriormente* menciona Pablo la resurrección de Jesús (vv. 30-37) y su salvífica eficacia (vv. 38-39). Es pues inexacto afirmar, que el «Salvador» (Act 13,23) es «un título de Cristo resucitado»: J.A. Fitzmyer, *Luke* I 204; así también J. Dupont, *Études* 263.

26. Lc 2,10-11: Act 13,4.16b.22s. En Lc 2,10 «todo el pueblo» se refiere a *Israel*; así con M.-J. Lagrange, H. Schürmann, I.H. Marshall y J.A. Fitzmyer: *ad loc.*

27. Miq 5,1 (= Lc 2,4.11); 2Sam 7,14-16 (= Act 13,23). La implícita referencia de Lc 2,4.11 a la profecía miqueana es muy probable: Cf. H. Schürmann, *Lukas* 102.210; R. Laurentin, *Luc I-II*, Paris 1957, 86; Id., *Les Évangiles de l'enfance du Christ*, Paris 1982, 64; R.E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Garden City (N.Y.) 1979, 421-23 (trad. españ., Madrid 1982, 440-42).

28. Aquí, como en el contexto de Lc-Act (Cf. Lc 1,16.76; 3,4.13-18; 7,24-28; 16,16; Act 1,21-22; 10,37-38; 13,23-25; 19,4) «Juan» es el *Mensajero* escatológico o el *precursor* y *evangelizador* de la dignidad mesiánica de Jesús (Cf. S. Sabugal, *La embajada mesiánica de Juan Bautista*, Madrid 1980, 92-96: Bibliogr.), subrayado, por Lucas en tácita pero clara *polémica misionaria* con los sectarios baptistas de su tiempo (Lc 3,15-18; 7,18-23; Act 13,24-25; 19,1-7: Cf. Id., *o.c.*, 96-10: bibliogr.; *Christós*, Barcelona 1972, 78-80.187s): Así con M.F.-J. Buss, *o.c.*, 50-63; Cf. J. Roloff, *Hechos* 274; R. Pesch, II 30.36s.

tiempo de «Jesús»: ¡Ambos períodos salvíficos son *la historia protagonizada por el mismo «Dios»*: y, más exactamente, «el Dios de *nuestros padres*» (v. 17) patriarcales! ²⁹.

b) La «salvación» escatológica, inaugurada por ese «Salvador», especifica seguidamente Pablo en su central anuncio kerygmático (vv. 26-37) y en el contexto de su parénesis conclusiva (vv. 38-39). Aquel anuncio, en efecto, inicia asegurando a sus oyentes israelitas, que «a vosotros fue enviada la Palabra de esta salvación» (v. 26): El mismo «Dios» de «nuestros padres» patriarcales y protagonista de la historia de «Israel» así como suscitador del mesiánico «*Salvador Jesús*» (cf. *supra*) fue quien, a los antioquenos «descendientes de Abrahán», les envió ³⁰ «la Palabra» salvadora porque divina ³¹ de la inaugurada «salvación» escatológica ³², *personificada* en aquel «Salvador» muerto y resucitado (vv. 27-37) ³³. Un significado *salvífico* tienen, por tanto, la muerte y resurrección de Jesús: En ellas se inauguró la personificada «salvación», enviada por Dios a Israel. Así lo explica —«pues»— seguidamente Pablo, interpretando aquel evento thanático y anastásico como «cumplimiento» y «consumación» de «las palabras» o «escritos» proféticos (vv. 27-31) ³⁴: Si el prea-

29. Característica expresión lucana (Act 7,2.11.15; 13,17.32; 26,6), presentando Lucas en Act 13,17-23 la «concepción de la historia [salvífica] como un continuo procedimiento histórico-redentivo» (PH. Vielhauer, *On the «Paulinism» of Acts: «Studies in Luke-Acts»*, ed. L.E. Keck-J.L. Martyn, London 1968, 33-50: 47). Análoga concepción teológica subrayó ya Lucas (Act 3,13.26; 5,30) y lo hará luego (Cf. Act 22,14-15; 23,6-9; 24,14-15; 26,4-8; 28,20), esforzándose por *acortar* la distancia entre Judaísmo y Cristianismo: Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1964, 135-38 (trad. españ., Madrid 1974, 208-12; E. Haenchen 112s; S. Sabugal, *Conversión* 107-9.125-28).

30. El sujeto del pasivo divino «exapostélate» es Dios (Cf. Act 3,26; 10,36): Así con M.F.-J. Buss, *o.c.*, 64; J. Lambrecht, *Exapostéllō*: EWNT II 5-7: 5.

31. Act 13,26b.44.48-49: Cf. *supra*, n. 6.

32. Act 13,47; 4,12; 16,17.

33. El verbo «enviar» (= «exapostéllō») es característico de Lucas [= Mt 0, Mc 0, Lc 3 + Act 7, Ep. paul. 2] y, en su empleo lucano, expresa *siempre* la misión o envío de *alguien*: «La Palabra de esta salvación» escatológica, enviada por Dios a Israel (v. 26: Cf. *supra*, n. 30), se refiere por tanto *no a algo* (contra H. Conzelmann, 76 [«el keryma»]; G. Stählin, 182 [«el mensaje del Evangelio»] E. Haenchen, 394: «el anuncio de la salvación aparecida en Jesús»; así también J. Lambrecht, *a.c.*, 5) sino a *alguien* o a la personificada «salvación» en el mesiánico «*Salvador Jesús*» (v. 23). Así con: K. Lake-H.J. Cadbury, 153; F.F. Bruce, 267; M.F.-J. Buss, *o.c.*, 63-64.68; R. Pesch, II 37. Por lo demás, la personificación latente de *esta* salvación» (v. 26b) en «*quien*» —Jesús— anunció antes el Precursor (v. 25b), es explicada seguidamente por Pablo (v. 27: «pues») e identificada con «*ésta*» o «la Palabra» salvadora (v. 26a) personificada en Jesús (cf. *supra*), «no conocida» por «los jerosolimitanos y sus jefes» (v. 27a) o quienes «pidieron a Pilato que *le mata-se*» (v. 28) en la cruz, «pero a *quien* Dios resucitó de entre los muertos» (v. 30). Es pues claro, que «la Palabra de esta salvación» (v. 26) se identifica con el mesiánico «*Salvador Jesús*» muerto y resucitado (vv. 27-30) o se refiere *también* al thanático (vv. 27-29) y anastásico (vv. 30-37) «destino del Salvador mismo»: W. Schmithals, *Die Apostelgeschichte*, Zürich 1984, 128; así también M. Morgen, *a.c.*, 655.

34. El uso lucano del verbo «cumplir», relacionado con el preanuncio de «los profetas» (v.

nuncio profético de «todo lo escrito sobre» la muerte real de Jesús lo «consumaron» sus responsables homicidas jerosolimitanos o quienes culpablemente «pidieron a Pilato fuese matado» y, tras su mesianicidio, «pusieron en un sepulcro» al Crucificado (vv. 28-29)³⁵, el respectivo sobre su resurrección lo «cumplió» el mismo «Dios» que protagonizó la historia salvífica de Israel, (vv. 30-37). Con este detenido relato anastasiológico *culmina* el kerygma de Pablo: Todo él unificado por la insistente mención del nombre divino «Dios» (vv. 30.33.36-37) y por el reiterado uso del vocabulario resurreccional (vv. 30.33.34.37) así como por la inclusión anastásica «Dios lo despertó» (= égeiren) del sueño mortal (vv. 30.37). Un *inicialmente duradero* «despertamiento» anastásico³⁶ del antes Sepultado y luego *corporalmente* Resucitado «de entre los muertos» o de su sheólica morada (vv. 29b.30)³⁷ y, por tanto, *identificado* con el previamente Crucificado³⁸; cuya *real* resurrección, por lo demás, fue *corroborada* por las múltiples apariciones —«durante muchos días»— del Resucitado o de «quien fue manifestado» por Dios³⁹ a los Doce

27), se refiere no sólo a la muerte de Jesús (Act 3,17s) sino *también* a su resurrección: Cf. Lc 24,24-26.46.

35. El verbo «consumar» (v. 29) es referido preferentemente por Lucas a la *muerte* de Jesús (Lc 18,21-33; 22,37; Cf. M.F.-J. Buss, *o.c.*, 71-73; R. Pesch, II 37, de la que fueron *culpables* quienes le «juzgaron» sin «conocerle» (v. 27) y le condenaron «sin hallar ninguna causa de muerte» (v. 28): Así con H. Conzelmann, *Die Mitte* 83 (trad.españ., 133); Id., *Apostelgeschichte* 76; G. Schneider, II 135, n. 79; R. Pesch, II 37.

36. Que «égeiren» (vv. 30.37) es aoristo *ingresivo* y, por tanto, expresa el *inicial* estado *permanente* del Resucitado lo refleja el *actual* influjo salvífico del Resucitado (vv. 38-39) en los creyentes (Cf. *infra*).

37. Tanto esta expresión como la *identidad* entre el Sepultado y el Resucitado (= «autós» vv. 29-30), implican la *corporalidad* de éste: Cf. C.A.J. Pillas, *Apostolic interpretation*, 40s.

38. Cf. *supra*, n. 37. Así lo hizo ya Lucas en el contexto de los kerygmas precedentes: Act 2,23-24; 3,14-15; 5,30; 10,39s.

39. En el uso lucano del verbo «óphthe» (Lc 24,34; Act 13,31: 26,16), éste puede ser aor. medio (el sujeto es Jesús: Cf. Act 1,3: 9,17: 26,16) o «pasivo divino» (el sujeto es Dios: Cf. Act 10,40); este último significado tiene donde se relaciona con el verbo anastásico «egérthe» (Lc 24,34) y cuyo sujeto activo es Dios (así con B. Rigaux, *o.c.*, 315; U. Wilckens, *o.c.*, 137, n. 6; G. Schneider, I 78, n. 177; W. Schmithals, *Das Evangelium nach Lukas*, Zürich 1980, 231; J.A. Fitzmyer, *Luke* II 1545. 1569; contr J. Kremer, *Egeiro*: EWNT 1 906): El «de dio manifestarse» sólo a «los testigos» del Resucitado (Act 10,40-41) o a los mismos *testigos suyos* ante el pueblo» (Act 13,31). El evidente paralelismo entre estos dos textos si en Act 1,3 no se mencionan «los testigos» del Resucitado, en Act 9,17 y 26,16 se trata de su «aparición» no a los Doce sino a Pablo) así como el hecho de que en el contexto de este relato anastasiológico (vv. 30-37) es «Dios» *siempre* el sujeto activo (vv. 30.33.34.37), son indicios objetivos de que «óphthe» (v. 31) es pasivo divino: «Dios lo manifestó». Así con G. Dellling, *Die Jesusgeschichte in der Verkündigung nach Acta*: NTS 19 (1972-73) 373-89; 383; M.F.-J. Buss, *o.c.*, 76. No es, pues, objetivo aducir Act 1,3 ó 9,17 y 26,16 (Cf. *supra*), para proponer como sujeto del «óphthe» al Resucitado: Contra varios comentaristas (A. Loisy, F.F. Bruce, H. Conzelmann, E. Haenchen, G. Schneider, R. Pesch: *ad. loc.*) y otros autores: M. Dumais, *o.c.*, 78-79.244; Cf. también W. Michaelis, *Oratio*: ThWNT V 358s; J. Kremer, *Oratio*: EWNT II 1291.

cualificados «testigos» de aquél «ante el pueblo» (v. 31) ⁴⁰: ¡EL MESIANICIDIO DE «LOS JEROSOLIMITANOS Y SUS JEFES» FUE SUPERADO POR LA INCIPIENTEMENTE DURADERA RESURRECCIÓN CORPORAL DEL CRUCIFICADO Y SEPULTADO «SALVADOR JESÚS» POR EL MISMO «DIOS», QUE ANASTÁSICAMENTE LO MANIFESTÓ A LOS DEVENIDOS «TESTIGOS» DE SU REAL RESURRECCIÓN «ANTE EL PUEBLO» ELEGIDO! EL CRUCIFICADO FUE RESUCITADO DE SU «SEPULCRO» POR LA SUPREMA GESTA SALVÍFICA DEL «DIOS», QUE PROTAGONIZÓ LA HISTORIA DE ISRAEL. Ésta alcanzó, pues, su más encumbrada cima o insuperable cénit en la salvífica resurrección del mesiánico Crucificado por Dios. Así lo refleja, por lo demás, la secuencia kerygmática de Pablo (vv. 32-37), cuyo previo aserto anastásico (v. 30) lo completa con un verdadero mosaico de alusiones o citas veterotestamentarias. El kerygma paulino, en efecto, *culmina* con el solemne «anuncio de la Buena Noticia» sobre «LA PROMESA» DEL ESPÍRITU SANTO ⁴¹, «hecha» por Dios «a los padres» (v. 32) patriarcales ⁴² y «PERMANENTEMENTE CUMPLIDA» POR ÉL «PARA —NOSOTROS— LOS HIJOS DE AQUÉLLOS, RESUCITANDO DE MODO DURADERO O ETERNO A JESÚS» (v. 33a) ⁴³ de la

40. Cf. E. Nellessen, *Zeugnis für und das Wort* (BBB 43), Bonn 1976, 205-9 (¡no los limita a los doce apóstoles!). M.F.-J. Buss, *o.c.*, 78-80; C.A.J. Pillat, *Apostolic interpretation*, 46-53. Aunque también Pablo es «testigo» del Señor resucitado (Act 22,15; 26,16) y «dio testimonio de él (Act 18,5; 22,18; 23,11), en el contexto de la martiriología lucana sólo quienes —los Doce apóstoles— fueron «testigos» del ministerio y muerte de Jesús (Act 1,21; 10,39) pueden «atestiguar» la *identidad* del Crucificado y Resucitado o la *realidad* de la Resurrección (Cf. Act 4,33; 8,25) y, por ello, son los *calificados* «testigos» de Aquél (Act 1,8.21-22; 2,32; 3,15; 10,40-41; 13,30-31). En asonancia con esta concepción martiriológica de Lucas, por tanto, Pablo no presenció el ministerio y muerte de Jesús ni aquí (v. 31) «puede autodesignarse como testigo» del Resucitado: G. Schneider, II 136; así también E. Haenchen 395; J. Roloff, *Hechos* 276; M.F.-J. Buss, *o.c.*, 80; C.A.J. Pillat, *o.c.*, 49; R. Pesch, II 38.

41. Eso significa «la promesa» en el contexto de la doble obra lucana (Cf. Lc 24,49a; Act 1,4-5; 2,33.38-39) y, por tanto, en Act 13,32 (así como J. Schniewind-G. Friedrich, *Epangelia im NT*: ThWNT II 578-82: 578; C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament* [LD 34], Paris 1962, 400-402. 406; E. Hoffmann, *Promesa*: DTNT III 421-25: 423; S. Sabugal, *Abbá, La Oración del Señor*, Madrid 1985, 231.233); es, pues, erróneo identificar «la promesa»: DTNT III 421-25: 423; S. Sabugal, *Abbá, La Oración del Señor*, Madrid 1985, 231.233); es, pues, erróneo identificar «la promesa» (v. 32) con la —indeterminada!— «promesa» davídica (v. 23), como lo hacen varios comentaristas (K. Lake-H.J. Cadbury, F.F. Bruce, E. Haenchen, R. Pesch: *ad. loc.*) y muchos autores (C. Larcher, *o.c.*, 405; E. Loevestam, *o.c.*, 40; M. Dumais, *o.c.*, 148-49.157; M.F.-J. Buss, *o.c.*, 45-46.86; M. Morgen, *o.c.*, 656. Se trata de «la promesa» no davídica sino «hecha a los padres» patriarcales (Cf. *infra* n. 42); cuyo contenido —«el Espíritu Santo»— ya lo reiteró Lucas (Cf. *supra*) y, por tato, aquí *no lo repite* quien refleja como acusada característica literaria «evitar la repetición»: H.J. Cadbury, *The style and literary method of Luke*, Cambridge 1920, 83-90.

42. Los patriarcas de Israel son «los padres» (v. 32) o «nuestros padres» (v. 17) patriarcales (Cf. *supra*, n. 22), a los que —Abraham «y su descendencia»— Dios «prometió» el don de «la tierra» (Act 7,2-5) o les «hizo la promesa» de aquélla (Act 7,17). Aquéllos no son pues «Israel» o «el Pueblo elegido»: Contra J. Roloff, *Hechos* 276; Cf. también M.F.-J. Buss, *o.c.*, 46.86.

43. Si el perf. «expeplóroken» expresa «el carácter *definitivo*» así como el «permanente

muerte o —conforme al mesiánico preanuncio del Salmista— «generando» anástásicamente «a su Hijo» (v. 33b) ⁴⁴. Un anuncio, por cierto, del todo similar al del segundo kérygma de Pedro: Como la «bendición» universal *prometida* por Dios a Abraham fue cumplida por Él «*resucitando* (anastésas) a su Siervo» mesiánico y enviándolo «para bendecir» a Israel con el don del Espíritu Santo ⁴⁵, así «*la promesa*» de aquel Don divino «a los padres» patriarcales (cf. *supra*) «fue cumplida» por «Dios resucitando (= anastésas) a Jesús» o a su regio-mesiánico «Hijo». Una resurrección —precisa Pablo— «de entre los muertos» y «para nunca más volver a la corrupción» corporal (= «diaphthorá» de los muertos o «ver» [= experimentar] esa desintegración de su cuerpo en el sepulcro (vv. 34a.37) ⁴⁶: ¡CORPORAL Y PERMANENTEMENTE RESUCITÓ DIOS A JESÚS! Una gesta anastásica fundamentada —«hóti»... «dióti»— no sólo en el preanuncio isaiano sobre el «don» divino de «las santas» y «las fieles» promesas mesiánicas hechas por Dios a «David» (v. 34b) ⁴⁷, sino también y principalmente —como lo hizo ya Pedro— en la paráfrasis del septuagintista vaticinio davidico (Sal 16,10) sobre la implícita *resurrección corporal* por Dios de su «Santo» o del davidico Descendiente mesiánico (vv. 35-37) ⁴⁸: ¡NO EXPE-

efecto» de «la promesa» cumplida (M.F.-J. Buss, *o.c.*, 87s), los verbos «anastésas» y «anéstesen» (vv. 33a.34a) son —como su sinónimo «égeiren» (vv. 30.37)— aoristos *ingrasivos* (Cf. *supra*, n. 36): Traducen el *inicial* estado *duradero* del Resucitado, en quien Dios «cumplió *permanentemente* la Promesa» pneumatológica (v. 33a: Cf. *supra*, n. 41) y quien «fue resucitado» por Dios para *nunca más volver a la corrupción*» (v. 34a) corporal: Cf. *infra*, n. 46.

44. Sal 2,7. Sobre esta anastásica cita lucana, Cf. J. Dupont, «*Filius meus es tu*». *L'interprétation du Ps 2,7 dans le NT*: RSR 35 (1948) 522-43: 528-35; Id, *Études* 296s; J.V. Doeve, *o.c.*, 172s; E. Loevestam, *o.c.*, 9s; M. Dumais, *o.c.*, 182-96. El significado *resurreccional* del verbo «anístemi» en el contexto inmediato (v. 34a) y, relacionado con Jesús, casi siempre en Actos (Act 2,34.32: 3,26: 10,41; Cf. 17,3.31) es indicio seguro de que en Act 13,33 se refiere a la *resurrección* de Jesús (así con los autores previamente citados y H. Conzelmann, E. Haenchen, O. Bauerfeind, J. Roloff, G. Schneider: *ad. loc.*; B. Rigaux, *o.c.*, 92; U. Wilckens, *o.c.*, 139, n. 2; M.F.-J. Buss, *o.c.*, 89; J. Kremer, *Anístemi*: EWNT I 219), no a su «suscitación» mesiánica o ministerio público: Contra varios comentaristas (F. Overbeck, H.H. Wendt, F.F. Bruce, G. Stählin, R. Pesch: *ad. loc.*) y M. Rese, *o.c.*, 85s.

45. Cf. Act 3,26. Lc 24,49-51.

46. Sal 16,10 (LXX). Ese aspecto *corporal* implica «diaphthorá» en los LXX: Cf. G. Harder, *Phthoro*: Thwnt IX 94-106:100. Por lo demás, la paráfrasis lucana del Sal 16,10 (= Act 13,35-37) *evita* evocar el «sepelio» y la «tumba» de David (¡al contrario de lo que hizo en Act 2,24-31: v.29!), por haber mencionado *ya* el «sepulcro» de Jesús (v.29) resucitado por «Dios» (v.30): ¡Lucas *evita* la repetición! (Cf. *supra*, n. 41).

47. Is 55,3c (LXX). Un significado *mesiánico* tiene sin duda «las santas» promesas de «David» (v. 34b) y «el Santo» (v. 35 = Sal 16,104, XX). Así con: B. Rigaux, *o.c.*, 92s; H. Roloff, *Hechos* 277; G. Schneider, II 137s; R. Persch, II 39. Para el análisis de la cita lucana, Cf. también: J.V. Doeve, *o.c.*, 173s; E. Loevestam, *o.c.*, 48-81: 71ss; J. Dupont, *Études* 264.337-59; M. Rese, *o.c.*, 86-89; E. Kränkl, *o.c.*, 139s; M. Dumais, *o.c.*, 207-222; M. F.-J. Buss, *o.c.*, 101-7.

48. Act 2,24-32a. Sobre la interpretación del Sal 16,10 en Act 13,35-37 (además de los comentarios), Cf.: J.V. Doeve, *o.c.*, 174; E. Loevestam, *o.c.*, 81-83; J. Dupont, *Études* 290s; T. Holtz, *o.c.*, 137; M. Rese, *o.c.*, 89s; M. Dumais, *o.c.*, 196-207; M.F.-Buss, *o.c.*, 107-20.

RIMENTÓ LA CORRUPCIÓN CORPORAL QUIEN PARA SIEMPRE FUE RESUCITADO POR DIOS, INAUGURANDO ASÍ EN ÉL LA VICTORIA SOBRE TODA REALIDAD DE CORRUPCIÓN O DE MUERTE!

c) La conclusiva parénesis de Pablo (vv. 38-41) concretiza el modo cómo «la promesa hecha a los padres» sobre el don del Espíritu Santo fue «cumplida por Dios *para —nosotros— los hijos de aquéllos*», en la resurrección de Jesús (Cf. supra): ¡Constituyéndole único Mediador del «perdón» justificador (vv. 38-39) o de esa anastásica «obra» universalmente salvífica (v. 41)! Aquella exclusiva mediación salvadora del Resucitado reitera enfáticamente Pablo: «MEDIANTE ÉSTE» SE OTORGA «EL PERDÓN DE LOS PECADOS» (v. 38a) ⁴⁹ O SU CANCELACIÓN TOTAL, REALIZADA MEDIANTE «LA PROMESA» PURIFICADORA DEL «ESPÍRITU SANTO» EFUNDIDO POR EL RESUCITADO! ⁵⁰ ¡LA «JUSTIFICACIÓN» O EL PERDÓN «DE TODOS» LOS PECADOS, «QUE NO PUDISTEIS» OBTENER «POR LA [OBSERVANCIA DE] LA LEY MOSAICA», ES OTORGADA POR DIOS «MEDIANTE ÉL A TODO EL QUE CREE» (vv. 38b-39) y, por cierto, en el previo anuncio kerygmático de «la Palabra» salvadora sobre el cumplimiento de «la promesa» salvífica por Dios en la resurrección de Jesús! ⁵¹. Así subraya, una vez más, Lucas la universalmente mediadora eficacia salvífica del Resucitado ⁵², precisando asimismo que fuente de la justificación salvadora o del perdón no es el mérito del esfuerzo humano en cumplir «la Ley mosaica», sino sólo la fe en esa suprema gesta anastásica y universalmente salvífica de Dios. Ese universal don gratuito de la salvación o del justificante perdón otorgado a «todo el que cree» (vv. 38-39) es precisamente la preanunciada (Hab 1,5) «obra» maravillosa de Dios ⁵³, que los oyentes de Pablo —los lectores de Lucas— deben tomar muy en serio: «¡NO LA DESPRECIÉIS!» (v. 41).

Sintetizando estos análisis sobre la redacción del kerygma paulino por Lucas: El autor de Actos elaboró unitariamente la axial predicación de Pablo,

49. Cf. Act 10,43; 2,38:5,31; 3,26.

50. Act 1,5; 2,33,38-39; Cf. 15,8-9.

51. Como en el contexto del relato lucano la fe tiene por objeto «la Palabra de Dios» o «del Señor» (Act 13,7.12.48), en Act 13,38 aquella versa sobre «la Palabra» salvadora (v.26) o el anuncio de la salvación, inaugurada por Dios mediante la resurrección de Jesús (vv. 30-38): Cf. J. Roloff, *Hechos* 278.

52. Cf. Act 2,21.39; 10,42-43. También aquí (13,38s) el Resucitado «devino exclusivo [y universal] instrumento salvífico de Dios»: F. Mussner, *Apostelgeschichte*, Würzburg 1984, 81.

53. Ese significado tiene la «obra» de Dios (v.41), según el contexto anterior (vv. 38-39) y remoto (Act 13,2; 14,26) del texto lucano (así con M.F.-J. Buss, *o.c.*, 132; M. Morgen, *o.c.*, 656); no se refiere pues a la «vocación de los paganos y rechazo de los judíos» (E. Haenchen 397; así también: J. Dupont, *Études* 258; U. Wilckens, *o.c.*, 52; G. Schneider, II 141; R. Pesch, II 41). Sobre la septuagintista cita (Hab 1,5) lucana, Cf.: J. Dupont, *Études* 257s; T. Holtz, *o.c.*, 19-21; M.F.-J. Buss, *o.c.*, 130-33.

interpretándola como el definitivo paso de la inaugurada «salvación» escatológica o del anuncio salvador a los paganos por mandato expreso del «Señor» o del «Dios», que protagonizó la historia salvífica de Israel y, en fidelidad a la «promesa» davídica, culminó aquella historia suscitando «para Israel» al mesiánico «Salvador Jesús»; cuya muerte y sepultura fue vencida por el mismo «Dios» que, resucitando real y corporalmente a «Jesús» conforme al reiterado preanuncio anastásico, cumplió así definitiva y permanentemente «la promesa» del Espíritu Santo purificador, otorgando «mediante» el Resucitado el gratuito don del «perdón» o la «justificación» y, por cierto, a «todo el que cree» en el anuncio de «la Palabra» salvadora sobre la sin par gesta anastásica de Dios en el mesiánico «Salvador Jesús». Una interpretación del kerygma paulino por Lucas «para nosotros» (v. 33a) o para los fieles de la comunidad lucana y, por tanto, del todo actual también para el creyente hodierno: La integral y definitiva «salvación» del hombre, inaugurada en «el perdón de los pecados» por obra del Espíritu, no es producto del esfuerzo humano sino gratuito don de Dios, otorgada mediante el Resucitado a todo creyente en el anuncio sobre su corporal y permanentemente salvadora resurrección. A diferencia del moralismo farisaico y pelagiano así como de sus actuales sucedáneos, cuya espiritualidad se centra en el *esfuerzo* del hombre, el cristianismo es fundamentalmente «la Buena Noticia» sobre el *don* del Espíritu purificador y justificador o santificante, otorgado mediante el Resucitado a todo el que cree en Quien «le resucitó de entre los muertos»: ¡En el Dios, que «le entregó por nuestros pecados y le resucitó para nuestra justificación» o a fin de que, «liberados» por aquel «Espíritu» de la esclavitud tiranizante impuesta por «la ley y el pecado», en exultante alabanza «vivamos según el Espíritu» nuestra nueva condición de verdaderos «hijos de Dios» o propia de quienes caminan animados por la «no deludente esperanza» de ser un día «herederos» del Padre «y coherederos» del Hijo ⁵⁴.

2. Hacia el kerygma histórico de Pablo

El relato sobre la predicación de Pablo en Antioquía de Pisidia (Act 13,16b-41) ¿es creación literaria de Lucas? ⁵⁵. Tras la mencionada composición e interpretación lucana, ¿late, mas bien, una kerygmática *tradición* cris-

54. Rm 4,24-25; 8,2.14-17; 5,5; Gál 5,16.25.

55. Así M. Dibelius, *Aufsätze* 93-94.167; Cf. U. Wilckens, *o.c.*, 50.70s; E. Haenchen, *o.c.*, 400s.

tiana? ⁵⁶. Y, en caso afirmativo, ¿reproduce sustancialmente aquélla el kerygma histórico del Apóstol? ⁵⁷. A estos interrogantes intentarán responder los siguientes análisis.

1) *El prólogo histórico* del kerygma paulino (Act 13,13-16a) nos informa, que Pablo y Bernabé «llegaron a Antioquía de Pisidia» y «el sábado entraron en la sinagoga» de aquella ciudad, donde «se sentaron» para participar en el culto sinagogal (v. 14); tras «la lectura de la Ley y los Profetas» fueron invitados aquéllos por «los jefes de la sinagoga» a dirigir «al pueblo una palabra exhortadora» (v. 15), invitación que «Pablo, levantándose y haciendo señal con la mano», aceptó (v. 16a). La redacción literaria de ese relato por Lucas ⁵⁸ refleja tradiciones sustancialmente históricas:

a) La vetusta ciudad asiática, Antioquía de Pisidia ⁵⁹, situada en las fronteras de Frigia y Pisidia, fue *fundada*, con probabilidad, por Seleuco Nicátor (a. 301-281 a.C.) y posteriormente formó parte de la provincia romana de Galacia (a. 25 a.C.), siendo elevada por el César Augusto al rango de *colonia* romana y deviniendo luego no sólo *capital* de la Galacia inferior sino también *centro* de varias colonias imperiales. Por lo demás, la *cultura y lengua griega* impuesta en Antioquía durante el período helenístico (a. 300-25 a.C.) continuaron predominando bajo la dominación romana (a. 25 a.C.-295 d.C.), siendo por tanto «el griego la lengua ordinaria» de aquella ciudad en el s. I d.C. ⁶⁰. Nada de extraño, pues, si el antiguo judaísmo de la diáspora o dispersión ⁶¹ llegó pronto —ya durante el período helenístico— a Antioquía de Pisidia ⁶², donde incluso en «la sinagoga» (Act 13,15) o durante la liturgia

56. Así: J. Schmitt, *o.c.*, 18; *a.c.* (DBS VIII) 265; *e.c.* (supra, n. 21) 160-67; M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965, 161-64; C.A.J. Pillai, *Early missionary*, 32-44.71-76; M.F.-J. Buss, *o.c.*, 92-17 (bibliogr.); R. Pesch, II 42.

57. Así: W.M. Ramsey, *The cities of St. Paul*, London 1908, 300-2; A. Steinmann, *Die Apostelgeschichte*, Bonn ⁴1934, 138s; J. Schmitt, *o.c.*, 18; F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, I, Paris 1961, 63-66; C.A.J. Pillai, *Early missionary*, 84-111; *Apostolic interpretation*, 5-96 (*passim!*).

58. Cf. G. Schneider, II 130s.

59. Cf. L. de Camus, *Antioque de Pisidie*: DB I 674-76; W.M. Ramsey, *St. Paul the traveler and roman citizen*, London 1895, 102-5; *The cities*, 247-96; v. Schulte, *Altchristliche Städte und Landschaften*, II.2, Gütersloh 1926, 356-77; M. McNamara, *Antioquía de Pisidia*: EncBibl I 545-47 (bibliogr.).

60. W.M. Ramsey, *St. Paul*, 277-85:278.

61. Cf. E. Schürer, *Geschichte*, III 1-188; W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, Berlin ³1925, 60-70; S. Sifrai-M. Stern, *The Jewish People in the first century*, I, Assen 1974, 174-83.420-503; P. Grelot, *El judaísmo de lengua griega*: «Introducción crítica al NT», I, Barcelona 1983, 180-201 (bibliogr.).

62. Cf. W.M. Ramsey, *The cities*, 255-59; E. Schürer, *o.c.*, III, 21; M. McNamara, *a.c.* 546; S. Sifrai-M. Stern, *o.c.*, I, 149.

sinagoga los judíos «hablaban el griego» o la lengua común del disperso judaísmo extrapalestinoense⁶³; cuya celante actividad misionera o activo proselitismo (cf. Rm 2,19s) atestiguaban los no escasos «temerosos de Dios» o «adoradores» suyos⁶⁴ y «prosélitos»⁶⁵, ganados para el monoteísmo judaico⁶⁶ en casi todas las regiones del mundo antiguo⁶⁷. Del *todo normal* es, pues la presencia de aquéllos en la colonia judaica de Antioquía de Pisidia, durante la predicación misionera de Pablo en «la sinagoga» judaica de esta ciudad⁶⁸.

b) En la *arquitectónica disposición interna* de las sinagoga judaicas⁶⁹, el principal objeto era sin duda «el arca» o «el arca santa», donde se guardaban los rollos de «la Ley y los Profetas» (Act 13,15a) o la Sagrada Escritura, elevadamente sita en la parte anterior y tras una cortina; delante del «arca», no muy lejos de ella y ligeramente elevado, se hallaba «el estrado» de madera y sobre él un «atrib» reservado al lector, frente al cual ocupaban el espacio interior del edificio «los bancos» para los fieles o quienes, separados según el sexo, participaban normalmente «sentados» (cf. Act 13,14b) en la sabática celebración de la Palabra⁷⁰. Por lo demás, el desarrollo de la liturgia sinagoga en el judaísmo antiguo⁷¹, dirigida por «los jefes de la sinagoga» (Act 13,15⁷², seguía este orden: Tras *el rezo* del «Shemá» y de «la Tefillá» por una persona designada, y antes de la conclusiva *bendición* sacerdotal, tenía lugar «la lectu-

63. W.M. Ramsey, *The cities*, 258.278; *St. Paul the traveller*, 100; E. Schürer, *o.c.*, III 140-42; Cf. A. Wikenhauser-J. Schmid, *Einleitung in das NT*, Freiburg 1973, 192 (trad. españ., 299); S. Sifrai-M. Stern, *o.c.*, II, 1040-64 (bibliogr.); P. Grelot, *o.c.*, 180.184.

64. Act 13,16.26.43.50; 16,24; 17,4.17; 18,7; Fl. Josefo, *Ant. Jud.*, XIV 110.

65. Act 6,5; 13,43. Sobre la distinción entre «los temerosos» de Dios y «los prosélitos», Cf. E. Schürer, *o.c.*, III 175, STR.-BILL., II 715-26.

66. Cf. E. Schürer, *o.c.*, III 150-88:167ss; STR.-BILL., III 98-100; A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, I, Leipzig 41924, 5-19; W. Bousset-H. Gressmann, *o.c.*, 77-81; G.F. Moore, *Judaism*, I, Cambridge 1927, 348s; J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Gütersloh 21959, 12-15.

67. Los encontramos en *Palestina* y en *Siria*, en *Grecia* y en *Roma*, en *Egipto* y en *Asia Menor*: Cf. E. Schürer, *o.c.*, III 167-68.173; STR.-BILL., II 716; W. Bousset-H. Gressmann, *o.c.*, 80s; J. Jeremias, *o.c.*, 13s.

68. Act 13,16.26.50. La «persecución» contra Pablo y Bernabé por «los judíos» antioqueños será evocada luego por el mismo Apóstol: Act 13,50 = 2Tim 3,11.

69. Cf. E. Schürer, *o.c.*, II, 524-27 = *Historia*, II 577-80 (bibliogr.); STR.-BILL., IV 123-42; W. Schrage, *Synagogue*: ThWNT VII 798-839:818-20. En general, Cf. también: A. Kashan, *Synagogue. Architecture*: Enc Jud XV 595-618 (bibliogr.).

70. Cf. E. Schürer, *o.c.*, II 526s = *Historia*, 580s; STR.-BILL., IV 123.139s.

71. Cf. *supra*, n. 10 (bibliogr.).

72. Cf. E. Schürer, *o.c.*, II 509-12 = *Historia*, II 562-65; STR.-BILL., IV 145-47; W. Schrage, *Archisynagogos*: ThWNT VII 842-45:843. Lucas conoce al «jefe de la sinagoga» (Lc 8,49; 13,41; Act 18,8.17), por tanto la mención de «los jefes de la sinagoga» (Act 13,15) es *tradicón* preluana (Cf. Mc 5,22); el v.15, en efecto, refleja «el vocabulario exegético» del «judaísmo rabínico» y «es extremadamente auténtico»: J.W. Bowker, *a.c.* 101.109.

ra de la Ley y los Profetas» (Act 13,15a) en hebreo vertido —«targum»— al arameo (= Palestina) o en griego (= fuera de Palestina); aquella lectura era seguida de una *explicación* instructiva y —sobre todo— edificante o de una parénética «palabra exhortadora» (Act 13,15b), realizada por «cualquier miembro componente de la asamblea»⁷³; sin que extrañe el hecho de que «Pablo y sus compañeros fuesen invitados a ello» (cf. Act 13,15b), pues «en las pequeñas comunidades [judaicas] de la diáspora se omitía frecuentemente la instrucción por falta de personas apropiadas y la presencia de un extranjero [para ello] era saludada con satisfacción»⁷⁴; la explicación homilética, por lo demás, se hacía «en la lengua del país» respectivo⁷⁵ y, por tanto en griego debió «hablar» Pablo (Act 13,15b-16a) en «la sinagoga» antioquena (Act 13,14)⁷⁶, o anunciar su kerygma cristológico (Act 13,16b-41) a los judíos.

Resumiendo estos análisis histórico-tradicionales sobre el prólogo histórico del relato lucano (Act 13,13-16a): Que Pablo y Bernabé «llegaron a Antioquía de Pisidia», donde «el sábado entraron en la sinagoga» para participar «sentados» al culto (v. 14) y, «tras la lectura de la Ley y los Profetas», fueron invitados por el dirigente del culto sinagogal a dirigir «una palabra exhortadora al pueblo» (v. 15), invitación aprovechada por «Pablo» para «hablar» en griego a los «israelitas y temerosos de Dios» (v. 16), es una *tradicón pre-lucana* y, por cierto, *históricamente segura* o fidedigna. ¿Lo es también la predicación paulina?

2) A esta pregunta sólo puede responder *un análisis histórico-tradicional* del relato lucano sobre el kerygma de Pablo (vv. 17-41). Lo que no impide adelantar algunos datos seguros. Todo aquel relato está prácticamente recorrido por *septuagintistas alusiones* (vv. 17-23.32) y *citas* (vv. 22.33-35.40-41) veterotestamentarias, interpretadas éstas según el método de la antigua *exégesis*.

73. E. Schürer, *o.c.*, II 535 = *Historia*, II 588; Cf. STR.-BILL., IV 171-88:171-73; I. Elbogen, *o.c.*, 196s; S. Sifrai-M. Stern, *o.c.*, II 932.

74. Así se expresa el hebreo especialista en el culto de Judaísmo antiguo I. Elbogen, *o.c.*, 197. Por lo demás, que «Pablo» se «haya levantado» para hablar (Act 13,16a = Filón A., *De spec. Leg.*, II 62) no implica, en rigor, que después lo *hiciese* así, pues ciertamente el predicador lo hacía «sentado» (Lc 4,20): Cf. E. Schürer, *o.c.*, II, 5350 = *Historia*, II 588; STR.-BILL., IV 185; I. Elbogen, *o.c.*, 197.

75. I. Elbogen, *o.c.*, , 195; Cf. STR.-BILL., IV 185s.

76. Cf. *supra*, n. 60. La predicación de Pablo «en sinagoga» judaica era *praxis normal* suya (Act 9,20; 13,5.14-16,14,1; 17,1.10.17; 18,4.19), heredada probablemente de Jesús (Cf. Mc 1,21.39par; 3,1-5par; 6,2par; Lc 13,10; Jn 6,26-59), de modo que el suyo fue una especie de «sermón sinagogal»: J.W. Bowker, *a.c.* 96-101:96; la identificación de las lecturas bíblicas con Dt 4,25-46 (= «la Ley») y 2Sam 7,6-16 (= «los Profetas») (Id., *a.c.* 102-104) es probable, pero no segura: Así con U. Wilckens, *o.c.*, 232s; G. Schneider, II 138s.

sis rabínica ⁷⁷; Lucas redactó asimismo aquel relato en un *griego* claramente *popular* y con frecuencia, no sólo *semitizante* o septuagintista ⁷⁸ sino también *característico* de Pablo ⁷⁹. Ahora bien, todos estos datos sintonizan con la *formación* lingüística y religiosa del judío tarsense Saulo: A su *dominio del griego* *semitizante* o septuagintista ⁸⁰ se sumó su veterotestamentaria y judaica formación religiosa (cf. Act 22,3) en la *interpretación rabínica* de la Escritura ⁸¹, por él usada en una versión griega cercana a los LXX ⁸². Tanto el griego del relato lucano como su mosaico veterotestamentario y su exégesis rabínica *puede* remontarse, por tanto, a la predicación misma de Pablo. ¿Trasluce su relato lucano una *tradición* previa, que reproduzca sustancialmente el *kérygma histórico* del Apóstol?

a) El relato sobre el *memorial* histórico-salvífico del *kérygma* paulino (vv. 17-25) acusa muchos datos no característicos del vocabulario y estilo lucanos ⁸³. Así ya el reiterado uso de la construcción paratáctica, evitada por Lucas ⁸⁴. Por lo demás tras la redacción del v. 17 por Lucas ⁸⁵ late esta *tradición* en varios datos paulinos: «El Dios del pueblo Israel eligió a nuestros padres (patriarcales), y engrandeció al Pueblo en tierra de Egipto y con brazo ex-

77. El carácter *judaico* —midráshico ó peshérico— de la exégesis bíblica en vv. 33-37 es subrayado con razón por casi todos los autores (citados *supra*, nn. 1,21); J.V. Doeve, *o.c.*, 175; J.W. Bowker, *a.c.* 109; D. Goldsmith, *a.c.* 322ss; B. Rigaux, *o.c.*, 91-93; M. Dumais, *o.c.*, 87,105; también J. Schmitt, *a.c.* 265.

78. Act 13,17.22.24a.26b.34 etc; Cf. G. Schneider, II 131-41.

79. Act 13,23a (= Rm 1,3; 2Tim 2,8). 23b (= Gál 3,29; Cf. 2Tim 1,1). 25a (= 2Tim 4,7). 26b (= Cf. Ef 1,13; Col 1,5; Fil 2,16). 30 (= Ep. paul. 14x). 32b (= Ep. paul. 8x). 33b (= Rm 1,4). 38b (= Rm 8,3; Gál 2,16). 39 (= Rm 1,16; 3,22; 4,11; 10,4.11); Cf. G. Schneider, II *ad loc.*; también H.J. Cadbury, *Beginnings*, V 411; C.A.J. Pillai, *Early missionary*, 34.

80. Cf. A. Wikenhauser-J. Schmid, *o.c.*, 198-99.387; trad. españ., 308-9.585s (bibliogr.); J. Cambier, *Paul: DBS VII 279-387:282-3.287.309*; C. Perrot, *Pablo en el mundo judío y helenista: «Introducción crítica al NT»*, Barcelona 1983, 508-12:511s.

81. Cf. J. Cambier, *a.c.* 287-89; C. Perrot, *e.c.*, 508-11 (bibliogr.); K.H. Schelkle, *Paulus*. Darmstadt 1981, 36-41 (bibliogr.). Sobre el uso del AT por Pablo, Cf.: O. Michel, *Paulus und seine Bibel* (BFChTh 18), Gütersloh 1929; J. Bonsirven, *exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939, 262-356; E.E. Ellis, *Paul's use of the OT*, London 1957, 45-47.139-47; J. Cambier, *a.c.* 287.309; C. Perrot *e.c.* 511; K.H. Schelkle, *o.c.*, 158-61 (bibliogr.).

82. Cf. C.H. Vollmer, *Die alttestamentliche Citate bei Paulus*, Freiburg 1895, 9-21; O. Michel, *o.c.*, 55-68; E.E. Ellis, *o.c.*, 12-20; A. Wikenhauser-J. Schmid, *o.c.*, 198s. (trad. españ., 308); C. Perrot, *e.c.* 511.

83. A este respecto, Cf. J.C. Hawkins, *Horae synopticae*, 15-29.35-53; H.J. Cadbury, *The style and literary method of Luke*, Cambridge 1920; A. Plummer, *Luke XXI-LVII*; M.-J. Lagrange, *Luc XCV-CXXVIII*.

84. Cf. H.J. Cadbury, *The style* 142-45; M.-J. Lagrange, *Luc CXI*.

85. A la redacción lucana pertenece el sust. «pueblo» (*laos*: Cf. J.C. Hawkins, *Horae* 20; H.J. Cadbury, *The style* 189), el adj. «osten» (*hoitos*: H.J. Cadbury, *The style* 194; Cf. M.F.-J. Buss, *o.c.*, 189) y quizá «el destierro»: Cf. Act 7,6.29.

tendido los sacó de ella»⁸⁶. También la *redacción* lucana del v. 18 reproduce, casi intacta, su *tradición* previa: «Y durante 40 años los sostuvo en el desierto»⁸⁷. Prelucana es asimismo la *tradición* latente bajo la *redacción* del v. 19 por Lucas: «Y aniquiló a siete naciones y les dio en herencia la tierra»⁸⁸. La *redacción* del v. 20 por Lucas dejó casi intacta la *tradición* por él usada: «Durante 40 años; y después les dio jueces hasta Samuel (el) profeta»⁸⁹. Lucas *re-dactó* ligeramente el v. 21 sobre esta *tradición* claramente paulina: «Y después pidieron un rey, y Dios les dio a Saúl —hijo de Kus— de la tribu de Benjamín durante 40 años»⁹⁰. Análoga valoración merece la *redacción* lucana del v. 22, tras la que late esta *tradición* paulina en muchos datos: «Y depuso a éste y les suscitó como rey a David, en cuyo favor atestiguó: Hallé en David —el de Jesé— un hombre según mi corazón, quien realizará todos mis deseos»⁹¹. Que en su fugaz memorial histórico-salvífico (vv. 17-22) Pablo subraya la elección de David (v. 22) o «se detenga con cierta complacencia en» él⁹² es *normal* y propio de quien no sólo aduce dos veces —y en el contexto de temas centrales— su testimonio sálmico⁹³, sino también evoca reiteradamente su en-

86. Cf. K. Klisch, *o.c.*, 40s. La designación de «Israel» como «pueblo» de «Dios» (Cf. Rm 9,6,25-26; 10,21; 11,1-2; 2Cor 6,26) es paulina (contra E. Haenchen, *o.c.*, 392, n. 3); y si el verbo «engrandeció» no es lucano (contra M.F.-J. Buss, *o.c.*, 38), Pablo *pudo* haber usado la expresión «nuestros padres» patriarcales (*supra*, n. 22; Cf. Rm 11,28 + 15,8; 4,12; 9,10), la *tradición* prelucana «en tierra de Egipto» y «los sacó de ella» (Hebr 8,9; Jds 5) así como el biblicismo «con brazo extendido», no lucano (contra M.F.-J. Buss, *o.c.*, 39) y usado ya por el judaísmo targúmico: *Tg-PIÉx* 6,1.6; Dt 3,23 etc.; Cf. STR-BILL. II 724.

87. Así con K. Klisch, *o.c.*, 42. Si el verbo «tropophoréo» es único en el NT, a la *redacción* lucana pertenece sólo la imprecisión numérica «como» (*hós*: C.J. Hawkins, *Horae* 23; H.J. Cadbury, *The style* 129) y quizá la variación estilística «40 años en el desierto» (Cf. Act 7,42), cuya *tradición* conoce Pablo (Cf. 1Cor 10,5).

88. Cf. K. Klisch, *o.c.*, 42. *Redacción* de Lucas es sólo el uso del part. (= «kathelôn») + verbo definido (Cf. A. Plummer, *Luke* LXII) y quizá el verbo compuesto «katakleronoméo»: Cf. H.J. Cadbury, *The style* 166-68; así con M.F.-J. Buss, *o.c.*, 40.

89. Cf. K. Klisch, *o.c.*, 42. Ningún vocablo es característico de Lucas, excepto la imprecisión numérica «como» (Cf. *supra*, n. 87) y la construcción «después de esto» (= *metá tauta*): Cf. J.C. Hawkins, *Horae* 20.43.

90. Cf. K. Klisch, *o.c.*, 43. Excepto el sustantivo lucano «varón» (*anér*: Cf. J.C. Hawkins, *Horae* 16), ningún otro vocablo es característico de Lucas, y si es *paulina* la genealógica expresión «de la tribu de Benjamín» (Rm 11,1; Fil 3,5): Cf. H.J. Cadbury, *Beginnings* V 411; K. Lake-H.J. Cadbury, *Acts* 151; contra E. Haenchen, *o.c.*, 393, n. 2.

91. Cf. K. Klisch, *o.c.*, 43s. Excepto la inicial construcción lucana del part. + verbo definido (Cf. *supra*, n. 88), todo lo demás pertenece a la *tradición* usada por Lucas: La suscitación de David como rey (v. 22a: Cf. FL. Josefo, *Ant. Jud.*, XIX 925), así como el testimonio sobre éste (v. 22b) a raíz de una cita mixta (Cf. *supra*, n. 23; autores) y *tradicional* sin duda: Así con T. Holtz, *o.c.*, 131-35; M. Wilcox, *Semitismos* 21-24.161; J. Schmitt, *e.c.* (*supra*, n. 21) 161; M.F.-J. Buss, *o.c.*, 45.

92. A. Loisy, *Acts* 527. Ese memorial es *normal* en «cualquier predicador judío»; M. Dibelius, *Aufsätze* 143; Cf. U. Wilckens, *o.c.*, 50.

93. Cf. Rm 4,6-8; 11,7-9.

cumbrada dignidad de antepasado genealógico de «Jesucristo» o «el Hijo» de Dios «según la carne» y el mesiánico «Retorno de Jesús»⁹⁴. Nada de extraño, pues, si la ligera *redacción* lucana del v. 23 reproduce su *tradición* claramente paulina: «De la descendencia de éste, según una promesa, suscitó como Salvador a Jesús»⁹⁵; así pudo expresarse kerygmáticamente quien —Pablo— luego evocará catequéticamente —y con énfasis— la «descendencia» davidica de «Jesucristo resucitado» y, por cierto, «según» su «Evangelio» o previo anuncio kerygmático⁹⁶. En la detenida evocación de David y su mesiánico «Descendiente o el «Salvador Jesús» (vv. 22-23) alcanza, pues, su *normal cima* el kerygmático memorial histórico-salvífico de Pablo; cuyo mosaico veterotestamentario, por lo demás, refleja bien la esmerada formación bíblica del discípulo gamalielita Saulo⁹⁷. Aquel memorial fue concluido por Pablo, evocando la actividad precursora de «Juan» (vv. 24-25), cuyo relato acusa un *más fuerte* *cuño literario y teológico* de la *redacción* lucana. Y es natural, dada la evidente polémica anti-baptista detectada en la doble obra lucana y, particularmente, en este relato⁹⁸. Por lo demás: Tras la *redacción* del v. 24 por Lucas⁹⁹ late esta *tradición* pre-redaccional: «Juan predicó, antes de su venida, un bautismo de conversión a Israel»¹⁰⁰; también el v. 25a lo *redactó* Lucas sobre esta *tradición* paulina: «Al consumir Juan su misión, dijo»¹⁰¹; claramente pre-lucana es asimismo la *tradición* latente tras la *redacción* del v. 25b por Lucas: «el que sospecháis que sea, no lo soy yo»¹⁰²; también el v. 25c fue *redactado*

94. 2Tim 2,8; Rm 1,3; 15,12.

95. Con la excepción del verbo lucano «agén» (= Mt 4, Mc 3, Lc 13 + Act 26, Ep paul 7), todos los demás vocablos son tradicionales, remontándose ciertamente a la *tradición paulina* las expresiones «de la descendencia de éste» (Cf. Rm 1,3; 2Tim 2,8) y «según una promesa» (Gál 3,29; Cf. 2Tim 1,1) así como el tradicional y paulino título cristológico «Salvador» (Ef 5,23; Fil 3,20; 2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6). Por lo demás la resonancia qumránica de la profecía de Natán (2Sam 7,10-14 = 4QFlor 1-13) muestra que todo el v.23 es un *tradicional* «pésner» cristiano sobre aquella profecía: D. Goldsmitt, *a.c.* 321s; Cf. E. Kränkl, 87.

96. Rm 1,3; 2Tim 2,8; Cf. Rm 15,12.

97. Cf. *supra*, n. 81. Análogo mosaico veterotestamentario reflejan algunas Ep. paulinas: Cf. Gál 3,6-15; 4,21-31; 1Cor 10,1-10; Rm 4,1-25; 9,1-11,10 etc.

98. Cf. *supra*, n. 28 (textos + bibliogr.).

99. Redacción lucana es el verbo compuesto «prokerýsso» (Cf. H.J. Cadbury, *The style* 166-68) y la construcción «todo el pueblo»: Cf. J.C. Hawkins, *Horae* 20.21.45; H.J. Cadbury, *The style* 115-17.

100. Tradición pre-lucana es el biblicismo «antes de su venida» (Cf. G.N. Stanton, *Jesus of Nazareth in NT teaching*, Cambridge 1974, 83; contra M.F.-J. Buss, *o.c.*, 54), la frase «un bautismo de conversión» (proviene de Mc 1,3 = Lc 3,4; Act 19,3) y el ya mencionado «Israel» (v.23): ¡Lucas no se repite! (Cf. H.J. Cadbury, *The style* 83-90); contra M. Wilcox, *Semitisms* 162.

101. A la redacción lucana pertenecen la conj. «pero» (Cf. H.J. Cadbury, *The style* 142-45; M.J.-Lagrange, *Luc CXI*) y la imprecisión cronológica «hacia» (Cf. *supra*, n. 87), siendo tradición paulina la frase «al consumir su misión» (Act 20,24 = Pablo; 2Tim 4,7) y probablemente el ya mencionado «Juan» (v. 24): ¡Lucas no se repite! (Cf. *supra*, n. 100).

102. Ese aserto no coincide con los paralelos de Lc 3,15 y In 1,19 (Cf. H. Dodd, *Historical*

por Lucas¹⁰³ sobre esta *tradición* previa: «Pero mirad, viene detrás de mí (aquel), de quien no soy digno de desatar las sandalias de los pies»¹⁰⁴. El relato sobre la actividad precursora de Juan no es, pues, creación literaria de Lucas¹⁰⁵, quien por el contrario lo redactó sobre una *tradición* cristiana¹⁰⁶ y, por cierto, vetustísima: El testimonio unánime de los cuatro Evangelistas y del último kerygma petriño sobre la actividad de Juan *antes* del ministerio de Jesús¹⁰⁷ se enraíza, sin duda, en el respectivo *testimonio histórico* de Jesús¹⁰⁸ así como en la indiscutible *tradición histórica* de los Evangelios sobre la actividad de aquél *antes* del ministerio mesiánico de éste¹⁰⁹; ¡Pudo evocarla el *kerygma histórico* de Pablo!

b) También el relato sobre *anuncio kerygmático* del Apóstol (vv. 26-37) fue *redactado* por Lucas a raíz de una *tradición* cristiana, sustancialmente idéntica con el kerygma *histórico* de Pablo. Ya la *redacción* lucana del saludo introductorio (v. 26) reprodujo, casi intacta, esta *tradición* paulina: «¡Hermanos, descendientes de Abraham y los que entre vosotros teméis a Dios, a vosotros fue enviada la Palabra de esta salvación!»¹¹⁰. Esa personificada «Palabra

tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1963, 255-58; trad. españ. Madrid 1978, 261-64; M. Wilcox, *Semitisms* 162s; M.F.-J. Buss, *o.c.*, 60-63) y, por tanto, no es creación literaria de Lucas (contra U. Wilckens, *o.c.*, 103s). Por lo demás, a la tradición prelucana pertenecen probablemente el verbo «sospechar» (exclusivo NT de Act 13,25; 25,18; 27,27) y ciertamente la frase «ser algo» (*ti eñnai* ignorada por Lc + Act y sólo usada en el NT por Gál 2,6; 6,3; Cf. 6,15; 1Cor 10,19b) así como el aserto enfático «no soy yo»: Lucas *evita* el enfático pron. personal (Cf. H.J. Cadbury, *The style* 191s).

103. A su polémica anti-baptista (Cf. *supra*, n. 28) responde el cambio de la construcción «detrás de mí» (*opíso moi*: Mc 1,7 = Mt 3,11; ¡omite Lc 3,16!) por «después de mí» (*met'emou*: Act 19,4), para evitar la relación discípulo-maestro entre Jesús y Juan: Cf. S. Sabugal, *Christós*, Barcelona 1972, 79.187.

104. Se remontan a la tradición pre-lucana la expresión «pero mirad» (*all'idou*: Única en el NT, siendo la conj. «allá» por cierto «característica de Pablo»: M. Turner, *Grammar* III 329), el adj. «digno» (*áxios*: Jn 1,27; *hikanós*: Lc 3,16 + Mc 1,7par; Lucas *evita* el adj. *áxios*: Cf. H.J. Cadbury, *The style* 196), el verbo «desatar» (no es lucano: Mt 6, Mc 5, Lc 7 + Act 6, Ep. paul 2) y la no lucana frase «las sandalias de sus pies» (Lc 3,15 + Mc 1,7 = «los lazos de sus sandalias»). No es pues cierto que en el v.25c «se refleja el escritor Lucas» (M.F.-J. Buss, *o.c.*, 61; y en general, tanto la discrepancia de Act 13,25 con Lc 3,15 como su afinidad con Jn 1,27 muestra que el v. 25 fue redactado por Lucas sobre «una fuente (oral o escrita)» pre-lucana: Ch. H. Dodd, *o.c.*, 255.257 (trad. españ., 261.263); así también C.A.J. Pillai, *Apostolic interpretation* 26; Cf. G.N. Stanton, *o.c.*, 83; M.F.-J. Buss, *o.c.*, 61-63).

105. Contra U. Wilckens, *o.c.*, 102-6; M. Dumais, *o.c.*, 230; Cf. también M.F.-J. Buss, *o.c.*, 64.

106. Así con O. Glombitza, *a.c.* 309s; C.A.J. Pillai, *Apostolic interpretation* 26.

107. Mc 1,2-8par; Jn 1,19-34; Act 10,37; Cf. 1,21-22.

108. Mt 11,7-14 = Lc 7,24-28: Cf. W. Wink, *John the Baptist in the Gospel tradition*, Cambridge 1968, 111-13; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, 53s (trad. españ., 63-65).

109. Cf. J. Jeremias, *o.c.*, 50-56 (trad. españ., 60-66).

110. Excepto el redaccional vocablo lucano «varones» (*ándres*: Cf. J.C. Hawkins, *Horae*

salvadora» es referida seguidamente por Pablo a la muerte, sepultura y resurrección de Jesús (vv. 27-37), *silenciando* su ministerio mesiánico. Nada de extraño, por otra parte. Análoga omisión reflejan varios kerygmas de Pedro ¹¹¹ y, por lo demás, tanto la predicación apostólica en general como la de Pablo en particular *centró* su anuncio kerygmático en los eventos salvadores de la muerte y resurrección de Cristo ¹¹²: ¡Tanto aquella omisión como esa concentración thanatológica y anastasiológica *sintonizan* con el kerygma *histórico* de Pablo! Por lo demás, también el v. 27 fue *redactado* por Lucas sobre esta *tradicción* muy probablemente paulina: «Los judíos de Jerusalén, no conociendo ésta ni las voces de los Profetas leídas cada sábado, las cumplieron con su juicio» ¹¹³. Posiblemente paulina es asimismo la *tradicción* latente bajo la ligera *redacción* del v. 28 por Lucas: «Sin hallar ninguna causa de muerte, pidieron a Pilato que fuese matado» ¹¹⁴. El v. 29 refleja una más intensa *redacción* lucana ¹¹⁵, cuya *tradicción* paulina podría ser ésta: «Y lo descolgaron del made-

16; H.J. Cadbury, *The style* 189), es tradición paulina no sólo la designación de los *judfos* antioquenos como «hermanos» (Cf. Rm 9,3) y «descendientes de la raza de Abraham» (Cf. Gál 3,29; Rm 4,1.12; 11,1) o el título honorífico del judaísmo antiguo (Cf. STR.-BILL., I 116-21: 116; J. Jeremias, *Abraham im Judentum*: ThWNT I 7-8), sino también: El verbo «enviar» (= *exapostéllo*) con objeto personal (exclusivo NT de Gál 4,4.6; en Act 13,26b «xapestále») es pasivo divino y, como en los mencionados textos paulinos, tiene por sujeto a Dios: así con M.F.-J. Buss, *o.c.*, 64; el complemento indirecto «a vosotros» relacionado con «la Palabra» de la «salvación» (Cf. Ef 1,13; Col 1,5); la expresión semítica «la Palabra de esta salvación», única en el NT y claramente paulina (Cf. Ef 1,13; Col 1,5; Filp 2,16; 2Cor 5,19; 2Tim 2,15), siendo asimismo el vocablo «salvación» característico de Pablo (Mt 0, Mc 0, Lc 4 + Act 6, Ep. paul 18) o de quien así pudo expresar «el anuncio de la salvación aparecida en Jesús»: E. Haenchen, *o.c.*, 396.

111. Cf. Act 3,13-15; 4,10; 5,30.

112. Cf. *supra*, n. 111; 1Cor 15,1.3-5.11; Rom 4,25 etc.: X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 66-71: 67 (trad. españ., 58-63: 59).

113. Si en la expresión lucana «los habitantes de Jerusalén» (Lc 13,4: sólo aquí en el NT), tras el vocablo «habitantes» late probablemente el nombre paulino «judíos» o quienes «mataron al Señor» (1Tes 2,14b-15a), el verbo paulino «no conocer» (Mt 0, Mc 1, Lc 1 + Act 2, Ep. paul 15) es relacionado por Pablo con los judíos (Cf. Rm 10,3-4), cuya «ininteligencia» de «las voces de los Profetas» (Act 13,27a) o «del AT» subraya el Apóstol (2Cor 3,14-15; Cf. Rm 10,2-4); por lo demás, la expresión «voces de los Profetas» en vez de «Escrituras» (1Cor 15,3) refleja bien la *histórica* situación vital del kerygma paulino en la liturgia sinagoga, donde previamente fueron «leídas» y escuchadas aquéllas (Act 13,15; así con: Th.ZAHN, *Apostelgeschichte* 438s; M.F.-J. Buss, *o.c.*, 68s). Asimismo, el *característico* verbo paulino «pleroun» (Mt 16, Mc 2, Lc 9 + Act 16, Ep. paul 23) en relación con «los habitantes de Jerusalén y sus jefes» *contradice* a la concepción lucana, según la cual no aquéllos (Act 13,27b) sino «Dios» fue quien «cumplió» el preanuncio profético sobre la pasión y muerte de Jesús (Act 3,18; Cf. Lc 24,26-27.44s): Pablo *pudo* atribuir a los mesiánicas «judíos» (1Tes 2,14s) el «cumplimiento» de «las voces» proféticas, pues Jesús «murió... según las Escrituras» (1Cor 15,3; Cf. Act 17,2-3).

114. Excepto el vocablo lucano «matar» (*atrein*: Lc 23,18; Act 21,11-36; 22,22), todo lo demás es tradición pre-lucana: Que los judíos —no Pilato— «no hallaron» delito alguno en Jesús *contradice* al testimonio de Lucas (Cf. Lc 23,4-5.22) y *sintoniza* con el respectivo de Pablo (Cf. 1Tes 2,14s), quien asimismo menciona a «Pilato» a raíz del proceso de Jesús: Cf. 1Tim 6,13.

115. Todo el v. 29a es redacción de Lucas: Características suyas son la construcción «pero

ro y lo pusieron en un sepulcro»¹¹⁶. El kerygma histórico de Pablo atribuyó, pues, a «los judíos de Jerusalén» tanto la muerte de Jesús (cf. 1Tes 2,14s) como su deposición «del madero» y su sepelio: ¡Murió *realmente* y, por cierto, en «cumplimiento» de «las voces» o escrituras proféticas! (v. 27). Así pudo expresarse kerygmáticamente Pablo o quien, más tarde y en un contexto catequético, recordará su kerygmático anuncio del «Evangelio» sobre la muerte expiatoria de «Cristo, según las Escrituras» (1Cor 15,1.3). No finalizó todo, sin embargo, con la muerte real de Jesús: ¡ÉSTA FUE VENCIDA POR EL PODER ANASTÁSICO DE DIOS! Esto subrayará reiterada y ampliamente Pablo en su kerygma (vv. 30-37). En efecto, la *redacción* lucana del v. 30 reprodujo casi intacta su respectiva *tradición* netamente paulina: «¡PERO DIOS LO RESUCITÓ DE ENTRE LOS MUERTOS!»¹¹⁷. Este aserto o grito anastasiológico y gozosa confesión de fe pascual es *característica* de Pablo¹¹⁸, enraizándose en la vetusta confesión cristológica¹¹⁹ y remontándose al prístino «kerygma» tanto de Pedro como de los Doce y de Pablo sobre la resurrección de Jesús por Dios¹²⁰: Es exacto afirmar, que aquel anastasiológico aserto paulino «proviene de la tradición kerygmática»¹²¹. Más intensa es la *redacción* del v. 31 por Lucas¹²²,

como» (*hos de*: Lc 2 + Act 27, Ep. paul 0), la frase «todo lo escrito sobre él» (Cf. Lc 22,37) y quizá el verbo «consumar» (Mt 7, Mc 9, Lc 4 + Act 1: sólo Lucas lo relaciona con la muerte y resurrección de Jesús, Cf. *supra*, n. 35); también el v. 29b («deponiéndolo... lo pusieron» = «deponiéndolo lo puso»: Lc 23,53) refleja la *redacción* lucana: Así lo subrayan todos los autores y últimamente M.F.-J. Buss, *o.c.*, 72; G. Schneider, II 136, n. 88.

116. La crucifixión de Jesús en «un madero» no es expresión lucana (Cf. Lc 23,33) y sí es *tradición* cristiana o paulina (Gál 3,12; 1Pe 2,24), enraizada en el *prístino kerygma* apostólico (Act 5,30; 10,39). A éste se remonta, sin duda, el testimonio paulino sobre el anónimo sepelio de Jesús (1Cor 15,4; Rm 6,4; Col 1,12), atribuido a «los judíos» por Pablo (Act 13,29b) o quien quizá *ignoraba aún* entonces la *tradición histórica* sobre el sepelio de Jesús por «José de Arimatea» (Mc 15,42-47par: Cf. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Regensburg⁴ 1966, 391-402; *Die Grablegung Jesu in historischer Sicht*: «Resurrexit», ed. E. Dhanis, Città del Vaticano 1974, 56-107: 57-67,87-89); en todo caso, Act 13,29b reproduce una *prístina tradición* cristiana: Así con A. Loisy y G. Stählin, *ad loc.*, J. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu* (StANT 31), München 1972, 259 (varios autores citados: 250); J. Blinzler, *e.c.* 96. Que Lucas *abrevia* la tradición kerygmática lo admiten también H. Conzelman, E. Haenchen y G. Schneider, *ad loc.*

117. La conj. «pero» puede ser lucana (Cf. *supra*, n. 101) o paulina (Cf. Rom 6,10; 8,34; 1Cor 15,20), como lo es ciertamente el aserto que «Dios lo resucitó (= *égeiren*) de entre los muertos»: Cf. *infra.*, n. 118.

118. Cf. Gál 1,1b; 1Tes 1,10b; Rm 10,9b; 4,24b; 8,11a; Ef 1,20a; Col 2,12b.

119. Cf. 1Cor 15,4 + Rm 4,25 (¡pasivos divinos!).

120. 1Cor 15,1.4.11.

121. M.F.-J. Buss, *o.c.*, 74, n. 46.

122. A ella pertenece sin duda la expresión «durante muchos días» (Act 16,18; Cf 21,10; 25,6.14; 18,18) o *variación* estilística de Act 1,3 (E. Haenchen, 393; G. Schneider, II 136; R. Pesch, II 38), para *evitar* la repetición (cf. H.J. Cadbury, *The style* 83-90); también es lucana la frase «los cuales son ahora testigos suyos ante el pueblo»: Ignorados aquéllos por Pablo en el contexto de las apariciones del Resucitado (1Cor 15,5-7), son mencionados por Lucas conforme a su martirología: Cf. E. Haenchen, *l.c.*

a raíz de esta *tradición* paulina: «El cual fue manifestado (por Dios) a los que subían con él de Galilea a Jerusalén»¹²³. ¡La manifestación visible e interna del Resucitado *sella* o confirma la realidad y corporeidad de su resurrección!: Así lo recordará luego Pablo, asegurando que según «el Evangelio» por él predicado «Cristo murió» realmente o «fue sepultado y», tras «ser resucitado» por Dios, «fue manifestado» visible e internamente por Él a los Discípulos¹²⁴. El kerygmático relato lucano (vv. 28-31) sobre la muerte (v. 28) y sepultura (v. 29), resurrección (v. 30) y anastásica manifestación (v. 31) de Jesús refleja, pues, con fidelidad la respectiva *prístina tradición* cristiana (1Cor 15,3-5) y, a la vez, todos los eventos centrales del «Evangelio» primitivo, «predicado» por los Doce y por Pablo (1Cor 15,1-7.11)¹²⁵. Es por tanto del todo inexacto afirmar, que los vv. 27-31 son «auténtico dato lucano» o que ahí «no hay tradición» sino «material catequético de Lucas»¹²⁶. Nuestro objetivo análisis histórico—tradicional ha mostrado, más bien, que Lucas redactó sobre una *tradición*, y ésta reproduce sustancialmente el kerygma *histórico* de Pablo. Por lo demás, también la *redacción* del v. 32 por Lucas reproduce intacta su *tradición* netamente paulina: «Y nosotros os anunciamos la Buena Noticia sobre la promesa hecha (= por Dios) a los padres» patriarcales¹²⁷. Se trata evi-

123. Tradición paulina es el pasivo divino «óphthe» (Cf. *supra*, n. 39): En relación con los Discípulos lo ignora Lc + Act y, por tanto, no es creación literaria de Lucas (contra E. Kränkl, *o.c.*, 145), el cual reproduce más bien la respectiva tradición paulina (1Cor 15,5-8: Cf. S. Sabugal, *La conversión de san Pablo*, Barcelona 1976, 26-29: bibliogr.) que, a su vez, se remonta al «Evangelio» predicado por los Doce y por Pablo (1Cor 15,1.5-7.11). ¡Así pudo predicar en Antioquía el Apóstol! El testimonio de 1Cor 15,5 muestra, en efecto, que el uso de «óphthe» por la tradición cristiana «früh existierte» (E. Haenchen, 394). Prelucana es asimismo la designación de los Discípulos como «los que subían con él (= Jesús) de Galilea a Jerusalén»: Ignorada por Lucas en el contexto de las apariciones del Resucitado (Lc 24,36-43; Act 1,3; 10,40-41), no es por tanto lucana (contra E. Kränkl, *o.c.*, 145); aquel ascenso es atestiguado por los dos primeros Evangelistas (Mc 10,1-11,1; 10,32; Mt 19,1-21, 2:20-28), formando, pues, parte de la *tradición* evangélica que Pablo pudo haber conocido: Así con C.A.J. Pillai, *Early missionary* 99-101.

124. El pasivo divino «óphthe» (Cf. *supra*, n. 39) expresa en 1Cor 15,5-7 y en Act 13,31 una «manifestación *visible e interna*» del Resucitado: Cf. S. Sabugal, *o.c.*, 26-29; J. Kremer, *Ordo*: EWNT II 1287-93: 1291s; K. Dahn, *Ver*: DTNT IV 325-31: 330s.

125. Así con R. Pesch, II 37; M.F.-J. Buss, *o.c.*, 74; Cf. C.A.J. Pillai, *Apostolic interpretation* 41-43.

126. O. Glombitza, *a.c.* 210-12.

127. Característico de Pablo es tanto el verbo «evangelizar» (Mt 1, Mc 0, Lc 10 + Act 15, Ep. paul 21) como la frase «os evangelizamos» (Act 13,32; 14,15; Gál 1,8a.b. 9; 4,13; 1Cor 15,1; 2Cor 10,16; Rm 1,15; Ef 2,17): Su trasfondo profético (= Is 52,7) fue *muy usado* por el judaísmo palestinese (Cf. G. Friedrich, ThWNT II 706-710. 712s; STR.-BILL., III 9), del que *pudo* haberlo heredado quien —Pablo— fue instruido en Jerusalén por el ilustre rabi Gamaliel (Act 22,3). Paulina es asimismo la mención de «la promesa hecha a los padres» patriarcales, evocada frecuentemente por el judaísmo antiguo (Cf. STR.-BILL., II 206-8; G. Friedrich, ThWNT II 576s): Relacionada con la resurrección de Jesús *explícita* Lucas «la promesa» (Lc 24,49; Act 1,4; Cf. 2,38b-39a), luego su imprecisión (Act 13,33) no es lucana; por el contrario, la *imprecisa* men-

dentamente de «la promesa», que Dios hizo a los Patriarcas¹²⁸ sobre los dones de «la tierra» o símbolo de la paradisiaca comunión con Dios¹²⁹ y de una «descendencia» numerosa¹³⁰, de la universal «bendición divina»¹³¹ y de la nueva relación con Dios basada en su «alianza»¹³². El judaísmo antiguo confió en la fidelidad de Dios al «cumplimiento» de «la promesa» patriarcal, *condicionándola* sin embargo a la observancia de la Ley¹³³. ¿También Pablo? Una primera respuesta a este interrogante ofrece ya el v. 33, cuya redacción lucana reproduce íntacta esta tradición claramente paulina: «ÉSTA DIOS LA CUMPLIÓ

ción paulina de «la promesa» (Gál 3,17.18.22.29; Rm 4,14; 9,12; 3,6) o «la promesa hecha a Abraham» (Rm 4,13; Cf. 9,9; Gál 3,16-18) y, en general, «las promesas de los padres» patriarcales (Rm 15,8; Cf. 4,13-14.16.20; 9,7-9; Gál 3,16.18b.29) es sólo más tarde explicitada por Pablo en «la promesa del Espíritu» o «el Espíritu de la promesa» (Gál 3,14; Ef 1,13), cuya explicitación late ya en aquella kerygmática alusión (Act 13,32-33): Cf. *infra*. Es, pues, inexacto afirmar que en este kerygma Pablo «no habla del Espíritu Santo»: C. A. J. Pillai, *Apostolic interpretation* 101.

128. A Abraham (Gén 12,2-3.7; 13,14-18; 15,4-5.7.18; 17,2-8; 18; 21,12; 22,17-18; 24,7), a Isaac (Gén 26,2-5.24) y a Jacob (Gén 28,13-15; 32,13; 35,11-12; 46,3-4; 48,3-4) a los tres patriarcas (Gén 50,24; Éx 6,4; 32,13; 33,1; Núm 14,23; 32,11; Dt 6,10.18.23; 8,1.18; 9,5.28-29; 10,11; 11,8-9.21; 26,3.15; 28,11; 31,7.20; 34,4; Jos 1,6; 5,6; 21,43). Sobre el tema de «la promesa» patriarcal, que unifica literaria y temáticamente todos los relatos patriarcales (Gén 12-50) e incluso todo el Hexateuco, Cf. J. Hofstijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, Leiden 1956; I. Blythyn, *The Patriarchs and the Promise*: ScJTh 21 (1968) 56-73; C. Westermann, *Die verheissungen an die Väter* (Frlant 116), Göttingen 1976; M. Röckert, *Vätergott und Väterverheissungen* (FRLANT 142), Göttingen 1988, 198-299.

129. Gén 12,1.7; 13,14-15; 15,7.18; 17,8; 24,7; 26,3-4; 28,4.13; 35,12; 46,4; 48,4; 50,24; Éx 6,4; 32,13; 33,1; Núm. 14,23; 32,11; Dt 6,10.18.23; 8,1.18; 9,5.27-28; 10,11; 11,8-9; 21; 26,3.15; 28,11; 31,7.20; 34,4; Jos 1,6; 5,6; 21,43. Sobre la concepción teológica de «la tierra» en el AT, Cf. M. Noth, *Geschichte israels*, Göttingen 2 1952, 22-23 (trad. españ., 27-29); G. von Rad, *Verheissenes Land und Jawesland im Hexateuch*; «Gesammelte Studien zum AT», I, München 1958, 87-100 (trad. españ., Salamanca 1976, 81-93); F.-W. Marquardt, *Die Bedeutung der biblischen Landverheissungen für die Christen*, München 1964, 13,23; X. Pikaza, *La Biblia y la teología de la historia*, Madrid 1972, 17-208; G. Becquet, *Tierra*: VTB 897-902: 897-900; E. Cortese, *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco*, Brescia 1972; N. Lohfink, *La promessa de la terra come giuramento*, Brescia 1975; E. Jacob, *Les trois racines d'une théologie de la terre*: RHPH 55 (1975) 469-80; A. González Lamadrid, *La fuerza de la tierra*, Salamanca 1981, 119-32; M. Barros-J.L. Caravias, *Teología de la Tierra*, Madrid 1988, 13-124; S. Garofalo, *Terra*: NDT 1552-62: 1554-59 (bibliogr.). Como «tierra que mana leche y miel» (Éx 3,8; Dt 6,3; 11,9; 26,15; 31,20 etc.) o de paradisiaca fertilidad (Cf. Dt 6,7.10-11; 8,7-10; 11,11-14; 28,11-12; 31,20; Jos 24,13), por ser «el país bueno y muy bueno» (Núm 14,7; Jces 18,9) donde «no falta nada de lo que se puede desear sobre la tierra» (Jces 18,10), pues además de encontrar «la paz» y «el descanso» (Jos 21,43; 22,4 se es «feliz» en ella (Dt 6,3.18), «la tierra» prometida es «una comarca paradística» o «el paraíso terrenal recobrado» M. Noth, *o.c.*, 23 (trad. españ., 29) G. Becquet, *a.c.* 898.

130. Gén 12,2; 15,5; 17,2.4.-6; 18,18; 21,12; 22,17; 26,4.24; 28; 3-4.14; 32,13; 35,11; 46,3; 48,4.16; Éx 32,13.

131. Gén 12,2-3; 18,18; 22,17; 26,3.24; 28,3-4.14.

132. Gén 17,2-7.19; Éx 6,4.

133. Cf. STR.-BILL., III 207-9; J. Schniewind-G. Friedrich, *Epangelta*: ThWNT II 573-83; 576.

PARA SUS (= de los Patriarcas) HIJOS, NOSOTROS, RESUCITANDO A JESÚS COMO EN EL SALMO SEGUNDO (= Sal 2,7) ESTÁ ESCRITO: TÚ ERES MI HIJO, HOY TE HE ENGENDRADO»¹³⁴. La resurrección de Jesús es, pues, interpretada primeramente por Pablo (v. 33a) como el inaugural «cumplimiento» permanente (= ¡perfecto!) de la mencionada «promesa» patriarcal por «Dios» y, ciertamente, «para nosotros» o «los hijos» de los patriarcas: ¿En qué sentido? A este interrogante responderá sólo el Predicador en el contexto (vv. 38-39) de su parénesis conclusiva (cf. *infra*). De momento subraya la resurrección de Jesús y, por cierto, a raíz de tres textos veterotestamentarios (vv. 33b-37): ¡Un reiterado apelo a la Escritura *normal* en Pablo!¹³⁵. Por lo demás, la cita del Sal 2,7 muestra que la resurrección de Jesús fue interpretada como el *inicio* de su regio-mesiánica y anastásica «generación permanente por Dios»¹³⁶. Una generación anastásica, por otra parte, no meramente espiritual sino también *corporal* o integral. Esto subraya seguidamente (vv. 34-37) Pablo. Casi intacta reprodujo la *redacción del v. 34* por Lucas su respectiva *tradición* paulina: «PERO QUE LE RESUCITÓ DE ENTRE LOS MUERTOS PARA NO RETORNAR A LA CORRUPCIÓN, ASÍ LO DIJO (= Is 55,3e LXX): OS DARÉ LAS SANTAS (PROMESAS) DE DAVID, LAS DIGNAS DE FE»¹³⁷. Con ello afirma Pablo, que en la *incorrupción*

134. Ningún vocablo es característico de Lucas (excepto quizá el verbo *compuesto* «exploroun»: Cf. H.J. Cadbury, *The style* 166-68); y si hay muchos datos paulinos: El verbo «*pleroun*» (Cf. *supra*, n. 113), así como su relación con «el Evangelio» y «la resurrección» de Jesús (v. 33a = Rm 1,1-4); quien es el «*si*» de «las promesas» divinas (2Cor 1,20; Cf. Gál 3,17); la concepción de judíos y cristianos como «hijos» de los Patriarcas (Cf. Rm 9,7-8. 10; 4,1.11-12. 16-17; Gál 3,7; 4,28), la interpretación *anastasiológica* del Sal 2,7 (= Rm 1,4; ¡sólo aquí en el NT!) en la línea de su interpretación *mesiánica* por el judaísmo antiguo (Cf. STR.-BILL., III 19-20.675-77; E. Loevestam, *o.c.*, 15-23; F. Hahn, *Christologische Hohelichtstitel*, 285-87), *explicitando* catequéticamente Pablo (Rm 1,4) el contenido de su *mera* cita (Act 13,33) kerygmática (Cf. M.É. Boismard, *Constitué Fils de Dieu*: RB 60, 1953, 5-17: 12s; J. Dupont, *o.c.*, (supra, n. 44), 535; E. Loevestam, *o.c.*, 40.42; E. Kränkl, *o.c.*, 138; M. Dumais, *o.c.*, 188-90; C.A.J. Pillai, *Apostolic interpretation* 80), posteriormente desarrollado por él: El «Dios» que «engendró» anastásicamente a su «Hijo» mesiánico «resucitando (= *anastésas*) a Jesús» (Act 13,33b), fue quien al Descendiente davídico le constituyó «Hijo» cuyo «con poder» santificador «por la resurrección (= *anástasis*) de entre los muertos» (Rm 1,3b-4; Cf. Act 13,38-39). Finalmente, el uso del verbo «anístemi» es frecuente en la tradición evangélica y kerygmática, siendo usado ya por los LXX y por el Judaísmo antiguo: *Pudo* haberlo usado en su kerygma quien —Pablo— luego mencionará reiteradamente la resurrección (= *anástasis*) de Jesús (Rm 1,4; 6,5; Flp 3,10).

135. Cf. *supra*, n. 81; Gál 3,6-14; 4,21-31; Rm 1,25; 9,6-11,10 etc.

136. Eso expresa el perfecto «*gegéneka*» (Cf. v. 34a; 1Cor 15,4; 2Tim 2,8), cuyo uso muestra que «*égeiren*» y «*anastésas*» (vv. 30.33a) son aoristos *ingresivos* y expresan, por tanto el *inicio del perdurable* estado del Resucitado: Cf. *supra*, nn. 36.43.

137. Ningún vocablo es lucano (excepto quizá la conj. *advers.* «pero»: Cf. *supra*, n. 101), siendo paulinos: La fórmula «de entre los muertos» (Cf. P. Hoffmann, *Die Toten im Christus*, 181-85) y por tanto el verbo «anístemi» (Cf. *supra*, n. 134), el adv. «no ya» (*mekéti*: Mt 1, Mc 4, Lc 1 + Act 3, Ep. paul 10) y quizá la fórmula introductoria a la cita (Cf. Rm 9,12; 2Cor 6,16),

corporal del Resucitado o en su resurrección *eterna* (v. 34) se actualizó la «alianza eterna» preanunciada por Dios en fidelidad al cumplimiento de «las santas» y «las fidedignas» promesas hechas a «David», sin duda las referentes a la permanencia «eterna» de «su reinado» y a la estabilidad «eterna» de «su trono»¹³⁸. Ese significado tuvo probablemente la cita isaiana en el pristino kerygma paulino. Sin que extrañe la reiterada mención de la resurrección de Jesús por Dios (vv. 30.33-34): ¡Es *natural* en quien —Pablo— la valoró como el fundamento de la «fe» cristiana e insustituible parte esencial de su «evangelio» o anuncio kerygmático!¹³⁹ Por eso continúa subrayando la realidad y *corporeidad* de aquélla (vv. 35-37). La *redacción* lucana del v. 35 dejó inmutable su respectiva *tradición* paulina: «Por eso dice también en otro pasaje (= Sal 16,10 LXX): No dejarás que tu Santo experimente la corrupción»¹⁴⁰. La exégesis veterotestamentaria de los vv. 34-35 es claramente *judaica* y, por tanto, del todo *natural* en el experto biblista Pablo: En la resurrección de Jesús cumplió Dios su fidelidad para con esa súplica anastásica del «Santo» mesiánico¹⁴¹. Es lo que seguidamente subraya el predicador en los vv. 36-37, cuya *redacción* lucana reprodujo intacta su *tradición* paulina: «David, ciertamente, tras servir en su generación al designio salvífico de Dios se durmió y se reunió con sus padres y experimentó la corrupción (v. 36); pero AQUEL A QUIEN DIOS RESUCITÓ, NO EXPERIMENTÓ LA CORRUPCIÓN» (v. 37)¹⁴². Con

ciertamente el mensaje sobre la incorrupción del Resucitado (v. 34a: Cf. 1Cor 15,42-45; vv. 42b. 45b); la septuagintista cita isaiana (v. 34b: Is 55,3) corresponde a la Biblia usada por Pablo (Cf. *supra*, n. 82) y refleja su griego (Cf. J. Dupont, *Études* 354s), pudiendo remontarse por tanto a la *tradición* paulina: E. Kränkl, *o.c.*, 140.

138. Is 55,3c (LXX); 2Sam 7,16 (LXX). La relación entre esos dos textos es probable y, desde luego *normal* en Pablo: Cf. Rom 1,3 (= 2Tim 2,8); 6,9-10.

139. 1Cor 15,14.17 (Cf. Rm 4,24-25); 2Tim 2,8.

140. Paulina es la conj. «por esto» (*διότι*: Mt 0, Mc 0, Lc 3 + Act 5, Ep. paul 9) y quizá la fórmula introductoria a la cita (Cf. Rm 4,3; 10,16.19-21; 11,9; 15,10-12), lo es el uso de dos citas seguidas (vv. 33b-34): Cf. J. Bonsirven, *o.c.*, 334s.

141. «La interpretación *escatológica* del Sal 16,10 por los LXX (Cf. M. Rese, *o.c.*, 55s) o la Biblia de Pablo (Cf. *supra*, n. 82) *pudo* haber sido conocida por él o recibida de la tradición «apologética cristiana», en la que aquella interpretación anastasiológica «debió ser explotada muy pronto» (J. Dupont, *Études* 266). En todo caso, la explicación de un texto oscuro (= Is 55,3c) por otro claro (= Sal 16,10) o «las santas» por «el Santo» (Act 13,34-35) fue una de las «siete reglas hermenéuticas» de rabí Hillel y su escuela (Cf. E. Schürer, *Geschichte* II 397s = *Historia* II 452s; J. Bonsirven, *o.c.*, 81,140-42; E.E. Ellis, *o.c.*, 41s) o típica de la *exégesis rabínica*, en la que se formó Pablo (K. Lake-H.J. Cadbury, *Acts* 155s; J.V. Döve, *o.c.*, 173s; B. Rigaux, *o.c.*, 93; J. Roloff, *Hechos* 277): ¡Pudo haberla usado!

142. El reiterado «y» no es lucano (Cf. H.J. Cadbury, *The style* 142-45) y si propio del semitizante griego de Pablo (Cf. *supra*, n. 78), a cuyo característico uso del simbólico verbo «adormentar» = morir (Lc 0 + Act 1, Ep. paul 9: ¡siempre!) se suma su no ignorado «el designio de Dios» (Lc 2 + Act 4, Ep. paul 1), su implícita enseñanza sobre la incorrupción del Resucitado (Cf. *infra*, n. 145) y su característico aserto «Dios lo resucitó» (= *éγειρεν*): Cf. *supra*, n. 118.

ello asegura *dialécticamente* Pablo que, dada la fidelidad de Dios, la no cumplida súplica anastásica en David tuvo que referirse a su mesiánico «Santo» y, de hecho, se cumplió en «Quien (= Jesús) Dios resucitó», un argumento dialéctico *muy usado* en la antigua exégesis rabínica ¹⁴³ y *central* en la exégesis de Pablo ¹⁴⁴: ¡Pudo haberlo usado en su kerygma antioqueno! ¡Pudo haber subrayado kerygmáticamente la «incorruptión» corporal del Resucitado (vv. 34-37) quien —Pablo— luego afirmará catequéticamente que «LA MUERTE NO TIENE YA DOMINIO SOBRE ÉL» o «EL ÚLTIMO ADÁN» DEVENIDO POR SU RESURRECCIÓN UN «CUERPO ESPIRITUAL» Y, MÁS AÚN, «ESPÍRITU VIVIFICANTE»! ¹⁴⁵. En todo caso, estos precedentes análisis histórico-tradicionales muestran que los versículos 33-37 reflejan no sólo «material tradicional» ¹⁴⁶ e históricamente fidedigno, sino también una exégesis veterotestamentaria «toda rabínica» y proveniente de «un predicador judeo-cristiano formado en» la interpretación «hillelita», como lo fue Pablo ¹⁴⁷: El relato lucano sobre el anuncio kerygmático de Pablo (vv. 26-37) y, en particular, sobre su kerygma anastasiológico (vv. 30-37) reproduce una *tradición sustancialmente histórica* de aquella predicación paulina.

c) No menos tradicional y paulina es la *parénesis* conclusiva (vv. 38-41) del relato lucano. Tras la *redacción* del v. 38a por Lucas late, casi intacta, esta *tradición* paulina: «Os sea sabido, hermanos, que mediante éste (= el Resucitado) se os anuncia el perdón de los pecados» ¹⁴⁸. Así pudo predicar Pablo, quien más tarde subrayará catequéticamente esa eficacia salvífica del Resucitado: ¡«QUIEN FUE ENTREGADO (POR DIOS) EN EXPIACIÓN DE NUESTROS PECADOS Y FUE RESUCITADO (POR ÉL) PARA NUESTRA JUSTIFICACIÓN» ES POR ELLO EL ÚNICO MEDIADOR DEL PERDÓN DIVINO, PUES «MEDIANTE ÉL TENEMOS EL

143. Cf. J. Bonsirven, *o.c.*, 83-88; E.E. Ellis, *o.c.*, 41-42.46s.

144. En ella «ocupa un gran puesto»: J. Bonsirven, *o.c.*, 301.317; Cf. O. Michel, *o.c.*, 92; E.E. Ellis, *o.c.*, 46. La judaica *exégesis dialéctica* de Act 13,35-37 es reconocida por casi todos los autores: Cf. *supra*, n. 77.

145. Rm 6,9-10; 1Cor 15,44-45.

146. O. Glombitza, *a.c.* 315; así también: T. Holtz, *o.c.*, 140-44; D. Glodsmith, *a.c.* 322.324; B. Rigaux, *o.c.*, 93.

147. J. Schmitt, *a.c.* (DBS VIII) 265; Cf. Id. *e.c.*, (*supra*, n. 21) 162-67; C.A.J. Pillai, *Early missionary* 102s; *Apostolic interpretation* 75-96.

148. Si a la redacción lucana pertenece el vocablo «varones» (*ándres*: Cf. *supra*, n. 110), puede ser paulino el part. «sabido» (Act 13,38; 28,28; Cf. Rm 1,19) y lo es tanto el sustantivo «hermanos» (Cf. *supra*, n. 110) como el verbo «anunciar» (*katangélein*) (Mt 0, Mc 0, Lc 0 + Act 11, Ep. paul 7), ignorado éste por Lc y usado en Act principalmente en labios de Pablo o de quien casi exclusivamente en sentido *kerygmático* lo empleó (1Cor 2,1; 9,14; Flp 1,17-18; Col 1,28), siendo asimismo característica suya la expresión «el perdón de los pecados en» o mediante Cristo: Ef 1,7; Col 1,14.

PERDÓN DE LOS PECADOS»;¹⁴⁹. A la predicación prístina de Pablo puede remontarse asimismo la *tradición* paulina latente bajo la *redacción* de los vv. 38v-39 por Lucas: «Y de todos (los pecados), de los que mediante la Ley de Moisés no pudisteis ser justificados (v. 38b), es justificado (por Dios) mediante éste (= el Resucitado) todo el que cree»¹⁵⁰. Es lo que catequéticamente y de modo más explícito enseñará Pablo: ¡A «TODO CREYENTE» ES OTORGADA GRATUITAMENTE POR DIOS, «MEDIANTE» EL RESUCITADO, LA «JUSTIFICACIÓN DE TODOS» LOS PECADOS, QUE LOS JUDÍOS «NO PUDIERON» ALCANZAR «MEDIANTE LA LEY» MOSAICA O EL ESFUERZO PERSONAL DE SU OBSERVANCIA! Aquí pisamos firme tierra paulina o tradición genuina de Pablo¹⁵¹. Es, pues, del todo exacto afirmar, que la redacción lucana de los vv. 38-39 trasluce «un recuerdo de la doctrina paulina sobre la justificación por la fe»¹⁵² o es «un eco suave de la genuina predicación» de Pablo¹⁵³. Quien, por lo demás, así explicita en qué sentido «la promesa de los padres» patriarcales «fue y permanece cumplida» por «Dios para nosotros» o «los hijos» de aquéllos, «resucitando a Jesús» (vv. 32-33a) y, por cierto, como *mediador* único —«mediante» y «en él»— de lo que «no pudieron» obtener «por la Ley» mosaica o del «perdón de (= *apó*) los pecados» y de la «justificación» total, otorgados gratuitamente por Dios a «todo el que cree» (vv. 38-39): La prometida «descendencia» numerosa *son* «todo el que cree» o la totalidad de los creyentes, en cuyo gratuito don divino del «perdón» y de la «justificación» *se actualizan* los prometidos dones de «la tierra» o paradisiaca comunión con Dios y de su «bendición» universal así como de la nueva relación con Él¹⁵⁴. Un anuncio kerygmático,

149. Rm 4,25; Ef 1,7; Col 1,14; Cf. Ef 2,5; Col 2,12-14; Rm 6,4-7.

150. Excepto quizá el vocablo lucano «todos» (Cf. J.C. Hawkins, *Horae* 21.45; H. J. Cadbury, *The style* 115-17), característicos paulinos son: a) la «imposibilidad» de la justificación por «la Ley» mosaica (v. 38b = Rm 8,3; Cf. 3,20.28; Gál 2,16.21) sino «en» o «por Cristo» muerto y resucitado (v. 39 = Gál 2,17; Rm 4,24-25; 1Cor 6,11), así como b) la contraposición entre la justificación por la Ley y por la fe en Cristo (vv. 38b-39 = Gál 2,16.21; 3,11; 5,4-6; Rm 3,21-22.26-28; Cf. E. Haenchen 396: «*offensichtlich paulinische Theologie*»; F. Kertelge, *Dydaiosyne*: EWNT I 787-90; *Dikaióo*: Ib., 800-2); también lo es c) la justificación «de (= *apó*) los» pecados (v. 38b = Rm 6,7; 1Cor 6,11; Cf. E. Haenchen 396; F. Hahn, *Taufe und Rechtfertigung*: «*Rechtfertigung*», Fs. E. Käsemann, Tübingen 1976, 95-114: 104-12; M.F.-J. Buss, *o.c.*, 125; K. Kertelge, *a.c.* 799.905s) así como d) la equivalencia entre el «perdón» y la «justificación» como *dos* aspectos de la *única* acción salvífica de Dios (v. 38a.b = Rm 3,23-24; 4,25; 5,1.9; 6-7; 1Cor 6,11; Gál 2,16-17; Cf. K. Kertelge, *a.c.* 805s) y, finalmente, d) la expresión «todo el que cree» 1,5 LXX) remontarse a la «tradición» paulina (R. Pesch, II 40.42; Cf. T. Hotz, *o.c.*, 21; G. Schneider, II 141) y ser «característica de la egénesis» de Pablo: J. Schmitt, *a.c.* (DBS VIII) 265.

151. Cf. *supra*, n. 150.

152. K. Kertelge, *a.c.* 805s; así también: A. Loisy, *Actes* 536; K. Lake-H.J. Cadbury, *Acts* 157; F.F. Bruce, *Acts* 271; Id., *Paul*, Exeter 1977, 165s; J. Roloff, *Hechos* 278.

153. F. Hahn, *e.c.*, 97, n. 10; de modo análogo: J. Schmitt, *o.c.*, 18; G. Stählin, 185; U. Wilckens, *o.c.*, 52; I.H. Marshall, *Acts* 228; M.F.-J. Buss, *o.c.*, 152s; R. Pesch, II 40.42.

154. Cf. *supra*, nn. 128-132.

por lo demás, luego catequéticamente explicitado por Pablo: Todos los creyentes en Cristo o justificados por la fe como Abraham «son «*hijos*» suyos y, por Dios «bendecidos con» él, reciben «mediante la fe» y «*en* Cristo Jesús la bendición de Abraham» o «*la promesa del Espíritu*», de modo que «lo que *era imposible* a la Ley» mosaica o la liberación «del (= *apó*) pecado», fuera realizada por «Dios» *mediante* su «Hijo» con «el Espíritu» liberador, «a fin de que la justicia de la Ley» o la fidelidad a ella «se cumpliera «*en nosotros*» que caminamos... según el Espíritu»¹⁵⁵. El paralelismo literario y temático entre esta instrucción catequética y aquella parénesis kerygmática (Act 13,38-39) es evidente: Allí *explicitó* Pablo la identificación de «la promesa» patriarcal con «el Espíritu» liberador «del (= *apó*) pecador» y otorgado por «Dios» *mediante* su «Hijo»¹⁵⁶, identificación *latente* sólo en su kerygmático anuncio sobre «el perdón de los pecados» y la «justificación de (= *apó*) todos» ellos, otorgada por Dios (¡con el Espíritu!) «*mediante*» el Resucitado a «todo el que cree»¹⁵⁷: Así pudo predicar Pablo en Antioquía. También la *redacción* lucana de los vv. 40-41 reprodujo intacta su respectiva *tradición* paulina: «Ved, pues, no os sobrevenga lo dicho (por Dios) mediante los profetas (= Hab 1,5 LXX): ¡Mirad, despreciadores, sorprended y desapareced; pues voy a realizar una obra en vuestros días, una obra que no la creeríais si alguno os (la) contara!»¹⁵⁸. Tal pudo ser la conclusión del kerygma por Pablo o quien, no infrecuentemente, finalizó su anuncio kerygmático e instrucción catequética con una grave admonestación o advertencia¹⁵⁹.

Sintetizando estos análisis histórico-tradicionales del relato lucano sobre el antioqueno kerygma paulino (Act 13,17-41), podemos decir que aquél *no es* «composición de Lucas» o por él «puesto en boca» de Pablo¹⁶⁰; tras su redac-

155. Gál 3,6-9,14; Rm 8,2-4.

156. Gál 3,14 + Ef 1,13 (Cf. *supra*, n. 127); Rm 8,2-4.

157. Act 13,38-39: Cf. *supra*, n. 150.

158. Características paulinas son las expresiones —ignoradas por Lucas— «vez pues no» (Ef 5,15; Cf. 1Cor 8,9; Gál 5,15; Col 2,8) y «lo dicho» (Rm 4,18; la introducción de las citas con el verbo «decir» es frecuente en las E. paul.: Cf. J. Bonsirven, *o.c.*, 340s), así como el testimonio de «los profetas» sobre la «justificación» por la fe en Cristo (vv. 39-40 = Rm 3,21. La cita de Hab 1,5 LXX), única en el NT y por tanto no lucana, *puede* ser paulina: La «obra» de Dios, e.d. su «universal don gratuito de la salvación o del perdón justificante» (*supra*, n. 53), es una concepción paulina (Cf. Ef 2,8-10; Flp 1,29; 2Cor 5,17-18a), elaborada reiteradamente por Pablo a raíz de la *cita explícita* de Hab 2,4LXX (Gál 3,11 + Rm 1,17), pudiendo por tanto aquella cita (= Hab 1,5 LXX) remontarse a la «*tradición*» paulina (R. Pesch, II 40.42; Cf. T. Hotz, *o.c.*, 21; G. Schneider, II 141) y ser «característica de la egénesis» de Pablo: J. Schmitt, *a.c.* (DBS VIII) 265.

159. Cf. Act 18,5-6; 28,23-28; 1Tes 5,1-7; 2Tes 2,1-12; 1Cor 10,1-14.15-27 etc.

160. Contra M. Dibelius, *Aufsätze* 167.93s; otros autores: *supra*, n. 55.

ción lucana late más bien no sólo «material tradicional» o «una fuente prelu-
cana» y «tradiciones kerygmáticas»¹⁶¹, sino también muchos «datos propia-
mente paulinos»¹⁶² o una tradición sustancialmente idéntica al kerygma de
Pablo¹⁶³. Con particular fidelidad a su tradición o fuente kerygmática redactó
Lucas el central anuncio anastasiológico del Apóstol: «DIOS RESUCITÓ DE EN-
TRE LOS MUERTOS» O CORPORALMENTE Y PARA SIEMPRE A JESÚS, SU REGIO-
MESIÁNICO «HIJO» Y «SANTO», PREVIAMENTE CRUCIFICADO Y MATADO Y SE-
PULTADO, CORROBORANDO LA REALIDAD DE ESA GESTA ANASTÁSICA CON LA
INTERNA Y VISIBLE «MANIFESTACIÓN» DEL RESUCITADO A LOS DISCÍPULOS;
una Resurrección, por lo demás, salvíficamente eficaz, pues «RESUCITANDO A
JESÚS CUMPLIÓ» DEFINITIVA Y PERMANENTEMENTE «DIOS LA PROMESA» PA-
TRIARCAL O INAUGURÓ SUS PREANUNCIADOS DONES, AL DEVENIR EL RESUCI-
TADO ÚNICO MEDIADOR DEL GRATUITO «PERDÓN» Y «JUSTIFICACIÓN» OTOR-
GADOS POR DIOS A «TODO EL QUE CREE». El antioqueno kerygma de Pablo,
por tanto, *delineó ya* los sustanciales rasgos del «evangelio» predicado por él y
por los Doce sobre la «muerte» expiatoria de Cristo y su «sepelio» así como su
preanunciada «resurrección» por Dios y su «manifestación» a los Discípulos
(1Cor 15,1-7.11), conteniendo además «in nuce» algunos temas centrales de la
teología paulina: La *culminación* de la historia salvífica en el mesiánico «Sal-
vador Jesús» o el humanizado «Hijo» de Dios, venido en efecto «al llegar la
«plenitud del tiempo» histórico-salvífico¹⁶⁴; la concepción cristológica de Je-
sús no sólo como el mesiánico «descendiente» de David¹⁶⁵, sino también co-
mo personificación de «la Palabra» salvadora y secularizado «Hijo» de Dios
«enviado» por él¹⁶⁶; la *concentración* del neotestamentario evento salvífico en
la muerte y resurrección de Jesús¹⁶⁷, valoradas además como «cumplimiento»
de su respectivo preanuncio veterotestamentario¹⁶⁸; la interpretación de la re-
surrección de Jesús por Dios no sólo como el «cumplimiento» permanente de
«la promesa» patriarcal¹⁶⁹, sino también como una anastásica gesta *perdura-
ble* o de permanente efecto¹⁷⁰ y, además *eterna* o realizada en Quien «no re-

161. O. Glombitza, *a.c.* 316; R. Pesch, II 32.42; H. Roloff, *Hechos*, 271; Cf. G. Schneider, II 130; C.A.J. Pillai, *Early missionary* 71.77; otros autores: Cf. *supra*, n. 56.

162. J. Schmitt, *o.c.*, 17; Cf. *Id.*, *a.c.* 265.

163. Así con varios autores: Cf. *supra*, n. 57.

164. Act 13,17-23 = Gál 4,4; Cf. Rm 9,4-5; Ef 1,9-10.

165. Act 13,22-23 = Rm 1,3; 2Tim 2,8; Cf. *supra*, nn. 94-95.

166. Act 13,26b (*exapéstáte*) = Gál 4,4b (*exapéstéilen*): Cf. *supra*, n. 110.

167. Act 13,26-37 = 1Cor 15,3-11; Rm 4,25; Flp 2,6-11 etc.

168. Act 13,27-29a.32-37 = 1Cor 15,3-4; Rm 4,25 (= Is 53,5.12); Cf. Act 17,2-3.

169. Cf. *supra*, nn. 127.134.

170. Act 13,33b (*gegéneka!*) = 1Cor 15,4 (*egégértai!*); 2Tim 2,8 (*egégermónon!*): Cf. *supra*, n. 136.

torna a la corrupción» y «ya no muere» ni «la muerte le domina» más ¹⁷¹; la salvífica eficacia permanente del Resucitado o devenido mediador del «perdón» y de la «justificación», gratuitamente otorgados por Dios prescindiendo de «la Ley» mosaica y, por cierto, sin exclusión de nadie o dados a «todo el que cree» ¹⁷²; finalmente, la *fidelidad* del divino Protagonista de la historia salvífica tanto a la «promesa» davidica como al «cumplimiento» de «la «promesa» patriarcal, suscitando al «Salvador Jesús» y «resucitándole» corporalmente ¹⁷³, ¿no traduce la concepción netamente paulina sobre «la fidelidad de Dios» ¹⁷⁴, cuya vetusta promesa y elección o «palabra *no falló*» jamás ¹⁷⁵, pues «son *irrevocables* los dones y vocación del Dios» ¹⁷⁶ que no sólo «*es fiel*» ¹⁷⁷ sino también «poderoso para cumplir lo que ha prometido»? ¹⁷⁸... A la luz de estos paralelismos literario-temáticos entre el antioqueno kerygma de Pablo y las Espístolas paulinas, sumados a los detectados a lo largo de nuestro previo análisis histórico-tradicional, quizá no sea inexacto caracterizar aquel kerygma como el inicial *esbozo* de la catequética teología paulina; y, desde luego, el amplio y variado o policromo anuncio anastasiológico de Pablo en «la sinagoga» judaica de Antioquía, sí puede ser valorado como la «*ouverture*» de su posterior catequesis sinfónica sobre el Resucitado.

3) También el *epitlogo* del relato lucano (vv. 42-52) fue redactado por Lucas ¹⁷⁹ sobre una *tradición* sustancialmente *histórica* de los eventos narrados. Así, p.e., la «prioridad» (= próton) salvífica de los judíos respecto a los paganos (v. 46) es una *tradición* netamente paulina ¹⁸⁰ y pudo haber sido formulada por Pablo. Que éste predicó «la Palabra de esta salvación» o anunció «la Buena Noticia» sobre el evento salvífico de la muerte y resurrección de Jesús a los judíos antioquenos (vv. 26.32) y, tras el «rechazo» de aquélla por la mayor parte de éstos, ofreció «la salvación» a «los paganos» (vv. 46-47) *sintoniza* con el universalismo salvífico de quien —Pablo— afirmará sin ambages

171. Act 13,34a=Rm 6,9: Cf. *supra*, nn. 138.145.

172. Act 13,38-39 = Gál 2,15-4,7; Rm 3,21-5,1; 8,1-17: Cf. *supra*, nn. 151.155-157.

173. Act 13,23.32-33.

174. Rm 3,3.

175. Rm 9,6-13: v. 6.

176. Rm 11,1-32: v. 29.

177. 1Cor 1,9; 10,3; 2Cor 1,18; 1Tes 5,24; 2Tes 3,3.

178. Rm 4,21.

179. Cf. A. Loisy, *Actes* 538-43; E. Haenchen, 397-99.401s; J. Roloff, *Hechos* 279-81.

180. Rm 1,16; 2,9-10; Cf. 3,1-2; 9,2-3; 10,1; 11,13-14; 1Cor 9,20-21. En Act 13,46 Lucas redactó, pues, una «*tradición prelucana*» (R. Pesch, II 46) y, más exactamente, «*paulina*» (G. Schneider, II 144), remontándose aquélla al kerygma primitivo (Act 3,26; 13,46) y enraizándose en la enseñanza de Jesús (Mc 7,27; Cf. Mt 10,5-6); J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 21959, 61s.

que «el Evangelio» o la Buena Noticia «es fuerza de Dios para salvación de todo el que cree» o «del judío primeramente y también del griego»¹⁸¹. Por lo demás, el anuncio de la salvación a «los gentiles» por Pablo, a raíz de la cita isaiana sobre la misión del mesiánico Siervo de Dios como «luz de los gentiles» o «para la salvación» universal¹⁸², está «en *profundo acuerdo*» con la vocación inicial del Apóstol por «Dios desde el vientre de su madre» y la revelación de «su Hijo, para anunciarlo a los gentiles»¹⁸³. Finalmente, la «*persecución*» suscitada «contra» Pablo y Bernabé por «los judíos» de Antioquía será evocada luego por el mismo Apóstol, recordando «las *persecuciones* y sufrimientos soportados en Antioquía...»¹⁸⁴. Todos estos y otros indicios objetivos muestran, que también bajo este relato epilogante de Lucas pisamos firme *tierra paulina* o leemos *tradición histórica* de Pablo: Análoga, por cierto, a la detectada en el prólogo (vv. 13-16) y en el kerygma (vv. 17-41) del relato lucano (cf. *supra*).

4) Un kerygma, por lo demás, de vigente *actualidad* para el incrédulo y creyente de nuestro tiempo. Pues el central anuncio anastasiológico de Pablo sobre la resurrección corporal de Jesús así como su perenne mediación salvadora para «todo el que cree» significa, en rigor, que EN ÉL Y MEDIANTE ÉL HA INAUGURADO DIOS LA DEFINITIVA VICTORIA SOBRE LA MUERTE Y, POR TANTO, LA «LIBERACIÓN» DEI, VITALMENTE ESCLAVIZANTE «MIEDO A LA MUERTE» (Hebr 2,14s) o a esa posible aniquilación total del yo, que desde la antigüedad

181. Rm 1,16; Cf. 1Cor 1,18.23-24; Rm 15,7-12; Así con I.H. Marshall, *Acts* 232. Sobre el universalismo soteriológico de Pablo, Cf. L. Cerfaux, *La soteriologie paulinienne*: «Recueil L. Cerfaux», III, Gembloux 1962, 323-50329; *La Iglesia según san Pablo*, Bilbao 1953, 151-55; F. Amiot, *Les idées maîtresses de saint paul* (LD 24), Paris² 1962, 47-55; *L'enseignement de saint Paul*, Paris-Tournai 1968, 184-90; S. Lyonnet, *La storia della salvezza nella Lettera ai romani*, Napoli 1966, 1-21; J.A. Fitzmyer, *Teología de san Pablo*, Madrid 1975, 86-88; O. Kuss, *San Pablo*, Barcelona 1975, 380-98 (bibliogr.); M. Carrez, *Le salut dans la littérature paulinienne*: DBS XI 689-713 (bibliogr.).

182. Act 13,47 (= Is 49,6LXX); Cf. L. Cerfaux, *Saint et le «Serviteur de Dieu» d'Isaïe*: «Recueil L. Cerfaux», II, Gembloux 1954, 439-54: 439-41; T. Holtz, *o.c.*, 32s.

183. Gál 1,15-16 (= Is 49,1.6 LXX): L. Cerfaux, *e.c.*, 442-43.446-47:442s. La cita isaiana de Act 13,47 es «*tradición prelucana*» y «*corresponde* a la vocación de Pablo como apóstol de los gentiles» o a la formulación de «su experiencia vocacional (Gál 1,15) a la luz de» aquel texto; R. Pesch, II 46.48. El trasfondo isaiano (Is 49,1.5) de Gál 1,15-16 es reconocido por varios comentaristas (A. Viard, H. Schlier, F. Mussner: *ad loc.*) y J. Blank, *Paulus und Jesus* StANT 18), München 1968, 227. Es pues exacto afirmar, que la interpretación de Is 49,6 por Act 13,46s «*no es lucana*» y sí fue «*desde el principio*» de la predicación post-pascual «una de las fundamentaciones de la misión a los paganos»: J. Roloff, *Hechos* 280; Cf. L. Cerfaux, *e.c.*, 441-44.447-50; J. Dupont, *Études* 261-62.418.

184. Act 13,50 = 2Tim 3,11. Al menos la mención lucana de la «*persecución*» no es uno de los «*términos vagos*, como conviene a un relato falto del soporte del hecho»: Contra A. Loisy, *Actes* 542.

pagana y sobre todo en nuestros días ensombreció y ensombrece a la historia humana ¹⁸⁵; ¡Es realmente posible superar aquel miedo! Testigos de ello son los mártires y santos de la Iglesia o quienes «dieron testimonio» del Resucitado sin temer «la muerte» (Apoc 12,11). Pero no sólo ellos: Puede seguir sus huellas «todo el que cree» en el Dios que resucitó a Jesús y, mediante los sacramentos de la iniciación cristiana, o el bautismo y la confirmación, participa ya espiritualmente de su anastásica victoria sobre la muerte y recibe «su Espíritu», como «arras» o segura garantía de resucitar corporalmente ¹⁸⁶. Pues «Dios quiere que todos los hombres se salven» (1Tim 2,4); y «todos» ellos, sin excepción alguna, «son llamados a la salvación» integral por Él ¹⁸⁷. Cuya *fidelidad* indoblegable a lo largo de la historia salvífica y culminante en la resurrección de Jesús, como lo anunció Pablo ¹⁸⁸, le caracteriza esencialmente o le define: Él es «el Dios fiel» ¹⁸⁹ o «rico en» esa «fidelidad» ¹⁹⁰, que determina todas sus sendas» y además es inmensurable ¹⁹¹, siéndonos revelada culminantemente por su Hijo encarnado, muerto y resucitado como el «sí» de «todas sus promesas» salvíficas ¹⁹² y «el testigo fiel» de su amor a los pecadores ¹⁹³. Es cierto que a la luz de aquel atributo divino se contraponen la tiniebla de la escasa «fidelidad» humana «sobre la tierra» o lo insólito que es hallar, en este mundo a «un hombre fiel» ¹⁹⁴; ¡No parece triunfar por doquier la infidelidad a la palabra dada, al compromiso aceptado y al pacto firmado? Es, sin embargo, del todo consolador saber con certeza esto: ¡LA «INFIDELIDAD» HUMANA «NO FRUSTRARÁ LA FIDELIDAD DEL DIOS» QUE RESUCITÓ A JESÚS, NI LA DEL RESUCITADO MEDIADOR DEL PERDÓN Y DE LA JUSTIFICACIÓN O DE QUIEN COMO TAL «PERMANECE FIEL», AUNQUE A NUESTRA BAUTISMAL RESURRECCIÓN «SEAMOS INFIELES»! ¹⁹⁵.

Santos SABUGAL, O.S.A.
Instituto Patristico (Roma)

185. Cf. S. Sabugal, *Liberación y secularización*, Barcelona 1978, 249-60 (fuentes + bibliogr.).

186. Cf. Rm 6,3-11; 8,11; 2Cor 5,4-5.

187. Conc. Vat. II, *Const.* LG 13; *Const.* SC 5.

188. Cf. *supra*, nn. 174-178. Sobre la fidelidad de Dios, Cf.: A. Gelin, *Fidélité de Dieu-Fidélité à Dieu*: BVC 15 (1956) 38-48; 43-45; C. Spicq, *La fidélité dans la Bible*: VS 98 (1958) 311-27; 311-319; J. Schmid, *Treue*: LThK X 333-35; 334; C. Spicq-M.F. Lacan, *Fidélité*: VTB 380-40; 338s; A. de Sutter, *Fidélité*: DE (ed. E. Ancilli) II 120-22; 120.

189. Dt 7,9; Sal 31,6; 145,13; Cf. Is 49,7. Así lo designa también y reiteradamente Pablo (Cf. *supra*, n. 177) así como otros autores neotestamentarios: Hebr 10,23; 1Pe 4,19; 1Jn 1,9.

190. Ex 34,6; Cf. Dt 32,4; Sal 86,15.

191. Sal 25,10; 36,3.

192. 2Cor 1,20; Cf. Apoc 3,14.

193. Apoc 1,5; 3,14; Cf. 2Tim 2,13; Hebr 2,17.

194. Os 4,1; Prov 20,6; Cf. Jer 5,1; 7,28; 9,2-8.

195. Rm 3,3; 2Tim 2,13.

Ortega y la Religión. Nueva lectura

V: El enigma de Ortega y la religión actual

5. *El enigma religioso de Ortega y el problema de España*

5.1.1. *Ortega y la polémica religiosa en España*

Según el biógrafo orteguiano, Vicente Marrero, hay profundas connivencias entre Ortega y el siglo XVIII español¹. Este autor cree que nuestro siglo XVIII se caracteriza por un moralismo sin ilusión y por el escepticismo médico científico que acecha toda esa época española. Sin embargo Ortega considera que hay, más bien, en ese momento, una nueva tolerancia religiosa semejante a la del Renacimiento²; y piensa que con Rousseau se inicia una especie de 'religión natural'³.

El discípulo de Ortega, José Gaos, ha llamado a su maestro el Feijoo del siglo XX por su esfuerzo en recibir la ciencia dentro de la cultura española y profundizar la modernidad. Ya quedó dicho que, según Dionisio Ridruejo, en Ortega está la razón de que en España haya habido siglo XX sin haber siglo XIX. En diversas ocasiones afirmó también Ortega que no hubo en España tampoco siglo XVIII porque aquí sólo se recibió una borrachera de insensatez que se olvidó de que el hombre es siempre heredero de otros⁴. Por tanto, en España se produce un gran salto directamente del siglo XVII al siglo XX. De ahí proceden, sin duda, muchos problemas españoles actuales.

1. MARRERO, V., *Ortega filósofo 'mondain'*, Rialp, Madrid 1961, 256.

2. ORTEGA Y GASSER, J., *Obras completas*, V, Alianza, Madrid 1983, 155. Esta tolerancia supone un escepticismo cauteloso ilustrado del que ha hablado J.L. Abellán; un ejemplo de eso podía ser G. Marañón; esta postura no es incrédula ni crédula.

3. *Ibid.*, 497.

4. *Ibid.*, 400.

Ortega se opone indudablemente a un pensamiento que se cree intemporal y propugna una modernización de la vida española a todos los niveles. Es el problema entre la escolástica tradicional y la inteligencia moderna el que, sin duda, se repite en Ortega. M. Mindan Manero encuentra como dos grupos de pensadores en el siglo XVIII español: los escolásticos, tradicionales, y los innovadores o novatores, próximos al cartesianismo⁵. La escolástica oficial acusa entonces a los novatos de hacer una filosofía laica, de capa y espada, y contra ellos actúa con hostilidad y los persigue a causa de ese su intento de modernización⁶. Por su parte los innovadores piensan que los escolásticos aborrecen todas las ciencias y que utilizan a Aristóteles para todo, como había dicho Vives⁷. Los novatores creen que pueden defender «la fe con sus teorías quizá con mayor rigor que los otros con las suyas»⁸. Incluso ocurre que muchos de los innovadores son clérigos o eclesiásticos y que algunas órdenes religiosas, en esa época, exhortan a sus miembros a la modernización de su vida religiosa y al estudio de las nuevas ciencias.

Las figuras de Jovellanos y Feijoo aparecen en España como el punto de tensión entre lo antiguo y lo nuevo⁹. Teniendo en cuenta que el cartesianismo simboliza al hombre moderno por ser el momento en que el hombre se vuelve totalmente hacia sí mismo y se convierte en protagonista del mundo, Julián Marías ha escrito que la tragedia del pensamiento cristiano moderno está en no haber sabido crear un cartesianismo cristiano que incluyera ciencia y religión, modernidad y tradición, hombre autónomo y Dios en el mundo. Según Marías también Descartes descuidó esta tarea y muchos cartesianos la olvidaron «para atrincherarse en una escolástica ya fosilizada de manera que durante todo el s. XVIII los eclesiásticos eran sensualistas más que otra cosa»¹⁰.

Ésta fue tal vez también la tragedia de Ortega, que parece quiso salvar ya demasiado tarde con la creación del Instituto de Humanidades en 1948. En efecto, se ha dicho que en España no hubo Ilustración. Quizá sería mejor decir que la poca que hubo no la permitió el grupo culturalmente prepotente. Así no hubo ni modernización de la vida ni actualización de la religión. Toda modernización se silenció, y en esas estamos.

Ortega había reclamado, desde el principio, la modernización de la religión para que respondiera adecuadamente a la nueva situación de las ciencias,

5. MINDAN MANERO, M., *La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII*, en *Revista de Filosofía* 12 (1953) 347.

6. *Ibid.*, 438 y 439.

7. *Ibid.*, 443.

8. *Ibid.*, 439.

9. FRAILE, G., *Historia de la Filosofía Española. Desde la Ilustración*, BAC, Madrid 1972, 46.

10. MARIAS, J., *Cinco años de Esperanza*, en *ABC* (Madrid 16.10.1983) 53.

según dejamos dicho ¹¹. También pidió una modernización de la vida española y de nuestra religiosidad en consonancia con lo que ocurría en otros países, según quedó también expuesto ¹². Pero nada de eso se atendió. Se hicieron oídos sordos unos españoles a otros y todo quedó en mera polémica. En ella quedó envuelta también la figura de Ortega de modo que ahora se podían aplicar a él mismo los versos del romance:

'Con la grande polvareda / perdimos a Don Beltrane'. Y ha costado tiempo, mucho tiempo, recuperarlo y descubrirlo de nuevo en todo su valer filosófico auténtico. Veamos cómo ocurrió eso.

5.1.2. *La polémica con el P. Ramírez y el catolicismo español*

Hoy, es la hora de examinar las cosas con tranquilidad. Y la primera impresión es que la polémica religiosa y filosófica no hubiera sido tan cruda de no haberse enmascarado tras ella el enfrentamiento entre dos sectores de la vida española, o mejor dicho, de dos modelos de convivencia en España: el modelo conservador y el modelo liberal. Lo da a entender claramente el P. Iriarte cuando comienza su libro sobre Ortega de esta manera: «Un pueblo es lo que es su metafísica» ¹³. En efecto, Ortega era un profesor de metafísica y representa un modo de ser español y una manera de ser creyente. Y sus oponentes representan, sin duda, otro estilo diferente.

Frente a esta gravísima polémica poco importan las imprudencias accidentales de tal a cual persona con Ortega o sus crisis afectivas transitorias ¹⁴ que a todo hombre acontecen de un modo u otro. Ortega, desde el principio, como hemos señalado, incita a un nuevo modelo de convivencia social y religiosa. De ahí también sus críticas a la Iglesia en su tesis doctoral, de ahí su temprana polémica sobre la verdadera moral, la discusión con Gabriel Maura sobre una auténtica renovación española, el enfrentamiento con Unamuno contra una España oscura y que huele a hospital y manicomio. Hasta que finalmente se produce la polémica con Menéndez Pelayo, ya reseñada, sobre la enseñanza laica ¹⁵. Maeztu había captado perfectamente el sentido del intento orteguiano. Había descubierto, Ortega, un nuevo continente moral: «Un amigo del alma, que para mí ha sido descubridor de un nuevo mundo moral, el joven e insigne maestro José Ortega y Gasset, me aconsejó que aceptara el banquete, no por mí, sino por los sentimientos que en él se patentizan de solidari-

11. Cfr. capítulo II de esta tesis 2.3.3. *La mentalidad moderna*.

12. Cfr. capítulo II de esta tesis 2.3.2. *El modernismo en religión*.

13. IRIARTE, J., *Ortega y Gasset, su persona y su doctrina*, Razón y Fe, Madrid 1942, 5.

14. *Ibid.*, 30 y 31, notas 7 y 8.

15. *Ibid.*, 59 y 60.

dad para una obra futura, por eso lo he aceptado. Ahora, cuando recibo este homenaje, se lo transmito a él, y brindo por José Ortega y Gasset»¹⁶.

Este nuevo mundo era el que luchaba por abrirse paso en la vida española, era la nueva España por hacer. Y de este proceso son meras anécdotas pasajeras las críticas a los jesuitas de Ayala y Ortega, o las reconvenciones espiritualistas del P. Iriarte o las más escolásticas del P. Ramírez, así como los elogios del P. Félix García o los del P. Guillermo Fraile¹⁷. Todos, sin duda, hombres bondadosos aunque unos más generosos y menos detallistas que otros. En medio de esta 'lucha de negros en un túnel', el túnel de la historia de España, avanza Ortega desfigurado, *larvatus prodeo*, en busca de 'postreras lontananzas', acusado de copista de Heidegger o de cualquiera otra maldad filosófica, moral o religiosa, que viniera más o menos a cuento¹⁸.

Ortega había descubierto la nueva vida española; también, según hemos dejado expuesto, más arriba, con un bello texto de Morente, parece que caminaba hacia la modelación de un nuevo rostro de Dios en el alma española. Sería la culminación de la trayectoria comenzada en 1920 y truncada por la guerra civil¹⁹. Todo hombre de bien se siente ante esta ruptura un poco triste y experimenta no poca melancolía por lo que pudiera haber sido España y Ortega con otra circunstancia. Se tiene la impresión de que se cumplieron aquí demasiado bien las palabras que Marvin Harris utiliza de un modo más general para el mundo creyente: «¿Quién negará que la conciencia cristiana *pudo* cambiar el mundo? Sin embargo, fue el mundo quien cambió la conciencia cristiana»²⁰.

Veamos la polémica con el P. Ramírez que es como el final de la primera

16. *Ibid.*, 64.

17. *Ibid.*, 119-120, nota 1. Consta que Ayala sintió más tarde haber sido tan duro en sus críticas a los jesuitas; lo mismo parece que sintió Ramírez de su polémica a Ortega.

18. En el mismo libro de Iriarte pueden encontrarse diversas acusaciones de distintos autores, más o menos moralizantes. En cuanto a la descalificación teórica de Ortega se procede así: 1.º Ortega no es pensador; 2.º Si lo es, es que copia de Heidegger u otros autores. Este asunto lo expone bien CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J., *Ortega y la cultura española*, Cincel, Madrid 1985, 42-55. En cuanto al primer punto hoy está superado. El segundo está bastante descafeinado aunque mejor investigado por Orringer. Hablar de la gran influencia de Heidegger significa hoy olvidar un pequeño detalle: La dependencia de Heidegger del grupo de Marburgo. Cfr. GADAMER, H. G., *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, en POEGGELER, O., (Hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Athenaeum, Koenigstein 1984, 170-171. Lo mismo ocurre cuando se habla de la influencia de discípulos tan íntimos de Ortega como N. Hartmann.

19. Hemos dado este texto bellissimo de Morente en la nota 753 del capítulo IV, de nuestro escrito. La sugerencia de lo que hubiera podido ser Ortega y España, sin la guerra civil, en el aspecto religioso la hace sobre ese mismo texto GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El poder y la conciencia*, Espasa Calpe, Madrid 1984, 160.

20. HARRIS, M., *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Trad. castellana de Alianza Ed., Madrid 1982, 217.

parte de todo un proceso. La segunda parte sería la actual rehabilitación de Ortega.

La descripción analítica por el P. Ramírez de la filosofía de Ortega tanto en sus textos como, después ya de un modo personal, puede considerarse suficiente. Incluso reconoce el P. Ramírez que hay en Ortega «una trayectoria filosófica sustancialmente uniforme y homogénea, salvo pequeños y accidentales retoques»²¹. Otros autores acostumbraban a decir que Ortega era muy diverso y contradictorio. Si bien, en el resumen que hace el P. Ramírez, se subraya constantemente que Ortega es antisustancialista, que pone la vida sobre todas las cosas, que une siempre ser y hacerse, que no admite Ortega el ser eleático y que para Ortega la vida eterna es un cuadrado redondo²².

Cuando Ortega dice que la vida es para vivirla y que vale por sí misma, no le dice nada al P. Ramírez el hecho de que esto no lo diga solamente Goethe, sino también un místico como Eckhart, cosa que subraya Ortega. Tampoco le llama la atención el hecho de que Ortega además de considerar al hombre como ser temporal cite la expresión teológica de que está *in via*, y, por el contrario, subraya el P. Ramírez que Ortega busca una ética sin preceptos rígidos que para Ramírez suena como una ética de situación. También se hace extraño que Ramírez no cite los textos donde Ortega propone la renovación del catolicismo como S. Francisco y especialmente los que se refieren a Max Scheler, Guardini, Przywara y otros renovadores del catolicismo actual; parece que los incluyera a todos en el modernismo²³.

Es de agradecer que Ramírez no considere a Ortega ni tan plagario ni tan original como se suele decir. Y que reconozca que Ortega es un gran pensador, de la talla intelectual de Dilthey o Heidegger, aunque enseguida afirma que, sobre todo con Heidegger, tiene Ortega una gran deuda²⁴. Cuando comienza Ramírez a hacer la valoración de las ideas de Ortega es cuando empiezan los problemas...

Entonces adopta Ramírez una posición altamente escolástica. Esa sabiduría escolástica nadie se la puede negar a Ramírez. Pero ocurre que ese método es inapropiado para analizar la filosofía de Ortega que funciona sobre otro método. Así que todo el discurso y la comprensión del pensamiento de Ortega por Ramírez, consiste en decirle a Ortega que lo que dice, no lo debe decir. Y sobre todo se le dice a Ortega que no debería tener un pensamiento dinámico porque el verdadero pensamiento es estático. Se le avisa a Ortega que tenga un

21. RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Herder, Barcelona 1958, 16.

22. *Ibid.*, 115: todo es inestabilidad en el ser. II., *Vita beata*, 144.

23. RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, 174 y 176.

24. Cfr. nota 18 de este capítulo V.

pensamiento aristotélico y tomista porque no hay otro pensamiento más verdadero. Y como Ortega no va por ese camino, entonces es que está extraviado y su filosofía no vale gran cosa.

Vayamos más en concreto. La teoría de la vida, de Ortega, es para Ramírez una confusión. Ramírez no acepta que la vida sea autoconsciente ni que haya menos distancia entre lo instintivo y lo racional de la que se solía decir. Entonces dice que Ortega defiende un 'irracionalismo vitalista'²⁵. Insiste Ramírez en dividir pensamiento y vida, y dice que unirlos es hablar de un 'Baciyelmo' que no es bacía ni yelmo sino una pura confusión. Ramírez no entiende lo que es descubrir la vida como vida. Quiere volver a separar totalmente lo racional y lo irracional, puesto que teóricamente son distintos, y le ataca a Ortega con la ontología tradicional. Y le dice que la noción orteguiana de ser es contradictoria²⁶.

Lo mismo ocurre con la idea del hombre. Constantemente insiste Ramírez en que el hombre es un animal racional. Eso lo sabe todo el mundo. No intenta ver lo que quiere decir Ortega con sus nuevas afirmaciones y le echa en cara que Ortega admita la evolución total²⁷. Insiste Ramírez en que hay que distinguir entre la sustancia y los accidentes, la potencia y el acto para entender al hombre. Quizá tenga razón Ramírez en que Ortega identifica a veces el platonismo de Descartes con la doctrina escolástica. Pero cuando Ortega comienza a decir que el hombre es un ser histórico y temporal: Primero se lo niega Ramírez a Ortega, y luego le dice que eso ya lo habían dicho San Agustín y fray Luis de Granada²⁸.

Ramírez no acepta el *yo* dinámico como lo entiende Ortega. No acepta lo que dice Ortega, ni acepta el pensamiento dialógico y dialéctico. No entiende que el hombre es y no es, que el predicado no es exactamente el sujeto, y se permite bromas sobre la dualidad sexual del hombre comparando a ella el pensamiento de Ortega. Seguramente desconocía Ramírez y no Ortega las investigaciones sobre el tema de nuestro gran Gregorio Marañón. Algunas veces emprende Ramírez la vía del insulto o del escándalo, lo cual no es muy filosófico. Ciertamente no lo hace en demasiadas ocasiones.

Para Ramírez, cuando Ortega insiste en la vinculación del hombre con su medio, es que nos degrada al nivel de los animales. No ve que Ortega incluye en la vida muchas cosas, incluida la contemplación de la que había Jesús a Marta y María²⁹.

25. RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, 206.

26. *Ibid.*, 209; 210.

27. *Ibid.*, 214.

28. *Ibid.*, 239.

29. *Ibid.*, 266.

No acepta Ramírez la verdad en el tiempo. Ni que aunque haya adecuación y analogía entre las ideas y las cosas, hay mucha distancia entre ellas. Insiste en que «la definición y lo definido son lo mismo»³⁰. Dedicar un número mucho mayor de páginas a los temas de la verdad y la lógica, entre treinta y treinta y cinco páginas a cada una, mientras dedica a los otros temas un promedio de diez páginas. Además nunca recuerda ningún texto de Ortega en los que dice que lo que es verdad para nosotros lo es igual para Dios y sería la misma verdad en cualquier planeta; e insiste en el relativismo de Ortega.

Ramírez cree que las cosas son muy evidentes, sobre todo los principios metafísicos y ve la evidencia además como un «criterio infalible de verdad»³¹. Cree Ramírez que la verdad como la entienden los modernistas significa que nada hay verdad ni mentira. Insiste Ramírez en no admitir el aspecto dinámico de la vida y de la verdad e interpreta el anhelo de verdad, a la que nunca se llega del todo, dando un sentido literal al dicho de Ortega de que la vida es 'constitutivamente errónea'. No parece conocer ningún texto de Ortega donde éste pide bastante menos que los modernistas en el tema religioso. Insiste en que Ortega reduce la filosofía a habilidad vital, instrumental, porque Ortega no admite la filosofía paralítica tradicional.

Para Ramírez todo está muy claro, no hay nada ilógico en la lógica. No hay problema con los primeros principios; lo que es es y lo que no es no es, evidente todo... Solamente que ése es el problema cuándo algo es y cuándo no es. Si todo es tan claro no habría problema. Pero está Heráclito, está Antístenes y toda una gran tradición distinta de la que sigue Ramírez que también cuenta, incluido Ortega. Las cosas no son tan claras. Hace muy bien Ramírez al citar a Bochenski y reivindicar el valor de la lógica escolástica³². Pero eso no elimina los problemas. Ni da motivo para identificar el relativismo de Protagoras con el perspectivismo de Ortega. Para Ramírez todo es muy demostrable, menos los primeros principios que son absolutamente evidentes³³. Pero eso es precisamente lo que se discute. Y Ramírez insiste en que la lógica es 'eterna y universal para todos' sin discusión.

En cuanto a la metafísica Ramírez no admite sustancia dinámica, ni Dios dinámico. Todo lo envuelve en el estatismo tradicional. Dice Ramírez que la metafísica es abierta pero luego no parece llamarle, en absoluto, la atención la afirmación orteguiana de que el ser de las cosas no está del todo al descubierto: «la pertinacia del esfuerzo revela que ese ser de las cosas que se busca no ha sido aún suficientemente encontrado»³⁴.

30. *Ibid.*, 284.

31. *Ibid.*, 288.

32. *Ibid.*, 308.

33. *Ibid.*, 332.

34. *Ibid.*, 349-350, nota 18.

Además para Ramírez, la ética vital no es ética. Admite que el espiritualismo angelical es inválido para el hombre, pero luego no admite que Ortega pretenda salvar la corporalidad humana, como Unamuno, según expusimos en otro lugar. Enseguida Ramírez acusa a Ortega de tratar de embrutecernos. No admite, al parecer, Ramírez, el sentido humano de la ética ni de un Dios de los hombres, ni permite que la filosofía cristiana sea la de San Agustín, Cusa y otros y no el tomismo. Dedicó algunos insultos a Ortega y confunde su laicismo con la abolición de la religión, cosa incompatible con la pedagogía de Pestalozzi, inspirador de Ortega y Natorp en estos asuntos, según quedó dicho.

Ramírez admite que Ortega problematiza bien pero resuelve mal. Cierta razón también tiene. Pero Ramírez confiesa, al fin, no poder adoptar la óptica de Ortega. Y afirma que Ortega no entra en los grandes problemas filosóficos³⁵.

Cuando el P. Ramírez pasa a contrastar la filosofía de Ortega con la fe católica las acusaciones suben de tono. La utilización del método escolástico se acentúa y resulta, sobre todo, desconcertante el uso de las verdades de fe para rebatir las ideas de Ortega. Dos ejemplos: Resulta que hay que decir que las cosas tienen sustancia estática porque está definida, de fe católica, la transustanciación. Otro: no se puede decir que el hombre no tiene alma racional porque Cristo era hombre y tenía alma. Tales aplicaciones son hoy inconcebibles puesto que, en cuanto al modo de presentar las verdades de la fe según diversos esquemas filosóficos, hay prácticamente libertad total entre los católicos.

Pero vayamos un poco más en concreto. Insiste Ramírez en rebatir el tema orteguiano de la vida como realidad radical. No le dice nada a Ramírez que un místico como Eckhart diga lo mismo y sea citado por Ortega. De que la vida de Dios, según Ortega, no sea vida como la humana deduce Ramírez contradicciones entre Ortega y la fe católica. Y se dedica a demostrar que Dios es vida, y que en él está la vida verdadera. Pues eso quería Ortega... Se escandaliza, una vez más, Ramírez de que Ortega pretenda hablar de una vida eterna que no sea estática, de que Ortega admita la evolución, hasta cierto punto, la historicidad del hombre y de que éste para Ortega no sea una cosa. En el caso de la evolución es especialmente llamativo el empeño que pone Ramírez en demostrar que no la hubo, sobre todo dado que Ortega no creía excesivamente tampoco en ella.

Ramírez recurre a las definiciones de los concilios para demostrar que el hombre tiene naturaleza, cuerpo y alma. Pero lo que dice Ortega es que hay

35. *Ibid.*, 368.

que dinamizar esa naturaleza, ese cuerpo y ese espíritu de un modo muy parecido a lo que dice Leibniz, que no parece ser precisamente ningún hereje. Entonces es cuando Ramírez cita la transustanciación eucarística para decir que hay sustancia. Lo mismo hace con el hombre como animal racional. Lo prueba porque Jesucristo tenía inteligencia y voluntad. Avisa contra el poligenismo y lo rebate por la carta de San Pablo a los Romanos y por las condenas de los Papas. Como se sabe todo esto, prácticamente, se ha venido abajo con la modernización del catolicismo por el concilio Vaticano II por lo que no nos detendremos a rebatir ninguna de las opiniones de Ramírez, incluida la condena de la 'teología nueva' cuyos autores hoy son cardenales de la Iglesia ³⁶.

Ramírez se entretiene en demostrar que Dios es espíritu, que el alma humana es espiritual, que hay infierno y que hay resurrección. Eso no lo niega Ortega que admite la resurrección como Unamuno. También demuestra Ramírez que la vida eterna es superior a la temporal y que lo importante es Dios. Eso tampoco lo niega Ortega pero quiere que se dé más importancia a esta vida y quiere que Dios sea un Dios de los hombres como dice también la fe católica: 'sacramenta propter homines'.

Ramírez equipara a Ortega con los modernistas, pero a Ortega le basta un cristianismo como el de Guardini que no es ningún modernista, y Ortega dice esto expresamente. No admite Ramírez la evolución de los dogmas, pero hoy todos la admiten, y dan un peculiar valor a la historicidad de las verdades de la fe.

Otras cuestiones, de menor cuantía, serían que Ramírez identifica la filosofía perenne con la de Santo Tomás. Ortega habla varias veces muy bien de Santo Tomás, cosa que no parece haber visto Ramírez. Pretende Ramírez que la expresión del *Padrenuestro*, 'que estás en los cielos', indica algo así como un lugar-cosa que ya Kant denunció en el discurso de 1770. Según Ramírez es contraria a la fe católica «una reforma de la letra católica» ³⁷, pero el Vaticano II, la ha hecho. Es lamentable que Ramírez incluya a Ortega entre los 'insensatos' que niegan a Dios. Y no ve Ramírez que el cristianismo desorbitado que rechaza Ortega es un cierto modo de cristianismo y nada más.

Ramírez no acepta un sentido vitalista de la moral, pero por ejemplo, Mounier sí lo acepta y fue un buen católico. Además se identifica precipitadamente ética vital y ética de la situación. Y se da una visión del cristianismo llena de mandamientos y de leyes, lo que es incierto.

De la promoción por Ortega de un Estado laico deduce Ramírez que a

36. *Ibid.*, 388. Autores de la nueva teología fueron el hoy cardenal H. de Lubac entre otros, vgr., J. Danielou.

37. *Ibid.*, 423.

Ortega no le interesa la religión y que el laicismo se opone a «los derechos de Dios»³⁸. Pero Ortega y Natorp y Pestalozzi no se oponen a la religión, admiten a Dios, sino a ciertos privilegios de un grupo religioso o Iglesia en la enseñanza de la religión.

Cree Ramírez que Ortega se opone a la técnica y al cristianismo. Todo lo contrario, Ortega desea una buena técnica y un cristianismo vivo. Ramírez nunca cita a San Francisco positivamente como inspirador de la renovación del cristianismo que propone Ortega. No ve que Ortega quiere un cristianismo vital. Y para terminar Ramírez se agarra a una cita de Laín, pero Laín, aunque lamentablemente algunos aspectos religiosos de Ortega, tiene otras muchas citas, según se verá.

Para Ramírez, Ortega es incompatible con el catolicismo. Su lectura resulta letal según el juicio del obispo de Zamora, Eduardo Martínez, pero no debió ser tan letal para D. Emilio Benavent que fue luego arzobispo y admirador de Ortega siempre³⁹. Se había hecho mucha rechifla de que Ortega no era entendido ni por sus amigos. Ahora resulta que tampoco los católicos conservadores le entienden, en toda su maldad profunda, por eso se les avisa de tener sumo cuidado... con sus sofismas. Entonces no sería tan superficial. Pues a muchos lectores les calan a fondo las fórmulas de Ortega, según Jesús Mérida, obispo de Astorga, y hay que emprender una restauración cristiana de la cultura para neutralizarle⁴⁰. En fin, que para Ramírez la filosofía de Ortega es falsa; que toda verdad viene de Dios —pues claro— y que no hay que poner las obras de Ortega en manos inexpertas. ¡Esto es cierto!...

5.1.3. Otras formas de ver esta cuestión

Dejando a un lado las opiniones excesivamente laudatorias o las demasiado condenatorias, parece conveniente recoger las ideas de que Ortega fue un poco Nietzsche aunque en tono menor (F. Burzio), o que conocía perfectamente las corrientes espirituales de nuestro tiempo (Curtius) o que tenía una manera muy filosófica de pensar (P. Jobit), o que «Ortega ha partido de esta situación real y ha hecho filosofía pareciendo hacer metáforas»⁴¹. Sobre todo

38. *Ibid.*, 438.

39. *Ibid.*, 442. Cfr. BENAVENTE, E., arzobispo, *Ortega y lo religioso*, en *ABC* (Madrid 7.5.1983).

40. RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, 443.

41. Citado por IRIARTE, J., *Ortega y Gasset*, 270. Es de la recensión que hizo la revista *Religión y Cultura* 20 (1932) 449-453 a *Las Obras* de Ortega y Gasset (Madrid 1932), donde se dice también de Ortega: «Toda su obra acusa la osatura de un verdadero y completo sistema, si bien escondido como bien deben estarlo los huesos, bajo jugosa pulpa, bajo turgencias, bajo intuiciones frescas, entre palpitaciones cordiales, en un cuerpo vivo». No se hace ningún reproche a Ortega, se comprende su vitalismo, se comprende el *larvatus prode*, así como la línea continua de Or-

parece conveniente destacar el ambiente que rodea a Ortega. Según la opinión de Corpus Barga, si Ortega hubiera aceptado la sede episcopal laica que se le tenía preparada en España no hubiera necesitado ni escribir para que todo el mundo le hiciera reverencias: «Indiscutido. Indiscutible. Venerable. Pero empezó a hacer irreverencias. Los cultados de España no se lo han perdonado todavía. José Ortega y Gasset frustró su vida de santón.

Se salió del templo, y fue —invitado— a la Casa del Pueblo. Cuando estaba en auge justamente el socialismo alemán. No invocó a Marx. Terminó invocando a Lasalle. Se suicidó ante la masa.

Acudió a una reunión de partido, de un partido republicano. Y dio una conferencia pública, en un teatro, anunciando —ya— una política nacional. Sin efecto.

Sin masa, sin partido, sin iglesia»⁴². Ortega se escapaba del corro de los fieles...

Todo ese ambiente hace que los escritos de Ortega se publiquen en España con desconfianza 'sobre todo por parte eclesiástica'. Pero Ortega mismo afirma a fines de 1944 que «ninguna de las... cosas que yo diga en este curso puede causar erosión alguna en la fe cristiana de nadie»⁴³. Así comenzaba Ortega a responder a sus críticos, dando cuenta de que la religión da soluciones pero la filosofía tiene la obligación de plantear la problemática religiosa. Ortega quería una España, con cabeza, en todos los órdenes. Y cabeza no la había. Apenas Balmes supo algo del idealismo alemán y fue el que más supo. No hubo un pensamiento de nivel europeo en España hasta que llegó Ortega. Sanz del Río lo intentó pero no pudo avanzar. Cuenta F. Vela que cuando se le preguntaba a Ortega si se había pensado en España en el siglo pasado, contestaba: «'No sé, no sé, pero dicen que hace sesenta o setenta años un señor que se llamaba don Julián Sanz del Río algunas veces se embozaba en su capa y se ponía a pensar'»⁴⁴.

Ortega creía que el pensamiento europeo nos iba a ayudar. Pero como mucha gente no tenía principios auténticos utilizó la política contra ese pensamiento, y se utilizó el miedo y la eliminación del otro y se llevó la política a terrenos que no le corresponden. No se entendió que la vida es diálogo y colaboración. No se practicó la magnanimidad, ni siquiera por los que debieran haberla aprendido antes en santo Tomás⁴⁵.

tega. Pero no se firma la recensión que se titula simplemente: «XX. Ortega y Gasset (José), *Las obras*». Esta línea la mantiene siempre *Religión y Cultura*.

42. El escrito de Corpus Barga lo trae IRIARTE, J., *Ortega y Gasset*, 274-275.

43. Se trata del curso *Sobre la razón histórica*. La cita la hace MEREGALLI, *Ortega en Italia*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 448.

44. SÁNCHEZ BLANCO, F., *Continuidad y discontinuidad de Ortega y Gasset respecto al pensamiento español del XIX*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 603.

45. ARANGUREN, J.L.L., *La ética de Ortega*, Taurus, Madrid³ 1966, 40.

No obstante, no todos vieron las cosas de Ortega tan negras como el P. Ramírez. La revista *Religión y Cultura* publica en abril de 1958 un artículo donde se rechaza el método del P. Ramírez como medio adecuado para exponer el pensamiento de Ortega ⁴⁶. Se acusa a Ramírez de no entrar en el pensamiento moderno sino como acusador, de insultar inusualmente, y tratar el problema con poca seriedad. Y se rebaten las acusaciones de Ramírez, con otros textos de Ortega que se refieren a la existencia de Dios, la Encarnación y el silencio de Dios que Ramírez no parece haber tomado en cuenta ⁴⁷. Esa misma revista agustiniana en el número siguiente inserta una editorial en la que afirma que no hay que ser inquisidores, que todos hemos dicho o escrito alguna vez alguna herejía pero que la Iglesia sólo se opone a los pertinaces, que el mismo pueblo cristiano tiene muchas ideas inexactas de la religión católica, incluso 'respecto a ciertas verdades dogmáticas' y que hay que dar a los seglares un margen amistoso y caritativo de confianza cuando quieren hablar de religión ⁴⁸. Afirma además esa citada revista, que la intransigencia no es cristiana y que no hay que confundir la aceptación de la religión con el sometimiento de las personas, o con el método del 'trágala'.

5.1.4. Nuevas visiones

Fuera de España, Domingo Marrero no veía las cosas tan negras como el P. Ramírez. En su escrito *El Centauro. Persona y pensamiento de Ortega y Gasset* ⁴⁹, presenta el problema de un modo muy distinto. Parece cierto que Ortega posee muy especialmente, como el Centauro, la dimensión animal y humana del hombre. Por ello no hay que glorificarlo ni minusvalorarlo ⁵⁰. Según Marrero, D., Ortega falló en lo político pero eso no quita nada para que F. Vela temblara cuando en la Universidad alemana W. Köhler leía a sus alumnos *El tema de nuestro tiempo* ⁵¹ como a un clásico, ni que Curtius considerase a Ortega como uno de los doce pares de Europa, ni que estuviera a la altura de Jaspers como cuenta J. Antonio Maravall ⁵².

Desde POC inicia Ortega los temas claves de su filosofía incluida la nueva teoría de la historia y del ser al modo existencialista y vitalista. Ortega posee

46. *Un libro sobre Ortega*, en *Religión y Cultura* 10 (1958) 321.

47. *Ibid.*, 322 (insultos), 323-325: los misterios del cristianismo y Ortega.

48. *Editorial: Dos posturas anticristianas*, en *Religión y Cultura* 11 (1958) 356. Parece que hubo intentos de acercamiento entre esta revista y colaboradores de la *Revista de Occidente*, pero no fraguó el asunto.

49. MARRERO, D., *El centauro. Persona y pensamiento en Ortega y Gasset*, Universitaria, Puerto Rico ²1974. La 1.ª edición es de 1951.

50. *Ibid.*, 14.

51. *Ibid.*, 15.

52. *Ibid.*, 16.

también muy pronto la cultura europea e intuye lo que luego elaboraría Heidegger o Whitehead⁵³. Aparecerán, pronto, los detractores: Iriarte, Vilaseñor, Chumillas; se exige a Ortega el neotomismo y la filosofía perenne. Eso obliga a decir a D. Marrero: «Lo que equivale a renunciar a entender el sentido de la obra de Ortega»⁵⁴.

Políticamente, D. Marrero, con Guillermo de Torre, cree que Ortega substituyó la 'vida como libertad' por la 'vida como adaptación'⁵⁵ y se le acusa de aristócrata, de rebelde de balcón y de espectador⁵⁶, coqueteador de la burguesía, pretencioso y soberbio en busca de una falsa originalidad. Como es sabido, son los clásicos adjetivos que los enemigos políticos de Ortega le aplicaron. Era la sencilla táctica de decir de Ortega lo que él había descubierto como el origen de los males españoles.

Reconoce D. Marrero, la influencia de Nietzsche tanto en la crítica orteguiana de la ciencia como en la misión del filósofo, como en el tema de la vida⁵⁷ que incluye 'todo cuanto hay' y se reflejará sobre todo en *El tema de nuestro tiempo*. Se refiere también a la influencia de Kant⁵⁸, de Dilthey y Cohen sobre Ortega y su oposición a los románticos⁵⁹. Renan daría a Ortega una religión cultural y Ortega crea luego una filosofía de lo concreto mientras puede ver que la «cultura radical supone problemática y formación religiosa. Quizá ello explique por qué *Personas, obras y cosas*, abunda en preocupaciones espirituales apretadas por interrogaciones religiosas»⁶⁰.

Según D. Marrero, la escuela de Baden le lleva a Ortega a las cosas últimas y a los valores «'eternamente válidos de lo verdadero, lo bello, lo bueno y lo santo'. Esos valores constituyen la esencia de toda actividad cultural»⁶¹. Según dicho autor, Ortega nos habla del amor con «el lenguaje de la manera cristiana del amor»⁶². Es el amor encantado y embebido, desinteresado; nos habla de la convivencia: «La idea orteguiana de coexistencia cobra un sentido espiritual y religioso cuando la miramos al traspás de su doctrina del amor»⁶³. De ahí que según D. Marrero, «la filosofía laica de Ortega se mueve dentro de un ámbito de altísima religiosidad»⁶⁴.

53. *Ibid.*, 21-22.

54. *Ibid.*, 25.

55. *Ibid.*, 27-28.

56. *Ibid.*, 31.

57. *Ibid.*, 39.

58. *Ibid.*, 47.

59. *Ibid.*, 61.

60. *Ibid.*, 66.

61. *Ibid.*, 59.

62. *Ibid.*, 75.

63. *Ibid.*, 77.

64. *Ibid.*, 78.

También según D. Marrero, Ortega descubre antes que Heidegger, el fondo insobornable del hombre, su yo profundo y critica claramente el sustancialismo, el idealismo y el realismo, para ir a un hombre nuevo, libre, vital y espiritual ⁶⁵, que no se satisfaga sino con ultimidades. Eso crea un clamor teológico: «El hombre es un ser finito con aspiraciones infinitas» ⁶⁶. Un ser medio animal, medio divino.

Ortega critica el concepto griego de Dios. Todo, y también Dios, es mucho más enigma y misterio que cosa, cada realidad pide *autonomía* y *pan-tonomía* ⁶⁷. En especial es la vida la que clama por la autenticidad, la decisión y el heroísmo como S. Mauricio y sus compañeros ⁶⁸. Es la vida, generosa y abundante, del tiempo y la eternidad. La vida es todo, hacerse y deshacerse, y su pensamiento es disciplina de salvación. Así vive Ortega en las vanguardias de Occidente y acomete la situación pétreo hispánica actual con el método Jericó ⁶⁹. También con su silencio oportuno, el silencio de Ortega que duele a unos y otros ⁷⁰. Es su vida y su circunstancia que se oprimen y sufren juntas. Es el dolor de España, un dolor religioso ⁷¹. Son las dos cosas, el hombre y lo divino. El dolor de parto de un nuevo renacimiento, de un nuevo proyecto español global semejante al del krausismo. «El pensamiento krausista además de antropocéntrico es, paradójicamente, religioso» ⁷². Es la necesidad de darse a sí mismo la totalidad del ser. Estamos ante la religiosidad integral que supera las paradojas entre naturaleza y espíritu, ciencia y cultura, arte y religión. Ortega es una voz y un enigma de la cultura. No renuncia a nada. Lo quiere todo.

En el apartado, «El centauro ante el altar», plantea D. Marrero ampliamente el tema religioso en Ortega. Para ese autor «Todo hombre culto, preocupado por las interrogaciones radicales, tarde o temprano tiene que comparecer ante el altar. El altar representa el interés del hombre en aquellas cuestiones que plantean el problema del sentido y destino del hombre sobre la tierra» ⁷³. A Ortega, las ermitas de Córdoba le recuerdan a S. Juan de la Cruz y Novalis y las últimas preguntas. Ortega no ha querido escapar a la problemática religiosa: «Desde un mirador culturalista, y, muchas veces desapasio-

65. *Ibid.*, 107.

66. *Ibid.*, 108.

67. *Ibid.*, 125.

68. *Ibid.*, 128.

69. *Ibid.*, 150.

70. *Ibid.*, 153. Sobre este silencio de Ortega cfr. VELA, F., *Ortega y los existencialismos*, Revista de Occidente, Madrid 1961, 35.

71. MARRERO, D., *El centauro*, 174.

72. *Ibid.*, 176; 177; 178.

73. *Ibid.*, 217.

nado, casi indiferente, el Centauro no ha podido menos que comparecer ante el altar»⁷⁴. En el Ortega de *POC* hay sensibilidad religiosa. No hay fe de Iglesia, pero se siente el vacío de certidumbres éticas y religiosas y la evidencia de que el saber de Dios no ha crecido tanto en él como su cultura y que «su sensibilidad religiosa no ha sido cultivada, dejando trancos los brotes de emoción religiosa que de tarde en tarde la visitan»⁷⁵.

Pero Ortega sabe que hay un sentido religioso como hay un sentido de todo lo demás y hay un mundo 'más allá, de las realidades religiosas' y como compadecemos al ciego porque no puede ver este mundo más inmediato nos apena aquel que no puede captar el latido 'divino' de las cosas⁷⁶. En definitiva, también la religión es vida. Y no valen las críticas racionalistas ni sociológicas porque el mensaje de Jesús es de verdad y de justicia. Ciertamente que Ortega recrimina a la mística su excesiva inefabilidad. Eso afecta solamente a la mística que no tiene ninguna repercusión en la gente y es tan misteriosa que no enseña absolutamente nada. Pero, en cambio, Ortega elogia a la teología y se alegra de la nueva teología alemana⁷⁷. Y en definitiva, para Ortega, el hombre remite a Dios y viceversa: «El sentido último de lo Incondicionado es inseparable del sentido de lo condicionado»⁷⁸.

La razón pugna constantemente con el misterio inaccesible y todos esperan arrancarle su secreto a la realidad última aunque saben también de la limitación humana de toda prueba⁷⁹. Siempre ha habido unos buenos filósofos de la religión aunque a Dios, como dice Ortega, hay que acercarse como a un amigo⁸⁰. Ciertamente que muchas veces no pasa de ser el hombre solo quien se habla a sí mismo pero eso no deja de hacer necesario un Dios concreto al cual sintamos y experimentemos realmente⁸¹.

Ortega culpa a la Iglesia de la falta de una verdadera experiencia religiosa moderna. Esto, como ya se dijo, implica una renovación de las ideas y de la práctica de la caridad-justicia cristiana para «'Alhajarnos la mansión solariega del evangelio, según el *confort* moderno'»⁸². Ortega habla de la relación entre franciscanismo y socialismo en camino hacia la justicia. Es fácil engañarse y sustituir a Dios por otras razones: la cultura, los valores y otras cosas penúltimas. El siglo pasado hacía esto constantemente: sustituir las cosas últi-

74. *Ibid.*, 218.

75. *Ibid.*, 219.

76. *Ibid.*, 220.

77. *Ibid.*, 224.

78. *Ibid.*, 227.

79. *Ibid.*, 230.

80. *Ibid.*, 237. D. Marrero cita el conocido pasaje de Ortega.

81. *Ibid.*, 238.

82. *Ibid.*, 240.

mas por las penúltimas. Nuestro siglo requiere cosas últimas. No sufre que éstas queden apresadas por las categorías griegas y mundanas. La nueva cultura dinámica requiere el abandono del Dios estático por otro nuevo y dinámico, el que se hace presente en el proceso del universo.

Lo que hizo Ortega con el sustancialismo lo hacen más directamente otros con el Dios estático. Son las nuevas teologías que surgen de Bergson, Barth, Whitehead o Brunner ⁸³. Dios es para Ortega una gran cosa. Y Barth aceptaría, según D. Marrero, la gran distancia que Ortega establece entre Dios y el hombre ⁸⁴. Ya hemos dicho que Ortega se apoya en Barth muchas veces.

El hombre debe perder, por Dios y la religión, su feo individualismo. D. Marrero no acepta el escepticismo que Villaseñor atribuye a Ortega. Dios es para Ortega el origen y manadero de las cosas ⁸⁵.

Ortega lee al profesor Delitzsch de Berlín sobre alta crítica bíblica: «No es que en modo alguno vayamos a creer que con esto se constituye Ortega en un teólogo dialéctico de crisis. Esto nos muestra, más bien, las diversas tentativas que hace Ortega para encontrarle una salida, filosófica, decorosa y consistente, al problema de la realidad última, intentos que lamentablemente no cuajan» ⁸⁶.

Dios es la realidad última del cosmos y la dimensión última de la campaña. Dios es la articulación definitiva del cosmos y de todos los hombres así como «el símbolo del torrente vital» ⁸⁷. Pero Dios es también intimidad y autoconciencia. Dios es Dios a la vista y Dios oculto y profundo, realidad última de todas las realidades, y santuario de todas las cosas: «¡santificadas sean las cosas!» ⁸⁸. En esto las ciencias se ven empujadas hacia «la gran ciencia de Dios» ⁸⁹. Toda vida pide siempre más hasta llegar a la Vida. Cada cosa implica a Dios aunque las pruebas sean siempre débiles ⁹⁰. Zubiri aplica más esta línea hacia la cuestión del hombre. Dios y el hombre se implican «'La cuestión acerca de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre'» ⁹¹.

Para D. Marrero, Ortega no acepta el cristianismo de la Cruz, ley fundamental del cosmos ⁹² y acusa a Ortega de un historicismo excesivo en la comprensión del cristianismo. Pero el cristianismo es, sobre todo, Cristo, y es

83. *Ibid.*, 250 y 249.

84. *Ibid.*, 251.

85. *Ibid.*, 253.

86. *Ibid.*, 255.

87. *Ibid.*, 260; 259; 261.

88. *Ibid.*, 264.

89. *Ibid.*, 265.

90. *Ibid.*, 269.

91. *Ibid.*, 271.

92. *Ibid.*, 272-273.

amor y vida *abundante*. La vida y la cruz se apoyan. La cruz es la vida que se niega y resucita. Es la soledad de Dios y el hombre, pero es también el sacrificio por los otros, el don y la entrega. Sin embargo el concepto orteguiano de vida, según D. Marrero, está cargado de implicaciones cristianas: «Ortega tiene una antropología cristiana»⁹³. Ortega se acerca a la realidad trascendente. Pero al no encontrarse con el cristianismo de la cruz, hay en Ortega muchas vacilaciones. Ortega es el centauro que vacila siempre entre lo humano y lo divino. D. Marrero le invita a Ortega a terminar el camino y a no desertar de la cruz ni de la ruta del éxodo y la liberación. «Así y todo, el pensamiento de Ortega se ha elaborado, consciente o inconsciente, partiendo de una serie de supuestos religiosos y cristianos»⁹⁴.

Como se ve las cosas no están tan negras como las ponía el P. Ramírez. Ahora pasamos a ver un estudio mucho más técnico que el de D. Marrero. Se trata de la estupenda obra de Ciriaco Morón Arroyo, quien después de describir los diversos estudios e interpretaciones de la figura de Ortega, comienza a hacer ver que Ortega tiene realmente un sistema filosófico por lo menos en ciertos sentidos⁹⁵. Expone las diversas etapas del pensamiento de Ortega, que ya hemos recogido en relación al problema de la vida y que son aplicables a la variada temática orteguiana⁹⁶. Igualmente se detectan los autores más influyentes en Ortega, y se da una interpretación de esas influencias que puede resumirse así: «no es Ortega un profesor que amontona citas, sino un pensador; y, como se ha dicho, es un privilegio de los grandes pensadores dejarse influir»⁹⁷. Según Ciriaco Morón el hecho de que Ortega se haya dejado influir y haya sabido discernir entre los autores valiosos y los demás es un acto profundamente original. Ortega es siempre mucho más original que quienes le influyeron. La objeción de que muchos escritos de Ortega sean circunstanciales no es objeción ya que eso es el evangelio de la vida para Ortega y además también fueron circunstanciales las cartas de San Pablo o los escritos de A. Lincoln.

En cuanto al tema religioso y las preguntas fundamentales para el hom-

93. *Ibid.*, 284.

94. *Ibid.*, 286.

95. MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid 1968, 64; 65.

96. *Ibid.*, 78-81.

97. *Ibid.*, 148; cfr. también 107-122; 134-140. Según C. Morón, Ortega supo apreciar a autores como Max Scheler o Heidegger cuando aún no eran famosos. «Este talento de discernir entre lo auténticamente valioso y lo fugaz cuando no tenía la ayuda de una fama previa de los autores, indica que esos autores no le influyeron, sino que en forma muy consciente se dejó influir, lo cual es un acto original»; *Ibid.*, 340.

Ortega fue un sismógrafo cultural, según el mismo autor: «La vida le fue poniendo infinitos temas delante, que dan la sensación de constancia y versatilidad; pues bien, entre medias de la unidad persona y la pluralidad de temas, están las bases fundamentales de su pensamiento; éstas son las que evolucionan»; *Ibid.*, 441.

bre, el mundo y el sentido de la vida, la opinión del citado autor puede resumirse así: «Estas preguntas no tienen en Ortega ningún sentido religioso, pero son la base ontológica desde la cual puede plantearse la pregunta religiosa. Por eso, como veremos luego, la filosofía orteguiana es hoy una de las mejores bases para la teología católica»⁹⁸. Compara C. Morón la postura de Ortega con la de K. Rahner, apoyándose en varios escritos de N. Monzel, y rechaza las acusaciones escolásticas contra Ortega en los problemas de la inmortalidad del alma y la vida futura en el cielo: «En este sentido Rahner no se opone menos que Ortega a la concepción católica tradicional de la otra vida»⁹⁹. Se hace cita de Maeztu cuando decía que hay que plantear lo religioso desde esta vida y no marcharse corriendo hacia la otra.

Recuerda el citado autor que Ortega rechaza todo exclusivismo; reconoce su lugar a cada realidad de la vida sea la económica, la geográfica o la religiosa. Para C. Morón, en cuanto al tema de Dios, también pueden señalarse cuatro momentos. 1.º Dios es una gran cosa para el hombre. 2.º Dios es la última dimensión de la campiña. 3.º Dios es el impulso de la vida o torrente vital. 4.º Dios se descubre en las cosas pequeñas: *maximus in minimis*; por ello «¡santificadas sean las cosas!»¹⁰⁰. A pesar de todo C. Morón afirma que en Ortega «no aparece nunca Dios como persona existente»¹⁰¹. En mi opinión, esta interpretación, después de los conocidos textos que afirman que a Dios solamente puede acercarse uno como a un amigo, no se puede mantener. No digamos nada tras la comprobada influencia de Barth y Bultmann o de la mística cristiana. Otra cosa es que haya que discutir el término persona. Además, Ortega acepta normalmente la interpretación agustiniana como se dirá más adelante.

En cuanto a las críticas de Ortega al cristianismo como religión de otro mundo en detrimento del presente, nuestro autor opone lo siguiente: «Contra lo que Ortega acentúa, precisamente la energía histórica que la Iglesia desplegó en sus primeros siglos, no se explica sino desde un absoluto compromiso con el mundo. En general, parece ser que el peligro de la Iglesia a través de los siglos, más que la huida, ha sido la mundanización»¹⁰².

Por lo que hace a las virtudes teologales se recuerda la comprensión orteguiana del amor como atención delicada y justicia efectiva. Según C. Morón, N. Monzel parafrasea a Ortega cuando dice: «Es estúpido pensar que sin ese grado superior de atención se pueda conocer en la complicación de nuestro

98. *Ibid.*, 221.

99. *Ibid.*, 189.

100. *Ibid.*, 418.

101. *Ibid.*

102. *Ibid.*, 420.

mundo social, cuál es el papel de una justicia ordenadora»¹⁰³. La unión de amor y conocimiento está presente en Ortega como lo está en S. Agustín y modernamente en Scheler, Brunner, Balthassar, y en el mismo santo Tomás. En cuanto a la esperanza, la vida en Ortega responde a ella como proyecto y como futuro. «Lo dice Aranguren: La filosofía de Ortega está *ya* abierta a la trascendencia. Ciertamente está *solamente* abierta; en qué medida esa inicial abertura puede ser de signo cristiano lo han demostrado Julián Marías y Lain Entralgo»¹⁰⁴.

En cuanto a la relación entre Iglesia y religión, entre lo oficial y lo íntimo, es una situación parecida a la alteración y el ensimismamiento. «Trasponiendo a la teología la fórmula orteguiana 'yo soy yo y mi circunstancia' diríamos: 'Iglesia igual a Iglesia encarnada'»¹⁰⁵. Del mismo modo la Iglesia está en relación con el pueblo, cabe en ella lo más glorioso y lo más humilde. Hay que medir a cada uno por su propia medida. «Lo mismo en la Iglesia de Dios; no todos están llamados al heroísmo. 'En la casa de mi Padre hay muchas moradas'»¹⁰⁶.

De forma parecida la ética de principios e imperativos diseñada por K. Rahner, se correspondería con la de Ortega. Es más bien la escolástica, según C. Morón, la que ha inventado los 'baci-yelmos' en la relación entre persona y principio moral. Ortega nos habla del fondo insobornable de la persona frente a las generalidades escolásticas. Ni la Iglesia ni el Estado pueden decirnos lo que tenemos que ser, cada uno tiene que elegir. A esto apostilla C. Morón: «Doctrina católica de Karl Rahner que encuentra su mejor base filosófica en el perspectivismo existencial de Ortega»¹⁰⁷.

También encuentra este autor mucho más cercana a Ortega que a los escolásticos la moderna teoría de la evolución del dogma como la expone K. Rahner¹⁰⁸. En cuanto al tema de la naturaleza y la sustancia que tiene conexión con los dogmas de la Trinidad, la Encarnación y la Eucaristía, en los que tanto insiste el P. Ramírez, C. Morón cuenta cómo R. Panikker presenta veinticinco definiciones de sustancia, a las que cabría añadir todavía más; y recuerda cómo san Agustín expuso esos misterios, sin términos tabú, en fórmulas mucho más personalistas; «de forma que el misterio de la Trinidad hace ya dieciséis siglos que adquirió una interpretación orteguiana. Ortega luchó por interpretar lo humano desde immanentes leyes humanas, no como analogía a la naturaleza física»¹⁰⁹.

103. *Ibid.*, 422.

104. *Ibid.*, 426.

105. *Ibid.*, 428.

106. *Ibid.*, 429.

107. *Ibid.*, 432.

108. *Ibid.*, 435.

109. *Ibid.*, 437.

En cuanto al problema de la sustancia, para el citado autor, el concepto eucarístico de transubstanciación no prejuzga el problema de la sustancia como tal, y menos supone una sustancia estática: «El concepto de sustancia como algo estático, científicamente elaborado, fue desconocido de los primeros cristianos y, sin embargo, ellos vivían la presencia de Dios en la Eucaristía. Y si nuestra profundización en los aspectos existenciales del hombre avanza un día, ¿no llegarán un día los hombres a sentir en la Eucaristía la presencia personal de Cristo y sonreirán ante nuestro sustancialismo como una etapa materialista en el desarrollo del dogma?»¹¹⁰.

Para nuestro autor, la Encarnación hay que entenderla con K. Rahner como la aceptación por Dios del mundo: «Als die Um-welt seiner selbst: como 'circunstancia propia'. A la vuelta de muchos años, la asenderada frase de Ortega iba a servir al más grande teólogo católico para explicar de manera existencial el dogma de la Encarnación»¹¹¹.

5.1.5. Otras ideas de Ortega y el cristianismo

Espigando en el *Archivo de Ortega* podemos encontrar mayores precisiones sobre lo que él intentaba en el campo de la religión. En un epígrafe sobre *Aurora de la razón histórica*, 1935, vemos cómo, para él, Dilthey descubrió el tema de la vida pero se quedó pasmado ante él. Y entonces, desde 1912 Ortega y otros tienen que empezar todo de nuevo. Ahora la vida ni es la vida física ni la vida psicológica. Por tanto, sobra todo fisicismo y todo psicologismo. Lo físico y lo psíquico son polvo de realidad y corresponde al filósofo buscarle a ambos una arquitectura apropiada¹¹². Ni el fisicismo escolástico ni el psicologismo moderno pueden decir, en religión ni filosofía, nada que valga la pena.

También había que romper el encantamiento de la realidad por los conceptos; éstos no son la realidad. No vale el sustancialismo ni siquiera el espacialista de Descartes. Tampoco se hace nada con una prueba, como la cartesiana, que sustancializa la relación idea-objeto. No se puede seguir creyendo en la sustancia estática que es una congelación de la realidad y de la vida. Anuladas así las certezas escolásticas y cartesianas sólo nos queda la duda, la soledad y la tiniebla como núcleo sustancial de la vida¹¹³. En la física moderna la

110. *Ibid.*, 438.

111. *Ibid.* La cita de RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, I, Ed. Benzinger, Einsiedeln 1958, 185-186; la traducción castellana de esta obra: ID., *Escritos de Teología*, I, Taurus, Madrid 1967, 184.

112. *Archivo Ortega y Gasset*, Madrid, (en adelante AOG), *Manuscritos I*, Rollo 6, 139: «Aurora de la razón histórica».

113. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 4.2. 8/76. Así son las cosas como tinieblas, es decir, sin ser, no sé lo que son.

sustancia se ha volatilizado ¹¹⁴. El mundo exterior no nos puede sacar de dudas, pues la duda es lo que queda cuando se hunde el mundo y con ella me quedo yo, mi vida. No vale el positivismo porque se contenta con leyes y renuncia a entender las cosas. El positivismo es una metafísica sin realidad, es un pensamiento que no se atreve con el ser. Tampoco podemos creer en la educación griega porque nos ha engañado demasiado. En Cusa se ve ese escepticismo. Nos quedamos, pues, sin tradición y sin maestros, nos quedamos solos en la vida.

Se hará necesaria, por tanto, una religión de la vida. Para Erasmo el mundo estaba sobrecargado de teorías y de dogmas. Dilthey pedía una reforma de la religión con una doctrina más vital; no como un proceso lejano protagonizado, en exclusiva, por Dios y la jerarquía. Una religión en libertad que sea activa en la vida social ¹¹⁵. Se trata de una religión más natural, con un Dios cercano. Se pide un cambio de la Iglesia que es un cambio vital, de todo, de toda su vida. La religión debe recuperar su vigencia vital. Y a esto se encaminará todo el esfuerzo. Ortega lo dice muy bien: «Ahora que cuanto mayor respeto dedicamos a la Iglesia mayor será nuestro fervor contra ella» ¹¹⁶.

Se pide una religión viva, como la de la *Devotio moderna*. Que sea íntima y que sea social. Religión es ahora relación íntima con Dios, deshieratización del trato del hombre con Dios y con la jerarquía, de modo que cualquier 'pobre hombre', como el pobrecito de Asís, pueda vivirla. La fe es confianza del hijo en su padre. Y revelación son todas las cosas, lo más pequeño y lo más divino, Séneca y los santos Padres ¹¹⁷.

La religión me llega por la vida; por la existencia de mi pueblo. Así, para Ortega, el catolicismo no le llega como verdades, ni siquiera por la prueba del milagro de la Resurrección, sino como 'la existencia de católicos', como la tradición viva de mi pueblo ¹¹⁸. Por tanto hay una tradición vital religiosa, no es la Iglesia sólo dogma y sacramentos, sino una continuidad vital creadora. Nada por tanto de anticlericalismo. Esos son razonamientos de casino pueblerino, aldeano; así no se rectifica la Iglesia, según Ortega, ni se puede hacer nada positivo, «porque seremos vencidos. Para vencer lo primero es estimar debidamente al enemigo» ¹¹⁹. No hace falta prohibir, por tanto, nada. Si acaso, aún cuando Ortega no quiera prohibiciones políticas de ninguna clase, se debería prohibir el bandolerismo espiritual a las almas. Eso afectaría a los *Ejer-*

114. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 4.2. JK 9/76.

115. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 45/110.

116. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 42/110.

117. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 45/110.

118. *Ibid.* cfr. también Apéndice I: Carta de Soledad Ortega.

119. *Ibid.*

ciclos espirituales de S. Ignacio. Y eso porque hay que exigir la libertad religiosa. Lo dijo Tertuliano: «*Non est religionis cogere religionem*»¹²⁰. El Edicto de Milán dio la libertad de cultivar la religión. Como es sabido Ortega rezaba siempre al levantarse la plegaria de Rig-Veda (39, estrofa 2): 'Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento'.

Eso sí, a la religión hay que exigirle la fortaleza franciscana de la transformación social por la justicia. En el amor al enfermo y al ser indefenso se manifiesta el superior sentimiento de la vida y de la fortaleza¹²¹. Hay que llevar a cabo la santificación de todas las cosas según la consigna de G. Bruno: el mundo es un animal santo. No se puede vivir con el talento enterrado, ni como las vírgenes necias sin caridad. Reforma de la religión es, por tanto, autenticidad del hombre religioso frente a la 'gente' religiosa, Iglesia, ritos externos y la administración. «Conste, pues, que yo no rozo lo más mínimo la religiosidad del religioso sino que ataco la estupidez del estúpido»¹²².

Dios no debe eliminar al hombre. Para Ortega es indudable que hay Dios pero no se sabe muy bien quién es. La investigación actual, histórica, ha tocado ya a Jesús de Nazaret. Desde su muerte su historia es tan clara como la que más, pero no sabemos aún muy bien la ideología de aquellos hombres que le siguen¹²³. Y, por ejemplo, la mayor parte de los católicos medios, españoles y españolas, no tienen idea aproximada del contenido de su fe. La teoría de la fe implícita es una ocultación de esa situación efectiva. De este modo, ciertamente, como dice Ortega en «*Religión efectiva*: la mayor parte de los hombres y mujeres que se dicen católicos no tienen la más ligera sospecha del contenido de esa fe: *no son*, pues católicos. Esta advertencia negativa nos incita a definir positivamente el contenido de la religión, por ejemplo, del español y española medios. La distinción de la fe implícita es una ocultación de la situación efectiva... Creer a la Iglesia no es creer en el Dios determinado de esa Iglesia»¹²⁴.

120. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 43/110 + Rollo 22.2. JK 42/110: «Dentro de mi ideal político no cabe la idea de prohibición. La función del Estado ha de ser siempre positiva: exigir. Pues bien, yo pienso seriamente que si hubiera algo merecedor en absoluto de ser prohibido ese alo (sic) sería el librito de los *Ejercicios espirituales* y su práctica. Bandolerismo espiritual - Atraco de las almas».

121. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 28/110: *Franciscanismo y realismo*. En varias ocasiones habla Ortega de que la Iglesia se niega a aceptar el franciscanismo actual que es el socialismo. Las afirmaciones de Ortega están muy próximas a las de Luis Blanc: «El l'on connaît la façon dont Luis Blanc définit le socialisme dans son *Catéchisme des socialistes*: 'Qu' est ce que le socialisme? C'est l'Evangile en action. - Comment cela? Le socialisme a pour but de réaliser parmi les hommes les quatre maximes fondamentales de l'Evangile'. La justice social et la charité évangélique vont de pair»: TILLARD, J.M.D., *Pauvreté chrétienne*, Beauchesne, Paris 1985, 659.

122. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 49-110.

123. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 51/110.

124. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 43/110.

Esta religión de saldo y rebajas es inaceptable para Ortega. Deseaba él, como es sabido, un grupo de auténticos intelectuales que renovasen con autenticidad el catolicismo español, y por tanto, ayudasen, con profundidad, a poner en forma la vida española. Para Ortega, el catolicismo no puede seguir siendo un pretexto para que no se organice como debe ser la vida nacional. Ortega constata que: «Es preciso que el catolicismo no siga siendo un pretexto para que no se organicen decorosamente las funciones *sine quibus non* de la vida nacional. No hay unia química o una medicina católica frente a otra heterodoxa. El catolicismo sirve de encubridor para que los incompetentes ganen las cátedras, entren en las academias y asciendan a los puestos donde se dirigen las actividades nacionales»¹²⁵. Del mismo modo el escritor católico usa, a veces, el catolicismo como rampa de lanzamiento. Incluso en ocasiones parece que hubiera una medicina católica y otra no ortodoxa, y así en todo.

Ortega no es partidario de una ortodoxia a ultranza. No le gusta que Menéndez y Pelayo diga que si se adopta el libre albedrío se destruye la nación y la civilización. O que diga que Erasmo y otros humanistas eran bárbaros, o que afirme que el luteranismo empezó en Alemania por ser un «país antilatino y anticlásico por excelencia»¹²⁶.

Como los krausistas, Ortega pretende llegar al Absoluto. Pero Menéndez y Pelayo, al hablar del molinismo místico, une a los krausistas y a los gnósticos y dice que todos pretenden: «alcanzar en esta vida la *intuición de lo absoluto, directa y en vista real*»¹²⁷. El krausismo queda muy mal parado en Menéndez y Pelayo, en cambio Ortega se siente hermano de los krausistas. Muchos consideran que el krausismo rompió la unidad católica de España. El censor eclesiástico de *Los Heterodoxos* de Menéndez y Pelayo, considera este libro muy útil sobre todo ahora que, según él, se ha roto la unidad católica de España¹²⁸.

De ahí vino el querer hacer, primero del krausismo y después de Ortega, una especie de oveja negra o chivo expiatorio origen de todos los males de Es-

125. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 43/110.

126. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, II, Madrid 1880, 11.

127. *Ibid.*, 582. Ortega tenía una buena simpatía por el krausismo y su talante. También conocía ampliamente la mística española como lo demuestran sus abundantes citas. Y sin querer con esto resolver grandes cuestiones, es muy notable su amistad y constante correspondencia con el gran especialista en San Juan de la Cruz, J. Baruzi. Éste ha dedicado a Ortega personalmente uno de sus libros, al menos. Además hay una amplia correspondencia, de muchos años. Baruzi le llama constantemente «querido amigo» y hace diversas invitaciones a Ortega, por ejemplo, en carta del 8.6.1938. En carta del 17.3.1937, le dice Baruzi a Ortega, al invitarle, que en su casa puede encontrar a Gilson, a Marcel y otros: Cf. AOG, *Epistolario*, Rollo 7 JK 36/87 y Rollo 7 JK 33/87, entre otras muchas cartas de Baruzi a Ortega.

128. MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Historia*. En la *Nota del censor*, Madrid 25.11.1880.

paña. Se comenzó a acusar a todos de falso misticismo y de panteísmo. El *ideal de la Humanidad* de Sanz del Río fue puesto en el *Índice* ¹²⁹.

Ortega fue siempre fiel a la línea de G. de Azcárate y, contra Menéndez y Pelayo y su interpretación de la historia de España, afirmó que no había habido ciencia española. Unamuno había ido más allá y aseguraba que Menéndez y Pelayo «queriendo convencernos de que había habido filosofía española nos probó lo contrario» ¹³⁰. Y este juicio de Unamuno, continúa Araquistáin, «puede aplicarse con más justicia al tema de los heterodoxos» ¹³¹. De ahí que, en su día, Ortega dijera que en España nunca hubo ningún gran heterodoxo, y que cuando había habido alguno que mereciera la pena tuvo que ir al extranjero a que lo quemaran.

Como Menéndez y Pelayo se glorió de no ser escolástico ni krausista podemos pensar que sus heterodoxos son más la España que no pudo ser, la más real frente a la más oficial. Esa España real es la que Ortega pretendió dar a luz. Por lo demás, la profunda relación entre la nueva España, el pensamiento serio y la supuesta heterodoxia era inmediatamente palpable desde hacía tiempo. La revolución krausista en filosofía, en derecho y en pedagogía provocó dos revoluciones incruentas: la de 1868 que terminó con Isabel II y la de 1931 que terminó con Alfonso XIII. La segunda república llega tras el pensamiento de Ortega que lanza el 'Delenda est monarchia'. El precedente era muy anterior pero a la vez muy parejo: «En 1867, Sanz del Río fue destituido por el gobierno de su cátedra de Historia de la filosofía, que ocupaba desde 1854, por no haber querido suscribir una declaración de fe católica y monárquica. Al año siguiente, la reina tenía que huir a Francia. El filósofo perseguido era una potencia mayor que la realeza» ¹³². Ortega fue el sucesor en la Universidad de un gran krausista: Nicolás Salmerón. La cuestión del juramento, ha sido después, por muchos años, un problema constante hasta nuestros días, y eso quizá nos dé alguna luz sobre por qué Ortega procuró formalizar todos sus actos como no católico.

La lucha por el poder, con implicación de la religión, estaba más que clara. Se estudiaba filosofía, derecho, ciencias, para renovar España. Para eso se concedían las becas en el extranjero. Así a Sanz del Río, así a Ortega. La Iglesia pareció estar siempre más cerca de los conservadores que de los creadores de la nueva España. Entonces se recurre fácilmente al insulto y a la confusión

129. ARAQUISTAIN, L., *El pensamiento español contemporáneo*, Losada, Buenos Aires² 1968, 41.

130. *Ibid.*, 43.

131. *Ibid.*

132. *Ibid.*, 34.

en vez de aceptar la posibilidad de la renovación y la modernización ¹³³. En efecto, por ejemplo, la trascendencia de Dios en Sanz del Río estaba clara: «El Infinito —Absoluto— excede infinitamente de mí y sobre mí» ¹³⁴. Por otra parte, las intenciones del krausismo parece que no podían ser mejores. Rafael de Montoro lo describió perfectamente: «En medio del audaz escepticismo que va entrando a mano armada en nuestra vida presente y de las tendencias utilitaristas que, divinizando el mezquino interés del momento, acabarán por comprometer seriamente nuestras esperanzas de regeneración, ellos, eficazmente auxiliados en este punto por hombres de distintas opiniones, han mostrado el profundo sentido teológico de esta filosofía verdadera y han convertido así la atención de aquellos que escuchaban sus lecciones a una comunicación más estrecha y más íntima en Dios y con Dios» ¹³⁵. Era la nueva vida española y su nueva religiosidad. Pero de nada sirvió todo.

Krause quería una religión de la vida, en justicia y derecho, que viviera a Dios en la historia ¹³⁶. Era la consigna de Fichte: «Deus intra nos» ¹³⁷; la misma de Séneca, Azcárate y Giner, la del nuevo espíritu y el nuevo futuro. Era para Sanz del Río, la idea de estilo agustiniano de la importancia de la oración para la sabiduría; y la idea de que «La ciencia es un culto a Dios» ¹³⁸. Y la moderna religión de la *Imitación de Cristo* que Sanz adquiere en Heidelberg. Es la vinculación del krausismo español a la mística alemana, holandesa y española que llevó a decir a Juan de Valera que si Sanz del Río y sus discípulos eran pantefistas entonces lo eran también todos nuestros teólogos y místicos de los siglos XVI y XVII ¹³⁹.

El krausismo español creó la Institución Libre de Enseñanza que nos incorporó a la cultura europea y a la modernidad; fue la sustancia intelectual de la generación del 98 y, sin ella, la empresa de Ortega, incluida la *Revista de Occidente* no hubiera sido posible ¹⁴⁰. Pero como Menéndez y Pelayo había dicho que en España el krausismo había sido una casualidad propiciada por la

133. Sobre la posibilidad de esa modernización religiosa y sus fundamentos, puede verse: MARTÍN BUEZAS, F., *La teología de Sanz del Río y el krausismo español*, Gredos, Madrid 1977.

134. *Ibid.*, 99.

135. Citado por MARTÍN BUEZAS, F., *La teología*, 51-52.

136. FUNKE, G., *Karl Christian Friedrich Krauses Begründung einer 'Lebenkunstwissenschaft' im Deutschen Idealismus*, en KODALLE, K.M. (Hrsg.), *Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Studien zu seiner Philosophie und zum krausismo*. F. Meiner, Hamburg 1985, 12, 14, 15, E *Ib.*, BEYER, W.R., «Krause und Cousin im Schatten von Hegel und Schelling», 19.

137. FERREIRO ALEMPARTE, J., *Aufnahme deutschen Kultur in Spanien: Der Krausismo als Höhepunkt und sein Weiterwirken durch die Institución Libre de Enseñanza*, en KODALLE, K.M., *Karl Christian Friedrich Krause*, 139.

138. *Ibid.*, 144.

139. *Ibid.*, 146, y nota 24.

140. *Ibid.*, 150-151 y notas 33 y 34.

pereza y la lobretez intelectual de Sanz del Río, todo siguió igual. Y ese tono de apelativos perduró entre muchos católicos por mucho tiempo ¹⁴¹.

No se quiso o no se pudo ver que El Ideal de Humanidad hablaba de la mejora moral de todos y de la unidad de los pueblos en 'una alianza común con Dios' o de que el deber del nuevo hombre decía: «Debes vivir en Dios, y bajo Dios vivir en la razón, en la naturaleza, en la humanidad, con ánimo dócil y abierto a toda la vida, a todo goce legítimo y a todo puro amor» ¹⁴². No se vio el apoyo del krausismo a la familia; ni el valor de otros preceptos como el de que la humanidad debe prestar oído al Dios que llama a la puerta de todo ciudadano de la humanidad, al que nada humano le es ajeno, para vivir unido a todos «...y supremamente con Dios, mediante una religión reflejada en espíritu y cuerpo, en la consecuencia y en las obras, en la razón y en el corazón, que curará por su propia salud las enfermedades pasadas, 'la incredulidad', 'la indiferencia', opuestas a enfermedades anteriores, 'el fanatismo', 'el dogmatismo', y preparará la edad de la libertad racional y la armonía del hombre con Dios (*Ideal*, 284)» ¹⁴³. Así avanzará el tren de la humanidad y el progreso dirigido por Dios.

Por parte de los krausistas, ante la incompreensión de los católicos reaccionarios, unos abandonaron la ortodoxia romana y otros permanecieron como católicos (liberales). Pero todos lucharon por la autenticidad, la interioridad profunda y el liberalismo político. A pesar de la profunda religiosidad de Sanz del Río y muchos krausistas, la jerarquía más conservadora y la prensa ultra alojó a muchos de ellos fuera de la Iglesia. Veían la separación enorme entre la religión y la ciencia en el mundo religioso oficial. Los krausistas querían una reconciliación entre ambas, un nuevo Pentecostés entre Dios y el mundo. Casi un siglo más tarde todo eso se cumplió en el concilio Vaticano II ¹⁴⁴; demasiado tiempo. Los krausistas habían intentado despertar a España de su sueño dogmático para llevarla a la modernidad sin apenas conseguir nada.

Entonces las acusaciones prosperaron y la reconstrucción de la racionalidad, la moralidad y la religiosidad española no fue posible. Se permaneció en

141. PESET, M., *Julián Sanz del Río und seine Reise nach Deutschland*, en KODALLE, K.M., *Karl Christian Friedrich Krause*, 163-164. Parece ser que las cosas eran bien diferentes. Krause trató de dar una línea kantiana en la que uniera la Naturaleza y el Espíritu, lo cual hubiera cambiado totalmente el pensamiento europeo. Una cosa parecida solamente podemos encontrarla, muchos años más tarde en M. CLAVEL, *Critique de Kant*, Flammarion, Paris 1980. Pero esto es ya la Nueva Filosofía.

142. Citado por SÁNCHEZ, J.J., *Das 'Ideal de la humanidad para la vida' und sein historischer Kontext*, en KODALLE, K.M., *Karl Christian Friedrich Krause*, 182.

143. *Ibid.*, 187.

144. GUY, A., *Des spanische Krausismo als religiöse Grundhaltung*, en KODALLE, K.M., *Karl Christian Friedrich Krause*, 208.

el nacionalcatolicismo. En la confusión de la lucha y el poder todo se entenebreció. Al krausismo español, que fue profundamente religioso y católico, aunque con una interpretación conforme al ideal de humanidad, se le estigmatizó de «vago misticismo» y de «verdadero panteísmo»¹⁴⁵. La nueva España y su posible religión renovada quedaron así sofocadas. Toda una nueva atmósfera que había comenzado con Sanz del Río y había llegado a su culmen con Ortega¹⁴⁶ quedaba congelada; ¿para siempre?...

5.2.1. *Una penosa polémica*

El antiguo miembro de la comisión teológica internacional, Olegario González de Cardedal, hace una síntesis del problema religioso en Ortega que mejora mucho las anteriores en comprensión y sentido positivo¹⁴⁷. Y se refiere a la polémica del P. Ramírez con Laín, Marías y Aranguren, en estos términos: «Tres decenios después, quienes como teólogos contemplamos aquel campo de Agramante en que pelearon católicos orteguianos contra clérigos oponentes, sentimos un profundo dolor»¹⁴⁸. Para él, Ortega es víctima de una fe estrecha, tipificada por el catecismo de Astete. Quienes así le juzgan son injustos con él. Del mismo modo lo serían los que «reclamando a cualquier precio una comprensión acatólica de toda su vida silencian aquella apertura suya hacia la realidad fundante que nos intima nuestra vida como realidad radical. De ambas actitudes nacen consecuencias irreconciliadoras para nuestra patria»¹⁴⁹. No se puede imponer la religión ni silenciarla por la fuerza.

Resumiremos aquí los aspectos más destacados de esta polémica. Dejaremos la palabra principalmente al P. Ramírez ya que después volveremos a es-

145. VALLS PLANA, R., *Des Krausismo als sittliche Lebensform*, en KODALLE, K.M., *Karl Christian Friedrich Krause*, 217: «Der spanische Krausismus gab sich religiös und diese Religiosität wurde stigmatisiert als 'vager Mystizismus' und 'wahrer Pantheismus'. Der Krausismus gab sich sogar katholisch, insofern man eine Auslegung der Dogmen akzeptierte, die zu einer Menschheitsreligion hinführe».

146. *Ibid.*, 218. Un pequeño detalle une aún más a Sanz del Río y Ortega. Aquel había dicho que fray Diego de Zúñiga era un pensador de nivel europeo y luego Ortega, como hemos visto, subraya la gran valía de Zúñiga como primer copernicano español. Para lo primero cfr. FERREIRO ALEMPARTE, J., *Aufnahme deutschen*, 144-145. Para la relación de Ortega y la Institución Libre de Enseñanza, ver el mismo autor, *Id.*, *José Ortega y Gasset y el pensamiento alemán en España*, Broschüre der Deutsch-Ibero-Amerikanischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1984, 17-30. Para la cuestión política, cfr. CREMADES, J.J., *Die politische Dimension des Krausismus in Spanien*, en KODALLE, K.M., *Karl Christian Friedrich Krause*, 228-229; 235; 237; 239 especialmente; se implica también la religión.

147. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El poder y la conciencia*, 125-164. Esta exposición de Ortega es bastante mejor que la de SOTIELLO, G., *Dios y lo religioso en la obra de Ortega*, en *Naturaleza y Gracia* 12 (1965) 73-98.

148. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El poder y la conciencia*, 161.

149. *Ibid.*, 163-164.

tudiar el cristianismo de algunos discípulos de Ortega. Vaya por delante el juicio de C. Morón, según el cual el P. Ramírez no ve la virtualidad del sistema de Ortega con respecto al catolicismo; no obstante el libro del P. Ramírez es un buen libro que quiere hacer dialogar a santo Tomás con el mundo moderno. «En él (*La filosofía de Ortega y Gasset*) se han enfrentado la serenidad claustral con la agitación del hombre de mundo, la vida en presencia de Dios con el atónito mirar del náufrago, la esperanza de eternidad con el deseo y la duda. Son dos modos de vida difícilmente reconciliables, que sólo hubieran podido entenderse en diálogo personal, nunca por mediación de la letra impresa»¹⁵⁰.

5.2.2 Laín Entralgo y el hombre católico

Ante los polémicos escritos del P. Ramírez, Laín Entralgo escribe primero el artículo «Los católicos y Ortega»¹⁵¹. En él pide comprensión para la obra de Ortega y sus afirmaciones sobre religión y afirma que el P. Ramírez no procede con el espíritu cristiano que conviene, en sus escritos sobre Ortega, y además que el P. Ramírez desconoce textos fundamentales para la comprensión del sentido religioso orteguiano. También dice que no hay razones importantes para crear problemas entre la filosofía de Ortega y la fe católica, por tanto se puede ser orteguiano y a la vez católico sin mayores dificultades. Según la descripción que hace el P. Ramírez, Laín cita a Pascal para reclamar comprensión de todos los textos religiosos de Ortega, y a San Ignacio para estar más pronto a salvar al prójimo que a condenarle¹⁵². Además el P. Ramírez, afirma que Laín se declara católico, español y orteguiano¹⁵³; y asegura que el pensamiento de Ortega es incompatible con la fe y la moral católica como han dicho incluso al menos dos obispos españoles¹⁵⁴.

El P. Ramírez insiste sobre la dudosa existencia de Dios en Ortega y su falsa interpretación de la vida futura. Laín insiste en que Ortega habla de una vida que se trasciende a sí misma y que busca una instancia superior y cita, en varias ocasiones, la realidad de la eternidad¹⁵⁵. Ramírez cree que eso no es así. También cita Laín el texto de Ortega sobre la nueva experiencia europea de Dios, y que en lo profundo del hombre está Dios. Ramírez responde que eso

150. MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, 15.

151. LAÍN ENTRALGO, P., *Los católicos y Ortega*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 101 (1958); 283-296. El P. Ramírez escribe entonces: RAMÍREZ, S., *¿Un orteguismo católico? Diálogo con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*, San Esteban, Salamanca 1958.

152. Citado por RAMÍREZ, S., *¿Un orteguismo católico?*, 8 y 9.

153. *Ibid.*, 10 nota 4.

154. *Ibid.*, 11.

155. *Ibid.*, 26. Ahí se dan los pasajes de Ortega citados.

Ortega no lo dice de una manera expresa. Cuando Laín cita la idea orteguiana de que Kant nos ha disciplinado y nos impide una metafísica cosista, Ramírez dice que eso no es afirmar a Dios. Tampoco ve Ramírez las cuestiones sobre Dios que Kant suscitó en la disertación de 1770. Insiste Ramírez en que Ortega niega la condenación eterna.

Vuelve a plantear Ramírez que para Ortega el hombre es un animal y Laín le advierte de la distinción entre el hombre inicial y el hombre perfecto¹⁵⁶. Ramírez no ve que Ortega pone al hombre como mediador entre lo zoológico y lo teológico. Y cree que Ortega niega que la explicación teológica valga teológicamente. Ramírez cree que Ortega acepta para el hombre la evolución total mientras Laín piensa, según él con Ortega, que el hombre es algo muy especial. Ramírez le cita a Pío XII y Laín le cita la Comisión bíblica pontificia¹⁵⁷. Ramírez replica con el Denzinger sobre la formación de la mujer y le echa a los paleontólogos el *onus probandi*. Laín acusa a Ramírez de hacer crítica iracunda, insultar, y de usar apelativos poco intelectuales contra Ortega. Ramírez dice que son argumentos *ad hominem* o bromas.

Para Laín no hay adecuación entre lo que dice Ramírez y lo que dice Ortega, y acusa a Ramírez de mezclar la verdad y la vida como él decía de Le Roy y los modernistas. Además le dice a Ramírez que no tiene sentido moderno ni dinámico. Éste repite que no se puede ser historicista porque se cae en el relativismo como ha dicho la *Humani Generis*¹⁵⁸. El P. Ramírez insiste en principios absolutos, de identidad, de contradicción, etc... Laín, con Ortega, afirma lo contrario. Y Ramírez contesta que esa afirmación «se da de bruces con la realidad y el sentido común»¹⁵⁹. Pero el problema es precisamente saber qué es la realidad y el sentido común. Ramírez insiste en que toda doctrina que es científica no lleva a error. Entonces Laín le saca la Inmaculada en santo Tomás. A lo que Ramírez termina por replicar que es un escándalo que Ortega diga que la virtud recluida en los cenobios se alimenta de los vicios colindantes.

Ramírez insiste en que en la ética de Ortega no hay nada seguro ni definitivo; no entiende que la ética de Ortega es dinámica. Cuando Ortega dice que la virtud no nos la exige nadie, Ramírez le cita el evangelio: 'Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto'. Cuando Ortega trata de inmoral la exaltación de lo mediocre sobre lo óptimo, Ramírez le acusa de crear una «ética de ilusiones»¹⁶⁰ Laín pide un mundo mejor, un aprecio del mundo como

156. *Ibid.*, 39 y 40.

157. *Ibid.*, 52.

158. *Ibid.*, 76-79.

159. *Ibid.*, 80.

160. *Ibid.*, 99.

presentaba el P. Lombardi. Ramírez le contexta con el P. Nierenberg ¹⁶¹ y su diferencia entre lo temporal y lo eterno, lo sustancial y lo accidental. Ortega, acusa a Nierenberg de platónico, y Ramírez acusa a Ortega de no creer en la otra vida y de no ser católico. Laín trata de hacer ver que hay una nueva postura de la Iglesia, más positiva, ante el mundo, como demuestran los discursos del Papa Pío XII a la Acción Católica italiana. Ramírez no admite que haya hoy 'diversas maneras de ser cristiano' y acusa a los renovadores de hedonistas. Esto me parece algo semejante a lo que hace Pérez de Ayala en *Troteras y danzaderas* cuando identifica la paz epicúrea y la paz ignaciana como criterio de verdad ¹⁶².

Sobre si Ortega admite o no que hay Dios, Ramírez cree que en *El Hombre y la Gente*, Ortega se corrige favorablemente y usa la idea de Kant de que lo condicionado nos lleva a lo incondicionado, pero Ramírez se agarra a que Kant, en las antinomias, no admite las pruebas de la existencia de Dios. Ramírez cree, en cualquier caso, que Ortega vuelve a negar esa existencia, mientras que C. Morón piensa que, al final, Ortega es mucho más transigente con la religión. En cualquier caso Ortega ve a Dios como algo presente y ausente 'brilla por su ausencia'. Entonces Ramírez se pregunta sobre qué idea de Dios tiene Ortega. Al presentarle los textos de *QF*, y los dados por *Religión y Cultura*, 10 (1958) 323-324, se disculpa Ramírez porque él no tenía esos textos. Laín citará en otra ocasión a Dios como amigo según un texto de Ortega.

Ramírez acusa a Ortega de panteísta y de admitir un Dios laico. Y se discute sobre el Dios exsuperantísimo y el Dios totalmente otro, y de la semejanza entre Dios y el mundo. Ortega habla del 'radical Universo' al hablar de Dios, así como de 'el silente desierto que es Dios' de Eckhart ¹⁶³. Pero Ramírez parece hallarse excesivamente a la defensiva. Pretende localizar a Dios, cosa que ya el P. Ceñal descartaba al comentar la disertación de 1770 de Kant.

El artículo de *Religión y Cultura* 10 (1958) descarta que Ortega niegue la Encarnación, pero Ramírez vuelve con el tema de la naturaleza humana porque Ortega dice que el hombre no tiene naturaleza sino historia. E insiste en que Ortega se declara acatólico y no da valor a los textos donde dice Ortega que él no va contra la religión. Cuando Ortega dice que la modernidad nace de la cristiandad, Ramírez contesta que las *Meditaciones de prima philosophia* de Descartes estaban en el *Índice* de libros prohibidos ¹⁶⁴. Ramírez hace una descripción preciosa sobre las relaciones entre Dios y el alma, pero rechaza los

161. *Ibid.*, 100.

162. PÉREZ DE AYALA, R., *Troteras y danzaderas*, Pueyo, Madrid 11930, 135.

163. RAMÍREZ, S., *¿Un orteguismo católico?*, 126. Ya quedó dicho cuál es según R. Valls Plana, el sentido de la acusación de panteísmo a los krausistas españoles y por tanto a Ortega.

164. *Ibid.*, 134.

textos de *Religión y Cultura*, al respecto, en concreto el de la soledad de Cristo y María, porque Ortega no es católico y los entiende sólo como ejemplo de soledad humana radical ¹⁶⁵. Además cree Ramírez que Jesús tenía aquí visión beatífica, cosa no muy clara para los teólogos actuales.

En fin, Ramírez cita unos textos y Laín otros. Ortega culpaba del atraso del catolicismo español a la falta de un grupo de católicos entusiastas que renovasen la religión. Laín y otros quieren ser ese grupo según una carta al Sr. Ibáñez Martín, *Arbor* 25 (1953) 442-443. Según Ramírez el catolicismo español es más puro y auténtico que el de otros países ¹⁶⁶. Pero en el reciente Concilio nuestros obispos apenas eran capaces de intervenir. Ramírez dice que Ortega sólo ve la cultura en la religión, no el catolicismo como tal. Y recuerda el escrito sobre 'El Santo' de Ortega que Ramírez considera un escrito virulento contra la Iglesia. Además dice Ramírez que Ortega se unió en 1931 a los que estaban contra la Iglesia ¹⁶⁷. Ortega se alegra de la 'teología teocéntrica', pero Ramírez replica que simpatizar con Barth no es bueno ¹⁶⁸ por ser antiaristotélico.

En cuanto al modernismo, Ramírez cree que Ortega simpatizaba con el modernismo. Marías lo admite y Laín cree que el cambio de Ortega hacia el nuevo catolicismo se debe principalmente a Scheler, a Guardini y a Przywara, es decir a los renovadores del cristianismo. Ramírez no parece conocer el texto donde Ortega no pide un cambio doctrinal en el sentido modernista sino una renovación, y argumenta que Scheler terminó fuera del catolicismo ¹⁶⁹.

En cuanto al problema de la filosofía cristiana, Ortega piensa que es un acto más en la tragedia del cristianismo. Para Ortega, según algunos textos, santo Tomás dejaría el cristianismo en manos del aristotelismo y eso es una traición, un sistema para 'remediavagos'. Ramírez le cita los documentos de los papas que recomiendan a santo Tomás. Laín le dice a Ramírez que hay autores como C. Tresmontant o A. Ruibal que han hecho lo mismo que Ortega. Ramírez le contesta que esa no es la doctrina de la Iglesia. Laín le cita el ejemplo de Blondel y de Dondeyne como unión del cristianismo y lo moderno y termina por decirle a Ramírez que aplica a todos el tomismo y no el catolicismo ¹⁷⁰. Ramírez dice aplicar la filosofía pura. Y ante la acusación de no comprender a Ortega, contesta que lo ha entendido perfectamente como lo

165. *Ibid.*, 143.

166. *Ibid.*, 157.

167. *Ibid.*, 157; 158; 160. Ramírez no parece reconocer las protestas de Marañón y Ortega contra ciertos desmanes. El mismo P. Getino OP escribió a Ortega para que interviniera y Ortega protestó por las quemas de conventos.

168. *Ibid.*, 160.

169. *Ibid.*, 167.

170. *Ibid.*, 183.

demuestra la primera parte de su libro *La filosofía de Ortega y Gasset*. Pero que comprender no significa seguir.

Para Ramírez, Ortega descubre el Manzanares; su filosofía es 'baladí'. Ramírez dice que Ortega se olvida, con frecuencia, de lo que va a tratar. Dice que Ortega decepciona. Pero cita varias cosas buenas de Ortega, entre ellas instalarse bien en los problemas, vivirlos. Y a continuación acusa a los seguidores orteguianos de su mal trato a Unamuno ¹⁷¹. Según Laín, Ramírez interpreta a Ortega hacia el lado peor. Ramírez cree que los errores de Ortega son muchos más de los señalados. Laín cree que hay que hacer algo más con Ortega que condenarlo. Por ejemplo, «enseñar a leer recta y católicamente a Ortega» ¹⁷². Ramírez cree que la postura de Laín no es buena para el catolicismo. Laín replica que esto sólo pasa en España. A lo que Ramírez contesta que Ortega va contra lo español ¹⁷³ y sus discípulos no se dan cuenta.

Ramírez afirma que le gustaría haberse equivocado y ser vencido por la verdad, pero que no ha sido así. A lo que Laín replica que le inquieta «el futuro intelectual de las almas de España» ¹⁷⁴. Ramírez cita, en su favor, la serie de críticas positivas a sus escritos sobre Ortega. Entre ellas se señalan las de Díez Macho y A. Fontán. Y Ramírez quiere que se tengan por no dichas las frases ofensivas contra Ortega ¹⁷⁵.

El escrito del P. Ramírez termina con un *post-scriptum* donde rechaza las críticas de Aranguren que tendremos ocasión de ver.

Laín Entralgo vuelve sobre el tema en el artículo: *Modos de ser cristiano*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 114 (1959) 201. En él dice que se puede vivir el cristianismo desde diversos tipos de filosofías; no es lo mismo el cristianismo de S. Simón Estilita que el del P. Lombardi, y que incluso en las mismas órdenes religiosas, hay diversas mentalidades. Da por terminada la discusión y cita, en su favor, al comentarista de *Radio Vaticana* que ha dicho sobre Ramírez, S., *¿Un orteguismo católico?*: «Es sencillamente (ese libro) el paso del estudioso al polemista. En esos casos las mayores víctimas son la ciencia y el lector. La polémica se nos anuncia en el título y se nos da a torrentes en el interior. Ha naufragado por completo la serenidad... Con una punta de infantilidad, (el autor) da por derrotado y refutado a Laín Entralgo» ¹⁷⁶.

171. *Ibid.*, 194.

172. *Ibid.*, 102. Es del artículo de Laín citado en la nota 151, pp. 14-15.

173. *Ibid.*, 211.

174. *Ibid.*, 214. Del artículo de Laín citado en la nota 151, p. 16.

175. *Ibid.*, 219. Entre otros juicios sobre el libro principal del P. Ramírez destacamos Díez MACHO, A., «El juicio más sereno, objetivo y autorizado sobre la filosofía y heterodoxia de tan discutido pensador. FONTÁN, A., «El estudio más completo, sereno y objetivo de la obra de Ortega que se ha hecho entre nosotros».

176. LAÍN ENTRALGO, P., *Modos de ser cristiano*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 114 (1959) 201. Laín se define como 'católico catolicista'. Hoy las cosas en teología están mucho más

5.2.3. Julián Marías y el cristianismo moderno en la polémica

Hoy quizá parezca un poco ridículo describir una polémica entre un ortodoxo como el P. Ramírez y un pensador como Julián Marías que ha llegado a ser nombrado consejero del Papa. Pero, precisamente por eso, es interesante la cuestión, dada la fidelidad perfecta y constante de Marías a Ortega. Dejaremos también la palabra a Ramírez.

Marías replica a los dos escritos fundamentales de Ramírez, en este asunto ¹⁷⁷, con un librito titulado: *El lugar del peligro*, Taurus, Madrid 1958. La afirmación básica de Marías es que los libros de Ramírez son «peligrosos desde el punto de vista de la religión» ¹⁷⁸. Para Ramírez, Ortega no es 'una zona de seguridad' como cree ver Marías sino que tiene confusiones, según Ramírez, hasta sobre la naturaleza de Dios ¹⁷⁹. Marías considera el libro principal de Ramírez sobre Ortega como 'filosóficamente nulo'; por eso considera inútil contestarle y además ya le han contestado Laín, Aranguren y Mons. Jobit. Marías ve a Ramírez entre los antípodas de Ortega, aunque Ramírez se apoye en Gaos y Nicol. En cuanto a Mons. Jobit, devoto de Ortega, antiguo consejero de la embajada francesa en España, Ramírez dice que por algo es director de la Santa Infancia ¹⁸⁰. Marías también replica con insultos.

Para Marías, Ramírez no entiende a Ortega como sus discípulos sino con hostilidad ¹⁸¹. Y todos los íntimos de Ortega se oponen a Ramírez. Para Ramírez, Marías repite lo mismo que los otros.

Insiste Ramírez en que Ortega defiende la vida constitutivamente laica, que vale por sí misma. Ramírez no considera lo que dice Goethe, ni Eckhart, e insiste en que Ortega recomienda la escuela laica y considera la escuela religiosa «principio de anarquía» ¹⁸². Ramírez subraya, una vez más, que Ortega inventa santos laicos como Pablo Iglesias, Giner, etc., que acepta la cristología laica de Hegel; y Ramírez interpreta ese laicismo como exclusión de Dios. Marías responde que ese laicismo 'no quiere decir nada' ¹⁸³.

cerca de Laín que del P. Ramírez; cfr. como ejemplo: HARTSHORNE, Ch., *The divine relativity. A social conception of God*, Yale University Press, Austin (Texas) 1963, 44-45; 147ss. por ej.

177. Marías replica a los escritos ya citados de RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Herder, Barcelona 1958 y a Id., *¿Un orteguismo católico?*

178. Dejamos la palabra, una vez más, al mismo RAMÍREZ, S.P., *La zona de seguridad. 'Rencontre' con el último epígono de Ortega*, San Esteban, Salamanca 1959. Ramírez toma esa cita de la página 11 de Marías.

179. *Ibid.*, 7 y 8.

180. *Ibid.*, 10.

181. *Ibid.*, 11 y 12.

182. *Ibid.*, 32. Ramírez no parece apercibirse de que Ortega sigue a Natorp y a Pestalozzi en este asunto.

183. *Ibid.*, 43. Y página 13 del escrito de Marías.

Ramírez insiste en el tema de la magia Trinitaria, de la que habla Ortega a propósito del signo de la cruz, pero Marías le contesta que Ortega no habla de eso ¹⁸⁴. Ramírez persiste en que Ortega no distingue el hombre del animal, (cita varios textos al respecto), que Ortega se pasa del cristianismo al brahmanismo y que dice que la Biblia es leyenda ¹⁸⁵, más que otra cosa. Según Marías, Ramírez atribuye a Ortega las teorías occamistas, y no le gusta a Ramírez que Ortega diga que la filosofía cristiana son: San Agustín, los Victorinos, Eckhart, Scoto, Nicolás de Cusa, S. Buenaventura, Occam, etc. ¹⁸⁶.

Según Marías, Ramírez exagera, manipula y se mete sin conocimiento en la intimidad de Ortega ¹⁸⁷. Según Marías, el que Ortega declare que la 'otra vida' es problemática no quiere decir que la niegue como interpreta el P. Ramírez. Marías se pregunta si Ramírez dejará de creer en los misterios del cristianismo porque sean problemáticos ¹⁸⁸. Ramírez rearguye que Marías atribuye a Ortega cosas de Leibniz y Descartes que Ortega niega.

Ramírez dice que Ortega no creía en los misterios claves del cristianismo. Marías replica que todo parece indicar que sí creía ¹⁸⁹. Según Ramírez el Dios de Ortega es lejano, vago y confuso. Cuando recuerda, una vez más, que Ortega dice no ser católico, Marías responde que Ortega no es anticlerical pero que ha formalizado los detalles de su vida acatólicamente. Para Ramírez esto es negar el catolicismo, para Marías es defenderlo ¹⁹⁰.

Para Ramírez, Ortega no defiende a la Iglesia sino a la República y fomenta el Estado laico condenado por los papas. Marías cree que en esto se devuelve a Ortega mal por bien ¹⁹¹. Cuando Ortega habla del cristianismo en hueco, de Prieto, no se puede decir sin más que Ortega no creía ¹⁹². Para Ramírez, Ortega sólo tiene residuos materialistas, cenizas del cristianismo. Para Marías el problema no es la fe de Ortega sino que el cristianismo asuma la humanidad y la cultura actual ¹⁹³. Según Ramírez, Ortega quería someter la Iglesia al Estado. Según Marías, Ortega le ayuda a Tedeschini frente a los anticlericales. Pero Ramírez piensa que, aunque Tedeschini recurriera a él frente a los anticlericales, Ortega no fue nunca un 'cruzado' ¹⁹⁴. Eso está claro...

184. *Ibid.*, 40 y 43.

185. *Ibid.*, 56-57; 53.

186. *Ibid.*, 60.

187. *Ibid.*, 71.

188. *Ibid.*, 77-78.

189. *Ibid.*, 86.

190. *Ibid.*, 94.

191. *Ibid.*, 100.

192. *Ibid.*, 107 y 108.

193. *Ibid.*, 114 y 115.

194. *Ibid.*, 131. Parece que Ortega intervino a favor de la sensatez y el respeto que pedía la representación del Vaticano en España. Además el P. Alonso GETINO, *Incendios en conventos de*

Según Marías, Ramírez comete errores en la presentación de los dogmas por negar todo a Ortega. Por ejemplo en el tema de Dios y el cielo. Ramírez dice que Marías se inventa su mala fe con respecto a Ortega ¹⁹⁵. Cuando Marías le ataca a Ramírez de que niega la Ascensión, Ramírez le responde como gran teólogo. Y acusa a Marías de caer en un cielo astral.

Marías y Laín insisten en que hay varios modos de ser cristiano según las culturas y los tiempos. Ramírez les responde que sólo hay un modo de ser cristiano que es como Dios manda; y entonces le replican que Ramírez quiere hacer a todos los cristianos como él.

En cuanto a lo que es Dios, entiende Marías que para Ramírez Dios es 'verdadera y propiamente *cosa*' en sí y se recuerda que Astete dice que Dios 'es una cosa'. Para Ramírez, Ortega niega que Dios sea una *cosa* a causa de su filosofía kantiana ¹⁹⁶. Ramírez recuerda que Ortega pide una teodicea sin Dios, y Ortega nos habla también de que la ontología griega es algo que les pasó sólo a los griegos y no hay más. Para Ortega decir que Dios es un ente, es un *quid pro quod* que origina la tragedia que es la teología escolástica ¹⁹⁷. Asume Ramírez una vez más la filosofía griega e insiste en el conocido tema del 'animal racional' en el problema de Cristo hombre. Según Marías, Ramírez absolutiza a los griegos incluido Euclides.

Cuando Ortega afirma que su teoría de las creencias puede ser muy eficaz en teología, Ramírez la examina. No cree Ramírez que las creencias actúen sin darnos cuenta aunque es cierto que las creencias las mamamos. Para Ramírez no toda idea procede de dudas, hay creencias flotantes e ideas incommovibles. Tampoco cree Ramírez que las creencias se den tanto por contagio. Ramírez da gran valor al racionalismo de la fe, pues la razón depende de Dios ¹⁹⁸; insiste Ramírez en que la creencia es libre, no impuesta. Piensa Ramírez que la idea de creencia en Ortega no vale para el catolicismo. En cuanto a la duda y la fe, Ramírez asegura que 'la duda no cree' ¹⁹⁹; la fe es más cierta que todo. Parece que no distingue entre el proceso de creencia y la fe misma.

Para Ortega, en la fe hay como un raptó. Para Ramírez la fe es cierta por causa de Dios, no tanto por nosotros. Según Ramírez no hay lucha entre fe y

España y supresión de misiones y colegios españoles en ultramar, Madrid 1931. BO 272 (460); Getino dedica este libro a Ortega por haber sido Getino amigo de Ortega y Munilla, para que Ortega como diputado, por León, intervenga en el tema. Pensó dedicarlo a Asociación al Servicio de la República, pero le pareció a Getino que sería diluir la responsabilidad. Como se sabe, Asociación al Servicio de la República sacó un comunicado condenando las quemas: Cfr. también GÓMEZ SANTOS, M., *Vida de Gregorio Marañón*, Taurus, Madrid 1971, 308.

195. RAMÍREZ, S., *La zona de seguridad*, 146.

196. *Ibid.*, 183.

197. *Ibid.*, 185; 186.

198. *Ibid.*, 256 y 257.

199. *Ibid.*, 263.

razón. Ciertamente, teóricamente. Para Marías en Ortega se puede encontrar un esclarecimiento de la fe y una fertilidad de pensamiento vivificante de la fe ²⁰⁰. Marías, según Ramírez, no ha comprendido ni a Ortega ni a él mismo. Pero según Marías, Ramírez ha injertado a Ortega de impiedad, anticristianismo, e inmoralidad hasta hacerle como enemigo de la religión. Para Marías «'la cristianización de su filosofía (la de Ortega) y de su influjo intelectual se realizó ya en vida suya, delante de sus ojos y con su visible complacencia'» ²⁰¹. Marías acusa a Ramírez de desprestigiar a un español reconocido. Para Ramírez el prestigio es la verdad. Para Marías el catolicismo español queda disminuido sin Ortega ²⁰².

La opinión actual de Marías podría resumirse así: «Desde una concepción ridícula de la filosofía —aunque quizá no tanto como algunas de las que dominan hoy—, se discutía si su obra (la de Ortega) era o no filosofía. Desde una instalación inercial y deficiente en la religión, se le consideraba un 'peligro', sin darse cuenta de que el pensamiento orteguiano representaba el más genial esfuerzo por ver la realidad de una manera afín a lo que el cristianismo tiene de interpretación de lo que hay» ²⁰³.

5.2.4. J.L.L. Aranguren en la polémica sobre la ética de Ortega

Para Aranguren, Ramírez no se da cuenta, realmente, de los problemas. Su obra, en cuanto a Ortega, es desafortunada. Aranguren dice que Ramírez ejerce muy poco la magnanimidad de santo Tomás al tratar de Ortega. Ramírez contesta que sí la ejerce pero que Ortega da poco lugar a ello ²⁰⁴. Cuando Ortega habla del destino inexorable del hombre, Ramírez lo entiende como determinismo. Ramírez cree que Ortega no puede plantear una ética porque dice que el hombre es 'insustancial'. Ramírez no cree que la moral que propone Ortega coincida con la moral cristiana como dice Aranguren ²⁰⁵. Ramírez acusa además a Ortega de proponer una ética sin actos concretos. Y repite que los desafortunados en entender a Ortega son Lain y Aranguren. Según los tomistas Ortega sale ganando con la interpretación de Ramírez ²⁰⁶.

Cuando Aranguren dice que Ortega se acerca a Aristóteles en su ética, Ramírez cita un texto de Ortega donde éste dice 'estoy lejos de Aristóteles y Santo Tomás'; y se olvida del orteguiano-aristotélico: 'hombres, sed buenos

200. *Ibid.*, 292.

201. *Ibid.*, 298. Y del escrito de Marías al que se refiere la nota 178, p. 38.

202. *Ibid.*, 301.

203. MARIAS, J., *La España real. Crónicas de la actividad cultural*, Barcelona 1983, 96. Artículo: *Ortega en 1980*.

204. RAMÍREZ, S., *¿Un orteguismo católico?*, 244.

205. *Ibid.*, 256.

206. *Ibid.*, 206. Es la opinión de A. Lobato y G. Fraile en sus revistas.

arqueros'. Ortega pone la ética en la vocación y en el 'tener que ser', pero Ramírez insiste en el 'deber ser'. Cuando Aranguren dice, con Ortega, que la ética se va haciendo como el hombre, como todo lo cristiano que está en camino, Ramírez dice que no ²⁰⁷. Para Ortega, la vida es por sí misma ética. Por eso decimos: estar desmoralizados. Según Zubiri y Aranguren la moral de Ortega es «moral como estructura», una ética metafísica o una «metafísica ética».

Aranguren cree que Ramírez no responde realmente a los problemas. Para él «Lo que se está haciendo con Ortega es torpe y grave; pero lo es, sobre todo, porque se está haciendo en nombre del cristianismo. Como cristiano aprendiz de filosofía, no como 'epígono' de nadie, he respondido a esta torpeza y a esa gravedad con este modesto trabajo» ²⁰⁸. Aranguren pide benevolencia y objetividad; considerada la gran influencia de Ortega no se le puede despachar sin más como no se puede prescindir sin más de Heidegger o de santo Tomás. Hay que unir la tradición, vgr. escolástica y la actualidad como han hecho B. Welte o Dondeyne, pero no Ramírez ²⁰⁹. Para Aranguren hay que intentar entenderse entre la escolástica y los modernos sin concordismo ni armonismos apresurados. «Acostumbrarnos a 'entender' antes de 'condenar' es una de las cosas que más necesitamos los españoles» ²¹⁰.

Para Aranguren los modernos sistemas éticos unen la ética y la metafísica y se organizan desde el concepto de vida y existencia no desde el sustancialismo. La apertura de Ortega a la trascendencia y su estima del catolicismo europeo ²¹¹ invitan a comprenderle en vez de verle como enemigo.

La ética de Ortega surge desde el hombre, desde la persona, frente al utilitarista que no se interesa por las personas. Así los actos son la *ratio cognoscendi* de la bondad de la persona. Ésta es también lo que importa al cristianismo ²¹². Ortega estima el cristianismo. El *deber ser* se fundamenta en el *ser*. «La moral de Ortega es una moral de la perfección y no una moral del deber» ²¹³. Así es también la moral cristiana como lo afirma Suárez, y otros autores actuales que insisten sobre todo en la caridad y la perfección del hombre. Pero el escrito de Ortega 'No ser un hombre ejemplar' escandaliza al P. Ramírez. Como ya dijimos los lemas de la ética orteguiana son los de ²¹⁴ 'llega a ser lo que eres' y la fidelidad a la vocación y la misión, aquello a lo que

207. *Ibid.*, 234. Y ARANGUREN, J.L.L., *La ética de Ortega*, 25.

208. *Ibid.*, 9.

209. *Ibid.*, 14.

210. *Ibid.*, 15.

211. *Ibid.*, 19.

212. *Ibid.*, 46-47.

213. *Ibid.*, 52.

214. *Ibid.*, 55.

Dios nos ha llamado y con lo que tenemos que *hacernos*, pero Ramírez lo echa todo a mal. Cree que Ortega predica un individualismo amoral. Ortega ha recogido también la ética de los valores más que de leyes que hoy también aceptan los católicos. Y el mismo Ortega pidió, antes de Bergson, una moral abierta ²¹⁵. Ortega insiste en los valores y la autenticidad, desde lo más profundo del hombre: 'nuestro yo es nuestra vocación' dice Ortega. La vocación es llamada íntima de nuestro más auténtico ser ²¹⁶. Pero después Ortega también ve que la vocación dice relación a la circunstancia. Y es también lucha. Ramírez entiende esto como una ética de la situación. Aunque suene a eso, según Aranguren, no tiene nada que ver. Para Ortega la moral es a la vez moral de vocación, misión y perfección; también moral de felicidad. La felicidad es, según Ortega, empeño en las tareas de la vocación. Ortega cree que no se ha descrito el sentido de la felicidad a través de la historia. Ramírez se escandaliza de esa afirmación, pero Ortega no trata de la felicidad convencional. Y opina además que la vida humana es drama porque la felicidad es ser de hecho lo que somos en proyecto y con frecuencia no acontece así ²¹⁷.

5.2.5. Ortega como suscitador y el futuro de la religión

Que la polémica se puso a veces demasiado agria nadie lo puede negar, pero tampoco es posible pasar por alto que había importantes problemas de fondo que aclarar. Y en esa clarificación del trasfondo metafísico y religioso se implicaba también la manera de organizar la convivencia de todo un pueblo y, en definitiva, se jugaba la identidad auténtica o no de las personas. Se trataba de salir a la historia actual como seres inteligentes o como meros comparsas de la masa de turno. Ortega se dio cuenta de los pocos seres inteligentes que hay en el mundo. Él mismo dice: es terrible pero es así. Acaso uno mismo tampoco lo es. «Sólo cabe solicitar que cada uno cante su canción con lealtad. Y la mía ahora podría llevar el mismo título que el famoso sermón de Massillon *sur le petit nombre des élus*. Nada ha sembrado en uno tanta melancolía como esta averiguación de que el número de los inteligentes es escasísimo» ²¹⁸.

En cualquier caso, los problemas que originaron la polémica no eran marginales ni ajenos a Ortega en lo más mínimo. Se encontraban en el centro mismo de su tarea y de su vida. Con ocasión de su estudio de Luis Vives recuerda Ortega que las creencias son el cimiento de todas las cosas. Y después

215. *Ibid.*, 58.

216. *Ibid.*, 62; 65; 66. V 138 y 210.

217. ARANGUREN, J.L.L., *La ética de Ortega*, 75. La moral de Ortega es moral como estructura, se identifica con la vida y la metafísica y consiste en no estar des-moralizados: *Ibid.*, 25.

218. VI 143. Ya se sabe la anécdota en que Heidegger encuentra a Ortega triste por la poca influencia de los intelectuales en la marcha real del mundo.

de poner a Vives como ejemplo de hombre en la frontera, afirma que con decir que Vives fue cristiano se ha dicho muy poco. Ser cristiano significa muchas cosas. «¡Ha habido tantas maneras profundamente distintas de ser cristiano, es decir, de creer en el Dios de la Biblia y del Dogma!»²¹⁹. A continuación Ortega desencadena un torrente de preguntas que están en el origen y en el medio y en el fin de la famosa polémica: «Vives es cristiano, pero era erasmista. ¿Es cristiano un erasmista? ¿Un erasmista es cristiano? Desde luego no lo es como lo era Santo Tomás de Aquino, ni como lo fue San Agustín, ni siquiera como lo va a ser San Ignacio de Loyola»²²⁰.

Y Ortega se recrea en el problema: Vives invita a comer a Ignacio de Loyola que fundó una orden para conquistar 'este mundo' a pesar de ser religioso. Durante la refección el humanista y el místico, el vasco fuerte y el valenciano tibio hablaron de Dios. Sabemos que a Vives le impresionó Ignacio de Loyola. Y sentencia Ortega: «Porque es bien seguro que Ignacio de Loyola, en quien se reafirma la fe tradicional, no es cristiano como San Agustín, no cree en Dios de la misma forma precisa en que creía San Agustín. Ni lo creído por él, Dios, es para él exactamente lo mismo que para San Agustín, ni su creer posee los mismos quilates y la misma contextura. Es irremediable que así sea. Todo en el hombre es histórico y, por tanto, siempre diferente: hoy es otro que ayer, y el ayer no retorna, no retorna jamás... El hombre va siendo, a lo largo del tiempo, estoico, cristiano como San Agustín, cristiano como Santo Tomás, más tarde como San Francisco, y aún más tarde como Erasmo y Vives, o, lejos de ellos, como San Igniacio; y luego deja de ser cristiano y es racionalista, y hoy es voluntarista y va siendo el hombre todo eso y lo va desiendo —sustancial peregrino del ser— sin poder quedar nunca fijo y para siempre en un modo de ser quieto y definitivo; sustituyéndose siempre a sí mismo, inventando un mundo donde alojarse y destruyéndolo después para crear otro, perpetuo emigrante de mundo en mundo, de creencia en creencia, de ilusión en ilusión...».²²¹

Como se ve, Ortega nombra diversos modos de ser cristiano, diversas posturas vitales según las épocas, y un sentido dinámico del ser, de la realidad, de la religión y la creencia, del mundo y de la vida. La polémica estaba servida, pero la orientación-orteguiana también. No sólo San Ignacio impresionó a Vives, también Vives debió impresionar a Ortega... Es la dirección del hombre moderno donde todo es intramundano, incluso la religión y Dios que se nos ha acercado en nuestro mundo, en la vida y el trabajo ordinario y vino a enseñar una religión menos formal, más íntima y personal, menos oficial; es el Dios

219. IX 523-524; «Juan Vives y su mundo», Buenos Aires (12.11.1940).

220. IX 524; «Juan Vives y su mundo», Buenos Aires (12.11.1940).

221. IX 524-525; «Juan Vives y su mundo», Buenos Aires (12.11.1940).

cercano y profundo, es Jesús el Dios intramundano, menos convencional, gélido y estático, menos frenético de la especulación, menos ente en cuanto ente...

Y termina Ortega su comentario a Vives, a sí mismo: para el vulgo Vives carece de interés porque no mató a nadie ni fue un engañador de doncellas, ni un embozado político. Fue sólo un hombre de verdad, un intelectual: «Un primer intelectual serio tarda en llegar a sí mismo. La seriedad es paulatina y un paso a paso»²²². Ortega en España...

5.3. *Antiguos y nuevos horizontes*

5.3.1. *La influencia de Marburgo y la teología alemana*

Hemos dejado constancia de la influencia de Bultmann, Barth, R. Otto y otros marburgueses en el pensamiento religioso de Ortega. Es hora de retomar brevemente el asunto. Como veíamos entonces con el teólogo O. González de Cardedal, refiriéndose a la escuela teológica de Marburgo: «Ése rumor de fondo está sonando siempre en los libros de Ortega. Y si ensanchamos la mirada vemos las figuras de M. Heidegger, M. Scheler, R. Guardini, E. Przywara...»²²³.

La facultad teológica de Marburgo tuvo como hombres claves a A. Harnack y a W. Herrmann. La obra de este autor, *La comunión del cristiano con Dios*, fue libro de cabecera de Unamuno; posteriormente vemos a aquellos a los que Ortega ya no conoce en persona pero con los que mantendrá conexión indirecta: Rudolf Otto, F. Heiler, Bultmann, H. Schlier, Tillich, entre otros²²⁴. Ortega lee a Bultmann, conoce a Barth, también F. Heiler, entre otros. Al final de su artículo sobre Bultmann, cita también Ortega a Dibelius y a otros autores como «sustitución de lo no dicho»²²⁵.

Cuando Ortega habla del nuevo movimiento teológico en Alemania cita expresamente a Barth, según dejamos anotado. Harnack y W. Herrmann son hombres claves en la teología de Marburgo. Unamuno cita a Harnack cuando dice que el concilio de Nicea fue un triunfo del clericalismo sobre la fe del pueblo y critica el tema de la fe implícita que no es sino un encubrimiento de la ignorancia y el descuido²²⁶. Como se sabe Ortega simpatizaba ampliamente con

222. IX 543; «Juan Vives y su mundo», Buenos Aires (12.11.1940).

223. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Ortega y Gasset. Memoria agradecida en el 25 aniversario de su muerte*, en *El Ciervo* 356 (1980) 31.

224. *Ibid.*, En BO hay libros prácticamente de todos estos autores. Es conocido el uso que Ortega hace de Otto, y su escrito sobre Bultmann; y también está el libro sobre la oración de F. Heiler donde se subraya que la oración es la esencia de toda religión.

225. III 526; «La forma como método histórico»; EL (1927), nota I.

226. UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid³ 1928, 80. (Salamanca 1912).

la fe laical promovida por la *Devotio moderna* y criticó duramente la fe implícita de los españoles como demostramos con textos recogidos en el AOG. Igualmente cita Unamuno a Herrmann a propósito de la salvación personal y el conocimiento de Dios ²²⁷. Herrmann es profesor de Bultmann y Barth, expresamente citados por Ortega.

Barth y Gogarten son los padres de la teología dialéctica. Pues bien, Paul Natorp está presente en la conferencia de Gogarten en 1920 que constituye la proclama de la teología dialéctica frente a la liberal ²²⁸. Enseguida hablaremos de la religión en Natorp. Barth da cuenta de la nueva situación, captada por Ortega perfectamente: «La gran perturbación es ya irreversible, alcanza a los santos y a los cerdos» ²²⁹. E. Brunner es más conciliador. Para él la religión es diálogo con Dios y el mundo. Hay una *correspondencia* personal entre ambos. Además propone la creación de comunidades donde la Iglesia sea iglesia de verdad. Barth es muy cristológico y crea un 'humanismo' desde la fe. Ésta pone lo necesario para que la cultura siga siendo secular. Como se ve, Ortega, cuando pide escuela laica etc., no está inventando, ni habla por hablar, como veremos al tratar de Natorp. Como Barth, Bultmann es un marburgués ²³⁰.

La línea teológica se desarrolla así: Ritschl, Herrmann, Bultmann y Barth. Herrmann ha sido discípulo de Ritschl. Ritschl nos habla según Unamuno, de un Dios personal ²³¹, de la ciencia y la religión, de un Dios humano en Cristo y del gozo de la esperanza en una salvación que es «la bienaventuranza en el próximo gozo de Dios y en trato con todos los santos» (Ritschl: *Geschichte des Pietismus*, III, 43) ²³². Una religión por tanto como la que describe Ortega cuando habla de Vives. Unamuno nos da la razón de la influencia del pietismo, como el de Ritschl, concretamente en el krausismo español. Dice así: «El kantismo es protestante, y nosotros, los españoles, somos fundamentalmente católicos. Y si Krause echó aquí algunas raíces —más que se cree, y no tan pasajeras como se supone—, es porque Krause tenía raíces pietistas, y el pietismo, como lo demostró Ritschl en la historia de él (*Geschichte der Pietismus*), tiene raíces específicamente católicas, y significa en

227. *Ibid.*, 74 y 169.

228. ZÄHRNT, H., *A vueltas con Dios. La teología protestante del siglo XX*, trad. A. Alemany, Hechos y Dichos, Zaragoza 1972, 50.

229. *Ibid.*, 35. E. Brunner propone la creación de células comunitarias donde la Iglesia sea iglesia de verdad: *Ibid.*, 91; 92.

230. *Ibid.*, 240.

231. UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico*, 170; 171; 119.

232. *Ibid.*, 253. Varias obras de Ritschl se encuentran en la BO y están muy usadas. La influencia de Ritschl en Unamuno ha sido bien descrita por ORRINGER, N.R., *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de «Del sentimiento trágico de la vida»*, Gredos, Madrid 1985, 34ss. También se describe la religión en Ritschl como cristológica, evangélica y humanizada: *Ibid.*, 223ss.

gran parte la invasión, o más bien la persistencia del misticismo católico en el seno del racionalismo protestante. Y así se explica que se krausizaran aquí hasta no pocos pensadores católicos»²³³. Las claves de ese cristianismo son una mayor humanización de las relaciones personales con Dios y del hombre con la comunidad por la caridad.

Se trata también de una mayor estima de los valores humanos como los proclamara Windelband: lo verdadero, lo bello, lo bueno; así aparece en Ortega, también en Unamuno²³⁴. Es también el ideal de humanidad, del recientemente citado krausismo. Y la necesidad de entrar en la historia. A Gogarten y Barth se lo aconsejaría E. Troeltsch, el krausismo español también lo fue aprendiendo. Así dice Ortega: «Que un Dios rigurosamente inconmensurable con el mundo se inscriba en él un momento —‘y habite entre nosotros’— es la máxima paradoja» (VII 385)²³⁵. Sanz del Río y Ortega, fueron a Alemania para aprender a hacer España. Para fomentar su emancipación espiritual, para crear un nuevo sentido de veracidad y de ética²³⁶. Para descubrir el Hombre Nuevo del que hablará Unamuno y Tillich, y luchar por la ‘España que pudo ser’ la de Unamuno y Fray Luis, los místicos perseguidos, la España vital, a fin de presentar al país como dijo Ortega, «un magno ideal de exaltación, un ideal político que sea casi religioso, un ideal moral que sea casi político»²³⁷.

Había que reconciliar la religión con la cultura y con el mundo. No era el fantasma del panteísmo que tantos querían ver. Era la mística paulina de la anacefalaisis y la salvación total. Como lo dijo Unamuno: «Ver a Dios cuando Dios sea todo en todos, es verlo todo en Dios y vivir en Dios con todo»²³⁸. Era la historicidad bultmaniana y postheideggeriana. Era Dios y la cultura de Tillich, otro marburgués, que sustituye a Max Scheler en Frankfurt. Aquel Tillich venía a decir que la esfera profana, la cultura, es lo religioso «sin licencia eclesiástica»²³⁹. Vino a escribir una teología de la cultura y quería decir que: «La religión es la sustancia de la cultura y cultura la forma de la religión»²⁴⁰. Es un hombre nuevo que se reunifica en lo divino. Parecería extraño que dije-

233. UNAMUNO, M., de, *Del sentimiento trágico*, 291-292.

234. Cfr. nota 232.

235. VII 385; QF (1929): Lección 8.ª.

236. LÓPEZ-MORILLAS, J., *Sanz del Río y el equívoco de Alemania*, en *Revista de Occidente* 60 (1986) 15. Cfr. también *Ibid.*, 8, 12, 13, 17, 19. Ortega como Sanz buscaba una ‘Buena nueva’ para España, un ideal de vida, y de educación.

237. Citado por CACHO VIU, V., *La imagen de las dos Españas*, en *Revista de Occidente* 60 (1986) 66. Toda la obra de Ortega es ‘meditatio Hispaniae’: SALAS, J., *Antonio Rodríguez Huéscar: recuerdo y presencia de Ortega*, en *Revista de Occidente* 60 (1986) 115; 116.

238. UNAMUNO, M., de, *Del sentimiento trágico*, 255.

239. ZÄHRNT, H., *A vueltas con Dios*, 380.

240. *Ibid.*, 379. En BO encontramos también libros de Tillich.

ra Ortega que el socialismo es el evangelio en plan civil. Pues bien, Barth y Tillich afirmaban que Dios ha hablado por medio de la social democracia ²⁴¹.

En fin, como diría otro bultmaniano, H. Braun, la solidaridad no deja lugar al ateísmo. Y además la nueva religión que es el cristianismo no tiene una ética porque supone un deber, sino que porque confiere un poder se lanza a una empresa moral y humana inaudita: «Esta paradoja de exigencia radical y gracia radical, de un radical ‘debo’ y de un radical ‘puedo’, es para Braun el rasgo característico de la predicación del Jesús histórico, su novedad inaudita que tan escandalosamente sonaba a los judíos» ²⁴². Una trayectoria, ciertamente, muy orteguiana.

A la vista de todo esto, como nos dijera recientemente el profesor N.R. Orringer en Salamanca, ‘hablar de panteísmo en Ortega es desconocer sus fuentes y todo su contexto. Es necesario ver toda la problemática en su ambiente tal como se sospechaba por sus lecturas’ ²⁴³.

5.3.2. *La sombra de Natorp siempre*

Dejemos también constancia de algunas influencias de la religión, tal como la concibe Natorp en Ortega. Cuando se ha leído a Natorp no es difícil saber de dónde le han venido a Ortega ciertas ideas sobre el sentido social de la religión o la relación entre religión y cultura en sus tres dimensiones de ciencia, ética y arte, o el sentido profundamente humano de la religión, o los principios que le han inspirado en la polémica sobre la escuela y la religión o las relaciones Iglesia y Estado. O que la vida es una realidad radical, tan radical como la religión, pues la religión es vida (Herrmann).

En efecto, según Natorp, la religión se ubica y se descubre en la vida humana, no por encima del hombre ni por debajo de él ²⁴⁴. Además la religión tiene una dimensión profundamente social como demostraron Fichte y Pestalozzi ²⁴⁵. La humanidad es, para Natorp, la plenitud del hombre y la religión apoya esta plenitud y establece lazos de armonía y unidad entre cada persona y la sociedad ²⁴⁶. Para Natorp es un error creer que hay individuos aisla-

241. *Ibid.*, 382.

242. *Ibid.*, 309.

243. Conversación con N. Orringer, mantenida en Salamanca el 27.9.1984. Él me animó a proseguir esta investigación. Había descubierto él la gran influencia de Natorp en Ortega entre otros muchos profesores de Marburgo.

244. NATORP, P., *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1908, II. Es de lamentar que en BO no se encuentra ningún ejemplar en castellano de la traducción hecha por María de Maeztu de esta obra de Natorp... BO.

245. *Ibid.*, IV y V.

246. *Ibid.*, 1.

dos. En cada pulsación individual late toda la humanidad a la vez. La humanidad comparte el mismo pan y la misma cultura. Y de ahí surge la igualdad y la necesidad de un proceso de formación y educación común según el derecho profundo. Las clases sociales, según Fichte, Schleiermacher y Pestalozzi rompen esta igualdad natural que pide un verdadero socialismo ²⁴⁷.

Es necesario un equilibrio entre las dimensiones materiales y espirituales, que el hombre no sea esclavo de su trabajo sino señor de su obra. Igualmente debe usar las fuerzas de la Naturaleza y la técnica de manera apropiada de modo que le ayuden a vivir con verdad, virtud y belleza en una auténtica comunidad social; en la Escuela y en el trabajo debe tender a formar un organismo social y en plenitud ²⁴⁸.

Se puede ver la religión como ajena a la humanidad o como una tarea básica del hombre que, al fin y al cabo, sería sobre todo trascendente, eterno y sobre-natural ²⁴⁹. Y se podría recordar la máxima del evangelio: ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo si pierde su vida? Puede que alguien considere solamente humanos a los creyentes o, por el contrario, afirmar que la religión es una cuestión privada que nunca puede ser cuestión de Estado ²⁵⁰. Otros pensarán que Dios es el punto culminante de la conciencia humana y de la condición del hombre. Y trabajarán por 'un cielo nuevo y una tierra nueva' donde habite la paz y la justicia. Un cielo en la tierra, un Reino nuevo, un orden nuevo basado en el Dios que es amor y abraza a todos en el amor, pues ha amado tanto al mundo que le ha dado a su hijo único en el que 'Dios es amor' ²⁵¹; sobre todo, ha amado al mundo hasta morir por él, ha unido lo humano y lo divino y ha inaugurado la nueva vida que llega hasta los más desamparados por una educación igualitaria en la familia del Estado común y libre. Así lo entendieron Lessing, Pestalozzi, Fichte y Krause ²⁵².

La religión es la experiencia del poder del bien en el mundo, en el corazón del hombre y más allá de él. La religión vive en el interior del hombre como fuente de la ciencia, la moral y el arte ²⁵³. La religión es fundamentalmente un sentimiento-sentido (Schleiermacher) que llena toda la interioridad humana y se expresa en el pensamiento, la moralidad y el arte. Es conocimiento y es a la vez experiencia. Una experiencia en la que ni lo absoluto es sólo empírico ni lo empírico absoluto ²⁵⁴. Pero hay una profunda relación entre ambos. La teoría,

247. *Ibid.*, 4.

248. *Ibid.*, 9; 10 y 7.

249. *Ibid.*, 13-14.

250. *Ibid.*, 15.

251. *Ibid.*, 18.

252. *Ibid.*, 22.

253. *Ibid.*, 26 y 29; 25.

254. *Ibid.*, 31; 27.

la praxis y la póiesis, exigen la Verdad, el Bien y la Belleza, surgen del sentido religioso fontal más profundo y muestran la sed de infinito. Ese sentimiento de infinitud es la religión misma según Schleiermacher ²⁵⁵. Esa experiencia es esencial a la humanidad. Dios vive en nuestro corazón, nuestro corazón se ensancha en el corazón de Dios y su Infinitud ilumina la vida humana ²⁵⁶.

Ésa es la experiencia de la trascendencia que hace el hombre por el conocimiento, la libertad y el arte. Un entusiasmo que va de lo finito e inmediato hacia la infinitud del misterio. Este reúne en sí todo: la felicidad, el Amor, Dios, etc. ²⁵⁷. Tal es la unión de lo finito y lo infinito, de la realidad y el ideal. La religión es la trascendencia en lo humano, no está en conflicto con la humanidad sino que es la religión de la humanidad a la que da un nuevo fundamento para florecer con nuevo rigor. Dios, desde cada corazón, conforma, por el amor, la humanidad en la sociedad como familia de Dios ²⁵⁸. Es la vida eterna en esta vida, la vida en la verdad de la nueva humanidad. Así la humanidad, el pueblo, el mundo del trabajo está destinado a los más altos niveles de la ciencia, la bondad y la belleza. Eso requiere una nueva pedagogía.

Según Natorp, en la polémica sobre la religión y la escuela, no hay que esperar mucho de las clases de religión en cuanto a la superación y el hermanamiento de las clases sociales. Sería una ilusión. Según él, es más eficaz la educación social y concreta de la vida. La enseñanza teórica puede resultar muy vacía frente a la vida ²⁵⁹. Además, según Natorp, dadas las ideas contrapuestas que hay sobre la Iglesia, y su repercusión en la educación del pueblo, la clase de religión tiende a desaparecer de los planes de enseñanza de la escuela pública. Pero la separación de la Iglesia de la escuela pública no significa, necesariamente, la desaparición de la religión, como todos parecen suponer ²⁶⁰. El Estado debe propiciar una enseñanza de la religión pero sin la dogmática eclesiástica acientífica. Será una religión sobre fundamentos cristianos pero sin pretensiones dogmatistas. Según Natorp, los dogmas no son pertinentes en la educación del niño de la escuela primaria. Por eso el Dogma debe desaparecer de la Escuela como obligatorio. Quedaría reservado a la catequesis de las Iglesias ²⁶¹. Además la introducción en la comprensión religiosa del mundo debe ser, según Natorp, interconfesional ²⁶². No se trata del derecho de los pa-

255. *Ibid.*, 38.

256. *Ibid.*, 36; 38.

257. *Ibid.*, 42; 49.

258. *Ibid.*, 57; 53; 62.

259. *Ibid.*, 68.

260. *Ibid.*, 72. Exactamente: «Indessen die Lösung der Volksschule von der Kirche bedeutet nicht notwendig ihre Lösung von Religion, wie die meisten hüten und drüben als selbstverständlich».

261. *Ibid.*, 73.

262. *Ibid.*, 74.

dres a la educación de sus hijos, muy respetable de por sí, sino de un deber para los propios educandos ²⁶³. Se trata también del interés de la Iglesia y de los disidentes, de los creyentes y de los no creyentes, de la libertad y la autenticidad de las distintas confesiones y en definitiva del derecho a la verdad en libertad y del sentido mismo de la religión: la comunidad del género humano en Dios ²⁶⁴.

Según Natorp, no se puede decir que una formación religiosa no dogmática sea un absurdo. Un gran número de pedagogos, y no los peores, de acuerdo con Pestalozzi, afirman lo contrario, y defienden que la enseñanza del catecismo en la escuela, con todo su aparato dogmático, no tiene sentido ²⁶⁵. Según ellos lo que se debe tratar son los testimonios de vida religiosa como iluminadores del pensamiento, la moral y la estética. En la escuela se ha de presentar la grandeza y la profundidad de la religión y dejar, para las iglesias, las cuestiones dogmáticas. Eso no tiene por qué resolverse en un deísmo abstracto. Sino que probará la superioridad de Lessing o Kant sobre Voltaire y Diderot, o la de Pestalozzi sobre Rousseau. Esto lo hizo hace mucho tiempo Pestalozzi y su influencia está presente en Alemania, a pesar de la normativa vigente ²⁶⁶. El profesor debe actuar de un modo pedagógico y no dogmático-teológico.

El derecho a una visión religiosa del mundo que Natorp defiende, es el derecho al candor; nada más pero tampoco nada menos; en todo caso algo nada despreciable en educación ²⁶⁷. La idea es ofrecer una historia de la religión con una filosofía de la religión, dignamente elaborada, que descubre el fundamento de la religión en la naturaleza humana y la muestra como un poderoso factor en la educación del género humano. Ésta es la religión de la humanidad, el hogar de los grandes ideales, tanto en la ciencia como en la moral y en el arte ²⁶⁸.

Aunque la idea de la religión que se enraíza en el sentimiento vital ha tenido opositores, para Natorp está claro que la ciencia, la moral y el arte marcan tres direcciones fundamentales de la cultura, y cada una de ellas es determinación de lo indeterminado, y límite de lo ilimitado ²⁶⁹. Y su raíz vital tiene trayectoria de eternidad, de Infinitud. El sentido religioso no nos ofrece solamente la inmediatez desnuda del presente pleno de la vida, también es sentido

263. *Ibid.*, 75.

264. *Ibid.*

265. *Ibid.*, 76.

266. *Ibid.*, 78.

267. *Ibid.*, 81. Hay un subrayado marginal en el ejemplar de BO.

268. *Ibid.*, 83.

269. *Ibid.*, 87.

de universalidad y totalidad ²⁷⁰. La religión auténtica moviliza todo, es subjetividad y objetividad, immanencia y trascendencia, individual y social. No es, por tanto, posible un conflicto entre religión y humanidad, pues se implican mutuamente.

No obstante, Herrmann, hace notar que la religión ni es ciencia ni es un deseo natural, sino revelación viva que es lo que llamaría Natorp, sentimiento religioso. Herrmann insiste en que la religión va más allá de las fronteras de la Humanidad. Natorp cree que su teoría confirma todo lo dicho por Herrmann, aunque éste le haya criticado ²⁷¹. También Cohen critica la idea del sentimiento religioso de Natorp-Scheleiermacher como poco metafísica y próxima al mito. Natorp observa que el mito es el alma de la vida humana. Y que también Cohen tiene que admitir la función de la fantasía en el pensamiento humano. Resalta Natorp que el sentimiento religioso de lo Infinito, ciertamente, no es ningún objeto ²⁷². Dios es trascendente, una nueva relación sujeto-objeto. Muchos insisten aún en la prueba de Descartes y la interioridad. Tampoco se trata de caer en el budismo. Eso no es cristiano. Ahí no hay Dios ni hombre.

Finalmente conviene observar que la experiencia religiosa se hace en una comunidad de Amor ²⁷³. Y cada experiencia concreta del amor nos llama hacia el Infinito. Ese Infinito no es extrahumano, pues el hombre es *infiniti capax* ²⁷⁴. Por eso tiende a una verdad, un amor y a una belleza infinitas, vital y sin fronteras. «La religión es vida» ²⁷⁵. Y Dios es vida de toda vida y alma de toda alma en su inmediatez concreta y eterna de cada momento. Es Él, en definitiva, el que ha puesto su ley de amor en nosotros, en el corazón de la humanidad. Así, cada instante de la vida es a la vez el momento de la eternidad como decía Schleiermacher ²⁷⁶.

5.3.3. *Un cristianismo a la altura de los tiempos*

Ortega buscaba una humanidad, una España civilizada, tolerante y justa. Veía que nuestro pueblo se iba hacia la acción en vez de hacia la cultura. La salvación estaba en la educación como había aprendido de Natorp. Eso era el krausismo frente al español primario. De la España violenta, anárquica, invertebrada y vaga había que hacer una nueva España ²⁷⁷. Para ello había que

270. *Ibid.*, 89.

271. *Ibid.*, 95 y 96.

272. *Ibid.*, 99.

273. *Ibid.*, 109.

274. *Ibid.*, 112.

275. *Ibid.*, 113: «'Alles was Wissenschaft anfassen kann, ist tot', sagt Herrmann (Realenzklopädie XVI 592), 'es kann Lebensmittel sein, aber nicht Leben. Die Religion aber ist Leben'».

276. *Ibid.*, 121.

277. OUMETTE, V., *José Ortega y Gasset*, G.K. Hall & Co., Boston 1982, 57.

hacer una religión tolerante. La República no trató bien a la Iglesia. Aunque España no es de verdad católica y en eso coincidían Ortega y Azafía, no hay que hostigar a la Iglesia porque así se le proporciona un protagonismo que en verdad no tiene ²⁷⁸.

Para Ortega, como para Maeztu, la historia es «la realización progresiva de la moralidad» ²⁷⁹. Y esa moral, como había aprendido Ortega de Cohen y Natorp tiene que cambiar la vida social de todos ²⁸⁰. Una nueva sociedad supone una nueva religión ²⁸¹ frente a la inercia y la inmoralidad tradicional española. Es la nueva política frente a la vieja: «Son casi dos ciudades en el sentido agustiniano del término las que se afrontan en la primavera de 1914» ²⁸². Al ver el pueblo encanallado y unas generaciones desertoras, la generación del 98 y la de Ortega intentan crear una nueva ciencia, una nueva moral y una nueva religión. Un nuevo Dios, una nueva España ²⁸³. Ortega aparece con ese entusiasmo. Sabe Ortega que la modernidad es hija del cristianismo y que la auténtica ciencia aprieta los problemas hacia los enigmas «últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios» ²⁸⁴. Solamente con sabiduría profunda hubiera sido posible hacer una modernización, también religiosa, que todos pudiesen abrazar. Pero la última historia de España parece precisamente la historia de su resistencia a su propia modernización. Resistencia, casi numantina, que constituye su propio suicidio. La otra alternativa era abrazar a todos, sin servilismo, por causa del porvenir común, sin mesías demasiado humanos en los que creer. Fiados, serenamente, como nuestro Luis Vives sobre todo en Dios. Es el único porvenir. Como lo dijo Víctor Hugo de Napoleón.

«No, el porvenir no es de nadie,
Señor, el porvenir sólo es de Dios» ²⁸⁵.

Todo eso lo sabía Ortega por Natorp. Pero no se le hizo caso. Solamente así se podía superar el individualismo, formar un gran pueblo con una verdadera ciencia, una auténtica moral y una verdadera religión. A esto no se quiso acceder. Y Ortega habría de retirarse. Ése fue el gran secreto de Ortega, su gran silencio y la causa de su condena al olvido. Pues, como dijo Ramón Gó-

278. *Ibid.*, 115.

279. ELORZA, A., *La razón y su sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona 1984, 37.

280. *Ibid.*, 43 y 41.

281. *Ibid.*, 63.

282. *Ibid.*, 76.

283. MARIAS, J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza, Madrid 1983, 104.

284. Citado por MARIAS, J., *Ortega*, 283.

285. *Ibid.*, 359.

mez de la Serna: «Pudiéndose haber hecho sacerdote, pudiendo transigir y prevalecerse de la eterna mentira de los secretos del templo, ha descubierto las trampas y las mentiras sibilinas»²⁸⁶. Ya hemos recordado, en otro lugar, cómo los vicios españoles, en decir de Ortega, se dieron en llamar catolicismo. Y cómo él deseaba un número de intelectuales católicos que pusieran la religión, en España, a la altura de los tiempos según el ejemplo europeo.

Es una tarea que había iniciado el krausismo al salvar a España de un pensamiento esclerótico, del dogmatismo escolástico y hacer posible a Ortega²⁸⁷. Ortega pidió claridad, plenitud de vida, frente al obscurantismo de la aristocracia terrateniente, el ejército y la Iglesia (Tuñón de Lara)²⁸⁸, frente a la misma dictadura de Primo de Rivera 'ultracatólico' y 'ultranacionalista'²⁸⁹. Ortega nunca fue intransigente. Nunca hizo los chistes fáciles del anticlerical contra la monja humilde; por el contrario las apreciaba por sencillas y nobles, a veces simpáticas: «pequeños destacamentos de este ejército tan noble, tan respetable, tan arcaico»²⁹⁰.

Ortega sabía que tal será el pueblo como el sacerdote (Oseas 4,9), que «el pueblo fue llevado cautivo, porque no tuvo ciencia» (Isaías 5,13). Que el profeta es siempre profeta contra su pueblo como Amós. Como Ortega mismo. Que a los profetas se les manda decir: ¡No profeticéis! (Amós 2,21). Y que se ha de buscar la sabiduría, pues sin ella no hay inteligencia en la vida (Proverbios, 4,7)²⁹¹. Ortega asumió el tan agustiniano: No vayas a fuera... porque en el interior del hombre habita la verdad. Y sabía como Ganivet que «en el interior de España habita la verdad»²⁹², y que son los tesoros intelectuales y morales los que salvan, no las conquistas. Y echa también de menos 'el sentido religioso de los objetos' predicado años antes por Unamuno en *En torno al casticismo*²⁹³. Es la religión por la vida y en la vida. Es la integridad ética de

286. VEGA DÍAZ, F., *La amistad entre Ortega y Ramón Gómez de la Serna*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 322. Poco antes decía Ramón «Frente a la vida sumurrujeante... Ortega 'se recluye en las ermitas de Córdoba, tomando ese tipo de fraile ermitaño, que es mucho menos clerical que el cura o que el jesuita, pues el fraile ermitaño es el hombre que, sin dejar de ser hombre, se cura de serlo»: *Ibid.*, 320.

287. BOREL, J.P., *Introducción a Ortega y Gasset*, trad. de Guadarrama, Madrid 1969, 22.

288. *Ibid.*, 70.

289. *Ibid.*, 133.

290. III 249; E III (1921): «De Madrid a Asturias o los dos paisajes», *Revista España* (1915).

291. Todas estas citas aparecen en distintas ediciones de la Biblia, entre ellas la de Valera, que tiene Ortega en su biblioteca y luego aparecen en escritos de Ortega como: Amós profeta contra su pueblo, sabiduría y salvación, oposición al profeta, etc. Cfr. VALERA, *La Biblia*, Madrid 1911. Ib., Nueva York 1939. BO.

292. Esta cita y la de S. Agustín utilizada por Husserl al final de *Meditaciones cartesianas*, las trae ORRINGER, N.R., *Ortega discípulo rebelde. Hacia una nueva historia de sus ideas*, en *Teorema* 13 (1983) 543.

293. *Ibid.*, 558.

Ortega ²⁹⁴. Es su amistad indefectible ²⁹⁵. Su socratismo sin fin, insobornable. Su preferencia de no ser nada para ser alguien: él mismo. Ortega vivió con lo puesto. Así se pudo identificar con aquel Rubén de Cendoya, medio san Ildefonso, medio Sanz del Río, meditador ²⁹⁶. Es el Ortega que ante el escepticismo sobre Dios, la razón, la Naturaleza, propio de su época, quiere transvaluar y rehacer los valores ²⁹⁷ y el alma de España. Era necesario recrear España. Lo que quería Ganivet: «un Renacimiento español sin empresas exteriores hasta 'hacer de nuestra nación una Grecia cristiana'» ²⁹⁸.

Para ello creó Ortega el Instituto de Humanidades. Para ir más allá de la escolástica y el humanismo. Para evitar un humanismo escolástico y pagano, para los cuales como son las cosas así deben ser: «Esta sospechosa coincidencia se debió a que los escolásticos, en vez de atenerse a la auténtica inspiración cristiana, se entregaron a modos de pensar originados en la paganía helénica y renunciaron a crear una filosofía que fuese ella misma cristiana, y no sólo cristiana en su aplicación a la teología» ²⁹⁹. Porque aunque las cosas fueron creadas por Dios y son *valde bona*, no es menos cierto que este mundo es 'un valle de lágrimas'» ³⁰⁰. Ésa es la definición cristiana de este mundo y es la única que, según Ortega, 'toleran las realidades últimas'. Se trataba de una reforma, de raíz, de la idea de ser, que traería una transformación de todo lo demás ³⁰¹. Así se llega a la 'realidad radical', al ser en su historicidad más profunda que anuncia «la radical historicidad de todo lo humano» ³⁰². Es la idea del ser como intimidad y la realidad de la soledad que no puede llenarse con la sustancia ³⁰³. Es el ser como misterio, el vacío y Dios, es el cristianismo despierto que anunciara San Agustín. «En él la fe cristiana y la fe que mantiene la exigencia del pensar fueron una y la misma cosa» ³⁰⁴. La fe en Dios impulsa a la obra de la ciencia y de la razón ³⁰⁵.

294. Esta integridad ética de Ortega ha sido subrayada por AZCÁRATE, J., *Sobre la actividad política de Ortega*, en *Revista de Occidente* 24-25 (1983) 25.

295. G. MORENTE, M., *Ensayos*, Revista de Occidente, Madrid 1945. En la nota preliminar cita M. Granell la «Carta a un amigo», de Morente donde habla este de 27 años de amistad con Ortega (8.3.1936).

296. ABELLÁN J.L., *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Tecnos, Madrid 1966, 54-55.

297. McCLINTOCK, R., *Man and his*, 1971, 559.

298. CACHO VÍU, V., *La imagen de las dos Españas*, en *Revista de Occidente* 60 (1986) 69.

299. IX 212; IHU (1948-1949).

300. IX 213; IHU (1948-1949).

301. IX 214; IHU (1948-1949).

302. IX 782; «Comentario al 'Banquete' de Platón» (1946).

303. RECASENS SICHES, L., *Homenaje a Ortega*, en *La Torre* 15-16 (1956) 313. «El cristianismo describe que la soledad es la substancia del alma. No es casual que sea San Agustín el primero que entrevé el hecho de la conciencia y del ser como intimidad».

304. ZAMBRANO, B., *Homenaje a Ortega*, en *La Torre* 15-16 (1956) 573.

305. QUIMETH, V., *José Ortega y Gasset*, 121.

5.3.4. *El cristianismo frente a la ontología griega*

El pensamiento actual tiende a recuperar la unidad cristiana frente al dualismo, y el *kairós* cristiano frente a otros contenidos del ser griego. Eso lo hizo Heidegger ³⁰⁶, y también Barth y Bultmann tan próximos a Ortega. Aristóteles saca de los fenómenos sensibles la Realidad y eso lo juzga Ortega como 'comunismo' ³⁰⁷. La filosofía que siempre ha sido pregunta por el ser no debe confundir a éste con las cosas. Aristóteles se orienta hacia las cosas, también el sensualismo escolástico. Esto crea un dogmatismo enorme y fisicista al llenar el vacío de Dios con el ente ³⁰⁸.

De ese modo el hombre hace de Dios un objeto y no se encuentra con él como sujeto. De paso nos hacemos un Dios a nuestra imagen y semejanza tan falso como nosotros podamos ser. El centinela del ser nunca puede dormirse, debe estar siempre en acción ³⁰⁹, siempre en camino hacia la realidad radical. El hombre griego, por el contrario, cree en la firmeza de las cosas, todas ellas están ahí desde siempre y por toda la eternidad. «Un mundo contingente como el del cristiano que necesita comenzar a ser en virtud de un acto creador, y que queda, por lo mismo, afectado de su propio no-ser anterior, le hubiera producido (al hombre griego) un terror vital parecido al del cristiano si le quitaban a Dios» ³¹⁰.

Como ya quedó dicho, una filosofía cristiana estática, feliz en sí misma, es una parodia de filosofía cristiana. El cristianismo es principalmente paradoja no simple sentido común o buen sentido. Es ser y no ser. El griego es ciego para el trasmundo, para lo que ve el cristiano, como entendió J. Guittou ³¹¹. El griego captura el ser, pero el cristiano no puede capturar a Dios. Éste es siempre misterio: «Nada de él, ni la punta de sus pies, cala en este mundo, no es ni siquiera tangente al mundo. Por esta razón es para el cristiano misterio sumo la encarnación. Que un Dios rigurosamente inconmensurable con el mundo se inscriba en él un momento —'y habite entre nosotros'— es la máxima paradoja» ³¹². Así Dios se presenta como la soledad, lo que nos falta, lo imprevisible

306. POPPGER, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, München 1983, 166.

307. Es una expresión muy utilizada por Ortega contra cierto escolasticismo decadente. ECHEVARRÍA, J., *Ortega como estudioso de Aristóteles y Leibniz*, en *Teorema* 13 (1983) 440.

308. GUY, A., *Ortega y Gasset*, 34; 35.

309. «Das Werden ist, wie Hartmann sagt, die Grundform alles höherem Seins»: NADLER, K., *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums*, Meiner, Leipzig 1931, 12.

310. V 534; «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», *Logos*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1941).

311. V 91; EG (1933) 91. Cfr. XII 206; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940).

312. VII 385; QF (1929).

e inalcanzable. Dios está en todas las cosas pero brilla por su ausencia. De ahí que la verdadera filosofía cristiana es aquella para la cual Dios es el ser que se busca con inquietud y se le encuentra para seguir buscando. Así San Agustín es según E. Przywara «Padre de la filosofía cristiana»³¹³. Y Blondel, el eslabón último de esa línea agustiniana que puede llamarle a San Agustín «verdadero padre de la filosofía cristiana»³¹⁴. El mismo Gilson ha llegado a afirmar esto: «'Para ser cristiana, una filosofía será agustiniana o no lo será'»³¹⁵.

En cristiano, la realidad es vida, y Dios la vida de la vida. La realidad viva es inquietud, dinamismo, mientras que la substancia griega es la 'quietud ontológica' pero '¡La vida es la grande, esencial inquietud!'»³¹⁶. Ortega hace una derivación del ser a partir de *sedere*, pero, como él dice, la vida no se sienta nunca, siempre está *siendo* y *des-siendo*. No debe decirse que la vida *es* sino que *vive*. «Ya no debo decir que las cosas *me son*, ni que vivir es *ser* o *estar* el hombre en el mundo; porque ni hay *mundo*, ni hay *hombre*, en el sentido ese de *cuerpo* y *alma*, ni hay siquiera *ser* en el sentido de *ser idéntico*, fijo y dado una vez para siempre»³¹⁷. El ente es el ser absoluto, la vida es deseo del ser que trae el ser. Más allá del realismo y del idealismo, «la proa de los barcos, como dice Ortega, camina hacia un continente en cuyo horizonte se dibuja el alto promontorio de la divinidad»³¹⁸.

Según Ortega hay que abandonar el eleatismo. Dejar la razón fisicista para pasar a la razón histórica. Hay que pasar el ser a la historia, a la absoluta historicidad del ser. Como Dios se hizo hombre, el ser debe hacerse historia. El ser es ser en el tiempo y, como dijo Troeltsch, toda pérdida del sentido del 'Zeit' (tiempo) es una recaída en Elea³¹⁹. Es el 'acontecimiento', el *kairós* cristiano y no la sustancia la que debe guiar el futuro. El ser eleático está cebado de sí mismo, es la sustancia griega. Ortega al sustituir la sustancia por el acontecimiento indica que el yo y la circunstancia son indigentes, 'insustanciales'. «La fórmula orteguiana 'yo soy yo y mi circunstancia' tiene aquí su raíz. El yo cartesiano, sustrato del pensamiento, no es nada evidente. Descartes quedó li-

313. S. AGUSTÍN, *Obras completas. Obras filosóficas*, III, BAC, Madrid 1947, 53-54. Introducción.

314. *Ibid.*, 53 y VII 386-387.

315. Citado en *Ibid.*, III, BAC, Madrid 1963, 55: Introducción.

316. XII 202; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940) 202. Ahí mismo se afirma: la substancia es 'la quietud ontológica'.

317. XII 202; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940). Dicho por Ortega en 1916; y en MQ (1914).

318. XII 203; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940): G. MORENTE, M., *Ensayos*, 219; 220; 221. PÖEGELER, O., *Heidegger*, 191; 199.

319. TROELTSCH, E., *Gesammelte Schriften. I-III. I Der Historismus und seine Probleme*, I, J.C.B. Mohr, Tübingen 1922, 182.

gado a la concepción griega y escolástica del ser, como lo suficiente, lo sustancial»³²⁰.

Ortega intentaría una nueva síntesis en sentido kantiano y profundo. La sensibilidad y la inteligencia quedan resucitadas. Dios está co-presente en el mundo. No hay división sino complementariedad. «De donde deduce Ortega que 'el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada —sino una perspectiva. Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva' (MQ 42)»³²¹. Al escolástico, dedicado al ser, se le escapó la vida dinámica, la realidad definitiva, la más trascendental, pues cuando «una realidad es la realidad, la única que propiamente hay, es, claro está, trascendente» (*Esquemas de la crisis*, V, 87)»³²².

5.3.5. *Historia y vida, el ser sustancial e insustancial y lo divino*

El hombre es como la existencia de una inexistencia. Es el símbolo de lo que no existe por sí y necesita algo más para existir, lo contrario del ser sustancial griego y cartesiano: Las cosas por sí mismas o las ideas por sí mismas, Aristóteles o Platón o las dos cosas a la vez, como en Spinoza, eso es la sustancia que no es indigente de nada o como Ortega prefiere decir: sustancia es el ser suficiente. «Pero, he aquí que el hombre es primariamente 'el que no es aún lo que es', sino que tiene que esforzarse en serlo, en luchar para existir, y para existir según su programa y aspiración. El hombre es ahora —en todo ahora— justamente lo que no ha conseguido aún ser. Es, por tanto, 'lo que le falta'. Lejos de ser *suficiente*, es el ser *indigente*... Ontológicamente, el hombre es un muñón»³²³.

El hombre se define por lo que le falta, y no sólo el hombre sino cada uno de nosotros. La historia es siempre la nuestra, la de cada cual, *de te fabula narratur*. La vocación del hombre es, por tanto, buscar concretamente el ser que le falta como el indio que busca inquieto e incansable por todo el mundo la mano que le cortó el sabio, según el cuento de Conan Doyle. Y continúa Ortega. «O, como dije yo, siendo un mozalbete, en noviembre de 1916, hablando en el Salón de conferencias de *La Prensa*: 'que la esencia del hombre es —recuerdo que terminé diciendo— el descontento, el divino descontento, que

320. GOYENECHEA, F., *Ateísmo e historicismo: Ortega y Gasset*, en *El ateísmo contemporáneo*, II, Cristiandad, Madrid 1971, 353. Este autor no ve ningún obstáculo inconciliable entre el catolicismo y la doctrina de la 'realidad radical' de Ortega: *Ibid.*, 374.

321. Citado por ORRINGER, N.R., *El Unamuno casticista en «Meditaciones del Quijote»*, en *Cuadernos Salmantinos de filosofía* 10 (1983) 49.

322. PINTOR RAMOS, A., X. Zubiri. *In memoriam*, en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 10 (1983) 313.

323. XII 216-217; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940). *Ibid.*, 215.

es una especie de amor sin amado, y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos'...»³²⁴.

Al querer ser, buscamos ser felices, se busca lo que no hay en el presente evidente y al chocar con la circunstancia nos hacemos moretones y vamos dejando jirones de nuestra vida en el empeño. La herida permanente es la infelicidad. «De tal suerte, que en mi doctrina de la vida transparece la unión indisoluble —nada contradictoria, sino al revés—, la mutua necesidad de venir a síntesis las dos grandes verdades sobre la vida humana: la *cristiana*, para quien 'vivir' es *estar* en un valle de lágrimas; y la *pagana*, que convierte ese valle de lágrimas en un *stádion* para el ejercicio deportivo»³²⁵. Es la vida como angustia de Heidegger, pero también la vida como empresa, como esfuerzo deportivo, la vida como el ser de la esperanza.

Así el ser es cambio y devenir, Heráclito y Parménides a la vez. Sólo es fijo, seguro, lo abstracto; Parménides reinó por muchos años pero se acaba. Ortega ha discutido con su amigo Hartmann todo esto entre 'las nieves del invierno de Marburgo'. Como se ha inventado el espacio no euclidiano hay un ser no-eleático. Es la nueva revelación de la razón histórica. Ya no hay Dios como absoluto petrificado, como no hay un hombre definitivo. «En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*»³²⁶. Lo mismo le ocurre al ser y lo mismo hay que decir de Dios. Él pertenece también a nuestra historia, pues es Dios con nosotros. El hombre es, pues, centinela del ser, de lo divino, pero no como guardián de un viejo tesoro, sino como quien espera la aurora de su revelación imprevisible y sorprendente, como quien aguarda su llegada por caminos intactos y, con frecuencia, inesperados. Negarse a esa tarea sería prejuzgar: «Pues no está dicho, inclusive, que además de esta indudable 'vida nuestra' —que nos es dada— no exista, acaso, la 'otra vida'»³²⁷.

Cabría también la posibilidad de enfadarse ante el hecho de que Dios y el ser se escondan tanto. Ortega cree que es misión del investigador mantenerse alerta y continuar investigando el enigma permanente de la realidad y de la vida: «Porque toda realidad está pronta a ocultarse —ya lo dijo Heráclito— y cada una posee un determinado coeficiente de ocultación. La cifra máxima en este poder de clandestinidad corresponde a Dios y por ello su advocación más filosófica debiera ser la de *Deus absconditus*. Si el escolasticismo hubiese sido más auténtica filosofía se habría preguntado más perentoriamente por qué

324. XII 217; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940).

325. XII 218-219; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940).

326. XII 329; SRH. *La razón histórica*, Lisboa (1944). Apéndice III: «Aurora de la razón histórica» (4.6.1935). *Ibid.*, 227. Buenos Aires (1940). «Parménides, por tanto, ha intelectualizado el ser, y esta resolución —repito— ha acuñado tres mil años de historia humana». Es el eleatismo.

327. VII 424; QF (1929): Lección 11^a.

Dios se esconde tanto en vez de contentarse con atribuirlo a su infinitud y a su exuberancia»³²⁸.

5.4. *La evolución actual de los orteguianos en religión: Marías, Zubiri, Laín y Aranguren*

El influjo de Ortega fue muy diverso. Están los discípulos más cercanos e íntimos y los que entraron en su sistema metafísico o eran 'hechura suya' como de sí mismo dijo Zubiri. También hay que tener en cuenta a los que sólo de alguna manera fueron influidos, de diversos modos y en muy diferente grado, por Ortega. En cualquier caso, vamos a ver algunas trayectorias fundamentales de quienes se han movido en torno a la órbita orteguiana constantemente, con más o menos cercanía, y han mantenido un sentido religioso en su vida y su pensamiento.

5.4.1. *La religión y el cristianismo según Julián Marías*

Advierte en primer lugar Marías que, una vez invalidado el sentido tradicional del ser por Ortega, siempre persiste el peligro de embarrancar en la escolástica³²⁹, pues a Dios no se le alcanza sino como privación, en un efectivo echarle de menos que es un modo de tenerle. Así se presiente y se siente al Dios oculto³³⁰, pues no se trata ya del Dios cosmológico e imponente de los griegos.

El hombre, según Marías, nunca llega del todo a hacer aquello para lo que ha sido hecho: ver a Dios. Ofuscado por sus pecados no consigue llegar a Dios y vive alejado, desterrado, de Él³³¹. Es el vacío humano de un Dios que busca el corazón inquieto, que está ahí pero nunca se alcanza plenamente³³². El hombre debe entrar en sí y volver a Dios, pues, aunque desea profundamente a Dios, vive alejado de Él³³³ y por eso vive enajenado sin ser nunca del todo él mismo. Así San Anselmo nos describe al hombre insensato que es el ser humano carente de sentido, al que le falta el sentido de las cosas, algo íntimo que si no se tiene se vive enajenado de sí mismo³³⁴. El hombre si no encuentra a Dios, no se encuentra a sí mismo ni el sentido de su vida. Quien tiene

328. VII 13-14; «Prospecto del Instituto de Humanidades» (1948).

329. MARÍAS, J., *San Anselmo y el insensato*, Revista de Occidente, Madrid 1973, 10. La primera edición de esta obra fue publicada en Madrid el año 1944.

330. *Ibid.*, 19.

331. *Ibid.*, 20.

332. *Ibid.*

333. *Ibid.*, 21.

334. *Ibid.*, 24.

lo uno tiene lo otro y al contrario. Cuando esas cosas faltan, el hombre pierde el sentido: «Ya vimos que se trataba de una vía de privación; encuentra el hueco de Dios, y lo encuentra al hallarse a sí mismo. El hombre se aprehende como hecho para ver a Dios, y con ese destino sin cumplir»³³⁵.

Por todo ello hay que buscar a Dios, aunque parezca ausente en una luz inaccesible³³⁶. De hecho, según San Anselmo, el hombre al pensar a Dios con plenitud, llega a ver que no se puede negar que lo haya. Y esto es una experiencia concreta, según san Anselmo³³⁷. El hombre al perder a Dios pierde la felicidad y luego siente su falta. Su pan de vida se convierte en pan de dolor. Es el paraíso perdido, la luz vuelta tieniebla³³⁸ y la pérdida del sentido. El hombre que iba para rey de la creación se quedó sólo en mendigo al caer en sí mismo y olvidar, del todo, a Dios: Su vida perdió su sentido³³⁹.

Según Marías el sentido de Dios se va perdiendo a lo largo de la historia humana. Así en el siglo XVII Dios fue dejando de aparecer en las ciencias y termina por desaparecer en ellas³⁴⁰. Igualmente en la filosofía moderna, con Occam y sus seguidores, desaparece la *teología natural*. Así resulta que Dios tendría que reflejarse y verse en el mundo, pero Dios es lo lejano y, lo inmediato, lo que se ve, es el mundo³⁴¹.

Poco a poco, desde Descartes, Dios y el mundo se alejan mutuamente hasta que sólo queda el yo³⁴². Para Descartes Dios aún existe de modo indudable. Él es quien da la seguridad al hombre de no ser siempre engañado³⁴³ por ser la sustancia infinita que funda su ser pensante. Es la idea de Dios que, al no poder venir de mi pobre ser finito, nos abre al infinito³⁴⁴. Según Malebranche, Dios hace posible las cosas y lo vemos todo en Dios³⁴⁵. Él nos lleva a lo inaccesible, lo ilumina todo y es todo. Así es *Deus sive natura* (Spinoza)³⁴⁶. En Leibniz sabemos todo por Dios que se revela en la mónada³⁴⁷. Después de la filosofía de Kant, Dios ya no resulta tan accesible³⁴⁸. Poco a poco se pierde

335. *Ibid.*

336. *Ibid.*, 32.

337. *Ibid.*, 28.

338. *Ibid.*, 32.

339. *Ibid.*, 33.

340. *Ibid.*, 41.

341. *Ibid.*, 44.

342. *Ibid.*, 46.

343. *Ibid.*, 49.

344. *Ibid.*, 49-50.

345. *Ibid.*, 51.

346. *Ibid.*, 52.

347. *Ibid.*, 54.

348. *Ibid.*, 55.

a Dios por el mundo ³⁴⁹. Finalmente se elude el problema o se advierte de su inminencia, eludida, como hace Ortega ³⁵⁰.

En nuestros días se intenta restaurar la metafísica y el ser pero ya hay que respetar que «Deus nemo vidit unquam» (A Dios nadie le ha visto jamás) ³⁵¹. Brentano que se ocupó de la intencionalidad y de la vida se interesó mucho por el problema de Dios ³⁵². Admitía cierto valor a las pruebas tradicionales, basado en las ciencias, en el caso de las pruebas del movimiento, de la teleología de la naturaleza y de la contingencia ³⁵³.

Julián Marías estudió con particular interés las teorías de la religión del P. Gratry. Para este autor, Dios es la raíz del hombre y de su ser. El hombre es así un ser religado a Dios (Zubiri). Dios es lo que «hace que haya» ³⁵⁴. Ser ateo es no percibir la realidad radical ³⁵⁵, una falta de sentido filosófico y metafísico, pues, para el P. Gratry, en el fondo del ser verdadero del hombre está Dios ³⁵⁶. El positivismo, con su falta de rigor filosófico y de profundidad, anuló la metafísica y lo divino ³⁵⁷. Se perdió así la tradición de la sabiduría que consiste en conocer a Dios y el alma ³⁵⁸. Hay que redescubrir, por tanto, lo divino que está arraigado en el hombre ³⁵⁹ y lo descubrimos por el ansia de plenitud que siempre echamos de menos ³⁶⁰. Es necesario emprender una gran marcha mística desde el mundo interior y el mundo exterior hacia el mundo superior ³⁶¹; un caminar tras los vestigios divinos: de lo finito a lo Infinito, de lo visible a lo Invisible, de lo sensible a lo divino, en pos de la inquietud de eternidad que anida en el corazón del hombre ³⁶².

No hay lugar al panteísmo porque lo finito es finito y lo infinito infinito ³⁶³; pero el enigma de Dios se alcanza por las cosas ³⁶⁴ que son su huella a partir de un sentido arcano de lo divino que habita el corazón del hombre

349. *Ibid.*, 59.

350. *Ibid.*, 72-73.

351. *Ibid.*, 75; 93.

352. *Ibid.*, 76.

353. *Ibid.*, 77-78.

354. *Ibid.*, 89.

355. *Ibid.*, 80.

356. *Id.*, *La filosofía del Padre Gratry*, Revista de Occidente, Madrid⁵ 1972, 59, 199. (La primera edición de esta obra se publicó en Madrid el año 1942). Ese Dios empuja al hombre hacia el sentido frente a la nada y eso pasa en el corazón del hombre de todos los tiempos.

357. *Ibid.*, 29.

358. *Ibid.*, 67.

359. *Ibid.*, 73.

360. *Ibid.*, 83.

361. *Ibid.*, 87.

362. *Ibid.*, 88; 90; 74.

363. *Ibid.*, 92.

364. *Ibid.*, 100.

y que es germen de impulso hacia Dios ³⁶⁵. Así Dios es nuestro fundamento y razón, en él nos movemos, existimos y somos. *La idea de Dios es Dios visto en el espejo del alma* ³⁶⁶. El hombre está entre la nada y Dios ³⁶⁷. Hay que romper las fronteras, los límites, por el sentido divino que hay en nosotros y que ante lo finito nos dice: *no es eso* ³⁶⁸. El sabio franquea con sus alas el abismo de lo divino, de la vida como deficiente, por el encanto de lo finito hacia lo infinito ³⁶⁹. El hombre cree por lo que le falta. «Y lo que echa de menos —dice Gratry— es la perfección infinita de Dios» ³⁷⁰. Por lo mismo decía Leibniz: *Hay algo, luego hay Dios* ³⁷¹. El problema de Dios es el problema del hombre, su fondo de inquietud infinita ³⁷². Es un sentido trascendente que falta al insensato, desfondado, desorientado, que se da de bruces con el absurdo ³⁷³.

Dios hace vivir al hombre. Sin lo divino, ese hombre huye de sí mismo arrojado de su intimidad ³⁷⁴. O el hombre está ligado a Dios o su vida queda desarraigada (Zubiri) ³⁷⁵ porque la razón puede echar de menos lo que le falta y Dios puede inquietar al hombre ³⁷⁶. Marías recoge así el sentido agustiniano de Ortega. Retiene también de su maestro la idea de Dios como aquello fundamental que echamos de menos cuando nos falta; y valora también lo finito como el camino encantador e incitante a lo infinito desde la inquietud humana que busca la plenitud. Dios es el manantial y la fuente del hombre, su torrente vital (Simmel) en cada vida y en todo el mundo. También la religión proviene en Marías, como en Ortega, del fondo del alma, de modo que la religión hace que el hombre sea lo que es. En lo divino nos movemos, existimos y somos. La religión es sentido y radicación infinita, absoluta y total.

La religión es la seriedad de la vida desde la raíz ³⁷⁷. El hombre ve que le falta algo fundamental, no sabemos lo que nos pasa, como decía Ortega, y eso

365. *Ibid.*, 105; 106.

366. *Ibid.*, 107.

367. *Ibid.*, 118.

368. *Ibid.*, 125.

369. *Ibid.*, 194; 195.

370. *Ibid.*, 133.

371. *Ibid.*, 128.

372. *Ibid.*, 130.

373. *Ibid.*, 145.

374. *Ibid.*, 201.

375. *Ibid.*, 210.

376. *Ibid.*, 213; 214.

377. *Id.*, *Problemas del cristianismo*. XI. BAC, Madrid 1979. Esta idea de tomarse con seriedad la vida como contenido fundamental de la religión y aun del cristianismo que tan expresamente aparece en Ortega y que es muy propia de Paul Tillich confirma la influencia de éste sobre Ortega. Tillich fue el teólogo de la cultura, restableció el diálogo entre religión y cultura. Tillich sucedió a Max Scheler en Frankfurt. Y fue maestro de T.W. Adorno. Cfr. GARRIDO SANZ, A., *Filosofía del derecho: su fundamentación ontológica según Paul Tillich*, en *Estudio Agustiniano* 21

es lo que principalmente nos pasa ³⁷⁸. La religión es la presencia de un Gran Ausente que da la realidad pero *Dios me deja solo* ³⁷⁹ en sus manos; al dejarme libre me pone en libertad, «nos deja de su mano» ³⁸⁰ y eso afecta a la vida; pero Dios ni está ahí sin más ni es un mero añadido ³⁸¹. Hoy es fácil sustituir la realidad humana en sus muchas dimensiones, también en la dimensión religiosa y ésa es la crisis religiosa actual ³⁸². El hombre, inseguro, quiere afirmar el mundo contra la religión ³⁸³. Los mismos eclesiásticos, poco preparados, a los que un día se escamoteó una filosofía auténticamente cristiana, rigurosa y profunda, fueron un día sensualistas y hoy sucumben a la propaganda ³⁸⁴. Ha faltado una escolástica con un cartesianismo católico ³⁸⁵. Se vive en una adolescencia intelectual sensual. No se es lo que se debe ser en religión; la fe se pierde sin crisis ³⁸⁶.

Según Marías, es necesario conectar más la otra vida con ésta. Otra cosa sería un grave error. Hay que unir la fe y la ética. Hay que amar esta vida y la otra ³⁸⁷. Pero no hay que identificar la injusticia con todos los males ni sustituir a Dios por la justicia. Quitar la esperanza es aún un pecado mayor.

El mundo cristiano ya no lo es, deben serlo los hombres, no las cosas oficiales. La fe que tuvo antes una vigencia social ya no es evidente para todos los hombres de hoy. No hay que imponerla a todos ³⁸⁸. Hay que vivificar la fe, no imponerla por coacción. A su vez el anticlericalismo está en vías de extinción ³⁸⁹. No hay que *trivializar* la fe; hay que dejar ver a Dios en la vida ³⁹⁰ pero el cristianismo no se confunde con los usos sociales de tal o cual pueblo, grupo o civilización ³⁹¹. No hay que malversar el cristianismo con ad-

(1986) 207-271; *Id.*, *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, Sígueme, Salamanca 1979; *Id.*, *Autonomía o heteronomía. La solución de Paul Tillich*, en *Estudio Agustiniiano* 12 (1977) 541-569. Otras ideas importantes de Tillich son el vacío y la ausencia como lugar de lo sagrado, el socialismo religioso, la profundidad y lo absoluto, lo infinito en lo finito, la economía como dependiente de la cultura, el derecho crea el Estado y no al revés; la autointegración (moral), la auto-creación (cultura), autotranscendencia (religión).

378. MARIAS, J., *Problemas del cristianismo*, 3.

379. *Ibid.*, 14.

380. *Ibid.*, 15.

381. *Ibid.*, 16.

382. *Ibid.*, 16-17.

383. *Ibid.*, 23.

384. *Ibid.*, 26; 27.

385. *Ibid.*, 114-115.

386. *Ibid.*, 117.

387. *Ibid.*, 32.

388. *Ibid.*, 56-57.

389. *Ibid.*, 69.

390. *Ibid.*, 73.

391. *Ibid.*, 76.

herencias falsas. Pero el cristianismo sin modernidad es una gran pérdida ³⁹². Ahora bien, la fe es tanto exaltación resurreccional de la realidad como su reconocimiento en cuanto valle de lágrimas ³⁹³.

Hay que dialogar, acoger a todos con una teología de todas las cosas pero también de Dios. No hay que alabar la fuerza sino el respeto ³⁹⁴. No hay que dar marcha atrás, ni asustarse, ni suplantar la religión. Hay que desarrollar el sentimiento religioso en el hombre, descubrir a Dios como *fundamento y raíz*. Hay que llegarse al Dios que no roba al hombre sino que lo enriquece, la gracia que perfecciona la naturaleza, el espíritu como libertad ³⁹⁵. Es el Dios que se hace presente en el sentido íntimo del hombre y le empuja a mejorar el mundo y a amar profundamente la vida, la realidad viviente y palpitante, una vez olvidado el naturalismo griego, el Dios cosa, la cosificación panteísta de Dios.

Es necesario volver a las grandes cuestiones del cristianismo como «la creación, la persona humana, las personas divinas, la verdadera cercanía y la verdadera lejanía de ese *Deus absconditus* que, siendo la suma realidad, ‘brilla por su ausencia’» ³⁹⁶. Solamente así el hombre que es un ‘Dios de ocasión’ podrá realizarse en cada *acontecimiento*, ser feliz al coincidir con la inexorable realidad de su vocación y su destino; pues la felicidad sólo acontece como la realidad profunda de la vida humana ³⁹⁷. Es bien sabido que cuando aparece el problema inexorable de la realidad de Dios, con él se presenta el problema de la realidad sin más, la realidad radical ³⁹⁸.

Parece que no hace falta ser demasiado avisados para reconocer abundantes influjos de Ortega y Zubiri en muchos de los planteamientos religiosos de Marías. Por lo demás no es posible persistir en una fe sin inteligencia o propia de remediavagos que decía Ortega. Marías cita a este respecto a Santo Tomás cuando recuerda que ‘la tontura es pecado’ (*stultitia est peccatum*) y llama a una fe viva con cabeza clara ante todas las cuestiones vitales ³⁹⁹. La Iglesia actual se goza ante el gran futuro del mundo actual y el cristianismo quiere asumir esta gozosa transformación del mundo, también a nivel de ideas, como quería Ortega ⁴⁰⁰.

392. *Ibid.*, 90-91.

393. *Ibid.*, 85.

394. *Ibid.*, 128; 129; 131. No suplantar la religión.

395. *Id.*, *San Anselmo y el insensato*, 133.

396. *Id.*, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1973, 29.

397. *Ibid.*, 254; 255.

398. SOLER PLANAS, J., *El pensamiento de Julián Marías*, Revista de Occidente, Madrid 1973, 201.

399. MARIAS, J., *Problemas del cristianismo*, 63-64.

400. *Id.*, *Meditaciones sobre la sociedad española*, Alianza, Madrid 1966, 177; 187; 192.

5.4.2. X. Zubiri y las profundidades metafísicas de lo religioso

Ya dijimos que Zubiri fue discípulo de Ortega de un modo muy especial. Además, cada vez se ha vinculado más la suerte de Zubiri a la de Ortega en la polémica religiosa como se verá enseguida. Ortega dio a sus discípulos un hogar intelectual, les engendró para la sabiduría cuando el mismo Ortega era un pensador que irradiaba su enseñanza y compartía el *gaudium de veritate* de modo que sus discípulos vivieron y vivirán ya siempre 'unidos a él'. Como lo dice el mismo Zubiri: «Fuimos, más que discípulos, hechura suya, en el sentido de que él nos hizo pensar, o por lo menos nos hizo pensar en cosas y en forma en que hasta entonces no habíamos pensado»⁴⁰¹.

De Ortega heredó Zubiri la metafísica como ciencia que busca la realidad profunda de las realidades, la realidad radical, ese algo más radical que tienen las cosas. Además, según dijera Marías, en Zubiri se encuentra la esperanza de una auténtica *filosofía cristiana*⁴⁰²: El talante agustiniano de buscar para encontrar y encontrar para seguir buscando⁴⁰³; precisamente porque Dios es la 'realidad absoluta', nunca del todo alcanzable, como realidad de lo real, sino que se necesita estar siempre en camino y en marcha con lo divino como actualidad de lo real y su fuerza⁴⁰⁴. Tal es la única forma de intentar sin descanso la «recuperación de la plenitud de lo real»⁴⁰⁵, su dimensión trascendente concreta.

En Zubiri se muestra también lo que es la comprensión intelectual y religiosa de las verdades y los misterios del cristianismo de un modo sobrecogedor. Pero además, en esa exposición de Zubiri, hallamos que: «Todos los que han sido maestros suyos, desde el viejo Parménides hasta Ortega y Heidegger, están, cada página, haciendo posible la comprensión de las palabras de San Pablo o de su exégesis en un teólogo griego»⁴⁰⁶. Zubiri fue, según es sabido, quien señaló a su discípulo J. Marías el estudio de Ortega como prioridad absoluta⁴⁰⁷. Además cada vez se vincula más la suerte española de Zubiri con la de Ortega, especialmente, en la cuestión religiosa. Zubiri queda 'directamente encausado' en el problema por su comunión espiritual con Unamuno y Ortega⁴⁰⁸. En efecto, tras la puesta en el *Index* de Unamuno se «realiza una

401. *Id.*, *Filosofía española actual*, Espasa Calpe, Madrid⁵ 1973, 15-16.

402. *Ibid.*, 147.

403. ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid 1983, 262: es el texto agustiniano *De Trinitate*, IX, 1.

404. ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón*, 312.

405. *Ibid.*, 337. Cfr. también *Id.*, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid² 1981, 115ss.

406. MARIAS, J., *Filosofía española actual*, 146.

407. *Ibid.*, 137.

408. PINTOR RAMOS, A., *Zubiri y su filosofía en la postguerra*, en *Religión y Cultura* 150 (1986) 39.

fuerte intentona contra Zubiri y Ortega, estas dos últimas fracasadas al fin»⁴⁰⁹. En todo caso el magisterio intelectual de Ortega es la condición de posibilidad de la filosofía de Zubiri: «No cabe la menor duda de que Ortega fue para Zubiri un *maestro* de filosofía»⁴¹⁰.

Veamos ahora ya la teoría zubiriana de la religión. El hombre actual se caracteriza porque niega sin más el problema de Dios. No es ni ateo ni teísta ni agnóstico; simplemente se desentiende del tema⁴¹¹. En cambio, lo que tratará de hacer ver Zubiri es que el problema de Dios y el problema del hombre es un mismo y único problema. Uno y otro se aluden e implican mutuamente. El problema de Dios es lo mismo que el problematismo constitutivo del hombre. Olvidar el problema de Dios es olvidarse el hombre de sí mismo, deshacerse de su problema, deshacerse de sí mismo.

Zubiri va dando pasos poco a poco y con cautela. Según él, lo real es apertura, respectividad, actualidad. El hombre es su vida como inteligencia sentiente⁴¹², se trata de un animal de realidades⁴¹³ y de suyo, metafísico, absoluto, realidad en camino, un yo, pero comunal, prospectivo, histórico que debe estar a la altura de los tiempos⁴¹⁴. El hombre es actor de su vida pero siempre en un contexto, por ello tiene que elegir y realizarse, poseerse a sí mismo en la realidad que le impele, pues vive desde, en y por la realidad⁴¹⁵. Estamos fundados en la realidad; ella nos envuelve con su poder, *el poder de lo real en cuanto tal*⁴¹⁶. «Es el poder que se nos presenta ante todo como el poder de lo alto, el 'altísimo'»⁴¹⁷. Es un poder que rige el universo cósmico-moral; y es sacralizante y 'perdurante', fundante porque religa al hombre a lo real. La religación tiene un *carácter experiencial* de la realidad concreta⁴¹⁸ y enigmática. Ésta produce en el hombre la inquietud y la búsqueda y tiene como contrapartida la voz absoluta de la conciencia⁴¹⁹ que es el fondo radical, absoluto de mi realidad: «Yo soy absoluto de modo relativo. Y esta relatividad es la religación. Esta religación nos remite experiencialmente al poder de la realidad, y por tanto mi propia realidad es para mí algo enigmático»⁴²⁰. De ahí emerge

409. *Ibid.*, 43. Este fracaso no se produce porque sí. Intervendrán entre otros, Félix García, Ramón Ceñal y Federico Sopena, como se contará más adelante.

410. *Id.*, *El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10 (1983) 65.

411. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984, 11-12; 370.

412. *Ibid.*, 39. *Id.*, *Inteligencia sentiente*.

413. *Id.*, *El hombre y Dios*, 47.

414. *Ibid.*, 73; 372.

415. *Ibid.*, 83; 373.

416. *Ibid.*, 89; 373; 374.

417. *Ibid.*, 90.

418. *Ibid.*, 95.

419. *Ibid.*, 101.

420. *Ibid.*

la voz de la conciencia y ahí aparece Dios, si hay auténtica vida humana, como algo inconcuso, pero todavía no resuelto. Pues es necesario tener voluntad de verdad y voluntad de realidad para buscar el fundamento de la realidad y de mi ser absoluto. Entonces se va a probar ese fundamento, como se prueba el alimento, puesto que en definitiva: «La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto»⁴²¹; se va a probar, nos dice Zubiri, a Dios, pero no por un argumento ni una demostración racionalista deductiva sino como poder trascendente en las cosas reales. Si se confunde el poder de lo real con lo fáctico se produce el ateísmo, si con las distintas cosas, la indiferencia⁴²².

En la religación la realidad de lo absoluto se va apoderando de mí, pues el problema de la realidad-fundamento no nos lleva al problema de Dios sino que «es formalmente el *problema de Dios*»⁴²³ que no es, por encima de todo, un más allá sino que concierne, ante todo, a la realidad misma de este mundo a nuestra realidad personal en él: Ahí Dios se hace presente en la realidad de lo real en tanto que Dios.

En cuanto al tema de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, para Zubiri el problema es que sus fundamentos no parecen ser propiamente hechos⁴²⁴ sino conceptos que sustituyen a la realidad y entonces Dios también queda reducido a un concepto intocable que no es propiamente una realidad. Tal es la confusión ontológica que no conduce a Dios. Falta, pues, la plenitud de vida, de realidad que lleva a descubrir al Dios vivo y verdadero. Ésa es la gran desgracia escolástica. La teodicea es eso y Zubiri la rechaza con las ontologías tradicionales, porque nos lleva sólo al cosismo como el ateísmo. Zubiri es post-ontológico y post-ateo⁴²⁵. Así se postula una nueva experiencia de la realidad que lleve a una nueva experiencia de Dios. No basta una dimensión de la verdad, de la voluntad, o del sentimiento para descubrir a Dios sino que hay que ir a la realidad misma, a 'la ultimidad de lo real' que es Dios⁴²⁶. A ese Dios no se le alcanza por meros antropomorfismos o por simples cosmologismos sino que él mismo nos alcanza como poder de lo real, como realidad suprema: «Dios no es *ente* divino; es *realidad* suprema»⁴²⁷. Pero la realidad y su poder está, no fuera del mundo, sino en las cosas mismas, y en cada cosa determina su valor trascendente y absoluto. Como dice Zubiri: «Dios está en

421. *Ibid.*, 104.

422. *Ibid.*, 284; 343; PINTOR RAMOS, A., *El problema de Dios en Zubiri*, Conferencia (Madrid 25 abril 85). Notas a mano.

423. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, 110; 377.

424. *Ibid.*, 119; 121; 122.

425. PINTOR RAMOS, A., *El problema de Dios en Zubiri*. Notas a mano.

426. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, 127.

427. *Ibid.*, 131.

las cosas, pero sin ser ellas mismas: es lo que yo entiendo por trascendencia de Dios»⁴²⁸. Aquí se rompe toda sospecha panteísta.

En definitiva, la realidad es estructuralmente enigmática. Es el enigma de la vida: «La vida es constitutivamente enigmática porque vivir es hacer mi relativo ser absoluto y éste es enigmático por serlo el poder de lo real en que se funda»⁴²⁹. Y es la realidad misma quien nos llama hacia el fundamento de cada cosa real que como determinante del ser absoluto del hombre «será una realidad absolutamente absoluta. Es justo la realidad de Dios»⁴³⁰. Son, pues, las cosas reales, por su poder de lo real, las que «al darme su propia realidad me están dando a Dios *en ella misma*»⁴³¹. El fundamento del poder de lo real es la realidad absolutamente absoluta. «Es decir, es Dios en tanto que Dios»⁴³². El poder de lo real como posibilitante del hombre descubre para éste a Dios como su fuerza y su poder, su 'Roca' firme que impele 'al hombre a hacerse su ser absoluto' que manifiesta a la deidad como realidad misma de la vida y que por eso es manifestación religadora de Dios en «intimación vital»⁴³³. El hombre es una manera finita de ser Dios, Dios de ocasión, y Dios una manera infinita de ser hombre⁴³⁴. Así Dios no es lo otro de la vida del hombre y del mundo sino la plenitud de esta vida, de este hombre y de este mundo⁴³⁵, de su proyecto y ejecución. No se trata de que el hombre o el mundo sea Dios sino de que es en Dios. La vida del hombre es, pues, constitutivamente teologal. Y no es que Dios me haga mi vida sino que «'hace que yo haga' mi Yo, mi ser. Es el aspecto propiamente dinámico de esta tensión. Dios no es mera *natura me naturans*, sino *realitas me reificans*»⁴³⁶. Así cada acto me constituye en Dios. Por eso el hombre a veces padece como una «*fatiga de lo absoluto*, una especie de fatiga teologal»⁴³⁷.

Dios es realidad absolutamente absoluta, única, de suyo, dinámica de absoluta concreción, plenitud de la propia realidad viviente, que da de sí la realidad de las cosas sin confundirse con ellas⁴³⁸. No hay, pues, panteísmo; ni agnosticismo como si Dios fuera el 'gran ausente' de las cosas⁴³⁹. Dios es trans-

428. *Ibid.*, 189.

429. *Ibid.*, 145.

430. *Ibid.*, 148; 149.

431. *Ibid.*, 150; 377.

432. *Ibid.*, 151; 220.

433. *Ibid.*, 159.

434. PINTOR RAMOS, A., *El problema de Dios en Zubiri*. Notas a mano.

435. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, 160.

436. *Ibid.*, 162.

437. *Ibid.*, 163.

438. *Ibid.*, 176; 376.

439. *Ibid.*, 176.

cedente en las cosas y en el mundo. No hay la alternativa: Dios o las cosas; sino que la verdadera realidad abarca Dios y las cosas sin confusión posible ni división. Queremos todo, como decía Ortega. De este modo se resuelven en Zubiri, de acuerdo con la idea de vocación, interioridad y transcendencia en Ortega, todas las objeciones contra éste y el krausismo. No hay contradicción entre este mundo y el otro, ni entre Dios y el hombre, ni entre metafísica y fe. Es la trayectoria avanzada ya hace tiempo por JOBIT, P., *El problema religioso del krausismo* (= Cuadernos de Adán), trad. de Paulino Garagorri, Madrid 1945, 61-107⁴⁴⁰. Dios está en las cosas haciendo que sean. Dios es manantial de las cosas como decía Ortega. «Dios es *realitas fontanalis*», nos dice Zubiri⁴⁴¹. Y como precedente previo apuntaba, como una definición, G. Simmel: «Dios: la más elevada realidad, fuente y desembocadura de todas las corrientes de la existencia individual que vive sobre y al mismo tiempo en todas las cosas, lo más general y, sin embargo, la posesión más propia de cada alma»⁴⁴².

Por tanto la forma de acceso a Dios es la realidad de la vida misma que por su apertura a la realidad está ya religada de antemano. «Y por esto, el hombre, *velis nolis*, al hacer su Yo con las cosas reales en cuanto tales, está haciendo su Yo *en* Dios (ultimidad), *con* (Dios) posibilitante y *por* Dios (impe-

440. Esa es la traducción del capítulo V, 189-234 de la gran obra de JOBIT, P., *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine. Les krausistes*, I, Boccard, Paris 1906. El autor subraya algunos aspectos capitales del krausismo que recogemos rápidamente de la traducción española citada: Tolerancia y religión (65) el krausismo tiene éxito en España por su sentido religioso (69). Todo está en Dios y eso quiere decir: «Él es la realidad absolutamente positiva de la que toda otra realidad se deduce (69)... No es el conjunto de cosas, aunque Él sea entre las cosas, en el mundo, dándolas su ser y su esencia divina. Es el ser real unido al mundo... Él funda el mundo y las cosas... es la fuente de los seres finitos sin confundirse con ellos. «Por esta razón Canalejas, Tapia y algunos otros piensan que el krausismo puede originar un misticismo auténtico y sano» (70). Como decía Jobit, con los krausistas: «La idea de Dios, lo vemos en conclusión, debe dejar el sitio a la realidad de Dios que se impone a nosotros y a nuestro espíritu»: *Ibid.*, 71. Según Flórez, R., la pérdida de la mística nos ha hecho caer en esta objetualización de Dios. Es hora, pues, de sumergirse en la realidad para evitar la esquizofrenia: FLÓREZ, R., *Conferencia sobre Hegel y Zubiri* (Valladolid 22 abril 1985). Notas tomadas a mano. Para Jobit los krausistas son católicos, heterodoxos, si se quiere, pero católicos y su problema es conciliar fe y modernidad, ciencia y fe: JOBIT, P., *Les éducateurs*, trad. española, 105; 106; 107. Por tanto quienes sepan proponer una síntesis así «serán 'los vencedores y los vencidos aplaudirán la victoria'»: *ibid.*, 95.

En cuanto al panteísmo krausista, atacado por Balmes y por Ortí y Lara ya hablamos de su sentido político. Además hay que distinguir panteísmo y panenteísmo. Este último, el 'todo-en-Dios' es común a todos los místicos y es el «In eo vivimus et movemur et sumus» Paulino tan citado por Ortega: *Ibid.*, 76; 77. El panenteísmo supone un Dios personal: *Ibid.*, 78. Falta una filosofía cristiana verdaderamente católica, universal, moderna: *Ibid.*, 87. Eso es lo que pedía Ortega. Una religión esencial, respetable que no impida la crítica de la Iglesia: *Ibid.*, 93.

441. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, 177.

442. SIMMEL, G., De la salvación del alma. *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, trad. castellana, Barcelona 1986, 155.

lente)»⁴⁴³. Así pues, Dios no es el más allá de lo real, inaccesible, sino que es 'Dios constitutivamente accesible', está en las cosas aunque sin serlas y se deja alcanzar en «la fundamentalidad constituyente de las cosas»⁴⁴⁴. En ese diálogo de tensión dinámica con el hombre, Dios se manifiesta personalmente. Es cierto que Dios no se deja ver, pero sí demuestra su presencia accesible en la realidad como por tanteo, y se nos muestra como verdad, firmeza, efectividad, plenitud y como donación en la realidad: «Lo que Dios da de sí —en el aspecto que estamos estudiando— es realidad. Por tanto realidad es *donación*»⁴⁴⁵. Así al ser llevados por el poder de lo real somos conducidos por Dios. Dios es 'pre-tensión' que me hace trascender desde las cosas. Se accede a Dios por Dios. Según San Agustín, Dios nos busca antes que le busquemos y la respuesta es la entrega incondicional, el acceso a Dios en plenitud iniciado por Dios mismo. «El hombre, en las cosas, se entrega a lo trascendente en ellas»⁴⁴⁶. En esa entrega es Dios lo definitivo, la posibilidad suprema del hombre y su fortaleza.

Bien entendido que pedir ayuda a Dios «es pedir a un Dios que es trascendente *en* mí. Acudir a Dios es acudir a mi propio fondo trascendente. Al entregarse a Dios, el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo»⁴⁴⁷. Se trata de una experiencia metafísica de la realidad personal fundante en mi ser. Aquella entrega es la forma radical de acceso a Dios y se identifica con la fe. Es lo que llama San Agustín creer en Dios⁴⁴⁸ o sea, una fidelidad y una confianza radical y de persona a persona, pues: «Dios es realidad absolutamente personal»⁴⁴⁹. La fe es adhesión personal a mi ser trascendente, no es un mero ser arrastrados ya que 'la fe es radicalmente libre'. Lo radical del hombre es siempre opción, vocación, amor, religión. Pero hay también una presencia, pues aunque Dios no es visualizable, tampoco la fe es ciega⁴⁵⁰.

El enigma de lo real no es, pues, nunca arbitrario, sino fundante y acontece concretamente en mí, aunque lo puedo rechazar y huir de ese ámbito de entrega y apropiación personal. Pero si tengo *voluntad de verdad real* tengo que entregarme a la verdad de la realidad en toda su *fundamentalidad*, y no puedo perderme en la objetualidad, de modo que —de forma inexorable— descubro la realidad en su dimensión trascendente y reconozco en mi vida

443. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, 182; 326.

444. *Ibid.*, 186.

445. *Ibid.*, 192.

446. *Ibid.*, 198; 379.

447. *Ibid.*, 203; 216.

448. *Ibid.*, 213.

449. *Ibid.*, 215.

450. *Ibid.*, 227.

que: «Dios es el fundamento real de mi Yo»⁴⁵¹. Y al reconocer a Dios como realidad última y decisiva encuentro mi fe en Él con una vivencia en la que encuentro «la *fundamentalidad de Dios* a diferencia de la ociosidad de Dios»⁴⁵². Así, pues, se da una profunda unidad entre conocimiento y fe. La fe en Dios es una 'opción libre por lo razonable'. No se trata de una demostración sino de una captación de la profunda realidad de la vida y de las cosas. No se trata de inventar nada como tampoco se puede permanecer indiferente a no ser por trivialidad. Y eso sería renunciar a la verdad definitiva de la realidad. No hay, por tanto, agnosticismo sin más⁴⁵³. Eso sería un sentido *penúltimo* de la vida, no su sentido último como quería Ortega. Además el agnóstico confunde la voluntad de buscar con la voluntad de vivir. El desentendido de Dios vive en la superficie de sí mismo: hace una vida «constitutivamente penúltima»⁴⁵⁴.

En cambio el ateo confunde realidad con facticidad⁴⁵⁵, la física con la metafísica, según dijera Ortega. El ateo se entrega a la autosuficiencia de su vida; su vida es fe en la facticidad autosuficiente. El ateo confunde la voluntad de verdad con la *voluntad de ser* y se deja arrastrar por la fuerza de las cosas, no por el poder de lo real. Así no hay ni transcendencia de la persona ni fe en Dios, pues ambas se implican recíprocamente como realidad de lo real en una fe «concreta por el modo como se ve en ella»⁴⁵⁶ a Dios como fundamento de mi Yo»⁴⁵⁷. La fe es también concreta por ser *mi fe*, con mi circunstancia determinada, personal, social e histórica. Dios mismo tiene que ser trascendente en las cosas concretas, está presente en ellas, en la persona humana concreta⁴⁵⁸. Como decía Ortega: Dios se tiene que hacer presente, si quiere manifestarse, en la vida humana concreta, en la vida, de aquí y ahora, la que cada cual tiene. Y así, no es sólo que el hombre tenga experiencia de Dios, sino que: «El hombre, dicho en términos de tesis, es experiencia de Dios»⁴⁵⁹. Dios se da en él como realidad, como presencia y como fidelidad. Y en esa donación se constituye el ser del hombre y Dios se da como experiencia de lo absoluto, como presencia en la gracia, y «en tercer lugar, esa presencia en forma de ser la santidad misma de la realidad humana de Cristo que es, según la fe cristiana, la encarnación»⁴⁶⁰. Ésta es la verdad de Dios en persona, Dios en la Histo-

451. *Ibid.*, 259; 261; 329; 349.

452. *Ibid.*, 261.

453. *Ibid.*, 273-274.

454. *Ibid.*, 280.

455. *Ibid.*, 284; 343.

456. *Ibid.*, 295.

457. *Ibid.*, 300.

458. *Ibid.*, 308.

459. *Ibid.*, 309; 325; 348.

460. *Ibid.*, 320.

ria. La historia es Dios dándose como experiencia histórica, vgr. en Israel; es Cristo, Verdad absoluta del Verbo, nacido en un hogar concreto con fecha determinada.

No es Dios un objeto del hombre sino la *realitas fundamentalis*. Es la experiencia de estar fundamentalmente fundamentado en la realidad: «Haciendo mi ser fundamentalmente es como tengo experiencia de Dios» ⁴⁶¹. Su experiencia es experiencia de la realidad fontanal. En fin: «El hombre es una manera finita de ser Dios» ⁴⁶². El hombre como animal de realidades es una experiencia divina. Su modo radical es la voluntad de verdad real. Y la vida concreta es 'una misma vida divina'. El hombre no se ocupa, por un lado, del mundo y, por otro, de Dios: «No. El hombre se ocupa de Dios pura y simplemente ocupándose con las cosas, con las demás personas» ⁴⁶³. Esa es la experiencia de la gracia y de la libertad incluso en las cosas más sencillas, o en el desierto, o en la experiencia histórica de un pueblo elegido. Es Dios en la historia del hombre que no se encuentra ya principalmente en sus indigencias y necesidades, como en los medievales, sino como quería Ortega y dice Zubiri: «El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida» ⁴⁶⁴.

Ahora bien, el hombre no es Dios. Como dice el mismo Zubiri: «Yo no soy Yo más que por la presencia formal y constitutiva de Dios en mí como realidad personal» ⁴⁶⁵. Entre Dios y el hombre hay distinción real pero no separación, sino implicación mutua. Esa tensión entre ambos es lo propio del hombre como experiencia de lo absoluto en alianza y benevolencia mutua. Nos realizamos en Dios o no nos realizamos. Es una unidad metafísica en tensión realizadora y por eso inquieta. Esa inquietud es la tensión divino-humana del hombre. Su transfondo es la religación base de la religión. «El hombre se hace persona religado en su ser mismo al poder de lo real en tanto que real, como último, posibilitante e impelente» ⁴⁶⁶. Es en ese proceso que el hombre encuentra a Dios. La religión es la plasmación de la religación ⁴⁶⁷, de forma concreta en el mundo y en la historia. Para el cristianismo el hombre es *deiforme*, una manera finita de ser Dios. «El momento de finitud de esta deiformidad es lo que, a mi manera de ver, constituye eso que llamamos 'naturaleza humana'. Dios es transcendente 'en' la persona humana, siendo ésta deiformemente

461. *Ibid.*, 326.

462. *Ibid.*, 327; 331.

463. *Ibid.*, 333.

464. *Ibid.*, 344. Esa plenitud de vida a veces se confunde con lo 'mondain'.

465. *Ibid.*, 352.

466. *Ibid.*, 364.

467. *Ibid.*, p. 80.

Dios»⁴⁶⁸. Realizarse es apoderarse deiformemente de lo real. No hay, pues, antropocentrismo. Toda teología es «esencial y constitutivamente teocéntrica»⁴⁶⁹.

5.4.3. *El catolicismo profundo, comprometido y esperanzado de Laín Entralgo*

Aunque ya hemos visto la participación de Laín en favor de Ortega, durante la polémica religiosa con el P. Ramírez, Laín se nos presenta además como uno de esos intelectuales católicos que ha respondido muy decisivamente a la invitación de Ortega para renovar y purificar el catolicismo español y ponerlo a la altura de los tiempos, tras librarlo de sus defectos ya clásicos entre nosotros. Tras citar el aludido texto de Ortega, en carta al presidente del C.S.I.C., junto con otros intelectuales como D. Ridruejo, Aranguren, Marías, y Díez del Corral, afirma Laín: «Por desgracia, muchos de los defectos que señalaba (Ortega) existen hoy. Pero también existe ese núcleo de católicos entusiastas que deseaba, y del que nosotros formamos una exigua y modestísima parte. Y resulta al cabo del tiempo que los que llamamos a Ortega 'nuestro maestro común', los que hemos recibido de él, en diversas proporciones y formas, doctrina filosófica y entusiasmo español, voluntad de veracidad y rigor intelectual, afán de comprensión y plenitud, somos, en abrumadora mayoría, sincera, pública y notoriamente católicos. Si los árboles han de conocerse por sus frutos, hay que decir que los de Ortega no han sido de descristianización».

Laín ha desarrollado sobre todo temas orteguianos como el problema de España, o el análisis del otro como próximo y lejano, o el amor humano y lo divino. Pero sobre todo Laín reavivó la esperanza española tantas veces amenazada y recogió religiosamente nuestros mejores anhelos de futuro con su antropología de la Esperanza⁴⁷¹, llamándonos a un sentido esperanzado de la vida que tanta falta hacía en España como vio muy bien Ortega. La esperanza de Laín y las creencias orteguianas se aproximan profundamente. Al unir aquella y éstas nos llegamos a lo más decisivo del hombre. Vamos a describir esa esperanza según nos la presenta Laín.

468. *Ibid.*, 381.

469. *Ibid.*, 382.

470. LAÍN ENTRALGO, P.-RIDRUEJO, D., etc., *Carta al presidente del C.S.I.C. D. José Ibáñez-Martín*, en *Arbor* 91-92 (1953) 443. El texto de Ortega al que se refiere esta carta sobre el catolicismo español y el problema de España, los intelectuales y la renovación del catolicismo español al estilo europeo, ha sido ya citado por nosotros en las *notas* 275-278 del capítulo IV de esta tesis. Él fue una de las causas de nuestro tema de tesis doctoral. Y se encuentra completo en III 522-523; «La forma como método histórico»: EL (1927).

471. LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Revista de Occidente, Madrid 1956. Es el primer libro importante de Laín sobre este tema. Luego lo pone al día en *Id.*, *Antropología de la esperanza*, Guadarrama y Labor, Barcelona 1978.

En primer lugar la esperanza perfecta incluye también la desesperanza. Así la esperanza cristiana nos lleva a la confianza católica, pero también conoce la desesperación humana y evangélica. Al fin y al cabo este mundo también es un valle de lágrimas. No se puede confundir al hombre con Dios como parece hacer el romanticismo ⁴⁷². El hombre es como un Dios imposible y se parece mucho al barón de Münchhausen que, según recuerda Ortega, se ve forzado a hacer pie en su desilusionado vivir. La situación del hombre es siempre azarosa cuando trata de asumir su circunstancia en cada época de crisis. Para Laín el creyente debe tratar de afrontar este momento con una voluntad de plenitud histórica ⁴⁷³. Esta nos lleva a una estima más decisiva del hombre y del mundo por una religión más intramundana y una teología de las realidades terrenas. Hay aquí una nueva esperanza en «'el destino total del mundo y de la humanidad' (Daniélou)» ⁴⁷⁴.

Como decía Ortega, en la vida siempre hay facilidades y dificultades, esperanza y desesperación, aspectos positivos y negativos, pero todo ser desea un futuro ya sea por su apetito, por su impulso vital, por su vitalidad o como una 'protensión' (Zubiri) ⁴⁷⁵. Hay que hacerse cargo de las múltiples dimensiones de la realidad. No es legítimo entregarse sólo al *bíos* o solamente al *lógos* con preterición de todo lo demás. Pues en el hombre todo es biológico y mental a la vez (Zubiri), todo es vital y a la vez espiritual.

El hombre necesita crearse un proyecto de vida, con esperanza, desde la realidad que es ineludible y a la vez resistente y que como toda divinidad es a la vez escondida y asombrosa. No puede haber sólo pesimismo. El enigma de la vida no es únicamente fatal. Tampoco hay simplemente paraíso en la tierra. La realidad es, conjuntamente, misterio y problema, lo latente y lo patente, como la vida es misterio y a la vez ciencia. Siempre hay en la realidad presencia y ausencia, confianza y desconfianza, el ser y la nada. Por eso el hombre tiene que 'vivir de crédito', atenerse a unas creencias ⁴⁷⁶. Y así vive todo hombre como lo vieron muy bien Ortega y W. James. Si bien es cierto que hay la fe del carbonero y la fe culta e ilustrada, el hombre auténtico va creando, creyendo y re-creando nuevos horizontes cada día. Es el ser humano que arrojado entre las cosas cobra, como dice Zubiri, «el arrojado de existir» ⁴⁷⁷; es la gracia vital que hace la realidad inagotable y abre el hombre al infinito ⁴⁷⁸ al descu-

472. *Antropología de la esperanza*, 26-27.

473. *Ibid.*, 44.

474. *Ibid.*, 45.

475. *Ibid.*, 59.

476. *Ibid.*, 97.

477. *Ibid.*, 109.

478. *Ibid.*, 111.

brir su religación: «la constitutiva implantación de su realidad y de la realidad de las cosas en la trans-realidad infinita, fontanal y fundamentante de Dios. 'Nada hay más fecundo que la infinitud', gritaba Nietzsche en *La gaya ciencia*»⁴⁷⁹. Es necesario ser buenos arqueros de tan excelente blanco, pues estamos ante el Otro que nos llama, ante el tú absoluto que apoya y suscita nuestra pregunta por el misterio divino⁴⁸⁰.

La esperanza humana que parte de la finitud y pasa por la nada se abre de ese modo a la realidad de las realidades, al ser y a la infinitud, al fundamento último y definitivo de las cosas en una comunidad de inquietud infinita y siempre en camino⁴⁸¹. Desde la inseguridad constitutiva de que adolece el hombre, se va afirmando éste hasta el infinito. La espera humana es pretensión y pro-tensión desde la biología hasta la fe. Se puede perder hasta la vida y sin embargo permanece la esperanza. En todo caso, como decía Maine de Biran, la religión ha venido a confirmar la esperanza que daba la naturaleza⁴⁸²; Dios es la esperanza de los que ya no tienen esperanza.

La esperanza es la sustancia del hombre. Destruída aquella, éste se hunde y el horizonte de su futuro se cierra. Pero a su vez la esperanza no debe confundirse con el dominio burgués de la realidad, porque entonces todo se confía al éxito y ante el fracaso, el sentido de la vida se derrumba. Es la vocación la que debe guiar la vida humana a sus máximas y mejores posibilidades de existencia, es ella la «razonable empresa de las altas cosas»⁴⁸³ —de la que hablaba Santo Tomás— por la que vale la pena vivir, desvelarse e incluso morir, a pesar de la angustia y el temor, aunque sería más cómodo despreocuparse de todo. Es la libertad sin fronteras que a unos lleva a endiosarse de sí mismos y a otros a la entrega total, a la confianza, a la esperanza contra toda esperanza donde Dios es la esperanza de los que ya no tienen esperanza alguna de auto-realización. Se trata de la esperanza de ser siempre y ser del todo, el anhelo de felicidad que quería Ortega como plenitud de ser⁴⁸⁴; pues como decía San Agustín: buscar la felicidad es buscar a Dios y encontrarle es la felicidad misma. Es la divina salvación, sin límite, de lo concreto y lo divino en la vida de cada cual, la plenitud o reconstitución de todo en Cristo⁴⁸⁵.

La esperanza es la manera humana de exponerse a la religación⁴⁸⁶ y la carrerilla que el hombre —olvidándose de lo que queda atrás— toma para salvar

479. *Ibid.*, 112.

480. *Ibid.*, 118.

481. *Ibid.*, 120.

482. *Ibid.*, 125.

483. *Ibid.*, 140.

484. *Ibid.*, 172.

485. *Ibid.*, 173.

486. *Ibid.*

el presente hacia el futuro, según decía Ortega ⁴⁸⁷. Pero no se puede caer en el éxtasis de la esperanza, en el ¡instante infinito! sin más. Hay que tener la sabiduría de no engañarse ni embarrancarse en la mística. De ahí la cautela de la Iglesia con la que estaba de acuerdo Ortega ⁴⁸⁸. No estamos aún en el mundo de la visión definitiva, sino entre el 'ya' y siempre pero 'todavía no', es decir, con San Agustín y San Juan de la Cruz, entre lo temporal y lo eterno, como en 'lo eterno en el hombre' de Max Scheler ⁴⁸⁹. Estamos *in via*, entre la conversión y la aversión a Dios ⁴⁹⁰. Vivimos entre la esperanza y la infidelidad. Y solamente la esperanza en Él nos afianza junto a toda la humanidad de Dios más allá del dolor y la desolación en nuestra tierra de dificultades (San Agustín) ⁴⁹¹.

La vida es prueba; somos esperanza pero ante una posibilidad de convertirnos en desesperación (Landsberg) ⁴⁹² y caer en el sinsentido hasta que la esperanza resurja del naufragio, como decía Unamuno ⁴⁹³. Hay que estar a la altura de la desesperación que nos presenta este mundo para no caer en los fantasmas de la esperanza. Hay que partir de la física, del mundo y del cuerpo, pero hay que ir más allá. Hay que afirmarse, con religiosa esperanza, y esperar en lo que 'hace que haya', en la divinidad ⁴⁹⁴, sin confundir lo divino con la naturaleza o la materia o la fuerza de las cosas. La esperanza cristiana es una recreación de la esperanza natural por la fortaleza del don del amor de la divinidad ⁴⁹⁵. Esa esperanza se mantiene consistente ante la desorientación y el escepticismo del mundo actual y su profunda tristeza. A pesar de todo, aunque el hombre de hoy espere ya muy poco, del momento actual, tras esta gravísima crisis histórica, siempre se mantiene alguna esperanza; pues como dice Ortega: «¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa, y su más visceral órgano la esperanza?» ⁴⁹⁶.

Ciertamente el hombre aspira a porvenir, es *viator* y es futurizo ⁴⁹⁷ y espera lo mejor, quiere totalidad y plenitud. Es la metarreligión de Bloch. «Donde hay esperanza, hay religión dice textualmente *Das Prinzip Hoffnung*» ⁴⁹⁸. Por eso, es cierto que solamente un buen ateo puede ser un buen cristiano y vice-

487. *Ibid.*, 177.

488. *Ibid.*, 178.

489. *Ibid.*, 179.

490. *Ibid.*

491. *Ibid.*, 183.

492. *Ibid.*, 184.

493. *Ibid.*, 186.

494. *Ibid.*, 191.

495. *Ibid.*, 193.

496. *Ibid.*, 197.

497. *Ibid.*, 200.

498. *Ibid.*, 206.

versa, como dice el mismo Bloch ⁴⁹⁹. Para eso es necesario resolver el conflicto entre el cielo y la tierra, entre el hombre y Dios, y que Dios sea el Dios de los hombres, para que en esta tierra pueda vivir el hombre-Dios dando lugar así a la revelación del *homo absconditus* ⁵⁰⁰ anunciada por Marx. Así la muerte será asumida también en el misterio del hombre Dios para que el hombre no quede —al fin y al cabo— confundido. Tal es la razón de la esperanza, la única que puede dar razón de nuestra esperanza, del enigma insondable de la vida que aspira a participar de la libertad gloriosa de los hijos de Dios desde este valle de lágrimas (Rm 8,19-22) ⁵⁰¹.

Ésa es la esperanza definitiva que anuncia ya una nueva aurora, un cielo nuevo y una tierra nueva, la patria de todos, donde habite la justicia. Pero no podemos ser narcisos de la condición humana ni creer que nuestros sueños ya son realidad ⁵⁰², ni pensar con seriedad en un fácil *happy-end*. Se espera desde el trabajo, desde el esfuerzo por el progreso, desde la lucha por la justicia y, más allá, espera el cristiano también la vida feliz firmemente anclado en ésta. Queremos este mundo y el otro ⁵⁰³. Y esperamos en el fin como un resultado y un resurgimiento de este mundo nuestro, una vida con Dios y los santos, pero también con nuestros próximos y amigos ⁵⁰⁴. El cristiano niega y a la vez afirma el mundo, lo pierde para recuperarlo, en una esperanza perpetua, continuada y no rota ⁵⁰⁵. Toda la historia es a la vez historia sacra (Ricoeur) ⁵⁰⁶. La esperanza religiosa colma todas las esperanzas humanas, no las congela ni las evapora ⁵⁰⁷.

Éste es el cristianismo y la teología de las realidades terrenas, es Teilhard y los cristianos modernos, del Vaticano II, que creen en este mundo y a la vez en el más allá. Es Guardini y sus compañeros del cristianismo europeo. Es el cristiano que comparte los temores y esperanzas de los hombres de hoy ⁵⁰⁸, es el cristianismo de la ciudad de los hombres y el de la ciudad de Dios, el de las esperanzas terrestres y el de las ultraterrenas, el que cree en lo que hay y en lo que en el día definitivo habrá ⁵⁰⁹, según la divina promesa. En la esperanza religiosa se pone en acción, total, todo cuanto es y puede ser el hombre. Hombre y Dios a la vez nos dice el cristianismo. Ahora el hombre es lo que Dios ha lle-

499. *Ibid.*

500. *Ibid.*, 208.

501. *Ibid.*, 223.

502. *Ibid.*, 233.

503. *Ibid.*, 235; 237.

504. *Ibid.*, 239.

505. *Ibid.*, 240-241.

506. *Ibid.*, 243.

507. *Ibid.*, 245; 248.

508. *Ibid.*, 245; 247.

509. *Ibid.*, 249-250.

gado a ser nos decía Ortega. Es Dios presente, camino y plenitud de la historia humana con todos sus afanes ⁵¹⁰.

El hombre es un animal escatológico, pregunta por lo definitivo, por el todo del todo, lo finito y lo infinito, lo presente y lo último, por la vida actual y por la misión última de la vida y de la historia ⁵¹¹. Y ese hombre tiene que vivir como si todo y sólo dependiese de nosotros el que el futuro absoluto y mejor se realice pronto. Por eso Laín llama a todos, sin exclusiones de marxistas o cristianos, con estas palabras de eterno clamor: «¡Esperanzados de todos los países, uníos!» ⁵¹².

¿En qué fundamenta Laín toda esa esperanza? Sin duda en el basamento incommovible del amor. En la común religación a Dios, en expresión de Zubiri, aunque a veces a Dios se le sustituya por sucedáneos. Dios es el 'en' de implantación de la coexistencia amorosa ⁵¹³. Es la plenitud del amor al prójimo en Dios. Ése es el camino de la humanidad. Tal es la base absoluta. «Sólo los que se aman en Dios —decía San Agustín— se aman rectamente. Por lo tanto para amarse es preciso amar a Dios' (*Retractaciones*, I, 83)» ⁵¹⁴. Ahora bien, para que el amor de Dios alcance la orilla de la eternidad tiene que apoyarse en los sucesivos pilares del amor al prójimo. Así se forma en Dios el cuerpo místico de la Humanidad ⁵¹⁵. Es Cristo amigo que enseña a amar. Es Dios amor como tú absoluto y eterno, como amigo fiel e incondicional. En efecto, según ya hemos recogido: «No hay otra manera de acercarse a Dios sino como al amigo», dirá, por su parte, Ortega ⁵¹⁶. Es el Dios fascinante por su misterio tremendo, íntimo y desbordante que decía San Agustín, El Dios silente y que a la vez nos llama como el abismo invoca al abismo, el abismo del misterio divino que clama desde el abismo del misterio del hombre, según dice San Agustín en comentario al salmo 41 ⁵¹⁷.

Pero ¿cómo reconocer hoy a ese Dios y descubrir esa fe para vivirla en nuestra vida concreta?, se preguntará Laín. Su respuesta viene dada, en el homenaje a K. Rahner, al exponer lo que el hombre actual espera del teólogo. En primer lugar se da cuenta de que hay una fe despierta como hay una fe rutinaria y durmiente y otra de postrimerías ⁵¹⁸. Algunos simplemente no tienen fe.

510. *Ibid.*, 257; 260.

511. *Ibid.*, 277-278.

512. *Ibid.*, 282.

513. *Id.*, *Teoría y realidad del otro*, II, Rev. Occidente, Madrid 21968, 381.

514. *Ibid.*, 381.

515. *Ibid.*, 386.

516. *Ibid.*, 362; E VII (1930): «El silencio, gran brahman»: II, 632.

517. LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, II, 227; 225.

518. *Id.*, *La sociedad actual ante el teólogo*, en *Teología y mundo. Homenaje a K. Rahner*, Cristiandad, Madrid 1975, 43.

Para éstos lo que el teólogo hace son «trabajos de amor perdidos»⁵¹⁹. Para Laín todo hombre *puede ser religioso y es siempre religioso* aunque lo sea larvadamente⁵²⁰. Por tanto, todos esperan, de un modo u otro algo del teólogo; y al teólogo se le atenderá si lo es y no se reduce al típico repetidor de manuales⁵²¹. Más en concreto se le pide al teólogo: —seriedad intelectual para la religión—; un cristianismo como actitud intelectual seria; —una teología que exprese una vida auténticamente religiosa—; que esa vida religiosa se exija nivel intelectual; —y que la teología no sea ajena a los conflictos y urgencias de la sociedad actual⁵²².

Se pide al teólogo que nos muestre que la religión es cosa seria o una gran cosa como decía Ortega, algo de importancia vital que empeña toda la vida de la persona. El teólogo debe preguntarse en la intimidad por el fundamento último y radical de la propia vida. San Agustín lo supo hacer: «'Questio mihi factus sum' ('me hice cuestión de mí mismo')»⁵²³. Lacordaire solía proponer esta pregunta: 'Joven, ¿de dónde vienes? Joven, ¿a dónde vas?' Es la pregunta por el sentido de la vida en Unamuno «'Quién soy yo, qué soy yo'»⁵²⁴. A su vez Zubiri responde: Dios es «fundamento último y fontanal de toda realidad, y en primer término de la realidad humana»⁵²⁵. Tal postura lleva a situarse 'allende la indecisión agnóstica y la niebla mental' ante la opción básica de teísmo o ateísmo⁵²⁶. Ambos deben dar razón de sus respectivas posturas como dice Zubiri. Es una cuestión decisiva, el problema de Dios es el problema del hombre. Soslayar uno es hurtarle el cuerpo al otro. Ambos se implican mutuamente. De ahí la oración del ateo de Unamuno: «'Dios no existente, pues si tú existieras / existiría yo también de veras'»⁵²⁷. Esa es la angustia decisiva de Unamuno que, como todo hombre, necesitaba para existir realmente una transrealidad infinita⁵²⁸. Hoy la religión debe llenar el ansia de plenitud del hombre y no quedarse en una mera consoladora de los afligidos.

En cuanto a la seriedad intelectual del cristianismo y sus temas como actitud vital se debe dar cuenta de la importancia de las dimensiones básicas de la fe vgr., divinidad de Cristo, resurrección, la Iglesia cuerpo místico, y en general la formulación histórica de los dogmas y su sentido. Sólo al hombre reli-

519. *Ibid.*

520. *Ibid.*, 44.

521. *Ibid.*

522. *Ibid.*

523. *Ibid.*, 45.

524. *Ibid.*, 46.

525. *Ibid.*, 45.

526. *Ibid.*, 46.

527. *Ibid.*

528. *Ibid.*, 47.

giosamente chabacano, que busca caricaturas de teólogos, pueden serle indiferentes estos problemas ⁵²⁹. Además el teólogo debe poseer el nivel propio del pensamiento actual en rigor y actualidad historiográfica, hermenéutica, filológica y filosófica. Estar, pues, a la altura de los tiempos. Y esto significa, entre otras cosas, rigor y actualidad de las bases filosóficas y científicas del teólogo; además, iluminación del teólogo a los pensadores seculares con su exposición de los misterios de la religión ya que tales experiencias afectan a la psicología, sociología, antropología cultural, en fin, a cualquier realización de la vida como el amor, el sacrificio, la justicia, que intenta llegar a lo inalcanzable ⁵³⁰.

Por lo que se refiere a la relación entre teología y vida se requiere que el teólogo sea un *homo religiosus*; en otro caso será un 'cimbalo que retiñe' (San Pablo), un hombre vacío. Además el teólogo debe ir de Dios al mundo y del mundo a Dios. Ofrecer una comprensión actual de la fe y desde la fe de creyentes como San Agustín, Santo Tomás o San Buenaventura ⁵³¹. Además, la fe religiosa sea la del carbonero, la del publicista o la del metafísico, siempre debe ser obsequio racional aunque sean distintas las razones ⁵³². También, aunque Cristo sea Logos, es algo más que razón aunque sin ser puro sentimentalismo. Debe el teólogo dar razón de su fe de modo que sirva a los demás creyentes sean carboneros o pensadores. Es necesario tener en cuenta a todos los hombres. Para Laín no es cierto lo que dice el Kempis: 'Cuantas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre'. Al contrario, hay que recordar que Dios mismo se hizo hombre ⁵³³. Igualmente se opone Laín a estar conforme con la idea del Kempis de que no interesa saber lo que es el arrepentimiento sino tenerlo. A Laín sí le interesa para saber exactamente dónde y cómo está uno. Finalmente, a la pregunta del Kempis '¿Qué se te da ti de las distinciones de los lógicos?', responde Laín, '¡Pues a mí, sí!' ⁵³⁴. Para Laín la fe no puede ser una fe vaga, sino *fides quarens intellectum*, la fe que incita a «la intelección creyente de la realidad» ⁵³⁵. Pero al ser el Logos Cristo querrá ser la fe también 'vida en el Verbo' ⁵³⁶ de la Vida.

Además por ser la teología de Dios, de Cristo, de la Iglesia, deberá ser también teología de la persona, del amor, de la justicia y liberación económica, política y cultural. Todo eso debe ser materia de reflexión del teólogo, de

529. *Ibid.*

530. *Ibid.*, 48-49.

531. *Ibid.*, 49.

532. *Ibid.*, 50.

533. *Ibid.*, 50-51.

534. *Ibid.*, 51.

535. *Ibid.*

536. *Ibid.*

lo contrario se quedará en gobernador de una remota e inmensa Ínsula Barataria⁵³⁷. La teología ha de ser también una teología de la plenitud, de las realidades terrenas pero con la clara conciencia de que «una teología que no llegue a ser también teología de la basura nunca pasará de ser una basura de teología»⁵³⁸. Se pide también al teólogo una teología del trabajo que valga para ahora (cfr. Rom 8,19), donde: a) las criaturas esperan la revelación de los hijos de Dios, y b) y el trabajo debe llevar a una liberación de las criaturas por la libertad de los hijos de Dios⁵³⁹. Por el trabajo se da vida la 'pretensión de ser' (Zubiri) que tienen las cosas. Lo que valga ahí de Marx debe aplicarse. Hay que hacer también una teología de la liberación en España: justicia social, libertad civil e igualdad cultural⁵⁴⁰. Para ello se necesita seriedad intelectual y compromiso desde la fe cristiana por la liberación⁵⁴¹. La fe debe adaptarse a la capacidad del creyente y del hombre que escucha. No se puede decir lo mismo —nos dice Rahner— a un científico que apenas oye alguna cosa de Dios en su vida que a un barrendero que no entiende un lenguaje técnico⁵⁴².

La sociedad actual, lo sepa o no, espera no pocas cosas del teólogo; por ejemplo: que haga teología auténtica aunque no sea un santo, que se adentre de veras en los misterios con la presencia de esa fe o teología en la vida real de forma liberadora⁵⁴³. O más concisamente, «que como cristiano y como teólogo sepa él responder, en este difícil tiempo nuestro, a esas graves, ineludibles, existentes interrogaciones —no sólo pastorales, también teológicas— de Karl Rahner, teólogo y cristiano de nuestro tiempo. Nada más. Nada menos»⁵⁴⁴.

5.4.4. *La moral española y la crisis del catolicismo según Aranguren*

Aunque Aranguren ha llegado en su última etapa a unas posiciones sino alejadas, al menos disidentes, del orteguismo y de la religiosidad ejemplar de algunos de los orteguianos, eso no debe hacer olvidar que en Aranguren, J.L.L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Revista de Occidente, Madrid 1952. BO, aparece esta dedicatoria a Ortega: «nuestro gran maestro, a quien tanto debe, dentro de su pequeñez, este libro y su autor». Todavía en 1976 a la pregunta sobre los filósofos o pensadores que le habían influido, Aranguren respondía así; «Ortega y Gasset, mucho. Pero todo intelectual tiene que ser un poco hereje de sus maestros; ser inconformista,

537. *Ibid.*

538. *Ibid.*

539. *Ibid.*, 52

540. *Ibid.*

541. *Ibid.*, 53

542. *Ibid.*

543. *Ibid.*

544. *Ibid.*

disidente respecto de los que le enseñaron, para que esa enseñanza se convierta en estímulo»⁵⁴⁵. Tampoco debe descartarse una coherencia fundamental en el talante religioso de Aranguren aún con su cierto regusto heterodoxo. En ese mismo año de 1976 declara que fue expulsado de la Universidad porque ‘representaba un catolicismo intelectual progresista, y, por lo tanto, ‘incómodo’ y fastidioso para el gobierno y que asistía con regularidad los domingos a Misa, porque no debe perderse el contacto con la Iglesia, que deseaba que le asistiese un sacerdote al morir, aunque no como un salvoconducto para el otro mundo y que no esperaba una inmortalidad individualista⁵⁴⁶.

Aranguren representa un poco, y quién sabe si un mucho, las trayectorias problemáticas del catolicismo español de postguerra. Veamos este proceso. Aranguren, como Ortega, lee a San Juan de la Cruz, Gracián, Guardini, Max Scheler y otros creyentes europeos y universales⁵⁴⁷. Frente al cretinismo intelectual, el patriotismo y la reserva espiritual ultramontana, «Aranguren —y aquí, para ser justo, habría que citar también los nombres de Laín y de Marías—, influenciado por el pensamiento de Ortega, desembocaba en una concepción ecuménica, abierta, del catolicismo»⁵⁴⁸. Poco a poco se participa en la Semana de intelectuales franceses, se desarrolla la Semana internacional de San Sebastián y se inician las conversaciones de Gredos. En ellas se desarrolla el grupo español de intelectuales católicos que deseaba tanto Ortega. En las conversaciones de Gredos participa el P. Ceñal, hombre clave, según se verá más adelante, para evitar, con la ayuda del P. Félix García, y del P. Sopena, la entrada de Ortega en el *Índice* o su condenación por la Iglesia. Es la etapa *católico-intelectual* de Aranguren, la época de las conversaciones de Gredos. El P. Ceñal es alejado del grupo por su Orden pero la despedida es muy emotiva para todo el grupo⁵⁴⁹. En las semanas de Gredos se fragua toda una nueva religiosidad española y asisten rectores de Universidad como Laín, y otros personajes como Ridruejo, Marías, Aranguren, Garrigues, Díez del Corral, F. Vivanco, Lledó, Yela, Cirarda, D. Baldomero Jiménez Duque, el obispo de Ávila, etc. Se trata de plantear una religión que esté a la altura del hombre moderno. Aranguren ha contado que esos encuentros tenían algo de ejercicios espirituales, en el buen sentido, bastante de investigación sobre el catolicismo en el mundo actual y no poco de «‘fe de vida’ de un movimiento

545. ARANGUREN, J.L.L., *Conversaciones con...*, Paulinas, Madrid 1976, 445. Sobre Aranguren pueden verse: BLÁZQUEZ, F., *José Luis L. Aranguren: Cuatro etapas de una aventura intelectual*, en *Religión y Cultura* 129-130 (1982) 487-523; 150 (1986) 57-78.

546. ARANGUREN, J.L.L., *Conversaciones con...*, 46; 461.

547. *Ibid.*, 14.

548. *Ibid.*, 20.

549. *Ibid.*, 21 y 32-34. Aranguren escribe en ABC sobre el P. Ceñal.

católico seglar»⁵⁵⁰. Leyendo *Catolicismo, día tras día* de Aranguren podemos darnos cuenta hasta qué punto respondían estas convivencias a la petición de Ortega de un grupo español de intelectuales católicos que pusieran nuestro catolicismo a la altura de los tiempos y lo liberaran de sus lacras tradicionales. También vemos en ese escrito cómo Aranguren, desde una religiosidad que a estas alturas nos parecería, a nosotros y a él, un tanto ingenua, aunque bien ilustrada, asumía el reto de la cultura y de los problemas de los hombres de su tiempo que sería el camino a nuevos horizontes de fe y de esperanza y de compromiso social. Ahí enlaza también Aranguren con Ortega y la religión a través de su escrito «Ortega y la antropología del hombre religioso». Cita a Laín, a Zubiri y a Marías y muestra cómo Ortega levanta la esperanza humana hacia nuevos horizontes superando los temores del medioevo y la tristeza del dramatismo existencialista⁵⁵¹. En las conversaciones de Gredos destacan pronto también las exposiciones de Laín, Marías y Aranguren sobre el laicado, las opciones religiosas según los tiempos y la religión secular⁵⁵².

Aranguren comienza también enseguida a dirigirse a lo que constituirá su permanente debilidad o punto de referencia: la juventud⁵⁵³. Pronto escribirá también *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Y llegarán inmediatamente las réplicas propias del estilo ultramontano de la época que ya entonces atribuyen también a Ortega el origen del mal⁵⁵⁴ de Aranguren y de que éste defiende una 'santidad laica'⁵⁵⁵. Por su parte *El Ciervo* y el joven catolicismo español alaban la obra de Aranguren⁵⁵⁶. Juan Gomis afirma a este respecto: «*Catolicismo, día tras día* confirma que ningún seglar ha realizado aquí, en muchos años, una acción católico-intelectual tan importante como la de Aranguren»⁵⁵⁷. Entonces, se pueden anotar varias posturas ante la obra de Aranguren: el integrista le tacha de anticlerical. El anticatólico le cree peligroso porque acercará a muchos al catolicismo. Algunos católicos se alegran. Al joven universitario le llega una nueva fe. Y la jerarquía, como casi siempre, se inquieta⁵⁵⁷.

Mientras tanto Aranguren construye la teoría ética del talante, afirma la mística⁵⁵⁸ y el catolicismo como consolación frente a la desolación protestante y

550. *Id.*, *Catolicismo, día tras día*, Noguer, Barcelona 1955, 267; 267-270.

551. *Ibid.*, 92.

552. *Id.*, *Conversaciones con...*, 30.

553. *Ibid.*, 35. En Valladolid le presentó José M. de Campos Setién.

554. *Ibid.*, 44; 42.

555. *Ibid.*, 58.

556. *Ibid.*, 71.

557. *Ibid.*, 74.

558. *Id.*, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Revista de Occidente, Madrid 1952, 20; 27; 29; 210.

el temblor jansenista ⁵⁵⁹. Se aleja de las formas patéticas de religión que odian la razón y desprecian al hombre, y la visibilidad religiosa, en algunos medios protestantes. Aranguren propone el catolicismo como más humano que comprende mejor la debilidad del hombre y el poder salvador de Dios ⁵⁶⁰ y su alegría por el pecador que se convierte. A su vez, la destrucción kantiana de la metafísica y la doctrina del mal radical confirmarían el camino luterano de la desesperación humana ⁵⁶¹. Kierkegaard consume la destrucción de la religión tradicional, del Dios de los hombres, pone a punto la angustia moderna, la enfermedad mortal del hombre y su ruptura con la vida, con la filosofía y la mística católica ⁵⁶². Se impone así un dualismo entre la fe y la naturaleza, el hombre y Dios, la religión y la cultura. La generosidad del Dios cristiano se evapora ⁵⁶³. La teología de la cruz no deja paso a la resurrección y el trabajo y su profesión se convierten en el refugio del pecador ⁵⁶⁴ en busca de una incierta predestinación personal o nacional ⁵⁶⁵.

En nuestros días, K. Barth y E. Brunner vuelven a una religión más cercana, centrada en la persona de Jesucristo. El diálogo católico-protestante particularmente el de Barth y Przywara había resultado muy fecundo ⁵⁶⁶. El cristianismo del movimiento de Oxford aporta también nuevas actitudes como lo hacen en Europa continental P. Wust, Guardini y Blondel ⁵⁶⁷ que aceptan de manera explícita la dogmática cristiana. Santos como San Francisco de Sales o Santa Teresa habían asumido el nuevo humanismo renacentista que dulcifica el medievalismo. San Ignacio adopta el espíritu moderno de la acción ⁵⁶⁸, sin olvidar la oración ni la voz de la conciencia. El espíritu de la contra-reforma empobrece al hombre católico: la Iglesia se hace más jerarquía que cuerpo místico, se da un olvido de la Biblia, y la religión un tanto tétrica no manifiesta el gozo divino de la resurrección. En fin, aquí, como en tantas ocasiones, se ven los condicionantes del tiempo: «Pues el cristianismo es demasiado grande para que pueda ser realizado en plenitud por ninguna época, por ningún hombre» ⁵⁶⁹.

559. *Ibid.*, 30-31; 50-52; 166.

560. *Ibid.*, 55-56.

561. *Ibid.*, 63-64; 103.

562. *Ibid.*, 75.

563. *Ibid.*, 84-86; 94.

564. *Ibid.*, 99.

565. *Ibid.*, 130; 131.

566. *Ibid.*, 108-109; 218.

567. *Ibid.*, 167; 136-140.

568. *Ibid.*, 146.

569. *Ibid.*, 163; 160.

El hombre entre lo infinito y la nada, no encuentra lo divino que busca pero no puede dejar de buscarlo⁵⁷⁰. El racionalismo no sobra pero no basta ni resuelve todo. El hombre es paradoja. Y lo que se suele atribuir a Barrés se puede decir un poco de todo hombre: «*je suis atheiste mais je suis catholique*»⁵⁷¹. Y ése es un poco el clima de Ortega. Es por todo eso, como dijo Unamuno, que el español, que es un gran anticlerical y en cierta manera escéptico, aceptó, sin embargo, el krausismo porque sonaba a catolicismo⁵⁷². Unamuno mismo, según Aranguren, fue ese creyente paradójico de carne y hueso, —no modernista, pues éste quería unir razón y fe— sino abismático, popular y Eucarístico⁵⁷³. Y en él, la filosofía y la religión, por ser enemigas, se necesitan⁵⁷⁴. Todo es así, en la vida, paradójico y dinámico, en continua crisis; no hay, pues, tampoco hoy, más consistencia católica, sin fisuras y plena de seguridades. También para el católico la vida es tragedia y camino de la cruz entre la encarnación y la transcendencia⁵⁷⁵.

En esa misma dirección, Aranguren alaba al nuevo laicado que intenta vivir la fe en la vida real. Lamenta la ausencia, en España, de una auténtica novela religiosa que describa las cosas como son. Y deja a un lado la religión medievalista, cabaleresca, ritualista y jurídicista, o sea, el aburguesamiento del cristianismo con todas sus nefastas secuelas⁵⁷⁶. Frente a todo ello se necesita una religión de la vida, de cada día, que asuma nuestra peregrinación por el mundo y nuestro trabajo como camino hacia Dios, aun si ese Dios parece ausente⁵⁷⁷. Las grandes solemnidades han terminado, también la áurea mediocridad y hay que entrar en la soledad de Dios⁵⁷⁸. Hay que huir también del paternalismo clerical hacia un cristianismo intelectualmente adulto⁵⁷⁹, al que no le bastan simplemente las pías intenciones⁵⁸⁰ sino que necesita estar en la realidad (Zubiri) con todo su ser y con toda su vida concreta como refiere Brunner frente a Barth y Kierkegaard⁵⁸¹.

570. *Ibid.*, 172; 175.

571. *Ibid.*, 187.

572. *Ibid.*, 193.

573. *Ibid.*, 197.

574. *Ibid.*, 203.

575. *Ibid.*, 226; 214.

576. *Ibid.*, 225-227.

577. *Ibid.*, 229.

578. *Ibid.*, 234; 235.

579. *Ibid.*, 238.

580. *Id.*, *El protestantismo y la moral*, Sapiencia, Madrid 1954, 47 y nota 56; 93.

581. *Ibid.*, 115; 167; Según Brunner no basta con la fe en Dios, se necesitan 'los medios y las costas'. Barth era mucho más duro: *Ibid.*, 164-166: Lo que el hombre concibe es el 'No-Dios', nada más. Troeltsch en cambio acepta el cristianismo y el espíritu moderno; *Ibid.*, 207, frente al radicalismo de Kierkegaard; *Ibid.*, 182-184. Calvino es moderno y activo: *Ibid.*, 211. Si se separa la moral de la fe se cae en el 'justicierismo': *Ibid.*, 256-257.

Según Aranguren, la vivencia de la fe, sin perder su dimensión religiosa, debe implicarse cada vez más en la vida real. No se pueden arreglar los problemas de la humanidad simplemente con un poco de 'manga ancha', porque entonces la moral religiosa se ridiculiza y cae en el fariseísmo y la anarquía al lavarse las manos ante la injusticia y la violencia con tal de pasarse una buena vida ⁵⁸². Así se vende el hombre y la libertad al dinero y el poder. Es necesario, por tanto, moralizar profundamente la vida pública —a todos los niveles— hasta convertirla en auténtica vida comunitaria con «voluntad moral de democracia» ⁵⁸³, es decir, un proyecto común que comprometa a todos a un nuevo pentecostés civil ⁵⁸⁴. Siempre con el debido respeto a la vida privada (Ortega) ⁵⁸⁵ sin confundir nunca la ética con la fuerza ⁵⁸⁶, ni la libertad con la irresponsabilidad y la anarquía ⁵⁸⁷ ni caer en un igualitarismo injusto y mezquino ⁵⁸⁸ o en un sistema que induce a la rebelión a causa de la marginación y la sumisión permanente creyendo que todo es cuestión de moral ⁵⁸⁹, o de consumir y que con el *Estado-Providencia* se arregla todo, incluso el paro económico y el 'paro espiritual' ⁵⁹⁰ donde acaso la moral, en último término, sería ociosa ⁵⁹¹. Aranguren cree, por el contrario, que la moralización social, personal e institucional, es una tarea irrenunciable, histórica e infinita, siempre necesaria ⁵⁹².

En efecto, economía, moral y sociedad son realidades inseparables. Sin una moral del proceso económico que lleve a reformas auténticas se provoca a la revolución, como avisara ya Ortega. En España esa tarea debía haber empeñado a la Iglesia y al Estado, pero no fue posible. No hubo el espíritu de trabajo ni de compromiso ni de austeridad que nos hubieran podido salvar ⁵⁹³. Los que, entre nosotros, predicaban tales cosas, como fueron los krausistas, no fueron escuchados. Tampoco se quiso ver que no hay felicidad sin educación ni reformas sin estudio. Todo se iba en espectáculos y grandes gestos carentes de contenido, de ideas, y oportunidad ⁵⁹⁴. Hombres como Larra intentan cor-

582. *Ibid.*, *Ética y política*, Guadarrama, Madrid 1963, 130-239.

583. *Ibid.*, 189; 216.

584. *Ibid.*, 209-210.

585. *Ibid.*, 214.

586. *Ibid.*, 224; «kratos y ethos».

587. *Ibid.*, 240.

588. *Ibid.*, 259.

589. *Ibid.*, 272-273.

590. *Ibid.*, 298.

591. *Ibid.*, 307.

592. *Ibid.*, 308.

593. *Id.*, *Moral y sociedad. Introducción a la moral social española del siglo XIX*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid ⁵1974, 23.

594. *Ibid.*, 28; 29.

tar esta retórica. La Iglesia, por su parte, no ayudó gran cosa; más papista que el Papa, acomodada en un sentido estamental y guiada por una escolástica ya casi vacía y ciega no pensaba en la vida real ⁵⁹⁵.

A falta de reformas serias se producen revoluciones de puro sobresalto, momentáneas y cómico-trágicas, que refuerzan el inmovilismo tradicional. Así todos los intentos de modernización terminaron siempre en el suelo ⁵⁹⁶. La Iglesia se mantuvo en el absolutismo frente a los intentos de catolicismo liberal y la fe se utilizaba para ganar votos, puestos oficiales y favores de gobierno ⁵⁹⁷. Aunque la realidad pedía reformas auténticas, éstas se quedaban siempre estancadas aunque se consiguen, a veces, logros transitorios. La religión sigue muy dependiente del poder económico. Y, por su parte, la desamortización no hizo más que pasar los bienes de la comunidad eclesíástica a la «comunidad de los capitalistas» ⁵⁹⁸. De todos modos, el espíritu mercantil se impone poco a poco al espíritu guerrero aunque nunca se consigue resolver, del todo, la tragedia de la vida social española y su mala conciencia confusa. El caballero de la virtud quiere sustituir al caballero armado pero muchos prefieren continuar con la mezcla de la cruz y la espada. El español aparece como indefinido, sin saber muy bien lo que quiere ser o monje o guerrero, o gitano o bandido, o torero o grande de España, o todo eso un poco a la vez ⁵⁹⁹. Por mucho tiempo el instinto de orden y de seguridad mandan aunque España se abre, lentamente, a Europa en ideas, religión y nivel económico e incluso a veces se cree que la industria traerá la paz ⁶⁰⁰.

Como no hay auténtica reforma moral, se da una profunda escisión entre la vida pública y la privada. Oficialmente se es muy católico, pero en la vida real reina la frivolidad ⁶⁰¹. Es lo contrario de todos los ideales krausistas. En la Iglesia, sin dejar el talante tradicional, aparecen las congregaciones de la caridad. A su vez, las beatas se cambian en devotas ⁶⁰². Pero se recae irremisiblemente en el tradicionalismo. Más tarde comienza la heterodoxia ilustrada, a veces un tanto atea. También aparece un partido demócrata que por primera vez conecta con las masas populares ⁶⁰³. Casi al mismo tiempo surge la escuela teológica católico-derechista que contraponen catolicismo y revolución, cristianismo y modernidad ⁶⁰⁴. En la misma línea Menéndez y Pelayo descalifica a

595. *Ibid.*, 42; 47.

596. *Ibid.*, 55.

597. *Ibid.*, 60.

598. *Ibid.*, 71; 68ss.

599. *Ibid.*, 87.

600. *Ibid.*, 100.

601. *Ibid.*, 114-115.

602. *Ibid.*, 116.

603. *Ibid.*, 133.

604. *Ibid.*, 136-139.

Sanz del Río y el krausismo aunque éste no fue antirreligioso, ni antiestatalista ni anarquista ⁶⁰⁵, sino profundamente religioso e idealista ⁶⁰⁶. Todavía en 1870, los conservadores, incluidos los neocatólicos, no accedieron a abolir la esclavitud. Los progresistas aparecen entonces como idealistas y los católicos como materialistas ⁶⁰⁷. Parece que a este catolicismo le preocupaban más sus intereses económicos que la religión y así da la impresión de ser: «'la escuela atea y materialista del neocatolicismo' en frase de Moya» ⁶⁰⁸. El cristianismo carece entonces, aquí, de capacidad transformadora y habrá que esperar al «Instituto de Reformas Sociales dirigido por Azcárate» ⁶⁰⁹.

La mística laica y social anarquista, según Aranguren, fracasaron en la revolución de 1868 y se comienza a volver la vista al positivismo y a Inglaterra ⁶¹⁰. Así la idea del dinamismo de la historia quedará soterrada, bajo el realismo, hasta la llegada de Heidegger y Ortega ⁶¹¹.

El cristianismo oficial español sigue en un línea reaccionaria. Es el catolicismo político. El influjo de León XIII convoca, no obstante, una cierta dimensión social aunque paternalista: cooperativas, cajas de crédito y ahorros, círculos obreros ⁶¹². Hay algunos buenos intentos pero el inmovilismo se impone y *El liberalismo es pecado* ⁶¹³. También gana terreno, constantemente, el escolasticismo racionalista a la defensiva y el control eclesiástico de la enseñanza frente a los ideales krausistas técnicamente superiores con la excepción del P. Manjón ⁶¹⁴. Para Aranguren el catolicismo actual vuelve a caer en el mismo error ⁶¹⁵.

Al calor de esa disputa crecen las dos Españas, la falta de libertad ahoga la ciencia y crea de paso el gravísimo problema sobre la «compatibilidad o incompatibilidad entre la ciencia y la religión» ⁶¹⁶. El catolicismo intransigente negaba la libertad de la ciencia, el positivismo científico negaba toda religión. Menéndez y Pelayo confirmó esta situación ⁶¹⁷.

Entre tanto, el pulso de España se pierde por *la inmoralidad político-administrativa* ⁶¹⁸ y el fariseísmo habitual. El regeneracionismo de Costa pro-

605. *Ibid.*, 142; 143.

606. *Ibid.*, 151-152.

607. *Ibid.*, 153-154.

608. *Ibid.*, 157.

609. *Ibid.*, 159-160.

610. *Ibid.*, 165; 164.

611. *Ibid.*, 168.

612. *Ibid.*, 177-178.

613. *Ibid.*, 179.

614. *Ibid.*, 181-185.

615. *Ibid.*, 185-186, nota 2.

616. *Ibid.*, 188.

617. *Ibid.*, 191.

618. *Ibid.*, 192-193.

moverá un europeísmo que primero Ortega y más tarde Laín considerarán insuficiente y superficial ⁶¹⁹. Hubiera sido necesario conseguir una ciencia, una religión y una política de altura, realmente europea. El casticismo, aun el de Ganivet o el de Navarro Ledesma, con su complejo de superioridad ibérica o su ingenua proclama sobre '¿quién fuera pobre?' no sirven para organizar un pueblo aunque se tengan ideales y espíritu de trabajo ⁶²⁰.

A pesar de todo, la vida va cambiando. También la Iglesia sale poco a poco de sus errores decimonónicos, excepto en el problema de la enseñanza ⁶²¹. El español medio, que es el que da el tono de un pueblo, como decía Ortega, mejora aunque ya, en nuestros días, se haya tornado más materialista y apático. «Es necesario, pues, una *reforma moral*. Ella es el supuesto necesario de todas las demás reformas» ⁶²². Este nuevo continente ético español estaría muy bien encarnado por Zubiri. Según Aranguren, su propio intento moralizador y la espera y la esperanza de Laín, entre otros, demuestra que los cursos de Zubiri no han sido vanos para esa gran tarea de dar un nuevo nivel ético a la vida española ⁶²³. Y, además, que el testimonio religioso eficaz no tiene por qué ser apologético a troche y moche ⁶²⁴. Así una nueva forma de vida puja por nacer para que la sociedad deje de ser 'la gran desalmada', que decía Ortega ⁶²⁵, y pueda caminar hacia una plenitud humana y religiosa, más allá del tedio de la vida, con una moral y una religión vital tal como fue sugerida por Ortega ⁶²⁶.

Ahora la nueva moral y la nueva religión, aparecen lenta, pero firmemente en el panorama social y universitario español. Con los ya mencionados diálogos de Gredos crece una voluntad de comprensión. Frente a la tibetanización tradicional y la absolutización de sí mismo se trata de buscar el auténtico Absoluto ⁶²⁷. Por una parte se reconocen los valores de la religión, la teología, la ascética y la mística española ⁶²⁸. Por otra se desea superar el espíritu de la

619. *Ibid.*, 193.

620. *Ibid.*, 194-195. Ortega se refiere a Navarro Ledesma autor de '¿Quién fuera pobre?', como ejemplo de hombre capaz de trabajo, oscuro y con un gran ideal que faltaba siempre a los españoles: O.C. I 58-62: «Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales», *El Imparcial* (149.1906); y en el Prólogo a «Cartas filandesas» y 'Hombres del Norte' de Ángel Ganivet: VI 373.

621. ARANGUREN, J.L.L., *Moral y sociedad*, 202.

622. *Ibid.*

623. *Id.*, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid 6 1976, 9-10.

624. *Ibid.*, 10.

625. *Ibid.*, 41.

626. *Ibid.*, 310.

627. *Id.*, *El intelectual católico del futuro*, en *La juventud europea y otros ensayos*, Barral, Barcelona 1968, 55.

628. *Id.*, *El porvenir del catolicismo español*, en *La juventud europea*, 74.

contra-reforma y de cruzada. Se recuerda a los católicos ilustrados como Jovellanos ⁶²⁹ y a los líderes del catolicismo liberal y el catolicismo social, vgr. los krausistas en España y el cardenal Manning en Inglaterra ⁶³⁰. Se reconoce también a Unamuno como despertador del catolicismo español secolar que junto con Ortega traen nuevos aires al cristianismo español procedentes del pensamiento religioso europeo y universal tan distintos del inane catolicismo español ⁶³¹. Se busca por parte de los intelectuales, un catolicismo católico sin fronteras ⁶³². En nuestros días, además de los grupos tradicionalmente comprometidos con la cuestión social, entre los creyentes, se admite la colaboración con los no creyentes en virtud de la misma teoría teológica ⁶³³.

Otro tanto ocurre con la moral. De una ética heterónoma se pasa a una moral autonómica, una moral de la autenticidad, con un fuerte contenido social y vital al estilo orteguiano, sin olvidar el entusiasmo y las actitudes profundas ⁶³⁴. No se aceptan ya las teorías que hacen a todo, pues ese camino lleva al escepticismo y al cinismo. Tampoco la moral se identifica ya hoy con un patrón de existencia, con el *way of life* ⁶³⁵. Menos se puede recurrir apresuradamente a la *ley natural* como tabla de salvación, porque la moral hay que hacerla como tenemos que hacer nuestra vida, pues no nos es dada hecha, según supo muy bien Ortega ⁶³⁶. Tampoco vale dejarse llevar de la moralina de la situación. El intelectual tiene aquí un importante papel social que con frecuencia resultará antipático, pues no puede identificarse la moral con el *way of life* imperante en tal o cual sociedad ⁶³⁷. Esa tarea obliga al intelectual a una cierta soledad al atacar las seguridades corrientes en esa sociedad.

Hoy vivimos un vacío de valores, así el cristianismo hispánico vacila entre la renovación del compromiso serio y la vuelta a «la cerrazón hispánica oficial» ⁶³⁸. El materialismo se difunde cada vez más, no sólo por el marxismo, sino por el ansia de bienes materiales, de dinero, de triunfo y de éxito en todas las capas sociales ⁶³⁹. Los jóvenes, como generación nueva, rechazan esta inmoralidad pero se ven en la tentación constante de la deserción moral y religiosa ⁶⁴⁰. Es necesario asentar de nuevo una moralidad generosa, personal

629. *Ibid.*, 78-80.

630. *Ibid.*, 81.

631. *Ibid.*, 82.

632. *Ibid.*, 83.

633. *Ibid.*, 86: Según los estudios del Cardenal Lercaro y el P. Díez Alegria.

634. *Id.*, *Propuestas morales*, Tecnos, Madrid 1983, 11; 21-22; 36.

635. *Ibid.*, 71; 78.

636. *Ibid.*, 81.

637. *Ibid.*, 101.

638. *Ibid.*, 106.

639. *Ibid.*, 106; 107.

640. *Ibid.*, 109.

y social, abierta a todos y que cuente con todos los saberes ⁶⁴¹. El propio Aranguren es un ejemplo de ese talante. En 1962 comienza a reunirse con otros intelectuales en un *Movimiento de Reforma Universitaria* que preside. Él mismo se abre al neopositivismo y al marxismo en sus lecciones éticas ⁶⁴². Poco a poco la Universidad baja a la plaza de la vida española. Varios profesores son expulsados de sus cátedras ⁶⁴³. Se intentaba una nueva Universidad para hacer un país nuevo. En pos de Ortega se busca una nueva España ⁶⁴⁴. Aranguren contribuye generosamente a ese «futuro espiritual de España» ⁶⁴⁵. Se continúa la autenticidad moral y religiosa pedida por Ortega con la modernización del catolicismo ⁶⁴⁶.

Aranguren prosigue la búsqueda de las virtualidades hispánicas: cordialidad, entereza, seriedad intelectual, cortesía sencilla, entre otras virtudes ⁶⁴⁷. Piensa que hay hoy en España mayor interés cultural. Pero el intelectual no debe cejar en su empeño. Hay que continuar la obra de Ortega y Zubiri ⁶⁴⁸. Apostar por el mundo estudiantil y tener en cuenta el marxismo sin dogmatismos. Construir un pensamiento realista pero sin caer en el materialismo vital burgués que destruye el catolicismo ⁶⁴⁹. Hay que optar por la solidaridad y la liberación, con rigor ético. El catolicismo progresista no debe caer en ideologizaciones que renovarían las alianzas entre el trono y el altar ⁶⁵⁰. La moralidad no debe apoyar la cerrazón del orden establecido, en otro caso podría afirmarse que el 'hombre ha muerto' ⁶⁵¹ ya sea a manos de la dogmática marxista o en medio de un humanismo que mal animado por el cristianismo se reduce a pura moral burguesa individualista ⁶⁵². Es necesario un cristianismo comprometido contra la opresión de los pueblos y la 'industria de la conciencia' ⁶⁵³.

La religión puede ser alienación o expresión y protesta de la miseria; a nosotros nos corresponde apostar en uno u otro sentido ⁶⁵⁴. Desde ahí podrá hacerse frente a la muerte del hombre y a la muerte de Dios o confirmar que «la

641. *Ibid.*, 119.

642. *Id.*, *Conversaciones con...*, 86; 87.

643. *Ibid.*, 88.

644. *Ibid.*, 90; 91; 93.

645. *Ibid.*, 94.

646. *Ibid.*, 96; 97.

647. *Ibid.*, 101.

648. *Ibid.*, 105.

649. *Ibid.*, 122; 113.

650. *Id.*, *El marxismo como moral*, Alianza, Madrid ³1970, 61-62.

651. *Ibid.*, 146; 148.

652. *Ibid.*, 165; 166.

653. *Ibid.*, 169; 167.

654. *Ibid.*, 171.

Iglesia ya no tiene nada que dar al mundo más que memorias'» (John Co-gley) ⁶⁵⁵. Marxismo y cristianismo subsisten, por ahora, como dos islas de esperanza. Ambos deben abandonar la escolástica para comprometerse con la vida, la libertad y la paz, y trabajar por el bien de los hombres ⁶⁵⁶. Hay que abrirse a todos, a la universalidad. A la Universidad le es particularmente propia esta tarea de catolicidad, para hacer, entre todos, sin privilegios, una nueva comunidad de convivencia entregada a construir la paz y el futuro, a fin de que más allá de todo materialismo, pueda reinar la justicia ⁶⁵⁷. La Iglesia debe ayudar en esta tarea y el universitario debe luchar en ese sentido. Aranguren ha sido un ejemplo, por su generoso empeño, en un momento decisivo de la vida española ⁶⁵⁸, para conseguir una Universidad libre. Laín, Tierno y Ridruejo, entre otros, apoyaron decididamente esa trayectoria ⁶⁵⁹. Ridruejo alerta, además, a la Iglesia ⁶⁶⁰. Y es que, en ese momento, la Iglesia presenta como dos orientaciones: la jerarquía oficial y la de los seglares y sacerdotes jóvenes ⁶⁶¹. Éstos dan un nuevo rostro a la Iglesia con una nueva vitalidad para las asociaciones de estudiantes católicos ⁶⁶². Estos horizontes se cierran o aparecen con frecuencia nublados a pesar de la nueva inteligencia católica ⁶⁶³. Según Aranguren, la Iglesia debe tomar una buena distancia del Estado si quiere romper el anticlericalismo tradicional y crear un futuro religioso auténtico ⁶⁶⁴.

Ante la lucha de los profesores y estudiantes universitarios, por dotarse de una organización democrática, también se solidarizan con ellos muchos profesores extranjeros. Por su parte Aranguren toma contacto con los exiliados españoles en Méjico ⁶⁶⁵; se les sugiere el apoyo a una reforma democrática profunda frente a un trasnochado y obsoleto izquierdismo populista. En España se intenta también reunir el apoyo de los estudiantes, los obreros y el clero ⁶⁶⁶. Hay que dejar privilegios y concepciones particularistas y ser solidarios y eficaces frente a la miseria del sistema. Los intelectuales deben jugar un-

⁶⁵⁵. *Ibid.*, 173.

⁶⁵⁶. *Ibid.*, 177-178.

⁶⁵⁷. *Id.*, *Conversaciones con...*, 132; 133.

⁶⁵⁸. *Ibid.*, 142.

⁶⁵⁹. *Ibid.*, 143-146.

⁶⁶⁰. *Ibid.*, 147.

⁶⁶¹. *Ibid.*, 149; 150; 151.

⁶⁶². *Ibid.*, 153.

⁶⁶³. *Ibid.*, 155. Las ediciones religiosas católicas mejoran notablemente e incorporan abundantes obras de Europa y América.

⁶⁶⁴. *Ibid.*, 159-160.

⁶⁶⁵. *Ibid.*, 175.

⁶⁶⁶. *Ibid.*, 184.

papel fundamental ⁶⁶⁷ en el restablecimiento de las libertades. Nadie tiene derecho a mantener ni el espíritu de cruzada ni el cristianismo preconiliar, ni el individualismo burgués: hay que renovarse e ir hacia una socialización en libertad que alcance a todos. Según Aranguren hoy no basta ni un catolicismo progresista ni se pueden mantener las modernas mitologías utópicas dogmáticas. Hoy tanto en el marxismo como en el cristianismo se necesita la heterodoxia (*oportet haereses esse*) ⁶⁶⁸. Hoy hasta la moda está inquieta, porque —frente a la dureza del sistema y del materialismo triunfante— conviene, conviene la inestabilidad, la emancipación y el pluralismo ⁶⁶⁹.

La misma religión ha de cambiar si quiere sobrevivir realmente. Hay muchos modos de ser cristiano. Es la crisis del catolicismo; las comunidades deben recuperar su carácter vital y carismático primitivo ⁶⁷⁰. No de un modo exclusivista ni restauracionista sino de modo que enfrenten los problemas actuales con vivencias nuevas y distintas. En otro caso se producirá un desplome de ideales y se irá hacia la desilusión y el escepticismo ⁶⁷¹. Hay una fe común, pero, en la realidad de la vida, no se puede exagerar la ortodoxia. Como nos dirá Aranguren: «Nadie es puro. Porque alguien formule algo que no es cristiano, decirle 'usted no es cristiano', me parece demasiado duro» ⁶⁷². No se puede echar a la gente de la Iglesia por falta de precisión conceptual.

Además hay que vivir en el mundo presente. Nadie puede desentenderse del mundo moderno como ha hecho la Iglesia católica. Porque entonces la Iglesia católica se convierte en *Ecclesia Particularis* (Leibniz) ⁶⁷³. Conviene que haya pluralismo incluso en la jerarquía y en la teología, pues también aquí hay que aceptar la pobreza ⁶⁷⁴. Las tensiones deben resultar enriquecedoras, no hay que martillar contra el mundo moderno a causa de la ortodoxia porque, con esos talantes inquisitoriales, hasta Descartes resulta peligroso ⁶⁷⁵. Hoy nadie quiere romper ni *separarse del catolicismo*. Se trata de edificar y no de destruir. Pero del antimodernismo y del integrista sólo nos ha edificado la humildad de los teólogos avasallados ⁶⁷⁶. El Vaticano II cambió la orientación de las cosas pero no parece ser el lenguaje del porvenir. Así R. Adolfs considera necesaria una verdadera *Kenosis* eclesial para que las estructuras y el siste-

667. *Ibid.*, 194-195.

668. *Ibid.*, 230; 210.

669. *Ibid.*, 228.

670. *Ibid.*, 247; 262.

671. *Ibid.*, 237.

672. *Ibid.*, 260.

673. *Id.*, *La crisis del catolicismo*, Alianza, Madrid 3 1980, 17; 19; 13.

674. *Id.*, *Conversaciones con...*, 267.

675. ARANGUREN, J.L.L., *La crisis del catolicismo*, 21.

676. *Ibid.*, 23.

ma europeo no eclipse a Dios ⁶⁷⁷. Se necesita mucha honradez (Robinson) y mucha más seriedad con la fe para no seguir jugando a ser creyentes sin querer realmente serlo ⁶⁷⁸. La ortodoxia tampoco debe ser irascible, las cosas cambian, Santo Tomás también dijo cosas impropias ⁶⁷⁹.

Hoy asistimos a una crisis de autoridad. El concilio Vaticano II rompió con el hieratismo tradicional. No se puede confundir la comunidad creyente con un servicio de seguridad ⁶⁸⁰. La fe tiene momentos de crisis, dudas, inseguridades, dificultades y noches oscuras ⁶⁸¹. Hoy mismo nos encontramos con muchos puntos conflictivos: moral de la vida conyugal, celibato, la revelación y sus formas, el pecado original y su sentido, la Eucaristía y sus celebraciones, la Mariología y su interpretación, cristianismo y violencia, etc. ⁶⁸². Y no vale repetir, sin más, las doctrinas de siempre, porque no hacen al caso ⁶⁸³. Hay que dejar el régimen de encierro inmovilista, apologista y absolutista para enfrentarse a los problemas de la vida real. El lenguaje de Juan XXIII vgr. en la *Pacem in Terris* es la reconciliación con el mundo moderno ⁶⁸⁴.

Hoy se siente más la necesidad de la religión, pero con menos estructura. El catolicismo no puede reducirse a jerarquía como el protestantismo no puede reducirse a sus profesores. La Iglesia del futuro ¿va aceptar el cambio realmente? ¿se unirá con los poderosos o apoyará a los pobres? La acción seglar sufre constantemente y de forma muy directa estas posiciones o ausencias de la Iglesia oficial. La falta de una renovación a fondo, como había pedido Ortega mucho antes, conduce por los años 1960 al crack de la acción católica española. Con frecuencia, la jerarquía no se encuentra a gusto con los teólogos ⁶⁸⁵. Surgen la disidencia y una especie de Iglesia un poco por libre ⁶⁸⁶. Hoy se mira hacia una modernidad secular que pide una religiosidad más viva, más comunitaria y postmoderna y más contemplativa frente al consumismo ⁶⁸⁷.

Se trata de unir más la vida y la religión, Dios en el hombre ⁶⁸⁸, un Dios amigo que trata al hombre como persona y colaborador íntimo y no como simple 'personal' de comparsa ⁶⁸⁹. Ya no se admite un Dios lejano al mundo.

677. *Ibid.*, 25; 152-153.

678. *Ibid.*, 32.

679. *Ibid.*, 35.

680. *Ibid.*, 38.

681. *Ibid.*, 41.

682. *Ibid.*, 56-59.

683. *Ibid.*, 47; 43.

684. *Ibid.*, 68.

685. *Ibid.*, 91; 92.

686. *Ibid.*, 96; 97.

687. *Ibid.*, 104-106; *Id.*, *Conversaciones con...*, 356.

688. *Id.*, *La crisis del catolicismo*, 110.

689. *Ibid.*, 193 nota 73; 114.

Por otro lado en el existencialismo se es teísta o se es antiteísta. En el positivismo lógico, en cambio, decir 'Dios existe' es un sin-sentido⁶⁹⁰ aunque Wittgenstein deje la puerta abierta al misterio y otros lo consideren un juego de lenguaje más⁶⁹¹. K. Barth reacciona duramente contra este hombre tan pagado de sí mismo⁶⁹², tan creído de sí y afirma que todo lenguaje sobre Dios es idolátrico⁶⁹³. Según Barth solamente Cristo nos libera de la idolatría⁶⁹⁴ y del ritualismo moralista⁶⁹⁵.

El cristiano moderno, de hoy, se sitúa, como todos los hombres en el mundo presente, une lo humano y lo divino y lucha por la dignidad humana⁶⁹⁶. Muchos consideran hoy de nuevo el lenguaje religioso como un lenguaje válido, sensato y razonable (Zubiri)⁶⁹⁷. Igual que de nuevo vuelve la metafísica aunque haya que tomarla con precaución y respeto⁶⁹⁸. El postmodernismo incluye también una cierta vuelta a la religión⁶⁹⁹, como negación del materialismo moderno y del ultrarrealismo industrial; por supuesto, más allá del autoritarismo y del vacío progresismo católico y para una Iglesia en continua reforma⁷⁰⁰; por una Iglesia sencilla que actúe en favor de los pobres⁷⁰¹, una Iglesia cercana, viva, comunidad de comunidades, formada por verdaderos creyentes y, a veces, cristianos no tan creyentes pero cercanos al catolicismo e incluso por no cristianos del todo pero que son hombres que participan en el catolicismo⁷⁰². Es, pues, un catolicismo *abierto*, que a unos les parecerá desintegrador, a otros la verdadera realización del sentido *católico*⁷⁰³, y a otros la descripción más exacta de lo que siempre ha ocurrido en el cristianismo.

Como es bien sabido, el católico auténtico considera penúltimo lo que otros consideran último⁷⁰⁴, y acepta como fiel al que el sistema considera infiel. El mismo Aranguren ha sido un ejemplo de esto⁷⁰⁵: Nunca plenamente integrado al catolicismo oficial, excepto en su primera época; los jóvenes cató-

690. *Ibid.*, 120; 121; 123.

691. *Ibid.*, 125; 129.

692. *Ibid.*, 127.

693. *Ibid.*, 136.

694. *Ibid.*, 137.

695. *Ibid.*, 138-139.

696. *Ibid.*, 142; 145; *Id.*, *Conversaciones con...*, 299.

697. *Id.*, *La crisis del catolicismo*, 146; 150.

698. *Ibid.*, 156.

699. *Ibid.*, 159.

700. *Ibid.*, 173.

701. *Ibid.*, 174.

702. *Ibid.*, 176; 180; 181; *Id.*, *Conversaciones con...*, 305; 392; 357.

703. *Id.*, *La crisis del catolicismo*, 183.

704. *Id.*, *Conversaciones con...*, 272.

705. *Ibid.*, 273-274; 310; 311.

licos le consideran como una ventana hacia el futuro y al mundo cultural más actual ⁷⁰⁶. Puestos a sospechar también sería sospechosa para muchos la Asamblea española de Obispos y sacerdotes pero no por eso dejó de significar una luz en medio de la nueva desesperanza vigente tras la frustración de mayo del 68 y la larga marcha hacia la ecología y la nueva lectura, muy peculiar, por cierto, del 'yo soy yo y mi circunstancia' ⁷⁰⁷ orteguiano. Así nuestro hombre, unido y separado de la Naturaleza, atraviesa por transiciones epocales que le procuran cierto cinismo ⁷⁰⁸ y que conviene atravesar, entre violencia y violencia, con la esperanza en el futuro de la libertad y la justicia ⁷⁰⁹, sin dejarse ahogar por el materialismo triunfante. Hay que hacer una vida que responda al desafío actual con un escepticismo militante, sin creerse demasiado nada, pero sin abandonarse al pesimismo derrotista ⁷¹⁰ que es la última trampa del materialismo.

En este momento se necesita un gran cambio cultural, una conversión moral y, en cierta manera, cínica además de religiosa ⁷¹¹. Ésta no puede quedarse en conquistas superficiales, sino que la fe debe tener una incidencia social y política pero profundamente humana; una opción persistente en la honradez y la denuncia en la vida de cada día; un espíritu de lucha por la sinceridad y la libertad frente al fariseísmo, sin quedarse pasmados frente a los hechos que se imponen ⁷¹² ni recaer en la rebeldía pura o en la apatía desoladora. No hay que detenerse nunca. Ésa es también la tarea del intelectual, siempre vigilante sin desmoralizarse aunque sea rechazado ⁷¹³; con el deseo permanente de alimentar de claridad los horizontes de futuro del pueblo dejados de lado los radicalismos, religiosos o políticos ⁷¹⁴, de uno u otro signo. Unamuno y Ortega dieron la pauta en su tiempo, pero nadie puede arreglarlo todo de una vez, nadie puede pretender ser Dios; si siquiera la jerarquía de la Iglesia ⁷¹⁵. Nadie puede tampoco encerrarse en sus cosas como ha hecho España, convertida así —con frecuencia— en un Tibet inaccesible; era la *tibetanización* española de la que nos advirtió Ortega ⁷¹⁶. Hay que romper las costras escleróticas

706. *Ibid.*, 296.

707. *Ibid.*, 320.

708. *Ibid.*, 326.

709. *Ibid.*, 341.

710. *Ibid.*, 367; 369; 351; 303.

711. *Ibid.*, 354; 359.

712. *Ibid.*, 387; 399.

713. *Ibid.*, 406.

714. *Ibid.*, 410.

715. *Ibid.*, 422.

716. *Ibid.*, 425.

del casticismo y del egocentrismo ⁷¹⁷. Hoy se necesita un nuevo sentido de la solidaridad y una nueva vida en la libertad para todos, avalada por una nueva cultura donde el trabajo y la vida vayan unidos ⁷¹⁸. Hay que ser buenos profesionales pero desde la propia vocación, sin desmayo y con dedicación, sin ceder a la tentación de los cargos, según el buen ejemplo de Ortega que nunca los aceptó ⁷¹⁹. No hay que mezclar política y religión, ni crear un neoclericalismo de izquierdas aunque no se debe caer en la desmovilización política. La democracia ha de ser ante todo una actitud moral ⁷²⁰ contra la corrupción, el aburguesamiento, el partidismo y la ostentación y la falta de austeridad ⁷²¹.

Hoy ya no sirve la rebeldía elemental, se necesita verdadero sentido revolucionario que incluya sentido humano de las cosas, de la verdad, de la amistad, con un cierto distanciamiento de lo más efectivo e inmediato, como hacía *el espectador* de Ortega, pero sin caer en el escepticismo ambiental o en la desmovilización de los tranquilizantes ⁷²². Hay que ser utópicos, pero no hay que desmoralizarse ni caer en las modas pasajeras sin compromiso. Es necesario seguir un camino de serenidad, un camino europeo en ciencia, arte y religión, sin dejarse guiar por la propia conveniencia o por los intereses particularistas. No basta sólo con vencer, es necesario convencer, como quería Unamuno, hay que convivir a fondo ⁷²³. Pues la vida es convivencia, como nos enseñó Ortega y eso es el todo del todo.

5.5. *La nueva lectura de Ortega desde la vida personal y social*

Aparte de toda la teoría expuesta en nuestro trabajo, parece evidente que Ortega recibe una serie de influencias personales muy importantes para percibir la coherencia global de sus posiciones. Además de las ya conocidas de Nietzsche ⁷²⁴ o Jaspers, la amistad con N. Hartmann o Heimsoeth y Cohen, o la admiración de Goethe y Turgot, Chateaubriand, Renan o Brentano, Costa y Ganivet a través de Navarro Ledesma sobre todo; o su cercanía a Einstein, H. Weyl, Driesch y otros, parece que Ortega siguió inequívocamente la consigna de su maestro Simmel de ser, más que libros, hombres ⁷²⁵. Sin duda que

717. *Ibid.*, 432.

718. *Ibid.*, 437.

719. *Ibid.*, 456.

720. *Ibid.*, 463.

721. *Ibid.*, 473; 471.

722. *Ibid.*, 481.

723. *Ibid.*, 498.

724. SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid 1967. Este mismo autor ha desarrollado un buen estudio sobre el místico Rubín de Cendoya, tras el cual emboza Ortega sus cuestiones religiosas: *Id.*, *Ortega narrador*, en *Revista de Occidente* 48-49 (1985) 162-186.

725. NIEDERMAYER, F., *José Ortega y Gasset*, F. Ungar Publishing, New York 1973, 21.

además de Barth o Bultmann u otros teólogos cuya influencia ya conocemos, debieron influir en Ortega, más o menos acontecimientos como la conversión al catolicismo de Mauriac con el cual Ortega se identificó en la discusión sobre la novela católica. Igualmente hubo de tener cierta repercusión la conversión de Marcel a quien Ortega pudo conocer en casa de su amigo J. Baruzi. Del mismo modo, el final de Heine, tan simpático a Ortega por su energía humana y literaria o su crítica religiosa, no debieron dejar indiferente al pensador Ortega. No se puede aquí hablar de claudicaciones, ya que se trataba de un fenómeno intelectual y vital general ⁷²⁶.

En cualquier caso se trataba de una religiosidad mucho más realista, comprometida y elaborada con nivel intelectual, a la vez que festiva y vital como gustaba a Ortega ⁷²⁷. Se trata de un nuevo talante a nivel europeo que influye en todas las cosas, incluida la religión, como ya quedó reseñado. Por tanto no parecen aceptables las críticas a Ortega como pensador epidérmico, 'mondaine' y menos se puede hablar de 'santón' o de positivista ⁷²⁸. Hay que tomar a Ortega en serio de nuevo, pues su obra es mucho más compleja de lo que ordinariamente se dice ⁷²⁹, y no basta tratarle de encantador. Las críticas corrientes sobre él: alma bella, periodista, aristócrata, espectáculo filosófico, torero del espíritu ⁷³⁰ parece que ya no sirven. Es cierto que parece juntarse en él, el hábito de Santiago con la peluca de la Ilustración ⁷³¹ pero eso era el vestido del carnaval que lleva dentro la religión y la ciencia escondidas. Lo que ocurre es que el cielo de Ortega no era el escuálido mundo español de las ánimas como tampoco lo era el de Unamuno o el de Nietzsche ⁷³². Su espíritu gozoso y jocundo no permitía ya esas cosas. El futuro era el *homo ludens* de su amigo Huizinga, la actitud desinteresada, la religión como juego en serio (Guardini), es decir, la gratuidad y la vida original ⁷³³.

Cfr. SIMMEL, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona 1986, 156-157.

726. Este ambiente puede verse en MOELLER, Ch., *Literatura del s. XX y cristianismo*, Gedos, Madrid 1960-1975, 5 vols.

727. OUMETTE, V., *José Ortega y Gasset*, 134; 129; 132. La fe en Dios lleva a la fe en el mundo: ORRINGER, N.R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, 272; 277. El profesor Orringer ha detectado en este sentido una gran influencia del católico Verwey en Ortega. En esa línea del hombre noble ve la plenitud de la vida como el principio de la religión y de la ética. *Ibid.*, 284.

728. En esa idea está MARRERO, V., *Ortega, filósofo 'mondain'*, 353; 14.

729. Ciertamente así es, *Ibid.*, 19.

730. *Ibid.*, 40; 49.

731. *Ibid.*, 52.

732. *Ibid.*, 55; «'Un italiano —contaba Nietzsche a Overbek— me decía hace poco: en comparación con lo que nosotros llamamos cielo, el cielo alemán es casi una caricatura'. ¡Bravo! ¡Ahí está toda mi filosofía!' exclamó jubiloso el autor de *Así habló Zaratustra*.

733. MARRERO, V., *Ortega, filósofo 'mondain'*, 56; 57; 58; 63.

Ortega sabía que el español contemporáneo estaba más necesitado de ilusiones que de deberes. Es la nueva ética orteguiana con los valores inmanentes a la vida que se entusiasman, según Ortega, con la realidad transcendente que hay en ella. Es el nuevo espíritu deportivo más allá del individualismo pequeño burgués, es el amor a lo grande en lo más sencillo, pequeño y heroico. Ya no vale el hombre de moral utilitarista, llega el tiempo del don y de la gracia de lo inmediato, de lo eterno en lo temporal, de lo eterno en el hombre de Max Scheler⁷³⁴. No se trata del sensualismo aristotélico materialista; es la nueva vida a torrentes. Si acaso, podría decirse que Ortega se dejó llevar por la vida del momento, no por la moda pasajera y snob, sino por el poder de la altura de los tiempos⁷³⁵. Ciertamente esto es un problema. Habermas lo ha detectado en Nietzsche. Pero no se ve que Ortega quisiera ser relativista, él mismo lo rechaza expresamente. Tampoco se puede afirmar sin más que Ortega reduzca la religión al vitalismo⁷³⁶. Otra cosa es que Ortega se dejara llevar también en parte por la nueva vitalidad del mundo burgués liberal; pero casi todo el mundo se deja fascinar alguna vez de tales contaminaciones y Ortega critica este hecho en la jerarquía eclesiástica del Renacimiento. Son crisis de fundamentos que a todos afectan⁷³⁷. Pero todo parece indicar que Ortega apuntaba, con el mejor misticismo español y la moderna religiosidad europea, en la dirección correcta que es lo que importa. Pero se quisieron mantener las cosas donde no podían estar. El hombre tiene que buscarse la vida, también la vida de fe, desde la soledad sonora. Así buscaron la vida Séneca, Plotino, San Agustín, Bossuet, Lacordaire o el P. Sigüenza⁷³⁸.

La soledad de Ortega fue tremenda, cosa que no siempre se le reconoce, como tampoco el valor de su silencio. La historia es también siempre personal, la vida de cada cual y en ella se encuentra todo. Ortega convocó a la vez la interioridad agustiniana y el entusiasmo scheleriano por la vida. En nada se oponen lo vital y lo ético como, a veces, parece que se quiere hacer creer⁷³⁹. Es posible que al verdadero Ortega no le hayamos conocido nunca. Una vez más asistimos al 'larvatus prodeo'. Como él mismo lo decía: «yo oculto mi esencial vocación y mi auténtico credo —que es filosofía— y que no me apresuro a adelantarla a las narices de las gentes»⁷⁴⁰. Es posible que su fe en la ciencia y

734. *Ibid.*, 107. M. Marrero no parece ver que en lo inmediato se halla lo divino, en la carne el espíritu, en el hombre Dios.

735. *Ibid.*, 120; 121; 122. A. V. Marrero le parece lo contrario.

736. *Ibid.*, 137. Es muy discutible que Ortega sea satélite, sin más, de Nietzsche; 138.

737. *Ibid.*, 148; 149.

738. *Ibid.*, 167; 168.

739. *Ibid.*, 203. Esa oposición la hacía Klages, no M. Scheler.

740. Citado en *Ibid.*, 216.

su fe en Marburgo ⁷⁴¹ vaya mucho más allá de cuanto hasta ahora se había sospechado y, tras un pasajero desprecio a la religiosidad tradicional interesada, marque un nuevo horizonte, un nuevo continente según hemos sugerido repetidas veces. Y quizá su canto no sea sólo de cisne sino también de alondra ⁷⁴².

Sería la nueva metafísica antisustancialista, una nueva comprensión de la realidad que, ni siquiera en religión, nos dispensa del talento ⁷⁴³. Otra cosa es que la superficialidad general haya afectado también a Ortega, profundamente consciente de la crisis de nuestro tiempo ⁷⁴⁴, en cuestiones de detalle. Pero eso no puede hacernos olvidar que, para Ortega, la ética forma parte de la realidad misma del hombre y esto nadie lo puede negar ⁷⁴⁵, si bien pueden producirse ciertas distorsiones o confusiones sobre lo que sea esa realidad. En cualquier caso, Ortega recuerda constantemente el fondo insobornable del hombre, la gran profundidad agustiniana ⁷⁴⁶. Y es lamentable que, por ejemplo, un crítico de Ortega como Vicente Marrero no parece darse cuenta, al citar a Guardini, que Ortega lo acepta expresamente según dejamos ya dicho. Hay que tratar, por tanto, la nueva mentalidad y la nueva metafísica. No hay que empeñarse en lo estático ⁷⁴⁷ porque están Barth y Bultmann y la nueva mentalidad dinámica, también en la teología católica, en pleno acuerdo con la nueva ciencia. No parece, por tanto, que haya en la obra de Ortega vacío de Dios ni de 'mismidad' como dice V. Marrero ⁷⁴⁸ ya que ese hueco de Dios y de mismidad es todo uno con la nueva transcendencia...

Por tanto Ortega parece que defrauda a los seguidores de un pasado que ya no tiene vigencia. Y decir, por ejemplo, que hay religación en Zubiri y no en Ortega, no es del todo cierto ⁷⁴⁹, ya que, en buena parte, es Ortega quien suministra a Zubiri la idea de *realidad* y de metafísica como ciencia de realidades. Otra cosa es que Zubiri haya rebasado ampliamente al maestro, como Heidegger a Husserl, en el tratamiento metafísico. Pero no hay que olvidar que Ortega era titularmente profesor de metafísica. Tampoco acepta V. Marrero el concepto trascendente de realidad en Ortega y Zubiri ⁷⁵⁰. Del mismo modo es completamente incierto que Ortega no tenga sentido de culpa o que su soledad sea puro vacío ⁷⁵¹. Del mismo modo parece poco de acuerdo con la

741. *Ibid.*, 233.

742. *Ibid.*, 248. Arellano cree que el canto de Ortega es de cisne y no de alondra.

743. *Ibid.*, 261.

744. *Ibid.*, 266. Lo 'mondain' adquiere dimensiones masivas.

745. *Ibid.*, 289.

746. *Ibid.*, 293. Marrero cita a Guardini pero Ortega lo cita y admite también.

747. *Ibid.*, 301. V. Marrero se empeña en lo estático, pero hoy todo es dinámico.

748. *Ibid.*, 308. Es que Dios es ese hueco en el mosaico del mundo, como se verá.

749. *Ibid.*, 322.

750. *Ibid.*, 325.

751. *Ibid.*, 338.

trayectoria de Ortega decir que al final de su vida es 'completamente distinto'. Esto más bien parece un tópico bien difundido. En ese caso habría que admitir la coherencia entre esa parte final de su vida y su muerte. Y serían completamente injustificadas ciertas observaciones o insinuaciones lamentables sobre la postura final de Ortega ⁷⁵².

Además, desde 1930, al menos se percibe una profundidad religiosa fundamental en Ortega ya sea al hablar de la realidad decisiva que nos falta o al referirse a las teorías religiosas, estéticas o metafísicas del grupo de Marburgo. Ahí aparece una religiosidad de nivel europeo. El agnosticismo queda rechazado expresamente. Ahora bien, no parece posible ya leer por más tiempo a Ortega con una postura escolástica. Y si él no ha sido escolástico no quiere eso decir sin más que no ha sido filósofo. Simplemente quiere decir que se ha abandonado el brutal fisicismo griego. Si se desespera de la comprensión tradicional de la fe, es porque ya no viene a cuento en el momento actual, ni más ni menos. Pero un cambio de modelo no hay por qué identificarlo con acabar con todo de una vez. De hecho, parece completamente seguro que Ortega se da mucho más profundamente cuenta de la realidad religiosa a partir de la segunda mitad de los años de 1920. Diríamos que, por esa época, Ortega asume la cultura religiosa alemana como parte integrante del conjunto de los problemas que se desenvuelven a nivel europeo. La religión y la estética se hallan íntimamente unidas, lo que afecta profundamente a Ortega. No es que la meditación estética pura lleve sin más al catolicismo, es que éste tiene obligación de recrear una nueva sensibilidad de acuerdo con la realidad actual como han hecho en Alemania Scheler, Przywara y Guardini ⁷⁵³. Y esa tarea no se puede suplir con la repetición del tomismo.

Ortega odiaba toda beatería. Pero hacia 1930, su discurso es teocéntrico ⁷⁵⁴, rompe con el agnosticismo y pide respuesta sobre las cuestiones últimas con una escondida apertura a la realidad suprema. Con 'Dios a la vista' se aleja del indiferentismo religioso, pero choca con el fideísmo ambiental. Pero Ortega ya no mundaniza el discurso religioso ni rechaza el discurso teológico. «La 'razón vital' orteguiana se confunde aquí entre perspectivas teístas y 'dionisiacas' (Nietzsche), ámbitos los dos que interpelan la vida —su vida— de un modo decisivo para hacer filosofía en la España de la época» ⁷⁵⁵. La gran ciencia de Dios está entre el agnosticismo mundano y el gnosticismo escapista. El ambiente no estaba por la renovación religiosa europea y los medios

752. *Ibid.*, 342; 355 nota 136.

753. III 564-565; «Un diálogo»: *EL* (1927).

754. BOERO VARGAS, M., *Un breve ensayo de Ortega en 'El Espectador': 'Dios a la vista', en Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 191.

755. *Ibid.*

españoles no fueron comprensivos con el intento de Ortega. Era el «eterno error de nuestro 'agarbanzamiento' que «consiste en creer que la teoría y la práctica son cosas distintas»⁷⁵⁶. Al no hacerse la reforma en la teoría religiosa tampoco se renueva la práctica ni inciden en la realidad social; y así se impide la reforma (Lassalle) y se cae, sin darse cuenta, en la revolución (Marx). La catástrofe es, por ello, inevitable, *nulla est redemptio*. Entonces aparecen los gobiernos rezadores pero que no creen en nada, son ateos de todo, irresponsables y sin respeto a nada, carecen también de crédito popular solidario, pues el hombre moderno, sin respeto de nada, se convierte en un destructor. Entre tanto Ortega, hombre fundamentalmente respetuoso, sentía desprecio ante la mera repetición cínica del pasado vgr. en la falsa neoescolástica, pero no a la 'filosofía cristiana'⁷⁵⁷. Tampoco se trata de confundir el neoplatonismo con el cristianismo, pues Ortega sabe muy bien lo que dice cuando afirma: «El platonismo no es en ningún sentido cristianismo»⁷⁵⁸.

En definitiva, hoy ya sabemos que Ortega conocía bien la Biblia y sabía muy bien lo que era el cristianismo y la cultura católica europea⁷⁵⁹. Pero en nuestros medios, más oficialmente católicos, el pensamiento cristiano era también —como Dios— el eterno ausente; así es nuestro paraíso en la tierra. Lo sabía muy bien Ortega: «(En ese inventario de lo que hay ahí, en la circunstancia, he dejado un enorme agujero; porque se refiere a *algo* cuyo modo de presentarse es tan sumamente extraño, que sólo intentar de lejos describirlo nos llevaría un tiempo de que ni soñando podemos disponer. Ese *algo* que tiene un modo tan endiablado de presentarse es Dios. Porque Dios, si se presenta, se presenta como no estando ahí, como faltando, es presente como ausente. Lo mismo que es presente en el mosaico la piedra que falta: hallamos su presencia precisamente porque no está, porque nos falta. ¡Dios nos falta! Dios es el eterno ausente que hay que buscar. Como el sol brilla en el paisaje, Dios también brilla en él por su ausencia»⁷⁶⁰.

La realidad de Dios es como la historia absoluta, una historia nunca del todo completa. Ortega avanza por ahí, no obstante, hacia la realidad perfecta, total, católica, universal. No hacia un modelo unidireccional del catolicismo —*catholic way*— del que se desmarcó desde su juventud, sino hacia *a truly catholic sense of life*⁷⁶¹ con un nuevo sentido de la jovialidad que es la esencia

756. ELORZA, A., *La razón y su sombra*, 35.

757. MORÓN ARROYO, C., *El sistema*, 32.

758. V. 127; EG (1933).

759. GOYNECHEA, F., *Ateísmo e historia: Ortega y Gasset*, 378. Este autor cree que la actitud vital de Ortega «deja sospechar una positiva coartación voluntaria de tales manifestaciones externas (de la religión) frente a una circunstancia disgustosa, adversa o juzgada como-tal».

760. XII 210-211; SRH. *La razón histórica*. Buenos Aires (1940).

761. McCLINTONCK, R., *Man and his*, 468.

de la transvaloración en Ortega ⁷⁶². Así, a sabiendas de que vivimos sobre un volcán, se sacuden las viejas ideas y se apunta un nuevo futuro por el que hay que ir a Dios rogando y con el mazo dando. Y si no se consigue cuanto se espera no hay por qué decir que todo fracasa. El caso es que a Ortega le escuchan estudiantes, profesores, curas y frailes ⁷⁶³. En fin Ortega, lúcido y religioso, dejó formarse tras sí una firme oposición al régimen muerto ⁷⁶⁴. Pero el mismo Ortega trata de que no haya ruptura en el momento de avanzar a pesar de todo.

5.5.1. *La vida de Ortega y la vida española*

Ortega conoce muy bien al hombre peninsular, sabe de su insolidaridad con todo el mundo y consigo mismo. Pero como Ortega es viejo en esta tarea no se le puede engañar fácilmente: «Como ya tengo años de sobra y es nuestra península la cosa sobre que más horas he pensado *me sé* muy bien al hombre peninsular y es vano empeño que pretenda engañarme y despistarme» ⁷⁶⁵. Como todo profeta auténtico ha hablado contra su pueblo, pero no para desalentarlo sino para despertarlo y animarlo a mejorar. El que, según Nicol, el pensamiento de Ortega no evitase la guerra civil no es un argumento perfecto, ya que eso mismo se podría decir de Husserl y el pensamiento europeo con respecto a Europa. Tampoco pretendió Ortega que su pensamiento fuera la verdad única y absoluta, pues sabía muy bien que todo lo humano es temporal y pasajero; eso tampoco impide que su intento fuera hacia lo último y definitivo. Ortega nos enseña a ser español en plena forma por un ajuste de cuentas con la cultura española oficial caduca. Como lo ha dicho C. Morón: «el caso de Ortega nos enfrenta una vez más con varias preguntas: la posibilidad de realizar en España una obra de nivel europeo, lo que llamó Guillermo de Torre 'la difícil universalidad española' y, entre muchas otras preguntas, si nos es posible a los españoles valorar, entender, nuestra cultura sin patriotismo» ⁷⁶⁶.

762. *Ibid.*, 482.

763. PLA, J., *Madrid, 4 d'abril: Ortega y Gasset ex cathedra*, en *Revista de Occidente* 24-25 (1983) 197; 200.

764. NIEDERMAYER, F., *José Ortega y Gasset desde la perspectiva alemana*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 435: «hay numerosos ejemplos de que Ortega, que pareció no conmoverse del todo, alguna vez, por ciertos hechos, también bajo Franco, en los años cincuenta dejó que se formara tras él un séquito opositor». Según Niedermayer, Ortega mostró incluso entusiasmo por lo que hoy llamamos teología de la liberación y comunidades de base: *Ibid.*, 437 nota 18.

765. XII 289; SRH. *La razón histórica*. Lisboa (1944).

766. MORRÓN ARROYO, C., *Nivel, para una introducción a Ortega*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 11 (1984) 541.

Ortega, por tanto, no fue todo pero no fue poco. Ortega ejerció de despertador socrático y como orientador de España. Como resume A. Turienzo: «Yo no voy a decir que Ortega y Gasset sea un Descartes o un Kant, tampoco digo que no lo sea»⁷⁶⁷. Ortega no aceptó la pasión del juvenilismo hispano, ni se permitió mentir para la galería del mundo oficial ni para la masa. Eso nunca se le ha perdonado. Fue siempre exigente, sin cicatería. Ortega era lo europeo en ciencia pero no se oponía al nivel europeo de la religión. Ofreció a Unamuno una cátedra de filosofía de la religión en la Universidad de Madrid cuando podía conseguirse aunque Unamuno no la aceptó. Ortega mismo pensaba que la formación escolástica tradicional no era el mejor método para cautivar la fe de Ortega, Ayala o J.R. Jiménez⁷⁶⁸.

Ortega encuentra unos aliados en Ors y en Herrera Oria. Éste se había bañado en el catolicismo europeo y era el líder de su modernización en España⁷⁶⁹. Pero entre 1927 y 1928 los líderes católicos españoles fallan en hacer causa común con Ortega para dar un nivel y un estilo europeo a nuestro catolicismo⁷⁷⁰. En la *Rebelión de las masas* pide Ortega un nivel de convivencia europeo lleno de sentido crítico y laborioso para formar un pueblo unido y generoso. Pero a la izquierda no le gustó y la derecha lo utilizó según su sentido antidemocrático. Pero Ortega no pretendía nada para sí, ni la presidencia, ni ser ministro de exteriores ni ser embajador en Berlín. La segunda República no resolvió nada y Ortega choca con Azaña y es conáufrago con Zulueta y Unamuno. Ortega es un misterio de la vida española. Ortega ayudaba a Herrera Oria en sus problemas con el Gobierno⁷⁷¹ y junto con Marañón alumbraba nuevos cristianos tolerantes. Los jesuitas británicos dijeron de Ortega que era uno de los más originales e importantes pensadores de nuestro tiempo⁷⁷². Pero España es un país donde los muertos matan a los vivos. Ortega y su grupo no fue bien aceptado ni por la izquierda ni por la derecha, por eso se marchó⁷⁷³. Una vez más F. Niedermayer resume adecuadamente la situación: «Ortega interpretó válidamente el Caballero de la Triste Figura como 'la epo-

767. ÁLVAREZ TURINZO, S., *José Ortega y Gasset (1883-1983)*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10 (1983) 9; 10; 11.

768. NIEDERMAYER, F., *José Ortega y Gasset*, 15.

769. *Ibid.*, 34.

770. *Ibid.*, 48; 49.

771. *Ibid.*, 63; 103.

772. *Ibid.*, 86.

773. Maeztu es asesinado. Es la acción directa: *Ibid.*, 69; 70. Después, según SARMIENTO, E., *The Tablet*, London CVI, 389, Ortega fue separado de su cátedra que es un medio postnapoleónico de la Universidad por medio del cual cuando un profesor no congenia con el gobierno no es privado de su cátedra ni de sus honorarios sino que se le priva de enseñar.

peya del eterno y esencial derrotado', profecía que resultó ajustada tanto para el filósofo como para su patria y su continente, Europa»⁷⁷⁴.

Y, sin embargo, a todos llamó Ortega a resurrección. Nunca creyó en la política como panacea universal. Él animó constantemente a nuevas trayectorias y proyectos a pesar de que el azar ha zarandeado constantemente y sin descanso las vidas de todos y nos ha obligado a preguntarnos constantemente si no estaremos todos locos o dementes⁷⁷⁵. Ortega ha sido siempre solidario con el pueblo español. Nada español le ha sido extraño a Ortega. Decir que fue extranjerizante es decir una necedad, nos asegura él mismo. Su postura nos la explicó, una vez más, magistralmente: ha tratado de traer a España lo mejor que ha encontrado por el mundo y eso es algo que nadie lo puede negar. «Pero si alguien mira la miseria de mi obra no más que al trasluz, lo que ve es un hombre estremecido en torno a ciertos grandes temas españoles, danzando ante ellos en frenesí ritual, como David delante del arca. Nada español me es ajeno; todo forma parte de mí; mas, por lo mismo, tengo que amar y rendir culto a lo que está bien en España, que es muy poco, y odiar todo lo que está mal, que es el resto»⁷⁷⁶.

Esa era la forma de aclarar el pasado y el presente de un pueblo y evitar su disolución. A España le pasaba como a la universidad española: que no existía⁷⁷⁷. Eso irritaba a muchos, pero Ortega tenía que decirlo porque el intelectual debe decir la verdad ya que para eso es intelectual, no por puras conveniencias humanas sino 'por inescrutable e inexorable decreto de Dios'. Y esa misión no le deja al intelectual ni a sol ni a sombra como no le dejan tampoco sus calumniadores. El buen burgués y el obrero dan la cícuta al intelectual. «Cada cual parece ocupado más que en vivir él, en detener, trabar y frenar la vida de los demás»⁷⁷⁸. Todos llevamos muchas heridas pero todos debemos colaborar. Se le requisa a Ortega para la política, aunque nunca quiso dirigir nada⁷⁷⁹. Entonces invita a vencer al adversario con la serenidad y la energía

774. NIEDERMAYER, F., *José Ortega y Gasset desde la perspectiva alemana*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 440. Por tanto no es sólo el pensamiento de Ortega lo que fracasa sino toda la filosofía europea.

775. IV 135; RM (1930); «Prólogo para franceses», *Holanda* (5.1937). Desde posiciones anarquistas y marxistas fuertes se hace una crítica muy dura a Ortega; nada de extrañar, pues él se opuso siempre al anarquismo y al marxismo duro. Cfr. TRIAS, E., *Ortega entre dos fuegos*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 539-540. ARIEL DEL VAL, F., *Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*, Universidad Complutense, Madrid 1984.

776. V 243; «La estrangulación de 'Don Juan'», *El Sol* (17.11.1935).

777. V 379; IC (1940). CACHO VIU, V., *Ortega y el espíritu del 98*, en *Revista de Occidente* 48-49 (1985) 14; En España no hay ciencia, no hay vida, no hay España.

778. VIII 435; MPJ (1958); «Meditación de la criolla». Emisiones radiofónicas, Buenos Aires (1939).

779. XI 102; 103; «Señor Don...», Madrid (4.1929).

constructiva. Cambó caricaturiza a Ortega —que se enfrenta al mundo de los negocios— y achaca a Ortega todos los vicios que éste quería corregir en los españoles: improvisación y diletantismo, anarquía y voluntarismo, vanidad y orgullo. A Ortega no le fascinaba la política. «Pero España, esta España a cuya aventura he ligado desde niño mi existencia personal, me imponía cierta atención a la vida pública»⁷⁸⁰. Ortega critica que los hombres de negocios sean dirigentes políticos pues eso lleva a pensar mal. Y se enfrenta a Cambó. Ortega deja de tener periódico para escribir. Más tarde los radicales de izquierda le silencian también. La Prensa se encadena al dinero y al poder. Pero, en definitiva, como ha dicho E. Lledó: «No creo que haya otro filósofo europeo —ni siquiera Sartre, fundador de otra revista— que en años cruciales para la vida de un país estuviera más presente en el palpitar diario de los sucesos políticos... Su visión, casi siempre certera de algunos hechos trascendentes de la vida española, su compromiso diario, son un testimonio ejemplar»⁷⁸¹.

5.5.2. *Ortega en su ambiente: amigos y próximos*

Ya quedó dicho cómo Morente pensaba que Ortega se disponía a avanzar hacia la fuente última de la vida, hacia 'Dios mismo, eterno e infinito depósito de la vida'. También el barco de su vida —como decía el mismo Ortega— navegaba hacia un continente en cuyo horizonte se dibujaba lentamente la divinidad. Sabemos de la treintena de años de amistad preclara entre Morente y Ortega. Pues bien, para Morente la figura de Ortega se presenta, como la de Kant, como un movimiento sobrecogedor de respeto y de colaboración científica que marcha hacia un lugar absolutamente remoto y hacia un tiempo «infinitamente lejano que se llama el absoluto»⁷⁸².

Morente huyó en el momento de la guerra como lo hizo también Ortega. Se ha criticado esta postura; pero Maeztu que la consideraba como indicio de cierta falta de compromiso fue asesinado, según ha observado bien Niedermayer. Es cierto que Dios ha hecho a los hombres rectos. Pero ellos se buscaron muchas cuentas (Eclesiastés 7,29). El argumento Marañón aún permanece hasta cierto punto.

Por otra parte, la conversión de Morente no debió pasar inadvertida a Ortega. Como tampoco la religiosidad profunda en la teoría y en la práctica de Zubiri. Lo mismo puede decirse de la amistad de Ortega con Marías. Según

780. XI 161; «Siguen los problemas concretos», *El Sol* (19.3.1931).

781. GUEREÑA, J.L., *Ortega y el arte de la poesía*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 340-341.

782. MORENTE, M.G., *Ensayos*, Revista de Occidente, Madrid 1945, 22.

Mariás, Zubiri reúne en sí a Zaragüeta y a Morente, y a Ortega y a Heidegger y a las ciencias. Y su concepto de religación, basado en la teoría de la *realidad*, *realitas*, de Ortega permite llegar a «una renovación del pensamiento católico en España»⁷⁸³. Zubiri es la plenitud metafísica y religiosa de Ortega. Las razones que esgrime Mariás para ese nuevo pensamiento católico orteguiano son éstas: —Hay una presencia de Dios en la obra de Ortega y no conozco a nadie que por él haya perdido su religión ni un quilate de ella. —Que su amistad personal con Ortega y su doctrina le han servido para desechar tentaciones contra la religión procedentes de muy otros lugares. —Que a Ortega nunca le ayudó de un modo tan eficaz la formación y el influjo de sus maestros en materia religiosa⁷⁸⁴.

Por todo ello, según Mariás, el futuro de Ortega es 'ni más ni menos, nuestro futuro'. Se quiere un Dios de esta vida y de esta tierra, en la socialidad, la convivencia con el Otro, alternando con el Uno, como recíprocate. Para Mariás, Ortega y Zubiri son el seguro porvenir de una *filosofía cristiana*⁷⁸⁵, e insiste en que no hay que adscribir el cristianismo a una sola mentalidad. Insiste Mariás: Ortega sabía bien que él, su discípulo y continuador, era católico y ése era un dato que le interesaba a Ortega. «Si yo hubiera perdido la fe —me comenta Mariás— estoy seguro que hubiera sufrido»⁷⁸⁶. Se trataba de si había posibilidad o no de vivir la religión en armonía con el pensamiento y la ciencia moderna. Ramírez lo rechazaba, pero ya antes había polemizado en el mismo sentido contra Maritain, lo cual no deja de resultar hoy un tanto admirable⁷⁸⁷. Así eran los tiempos. Ortega se ve sometido, por ello, a un cerco de silencio en su país y la arrogancia que tiempo atrás mostrara contra la dictadura de Primo de Rivera no pudo repetirse, tan públicamente, después de la guerra frente al nuevo dictador. Pero eso lo supliría con el silencio y con el abstencionismo ya iniciado tras la 'rectificación de la República'⁷⁸⁸. A su vez Mariás opta por trabajar y aislarse igualmente.

Según Mariás, esta situación hizo que se perdiera la oportunidad de modernizar el cristianismo, primero conforme al cartesianismo y luego de acuerdo con el pensamiento moderno como pretendía Ortega. Así se había aborta-

783. MARIÁS, J., *La Escuela de Madrid*, Emecé, Buenos Aires 1959, 36.

784. *Ibid.*, 233.

785. *Ibid.*, 316; 317.

786. *Id.*, Conferencia en Roma. Entrevista de M. Gordón, en *Ya* (20.1.1984).

787. BARZAGHI, G., *Filosofía e sapienza nel pensiero del P. Santiago Ramirez OP (1881-1967)*, en *Sapienza* 39 (1986) 75 nota. Este autor también remite a MARRERO, V., *Santiago Ramirez OP. Su vida y su obra*, Madrid 1971.

788. GARRIDO, M., *El yo y la circunstancia*, en *Teorema* 13 (1983) 341. Este autor subraya que en contraste con el éxito de Ortega en Aspen y Berlín «su pensamiento se verá sometido a un cerco de silencio en su propio país»: *Ibid.*

do del diálogo de la fe con el mundo actual ⁷⁸⁹, y la nueva cultura. Se pierde así también la venturosa posibilidad de una Europa, es decir, de una ciencia y una cultura moderna cristiana ⁷⁹⁰; lo que equivale, en nuestro caso, a la frustración de un cristianismo español de nivel europeo.

Entre los personajes cercanos a Ortega que habían entrado de lleno en la ciencia moderna, destaca, sin duda, ampliamente, el Dr. Gregorio Marañón. Fue quizá el hombre más profundamente cercano a Ortega. Es una amistad íntima como la del Dr. Teófilo Hernando: «A los dos vi llorar cuando el Doctor González Duarte nos mostró, también afligido, el peritoneo de Ortega plagado de metástasis. Marañón, siempre tan en su sitio, esa vez se desbordó; apretaba la boca para no hablar y miró al cielo. Don Teófilo Hernando, tapándose la cara, emitió un gemido» ⁷⁹¹. Y por el mismo estilo Vega Díaz y más Miguel Ortega Spottorno. Éste sería el encargado de acompañar al P. Félix García a la habitación de Ortega cuando aquél le asistió, como sacerdote, en los últimos momentos ⁷⁹².

Ortega habla del Dr. Marañón y de él mismo como de los dos chicos de la 'blusa' que se tuvieron que lanzar al ruedo ibérico con el fin de parar, templar y mandar la furia incontenible del animal hispánico. Fue su común aventura humana, científica, religiosa, social y política. Ortega fue el más afectado por la cornamenta, pero Marañón le mantuvo su amistad hasta el fin y más allá. Don Gregorio había sido quien animó al Dr. Gosset en la primera operación grave de Ortega. Dicho doctor confesó a la religiosa que le ayudaba que temía que iba a asesinar al pensador español, pero que si no le operaba, la muerte era segura. Marañón le infundía ánimos diciendo que el peligro era real pero que tratándose de un celtíbero, como Ortega, probablemente el desenlace no sería fatal. Unida a la amistad de Ortega con Marañón está la intervención, como sacerdote, del P. Félix García. Contaba éste anécdotas graciosísimas de su colaboración apostólica con el humanísimo Dr. Marañón...

5.5.3. *La religión oficial y la nueva religiosidad ante la última hora de Ortega*

El referido P. Félix García hablaba con cierta normalidad con Ortega. Nos lo atestigua también Niedermayer. Pero el mismo P. Félix recordaba que cuanto Ortega le criticaba la escolástica, él le decía: —Pero D. José, si a usted sólo le leen en los seminarios. Y Ortega se quedaba muy sorprendido. Y llegó a decir Ortega que si hubiera leído antes el *De Trinitate* de San Agustín, quizá

789. MARIAS, J., *Cristianismo y culturas (y II)*, en ABC (29.1.1984) 3.

790. *Id.*, *El proyecto cristiano de Europa (I)*, en ABC (12.5.1984) 23.

791. VEGA DÍAZ, F., *Cosas de Ortega*, en *Revista de Occidente* 24-25 (1983) 254.

792. ORTEGA, M., *Ortega y Gasset, mi padre*, Planeta, Barcelona 1983, 201.

las cosas hubieran sido de otra manera. Ahora ya no hay duda de que Ortega recibió la absolución. Y que el sacerdote se la dio con su 'aquiescencia', aunque *sub conditione*. Consta que así se lo manifestó el P. Félix a los hijos según una carta de éstos protestando por la utilización del hecho en ciertos medios católicos. Dice así: «Atendimos el deseo ferviente de nuestra madre de que lo visitase el padre Félix García, por cuya persona y cuya orden había tenido nuestro Padre siempre clara simpatía, y el padre Félix, según nos dijo, le administró la absolución *sub conditione* con la aquiescencia de nuestro Padre. Si éste lo hizo con la cabeza clara —que hasta ese mismo instante y en la medida que los ojos humanos de los médicos y de la familia pueden juzgar estaba impresionantemente perdida— o si lo hizo con la conciencia disminuida es punto que, como ha dicho el padre Félix en su artículo de ABC —en el que demuestra tener gran corazón e inteligencia— pertenece al misterio de Dios»⁷⁹³.

Quizá el ambiente en el que vive Ortega pudiera parecerse mucho al que describe un libro que le regala su conáufrago Luis de Zulueta⁷⁹⁴: «Le mando,

793. GÓMEZ SANTOS, M., *Españoles sin fronteras*, Planeta, Barcelona 1983, 159-160. Sobre este hecho circulan varias interpretaciones: 1.ª La liberal: Si uno recibe sacramentos es que su nivel de conciencia científica ha bajado. 2.ª La radical: si uno recibe sacramentos es que ha sido engañado o cree por miedo en cosas acientíficas carentes de sentido. 3.ª La católica tradicional: si uno recibe los sacramentos ya está todo arreglado. 4.ª La católica moderna actual: si uno recibe los sacramentos todavía queda un margen al misterio de Dios en el que nadie debe entrar. Esta última es la del P. Félix García y la nuestra. Para las dos primeras cfr. ORTEGA, M., *Ortega y Gasset, mi padre*, 200-201. MÁRQUEZ REVIRIEGO, V., *Diálogos españoles*, Argos Vergara, Barcelona 1982, 224. GÓMEZ SANTOS, M., en *Vida de Gregorio Marañón*. Taurus, Madrid 1971, pp. 391-392, refiere lo siguiente: El hecho de que Ortega hubiese pedido o no la confesión, suscita entre los españoles comentarios de muy diversa naturaleza. Marañón da cuenta de ellos en una larga carta a Indalecio Prieto: «Lo de Ortega ha actuado sobre la opinión española de una manera que evidencia la pasión del país. Ha producido cuatro reacciones: la de los católicos que se alegran de que Ortega haya muerto en el seno de la Iglesia; la de los católicos más papistas que el Papa que no consideran que haya muerto con las condiciones adecuadas para salvarse, en parte por puritanismo y en parte porque no admiten que se salven sino ellos; la de los de izquierda que dicen que Ortega ha renegado de su historia y ha sido al final un tráfuga, y la de los de izquierda que afirman que todo fue una farsa, que no hubo tal reconciliación.

Podríamos añadir una más, pero somos tan pocos que, frente a las cuatro grandes multitudes discutidoras, nada representamos: la de los que creemos que lo más respetable que sucede en la vida, y sobre todo en la que va a dejar de serlo, es la preocupación de la conciencia y las razones que mueven a ésta para hacer algo o para dejar de hacerlo. Y que la vida y la fama de los hombres públicos nada tiene que ver con eso. Pero «eso» les saca de juicio a los españoles. Y lo peor no es opinar sobre lo opinable, porque sólo algunos, quizás sólo dos, saben lo que pasó en aquella noche, de la que yo lo único que puedo decir es que Ortega conservaba toda su prodigiosa lucidez. Tardará años y años todavía hasta que los españoles perdamos nuestra insensatez. ¿Acaso la perderemos alguna vez? cfr. PRIETO, I., «Gregorio Marañón: Perfil autobiográfico», en *Convulsiones de España*, tomo III, México, Ediciones Oasis 1969, 316.

794. ZULUETA, L., *La oración del incrédulo*, Biblioteca Nueva, Madrid s.f., BO.

querido Pepe, un ejemplar de este libro devoto. El incensario está apagado, pero aún humea»⁷⁹⁵. Habla el escritor de unas personas para las que «Su misa no empieza nunca. Se sienten atraídas por la innegable nostalgia de la fe. No se llaman religiosas, y acaso no haya otras que lo sean tan de veras... sin que nadie sepa quiénes son los que en realidad están más cerca del Señor, cuyos designios son desconocidos y cuyos caminos son innumerables»⁷⁹⁶. El hombre busca a Dios, pero éste 'no está aquí'. Mientras, un nieto de Renán muere en Bélgica con un rosario en la mano... Dice también Luis de Zulueta que allí donde la idea religiosa no evoluciona se petrificará en cabezas petrificadas⁷⁹⁷; que hay que renovar la tierra, que el Espíritu es la libertad y que se quiere un catolicismo liberal⁷⁹⁸. Se cita el caso de Gumersindo de Azcárate que quiso ser enterrado católico⁷⁹⁹ pero no a costa de mentir. En su muerte tenía Azcárate cerca de la cama los Evangelios, estudios de religión y un libro del P. Gratry; y proclamaba que su vida se guió por el Sermón de la Montaña; pero si entierro católico quería decir mentir, entonces dice Azcárate: «si continúan las cosas en el mismo estado, es mi voluntad que me entierren en el cementerio civil, poniendo sobre mi sepulcro una cruz y esta inscripción: *Amaos los unos a los otros*» (G. Azcárate, *Minuta de mi testamento*)⁸⁰⁰.

Parece evidente que donde está el cadáver allí se congregan los buitres. No obstante no conviene afirmar precipitadamente que todos los hombres son buitres: ni siquiera que todos los creyentes lo son. Por lo cual conviene distinguir bien las cosas sin involucrar a todo el mundo en ciertas maniobras lamentables. Así, cuando se dice sin más: «Ganar a Ortega 'posmortem' para la religión católica, de la que se había excluido a lo largo de su vida, sin merma de su decisivo 'Dios a la vista', fue una de las peregrinas empresas en las que se embarcó el oficialismo de aquellos años»⁸⁰¹. Eso puede ser cierto y aplicable a un sector del catolicismo español. Pero quienes intervienen más directamente en el momento final de Ortega de ninguna manera pueden ser considerados como

795. *Ibid.*, Dedicatoria escrita a mano.

796. *Ibid.*, 14; 16.

797. *Ibid.*, 47.

798. *Ibid.*, 99-100; 152; 52; 77.

799. *Ibid.*, 243.

800. *Ibid.*, 244.

801. CALVO-SOTELO, J., *La única noche en que hablé con Ortega*, en *ABC* (16.5.1983) 3.

Un poco antes este autor refiere que Fernando Vela dio la noticia de la enfermedad incurable de Ortega —en la tertulia del Café Gijón— ante la consternación general. Y que: «La víspera, quizá, de su muerte, un religioso que almorzaba en mi casa, depositó al entrar un paquetito sobre la mesa del vestíbulo. 'Son los óleos de Ortega', nos dijo con un laconismo que me dejó sin respuesta y me hizo mirar aquel objeto, envuelto en un papel de seda, escalofriadamente»: *Ibid.*

oportunistas. Ellos defienden un nuevo estilo de catolicismo y una nueva relación de la Iglesia con la cultura. Se trata, por tanto, de una trayectoria, no de un oportunismo. Como ya hemos dejado dicho, la revista *Religión y Cultura* 20 (1932) 449-453 —a la que siempre estuvo vinculado el P. Félix García— hace una recensión ejemplar al publicarse las primeras *Obras completas* de Ortega. En ella se ponen muchas alabanzas y ningún reproche a nuestro pensador. En 1958, tras el libro del P. Ramírez, la misma revista —según expusimos— publica un artículo, muy duro para el P. Ramírez, en defensa de Ortega. Diversas editoriales de la misma revista, en cuya dirección está el P. Félix García, insisten en la misma línea. Se pide más caridad y que se deje a los laicos hablar libremente de religión.

Pero aún hay más, cuando se intentó poner la obra de Ortega en el *Índice* de libros prohibidos, el P. Félix García como escritor y próximo a la nunciatura, el P. Sopena como hombre universitario del mundo de las letras y las artes, y el P. Ceñal como pensador dialogante y una de las almas de los encuentros de Gredos —según ya se refirió— se aprestaron a una defensa incondicional de Ortega. Se trataba de defender el diálogo religión y cultura con firmeza y afirmar las bases de un nuevo estilo de religiosidad moderna —abierta— cuyo símbolo eran los diálogos de Gredos y los intelectuales católicos orteguianos. El P. Sopena ha descrito con dramatismo y gracejo el encuentro en la nunciatura: «En los tiempos del nuncio Antoniuti —de muy ingrata memoria—, sucesor del gordo y campechano Cicognani, se intentó poner la obra de Ortega en el índice de libros prohibidos: el padre Ramírez era el encargado de fichar las imaginarias herejías. El padre Félix García, el padre Ceñal y yo fuimos a ver al nuncio para impedir el absurdo: era de ver al bendito padre Ceñal, ejemplo de humilde firmeza, cantarle las verdades. Se evitó el disparate porque ya estábamos en otros caminos: ¡se había escogido en el Vaticano como plegaria para artistas un trozo del *Cristo de Velázquez* de Unamuno! Era cosa del entonces monseñor Montini. Pero la enemistad no descansaba contra Ortega, contra la institución, contra mí cuando proclamaba que en el Studium de entonces se daba la mejor clase de religión —en otros sitios, en tantos, se hacía gran negocio con los textos de esas clases—, y sus alumnos inauguraban un serio y litúrgico menester de monaguillos. Estando Ortega en el sanatorio, desahuciado, agonizante, pronto no había otro tema de pena en la Iglesia de la Ciudad Universitaria. Frente a impenitentes entrometidos, nosotros rezábamos, Marañón con nosotros, pensando en el encuentro con la muerte y con Dios de aquella mente extralúdica (sic). Con el Concilio, con Pablo VI luego y con el nuncio Riberi aquí, la enemistad y la inquina quedaban cercadas. Hace tres años, yo contaba desde Roma cómo en el instituto español era un grupo de jesuitas el que analizaba con buena justicia y hasta con ternura la obra de

Ortega, feliz convocatoria en torno a una excelente conferencia de Lago Carballo»⁸⁰².

Era toda una trayectoria con un estilo distinto que deseaba asumir el pensamiento de Ortega y la nueva cultura para crear una comprensión del catolicismo apropiada al mundo moderno actual. Ortega, por su parte, como alma noble que era, murió pobre para las glorias oficiales y no se dejó seducir por ellas ni siquiera en la hora última. Había sido un lema de toda su vida: «La verdad es que un lema de toda mi vida ha sido aquel decir de Michelet: ¡El que sabe ser pobre lo sabe todo!»⁸⁰³. Por otra parte, para decir toda la verdad, no es cierto que Ortega se excluyera toda su vida del catolicismo sin más, como se ha dicho. Un buen conocedor de Ortega nos trae un testimonio decisivo al respecto: A propósito de las palabras de Ortega en su artículo *Sobre el Santo* (1908): «Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo religioso; a mí, al menos, me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación de este mundo» (I, 431), así comenta, en la carta citada, el amigo de Ortega, profundamente católico durante toda su vida: «Este párrafo es de lo más sincero que ha escrito Ortega. Ese pesar lo lleva constantemente consigo. Era el fondo de un hombre conturbado y triste, que daba compasión a los que, como yo, le queríamos de verdad...».

«Muchos años después, el aguijón religioso se hacía más agudo en su alma. Nos lo ha atestiguado el P. Julián Fernández, salesiano, entonces cura párroco en Bariloche, pueblecito andino de la Argentina, donde iba Ortega a veranear. Por sus conversaciones, nos cuenta el P. Fernández, *pude apreciar su gran inquietud espiritual*, que le hacía envidiar a los que tenían el don de la fe. Con frecuencia la conversación giraba alrededor de algún punto escriturístico de la homilía de la Misa parroquial, a la que Ortega asistía. Observé —continúa el P. Fernández— que Ortega conocía muy bien los Evangelios y las Epístolas de San Pablo, y aún recitaba de memoria capítulos enteros del texto griego del Evangelio de San Juan; lo cual me obligaba a cuidar más mis homilias y estudiar mejor la interpretación del sagrado texto. Era Ortega asiduo a los diversos actos religiosos de la parroquia, tanto a los realizados dentro del recinto del templo como fuera de él. En los ratos de descanso de aquellos veranos leía con gusto biografías de santos; entre ellas llamó mucho su atención *D. Bosco y su tiempo*, del escritor argentino Hugo Wast»⁸⁰⁴.

802. SOPEÑA IBÁÑEZ, F., *El filósofo y los curas*, en *El País* (9.5.1983) 37.

803. VIII 384; MPJ (1958): «Ictiosauros y editores clandestinos», *Sur* 38 (1937) Buenos Aires.

804. GOYENECHEA, F., *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset. Con una línea sistemática de su saber filosófico*, Pas-Verlag, Zurich 1963, 14-15 nota 63.

Así, pues, cualquier juicio apresurado sobre Ortega y su experiencia religiosa no puede llegar al corazón del problema certeramente. Las cosas son como son. Pero siempre se ha querido encajar a Ortega en unos prejuicios o en otros. Y no obstante su misterio continúa...

5.5.4. *Ortega ante el problema de su imagen: larvatus prodeo...*

Ortega tuvo siempre conciencia clara del misterio del hombre. Incluso para conocer los propios defectos nos encontramos con limitaciones. Así para confesarse, decía Ortega, hay que hacer como los egipcios o la vieja a cuyo tránsito él asistió en Canillejas, que se confesó al revés diciendo solamente los dos o tres pecados que no había cometido. La vida humana auténtica es, por tanto, profundamente misteriosa y secreta y pocos atisban en ella lo sustancial. Así parece que cada persona tiene dos vidas: «Todos los individuos auténticamente personales que he conocido tenían dos vidas —una de ellas simple coraza de la otra»⁸⁰⁵. En efecto, todos tenemos como una vida oficial y pública que nos hacen los demás, y otra, la auténtica, más profunda y secreta y nuestra: «Todos, más o menos, llevamos esta doble existencia: la legendaria en la mente de los demás y la auténtica en el secreto de nuestra viviente soledad»⁸⁰⁶.

Nada, pues, extraño que a Ortega no se le conozca a fondo; es el destino universal. El hombre es también, sobre todo el español, muy incapaz de reconocer la superioridad ajena, la dimensión noble de los demás. Tampoco a Ortega se le suele reconocer del todo la elegancia de la raíz, radical, de su vida. O se le aproxima a la omnipotencia o se le empuja hacia la extinción. También él sintió esa profunda ansia de felicidad que embarga a todo hombre de la realidad definitiva que nos falta: Dios. Y también él podría decir con Lucila de Chateaubriand: «¡Qué voy a hacer yo delante de Dios, un ser tan respetable, yo, que no sé más que versos!»⁸⁰⁷.

Ortega sabía que su obra iba a ser malentendida. Que el misterioso secreto que entreteje esa obra no saldría fácilmente a la luz: «No hay grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla»⁸⁰⁸. Sabía Ortega que incluso sus íntimos no le entenderían ni le

805. V 479; 'Memorias de Mestanza', *La Nación*, Buenos Aires (10.1936).

806. IX 585; «Goethe sin Weimar», Conferencia en Hamburgo.

807. VIII 444; PMJ (1958); «Meditación de la criolla». Emisiones radiofónicas. Buenos Aires (1939).

808. VI 347; «Prólogo a una edición de sus obras» (1932).

leerían igualmente a fondo. Especialmente, al tratarse de celtíberos, la precipitación en el juzgar viciaría toda posibilidad de entrar a fondo en el secreto de su vida: «¿Puede esperar un español que algún compatriota sienta interés por el secreto de lo que fue su vida? Porque, no se dude, toda vida es secreto y jeroglífico. De aquí que la biografía sea siempre un albur de la intuición. No hay método seguro para acertar con la clave arcana de una existencia ajena. Por lo mismo, el hombre generoso, cuya vida vive de raíces profundas, siente el afán de penetrar en otras vidas, bien en lo hondo de ellas, en su verdad oculta —de entenderlas y no de juzgarlas. El que juzga no entiende»⁸⁰⁹.

No es fácil, por tanto, definir ni sintetizar a Ortega que fue a la vez tantas cosas, desde profesor hasta un poco párroco: «Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, tertuliano de café, torero, 'hombre de mundo', algo así como párroco y no sé cuántas cosas más. Si esta *polypragmosyne* es cosa buena o mala no es tan fácil de decidir»⁸¹⁰. Ortega atendía a tantas cosas porque veía que España llegaba siempre tarde a todo. Y Ortega quería llegar a tiempo, estar al día en ciencia y virtud. Quizá también él tuvo la impresión de llegar con retraso a la cita última de su vida. Pero quizá también ahí como en la puesta a punto en ciencia y virtudes había que intentarlo a pesar de todo, si bien, como para conseguir aquella: «Un poco tarde es, pues, si es tarde alguna vez, para ponerse bien con Dios»⁸¹¹.

No parece que haya duda que Ortega era: veraz, prudente, cordial, austero, grave, con garbo, elegante y respetuoso⁸¹², amante de la vida en todas sus dimensiones como Dilthey. En ese sentido la filosofía es 'la ciencia de lo real' y esa inteligencia plena y efectiva «comprende también en sí misma, como un aspecto de su realidad, la religión, o la metafísica, o lo incondicionado, y sin ello no es nunca real ni eficaz»⁸¹³. Como ha visto muy bien Laín la filosofía de Ortega es una biología general que incluye la vida humana y la vida divina, la vida concreta y la eternidad ya que el hombre, quiera o no, está forzado a buscar una instancia superior y es como visor de Dios⁸¹⁴.

Ortega era, como buen filósofo, entregado a la admiración. Y ni Baroja le convenció de que admiramos sólo lo que no comprendemos. Para él había

809. *Ibid.*, 343.

810. VIII 16; PA (1934).

811. I 214; «Una respuesta a una pregunta», *El Imparcial* (13.9.1911).

812. GARAGORRI, P., *Una convivencia póstuma*, en *Revista de Occidente* 24-25 (1983) 112.

813. DILTHEY, W., *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona 1986, 90.

814. LAÍN ENTRALGO, P., etc., *Ortega y el futuro. Homenaje a Ortega*, en *La Torre* 15-16 (1956) 263; 267; 266; MARRERO, D., etc., *Crítica de la ciencia y concepto de filosofía en Ortega*, 302; «Juan Antonio Cabezas nos cuenta sus últimas palabras dirigidas a su esposa doña Rosa Spottorno: 'Rosa, orientame, no veo claro'. Y al Dr. Hernando: 'Quiero concentrarme para darme cuenta de mi situación y no puedo...'. «Era la tenaz voluntad de luz en la antesala del misterio».

algo más. En todas las cosas hay siempre algo más. Por eso fue él ese chico de la blusa que se lanzó siempre, sin descanso, a la arena cada vez que un nuevo problema 'astifino' surgía en horizonte ⁸¹⁵. Así su vida se deshace en la lucha por la claridad, su rostro se desfigura en la pelea con la realidad española y le acontece a él lo que ocurre con todo hombre creador: «Se quiere cazar a ese hombre con redes de malla arcaica. Se dice de él: 'Es un poeta, pero no un filósofo', o bien: Es un filósofo, pero no un poeta'. 'Es de derecha, aun cuando...', o 'Es de izquierda, si bien...', 'Es demasiado aristocrático para ser demócrata', 'Es demasiado demócrata para ser aristocrático'. Pero se entiende por poeta o por filósofo modos de ser poeta o de ser filósofo que precisamente intenta ese hombre evitar, y así en las demás cosas. ¡Habría inocencia! Y no es que sienta horror a ser definido; hay una delicia en sentirse cazado —tal vez sea la más íntima caricia. Pero le da pena ver cómo caen sobre él en vano redes ineptas, de las cuales ya de antemano se ha evadido, porque sus mallas están hechas para la forma de pájaros tradicionales, archisabidos, cien veces capturados... ¡No hagáis esto, amigos! O sed creadores, o sed comprensivos; es decir, inventores de redes nuevas. Pájaros de hogaño no se pueden cazar con mallas de antaño. ¿Por qué ponéis tan laborioso empeño en conseguir no enteraros de las cosas? ¿Por qué gastáis tanto esfuerzo en ser estúpidos?» ⁸¹⁶.

Con frecuencia, en España, el intelectual ha sido considerado como reserva india y así se le ha tenido siempre, se dan tumbos en torno a él sin llegar a comprenderle lo más mínimo. Cuando además las sabandijas periodísticas lo rondan se dan todas las condiciones completas para ser malentendido. Con todo, Ortega no ha tenido prisa en definirse, no se consideraba, como intelectual, personaje definitivo en la vida española y socialmente no tenía fuerza 'para mandar cantar a un ciego'. Pero ofrecía sus pensamientos por lo que valía en su verdad y con un prestigio que debía ganarse dramáticamente en lucha y contraste con la realidad de cada día. No se trataba, por tanto de arrogarse nada. «¿Se quería que me apresurase a engolar la voz y cantar el aria de mi definición, así con dos o tres palabras mágicas, cuando vengo escribiendo sobre política desde hace un cuarto de siglo? ¡Vamos hombre! No soy un señor solemne que se adjudique fraudulentamente valores y poderes que no posee. Siempre me he presentado ante mis compatriotas, diremos castizamente, como un intelectual a cuerpo limpio, sin amparos, embozos ni apoyos adjuntos; por tanto, como un hombre que ofrece sus pensamientos sobre asuntos nacionales y humanos, que intenta definir las cosas; nada más» ⁸¹⁷.

815. VIII 559; «Introducción a Velázquez», San Sebastián (9.1947).

816. II 735; E. VIII (1934), «Revés de almanaque» (1930).

817. XI 280-281; RPDN (1931), *Un proyecto*, *El Sol* (6.12.1930).

Ortega deseó andar siempre con las cuentas muy limpias en sus posturas, aunque pareciese un poco pedante. Le interesaba mucho que si alguien se fijaba en él, no le clasificara fácilmente ni le utilizase como mascarón de sus posturas. Pues el hombre verdaderamente interesante es aquel que nos deja perplejos y nos obliga a pensar. «Y como yo estimo sólo aquél —hombre o mujer—, a aquél respecto al cual *no* sé fácilmente a qué atenerme, así deseo que los demás no sepan a qué atenerse respecto de mí, y duden de si yo soy sólo un filósofo o si soy sólo un poeta, o si, por si acaso, no soy siquiera ninguna de ambas cosas sino más bien un ornitorrinco, tema muy a propósito. Mas comportándome de esta manera no clasificada e imprecisa, creo hacer a los demás el mayor homenaje, el más hondamente respetuoso y el más fértil que un hombre puede hacer»⁸¹⁸. Ortega ha sufrido, como el que más, le han atacado duramente y hasta le han quitado el periódico. «Y esto no significaba sólo que hubiesen quitado la vihuela para mi canción, sino que me planteaba por añadidura los problemas más tangibles, materiales y urgentes. ¿Me entiende el labrador andaluz a quien han deshecho su hacienda y el cura de aldea a quien han retirado su congrua? —Pues con esto termina mi argumento *hominis ad hominem*. Este hombre es el que grita ahora: '¡Viva la República!'⁸¹⁹. Cada uno debe ser leal en cada hora de su vida, pues cada cual tiene sus momentos difíciles. La religión tiene esa virtud de hermanar al hombre con su destino. Y hay, como anota Ortega: «Religión para las horas de salud. Y religión para las horas valetudinarias»⁸²⁰. La religión debe, por ello, enfrentar cada momento y cada época de la vida del hombre. Y aunque se corra cierto riesgo de heterodoxia, al actualizar la fe, nos dice Ortega: «'Sigo creyendo, como en mayo de 1938, cuando hablé de Dios en Buenos Aires, que se *puede* y se *debe* verter la verdad cristiana católica (sin menoscabo de lo más mínimo), dentro de las formas y del ambiente intelectual de la filosofía contemporánea'. ¿Cabe una aclaración más terminante?»⁸²¹.

¿Tenía Ortega esa idea de Dios que según Renan —que tanto le influyó— embargaba a Jesús, es decir la idea de un Dios Padre, cuya voz se escucha en la calma de la conciencia y el silencio del corazón? No un Dios que habla como desde fuera, sino que el creyente, como Jesús «se siente con Dios, y él saca de su corazón lo que él dice de su Padre. Él vive en el seno de Dios por una comunicación constante»⁸²². ¿Tiene esto alguna semejanza con lo que ha conta-

818. XII 276; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

819. XI 527; «¡Viva la República!», *El Sol* (3.12.1933).

820. ORTEGA escribe a mano estas afirmaciones al margen del libro de FRANZ, E., *Goethe als religiöser Denker*, Mohr-Siebert, Tübingen 1932, 140 al margen. Cfr. *Ibid.*, 168.

821. MORENTE, M.G., *Ensayos*, 12.

822. RENÁN, E., *Vie de Jésus*, Calmann Levy, Paris 1895, 35. Traducción nuestra.

do recientemente Julián Marías? Transcribe el cronista: «Me refiere una anécdota preciosa de Ortega. Ocurrió al final de su vida, después de la operación, en los últimos días. Su nuera le dijo: 'Don José, usted que tiene un alma tan noble, debería pensar ahora en Dios'. Le contestó: 'Hijita, yo he vivido siempre en las manos de Dios'. Marías aclara que estaba perfectamente lúcido»⁸²³.

Con esto no se trata de asegurar nada. Pues el hombre, especialmente el pensador, vive en la inseguridad y al buscar el ser va tras el seguro de las cosas. Precisamente porque la vida es dudar radical o sea filosofar y la vida es a la vez la realidad radical todo se me da en ella de esa manera misteriosa: «Dios mismo, si existe, comenzará para mí existiendo de alguna manera en mi vida»⁸²⁴. Sólo así puede ser el Dios único y vital. El hombre siempre ha buscado lo latente tras lo patente, es decir el ser 'lo ausente por excelencia', lo que brilla por su ausencia y es el secreto y el misterio de las cosas⁸²⁵. Ahora bien, no hay seguridad porque el ser fijo tradicional de las cosas se ha derrumbado y cuando en la vida humana el ser es hacer, el hombre piensa a Dios como «Supremo Hacedor»⁸²⁶. Hoy todo, incluso lo absoluto, es radicalmente vital: «Todo: yo no soy sino vida, mi vida; esta mesa es mi vida, y esa luz y ustedes son vida mía, y Dios no es —por lo pronto— sino algo vital mío»⁸²⁷. Este Dios aunque sea la realidad más independiente y trascendente de mi vida no se limita a ser solamente eso. Por eso, la teología «no se contenta con decir (que) Dios es el ser independiente y oculto en absoluto a nosotros, sino que añade: es el independiente de nosotros, pero, a la vez, el que se revela a nosotros. Un Dios que no concediese su revelación al hombre no sería Dios, hasta tal punto es ésta un atributo necesario a su idea. Ahora bien, revelación es ingreso de Dios en el hombre, en la vida del hombre. Dios es real en la medida que se revela y no tiene más realidad que la que él haya querido descubrirnos en su revelación»⁸²⁸. Y como la vida es ocuparse de las cosas, también Dios y el místico cuando son realidades vitales se ocupan de este mundo: «Inclusive cuando el místico se 'retira' íntimamente del mundo, se desinteresa del contorno, sigue ocupándose con el mundo: en primer lugar, porque en la vida todo es actuar y el 'retirarse' de las cosas es una ocupación con ellas como otra cualquiera, que hay que hacer y rehacer constantemente; en segundo lugar, porque se 'retira' del mundo para ocuparse de Dios, el cual, vitalmente, es intramundano, pertenece al mundo»⁸²⁹. La misma vocación religiosa, nos dice

823. MARIAS, J., *Conferencia en Roma*. Crónica de M. Gordon, en *Ya* (20 enero 1984).

824. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es conocimiento?*, Alianza, Madrid 1984, 56; 106.

825. *Ibid.*, 78; 71.

826. *Ibid.*, 94; 93.

827. *Ibid.*, 110.

828. *Ibid.*, 116.

829. *Ibid.*, 128.

Ortega, es intramundana: «La vocación religiosa no consiste en que yo viva, desde luego, la vida beata, en este 'valle de lágrimas' como tal. En el cielo no hay ya vocación religiosa porque ésta es, ni más ni menos que otra cualquiera, una vocación intramundana. Vivir negando este mundo, sus pompas y vanidades no es más ni menos vivir en este mundo que entregarse deleitadamente con morosa complacencia a esas pompas y vanidades. Toda vocación es intramundana, nos llama a este mundo porque somos proyecto, se entiende, de vida, es decir, de coexistencia con el contorno»⁸³⁰.

En ese sentido, cuando nos perdemos en el mundo, nos traicionamos, nos entregamos al enemigo, al 'contra-yo'. Porque el ser es lo que nos falta en absoluto y necesitamos los hombres para saber algo realmente seguro de las cosas para que éstas no nos fallen⁸³¹. A Dios no le fallan las cosas porque está presente en ellas, está en todas partes como dice el catecismo⁸³². El hombre necesita averiguar el ser de las cosas para poner pie firme en ellas y vivir con alguna seguridad. El ser es pues, «la balsa que el náufrago se construye con lo que lo rodea»⁸³³. Tal es el gran problema de toda metafísica, pues el ser que es tan importante no es *cosa* ninguna sino lo esencial de las cosas⁸³⁴. Lo que es como es el ser, es lo específico del hombre y nos llama a lo divino. Cuando lo confundimos con el mundo y las cosas caemos en el mundo animal y se olvida lo divino. Por eso al realista el ser le parece el *no-ser*⁸³⁵. Así la vida es una paradoja dramática. Ante ella el platonismo duplica el mundo y el cristianismo le siguió con frecuencia: «Difícilmente sin el platonismo hubiera podido el cristianismo hablar de 'esta y de la otra vida'. El judío no conocía más que ésta»⁸³⁶. Corregir este dualismo y hacer pie en la vida en plenitud ha sido el noble empeño de Unamuno y Ortega con una gran aventura que ha superado generosamente la crítica de Nietzsche de que el cristianismo se ha convertido en un platonismo para el pueblo. Al cruzar en solitario la 'via modernorum' Ortega, con su sacrificio personal, nos ha salvado del naufragio cultural y así la vida vuelve a ser el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces⁸³⁷. Según Marañón, Ortega desde Castilla y Andalucía mira hacia África y Roma, «donde alentó el impetu de San Agustín, cuyos rastros

830. *Ibid.*, 137.

831. *Ibid.*, 150-151.

832. *Ibid.*, 152.

833. *Ibid.*, 157.

834. *Ibid.*, 168; 178.

835. *Ibid.*, 176; 175.

836. *Ibid.*, 184.

837. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., etc., *Acto en memoria del catedrático Don José Ortega y Gasset. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras 18.11.1955*, Madrid 1955, 24; 26; BO.

iluminan la elocuencia y la curiosidad insaciable por el alma humana de Ortega y Gasset»⁸³⁸. Según Laín, como Ortega, hoy no renunciamos a nada, queremos Santo Tomás y Ortega, verdad en la caridad, religión e inteligencia. Por su parte Dios juzgará a Ortega según su infinita sabiduría, no según «nuestras parciales discusiones humanas»⁸³⁹. Eso es ciertamente lo deseable: respetar a cada ser humano su misterio, puesto que el hombre es siempre y fundamentalmente misterio y lo será siempre... Sabía muy bien Ortega que cuando más auténticos somos, más enmascarados vamos. Pero son los otros los que nos enmascaran y esa es la ironía de la vida... También Ortega hoy nos grita: *larvatus prodeo*⁸⁴⁰.

838. MARAÑÓN, G., *Acto*, 64.

839. LAÍN ENTRALGO, P., *Acto*, 77; 74-76.

840. Cfr. *Las obras de Ortega y Gasset (1932)*, en *Religión y Cultura* 20 (1932) 450.

CONCLUSIÓN (para no concluir)

Para Ortega la religión y lo divino es una dimensión fundamental de la realidad, del mundo y del hombre. Dios es la categoría de la dignidad humana según pensaba Renan. El hombre anda siempre a tropezones con lo divino. Pero hay que huir tanto del pathos materialista del Sur como del espiritualismo impávido del Norte. Toda religión debe ser una religión de la vida que incluya ciencia y religión, fe y vida. La ciencia se tropieza con sus límites y se le va el alma hacia la religión. Ortega quiere todo: ciencia y virtud, religión y ciencia, cielo y tierra. El realismo español, precisamente, nos lleva a una religión de la vida concreta, de cada día, vivida en las cosas más ordinarias.

Ortega descarta toda beatería. Pero el hombre debe hoy ser llamado a interioridad, a conocerse a sí mismo y a conocer a Dios. En la soledad del hombre aparece Dios. Dios ha venido al mundo, se ha hecho hombre y camina con el hombre y el mundo que parecían abandonados a la deriva de la vida. Pero Dios es siempre lo otro del hombre, con nada se puede comparar; nuestras ideas sobre Dios son miserables. Dios es el que está siempre más allá de nuestros pobres conceptos. Ya lo decía San Agustín: Si lo entiendes es que no es Dios. En ese sentido los hombres sólo columbramos lo eterno, nunca llegamos a encontrarnos con Él del todo. En ese sentido también Dios es siempre misterio y se encuentra siempre más al fondo, es Dios escondido, misterioso y, sin embargo, fascinante. El hombre experimenta siempre ese silencio impresionante de Dios. Es la soledad sonora que muchas veces se torna fría y tremenda. No obstante hay épocas en que parece que Dios se acerca mucho más al hombre, deja su eclipse y se pone a vivir en nuestra deriva vital. Entonces se convierte Dios para el hombre en un amigo de la vida. Ésa es la única manera, según Ortega, de acercarse el hombre realmente a Dios, como a un amigo. En esos momentos el ateísmo y el agnosticismo carecen de sentido, sería como no querer enterarse de las cuestiones últimas que son, al fin y al cabo, las más importantes y definitivas. No obstante Ortega rechaza a un Dios que se confunda con el ser griego, con el motor inmóvil que no tiene corazón y busca un Dios cercano, humanado, y personal y del mundo, como aparece en la *devotio moderna* y en el pensamiento actual: un Dios de los hombres y entre los hombres.

Ese Dios habla en la vida y en la humanidad. En ese sentido razón y fe han de ir unidas. La religión debe ser el motor de la cultura. Una religión inculta no es religión ni es nada. Por tanto hay que culturizar la religión, ponerla a la altura de los tiempos, modernizarla. Para ello hay que ir al fondo de las cosas, de lo humano y de lo divino, que necesitan luz, más luz, hacer una cul-

tura y una religión de la vida, frente al culto de la muerte. Se necesita más cultura, más vida, más cultivo del corazón, de la humanidad. Falta sabiduría vital y hay mucho cientificismo. La vida hoy está des-nortada, suplantada por la ciencia. Pero la ciencia no tiene por qué estar contra la vida. Por eso hay una crisis de la ciencia. Hay que volver a las dimensiones profundas de la vida, de la razón y de la fe. Hay que crear una cultura que nos libre del vacío actual, buscar las profundidades que nos unen con el pensamiento y con la vida, con lo humano y lo divino.

Más allá de la razón físico-matemática hay que unir de nuevo religión y ciencia. La vida humana es ciencia, moral y arte. La realidad es algo más que la física. Tan real como lo espectacular, lo útil y lo inmediato es el misterio de la vida, de las pequeñas cosas. Según Ortega, todo lo importante es inútil, lo sublime es también muy natural pero no tan palpable. Así la dimensión ética humana, la guía moral del hombre, la norma y la verdad suprema y eterna que hay en él, es gratuita e infinita, y mora en la gran profundidad del ser humano. La ciencia pide sólo lo inmediato de las cosas pero el hombre que es gran buscador de valores, es zahorí de profesión, buscador de nuevos mundos, orientado siempre por lo eterno, en el hombre, que no es posible mutilar, vive en eterno descontento. El hombre no quiere ser Dios de ocasión sino que desea alcanzar la divinidad en plenitud. Por eso la modernización de la ciencia exige la modernización de la religión para estar a la altura de los tiempos... El modernismo presenta la crisis general del mundo nuevo. La religión quiere ser religión del progreso, de las ciencias, de este mundo en cambio. Frente a un cristianismo abstracto se quiere una religión moderna. Como aparece en *'El santo'* se trata de una religión a la altura de los tiempos, un catolicismo renovado con un nuevo nivel intelectual, por un grupo de católicos intelectuales; sería una reforma católica. Ésta pondría la religión a la altura de los tiempos y supone un origenismo y un franciscanismo, es decir, una religión que mueva la vida y la cultura, austera y renovada a nivel intelectual y comprometida a nivel social.

El sentido religioso es algo necesario, y si no se tiene es que algo importante falla. El sentido religioso va unido al respeto, al sentido de la vida y del mundo. La impiedad es frivolidad. El hombre de corazón noble quiere una fe inteligente que lleve a un amor concreto y transformador del mundo. Y amar no es ni mandar ni armar ni crear sistemas de orden endurecidos e inhumanos. Hay que aceptar el reto de la hora actual, pues es nuestro destino, abrirse a la realidad, no ser narcisistas, egoístas, particularistas. Necesitamos una nueva sensibilidad religiosa y actual. Es mucho más necesaria la fe que el tomismo. Hay que modernizar la religión, sin suspicacias ni miedos, con una esperanza abierta, con autenticidad y sin caer en un vano progresismo ni en la inmoralidad del señorito satisfecho.

Hay que aceptar la crisis actual sin rehuirla y buscar una religión vital, que una religión y ciencia, fe y mundo, hombre y Dios. La religión debe ser cada vez más histórica, pues la historia se ha convertido en la sustancia del hombre. El tiempo es el sacramento de la eternidad. Hay que redescubrir también la interioridad del hombre y dejar de una vez por todas la religiosidad ritualista puramente externa, tan parecida a la religión oficial e imperial, fisicista y naturalista, de corte griego y escolástico sensualista. Se trata de un catolicismo moderno, no de una simple beatería del progreso o de la ciencia. Hay que ir más allá de la ciencia, pero no contra ella, buscar la vida pero en todas sus dimensiones. Porque es lo cierto que la cultura burguesa no se interesa en los problemas decisivos sino en el comercio, es la ciencia burguesa imperialista y avasalladora. Es preciso respetar todos los niveles y por eso ninguno debe imponerse como exclusivo aunque todos tienen derecho a la vida. Todos debemos estar contra la beatería meliflua, excluyente y por el realismo.

Estamos ante una crisis de fundamentos que precisa de la colaboración de todos para resolverse adecuadamente. Es un terremoto de la razón tradicional con repercusiones en todos los niveles, incluida la religión y el mundo institucional. Hay que saber vivir a la intemperie con pantonomía (catolicidad), no sólo con autonomía. Es necesario recuperar así la profundidad divina de las cosas, el amor a la vida y la alegría de la resurrección. Es la realidad de un mundo divino en la vida y en el arte, un ser divino en la vida concreta. No hay seguridad absoluta, no hay realismo naturalista. Eso es como el niño que quiere ser obispo, pero no lo es. Hay que descubrir de nuevo el misterio de las cosas, sus maravillas para el hombre con sensibilidad. Los mercaderes, ateos de todo, carecen del temblor ante lo divino. No saben que cada cosa nos señala una presencia y una ausencia de lo divino, de ser trascendente humanizado. Hay que buscar lo que no está en este nuestro mundo corriente de la fuerza. Mundo y transmundo forman una sola realidad a la vista de la divinidad que es su fundamento definitivo y su verdad absoluta, brillante por su ausencia.

Hoy el hombre soslaya su ser. Pero la ética consiste en ser lo que somos. Sin estas dos afirmaciones no hay moral posible en ningún sentido. Moral, vocación y propio ser van unidos. El pensamiento es una necesidad ineludible ante el naufragio del hombre, un medio de orientación imprescindible ante la realidad que es siempre enigmática. Hoy se necesita un nuevo saber capaz de darnos posibilidades de actuar en la realidad, no basta un intelectualismo abstracto. Precisamos de ideales encarnados, de una educación para hacer la historia con verdad, superando la irracionalidad, y reformar lo muerto y anquilosado para evitar la barbarie y el naufragio de la vida y saber a qué atenernos ahora y en el futuro y encontrar la salvación. Es necesario evitar caer en extremismos ante la inseguridad actual y la nada de la vida. Hay que recuperar el

sentido perdido. El hombre sólo puede esperar realmente cuando espera a un Dios que incluye a los otros y al mundo. No se puede rehuir la realidad; se ha de ser lo que uno es y orientarse por la realidad ante la inseguridad permanente. Es necesario clarificar la acción por la contemplación y hacer que ésta se concrete. Cada uno debe hacerse cargo del propio destino, de la propia misión o vocación y navegar hacia nuevos horizontes por el mundo junto a ese Dios que brilla por su ausencia. Ya se sabe que lo que vale la pena de verdad es imposible pero eso es lo único que tiene auténtico sentido intentar.

Según Ortega, el hombre es un ser de este mundo y del otro, animal a lo divino, reconstructor de ruinas y liberador de las cosas y de los hombres oprimidos. Ortega llamaba a poner al pueblo español, ignorante e insensible, a la altura de los tiempos, lejos de la inercia y de la ignavia, a crear un pensamiento nuevo, una nueva metafísica de la realidad, de este mundo que es a la vez valle de lágrimas y mundo deportivo; y eso hay que hacerlo sin perderse ni en el drama melancólico ni en el triunfalismo hedonista. Como hoy padecemos crisis de ultimidades es preciso estar alerta y rehacer la vida a fondo, desde ese fondo abismático de la realidad problemática. Es urgente entregarse a fondo, con generosidad, a la vocación de cada cual, sin desertar de la autenticidad de la vida que es su destino íntimo y profundo; sin él no hay hombre ni ser noble, y sí mucha comedia humana ejemplar de santón falso, carente de generosidad y convertido en un personaje novelesco en la deriva de la vida. No hay vida auténtica sin vocación aunque ésta procede de aquélla, lo demás es rebaño y desmoralización, muerte en vida y suicidio. Sin proyecto ni futuro todo se vuelve demagogia y furia destructiva. Hoy se necesita un nuevo proyecto vital en ciencia, en moral y en arte, algo que sea realmente trascendental. No se trata de la fuerza sino de la calidad humana, de la misión que define el nivel de la persona y le hace noble o chabacano, independientemente de la clase social, y que lleva al hombre de lo finito a lo infinito desde la vida diaria de todos y cada uno.

Para Ortega, la historia es fundamentalmente la realización progresiva de la moralidad, de la vocación y la misión, de la salvación y resurrección total de la vida, del hombre y del mundo que incluye también la renovación material y corporal especialmente en las épocas de cansancio que piden una vida nueva plena de energía superflua y libérrima. La historia avanza imparablemente hacia el futuro y lo definitivo cuando cada cual es leal a sí mismo y a la realidad, en la vida concreta, con magnanimidad y con dignidad frente a la inmoralidad de la violencia, de la muerte y la destrucción, y la falta de moralidad social. El socialismo, según Ortega, ha tratado de crear esta moralidad, pero la violencia anida entre patronos y obreros. Y lo peor de todo es que aquélla es aplaudida por muchos creando una pedagogía nefasta del crimen.

Según Ortega, hay que crear una nueva cultura, un nuevo pueblo, una nueva fe y una nueva esperanza que alumbré una nueva moral desde las profundidades de la vida íntegra, original, magnánima, inagotable y divina: Dios sabe de esto mucho más, nos dirá Ortega. Es la vida incondicionada y el amor incondicional, el Dios exuberantísimo. Hay que salvar la realidad y la vida superior y el amor en la vida de carne y hueso que nos revela la realidad enigmática donde tropezamos con Dios y los valores que desde la vida nos urgen, entre el tiempo y la eternidad, la presencia y la ausencia, las facilidades y las dificultades, y nos llevan a compartir —no ventrílocuos del Absoluto sino como amigos de los hombres y mujeres sencillos del pueblo— con religiosa tristeza la amarga realidad de la vida española. Es urgente el intentar ser vitalmente buenos y no simples fariseos bien parecidos o físicos camuflados de metafísicos. Hay que tener voluntad de ser hombres grandes en lo pequeño y mínimo sin caer en la tentación de los activistas insensatos. Es preciso ser humanos en todo, en lo eterno como en lo temporal y aceptar el destino impávidos como el místico: técnica y ética, ciencia y religión. Es el hombre, hoy y aquí, un Dios de ocasión encarado al infinito y a su destino vital, personal, y comunitario, que debe conducir sin revolucionarismo desalmado ni anarquía institucional la triste y expectante vida española en su realidad menesterosa.

El Dios verdadero y su religión une a los hombres, pero la masa insolidaria y el anarquismo eclesiástico y aristocrático han hecho imposible una España en paz y en convivencia. Es una anarquía de valores en fuga y un ateísmo de todo (V, 515), por pura frivolidad. Según Ortega, en el Estado español de las autonomías, como consecuencia de esa fe individualista y anárquica, tampoco la religión ha sido fermento de unidad y comunión; un cristianismo sin cultura, monolítico y uniforme, no ha podido soportar una diversidad plural y creadora.

A la religión se le puede echar la culpa de todo pero tampoco esto es cierto. La religión debe ser fermento social. Ya no tiene sentido, según Ortega, el anticlericalismo. El poder tradicional de la Iglesia se esfuma poco a poco. Esta Iglesia debe ser Iglesia peregrina con la humanidad que sufre. Hay que humanizar el Estado y la Iglesia sin confundirlos ni utilizar la fe ni el nombre de Dios en vano. Es necesario fomentar un religioso respeto entre todos sin huir de este mundo ni confundir las cosas de Dios con las de los hombres, la Iglesia con el Estado o viceversa. La religión debe llegar al pueblo, con vida, pero sin resolverse en un campo de batalla política. Hay que promover el derecho frente a la fuerza y a orillar la religiosidad patrioterica y antidemocrática.

Según Ortega, España yace en una gran miseria moral y política, carece hoy de ideal y nivel cívico válido, a causa de la anarquía social de la Iglesia y la aristocracia. Hoy es el día en que aún es necesario civilizar a España en todo:

En respeto, en religión, en ciencia y en conciencia social. Ortega deseaba colaborar en esta tarea porque España se encuentra muy mal y si no mejorara de su desorientación pública caminaría irremisiblemente a una revolución violenta. Ortega no predica el anticlericalismo, que no mejora las cosas, sino una especie de socialismo religioso: Dios es el gran socializador y culturizador del mundo. Hay que ir hacia una santidad laica y cívica como hizo Pablo Iglesias, crear un pueblo con conciencia ética popular y social en comunión de todos los santos y en justicia.

Ortega desea organizar al pueblo y mejorarlo, sin politicismos innecesarios. Hay que evitar la gangrena española y la inercia de la España oficial, incluida la clerical. Unamuno ha sido, en este sentido, según Ortega, el gran despertador de una España cansina, llena de hambre y frivolidad, preparada a bien morir. Y puesto que de lo malo hemos tenido todo, Ortega nos dice que hemos de ser todos mejores. Hay que crecer en generosidad, tener serenidad e ideas claras, sobre todo ante el vértigo electoral, y dejar de confundir política y religión. Es preciso ahuyentar el misticismo demoníaco derrotista hispano, promover el diálogo y el esfuerzo sin esperar milagros. Hay que denunciar la corrupción, descubrir la España dolorosa y caminar hacia la reforma nacional sin utopismos violentos ni egoísmos supercorruptos, pequeño burgueses, o anarquismos insensatos. Hay que hacer un esfuerzo de reflexión para evitar un Estado arbitrario, generador anárquico, que impide cualquier reconstrucción de la nación y de las instituciones.

La dictadura censura a Ortega por su intento, pero él busca una España nueva, una vida nacional para todos y con todos, con auténtico nivel intelectual y religioso, en un Estado y con una Iglesia sin privilegios. Es ineludible también impulsa la decencia jurídica y superar el matonismo. No hay que alimentar fantasmas revolucionarios sino animar las instituciones y el sentido religioso y comunitario frente al particularismo egoísta de los grupos y las clases sociales. Se debe hacer un plan económico nacional. Además, las leyes deben aceptar y reconocer a la Iglesia con su propio sitio en la sociedad pero sin privilegios, al servicio del pueblo y no al revés. Hay que huir de agresiones insensatas al catolicismo, pero sin otorgarle lugares privilegiados en la enseñanza. Cuando no hay educación para todos, la revolución llega sin demora. Por eso, en la marcha reformadora se ha de avanzar despacio pero con energía. Se ha utilizado demasiado la religión en política.

Hay que hacer una política para todos, para España entera, con un sentido noble de las cosas y dotar a España de un alma nueva: su alma eterna. Se han de evitar los equívocos político-religiosos y crear un cristianismo activo, no de muertos; con una escuela laica, no irreligiosa, con un Dios de los hombres (Pestalozzi) de todos los hombres, no de unos pocos. Se necesita rehacer

la convivencia y la fraternidad nacional, resucitar España. El krausismo lo intentó pero el catolicismo oficial se lo impidió tanto a nivel doctrinal como en la práctica social y se prefirió una religiosidad individualista y particularista frente al sentido comunitario y social del verdadero catolicismo. Pero España será comunitaria o no será.

Conviene también acostumbrarse a resolver los problemas pacíficamente, sin histerismos, con sentido cívico del deber concreto y de la propia misión personal y social. Hoy la envidia corroe todavía el alma nacional. El extremismo, también el religioso, aunque con grandes virtudes, impide una vida cívica normal. Es la España, dura y áspera, de las grandezas que no pueden ser eternas como la meseta guiada por el Escorial imperial a la vez melancólico y cristiano. Es el discurso de la guerra tallado en piedra que llena toda la vida de nuestro pueblo, incluida la religión, con una furia española montaraz sin educación ni cordura ni modernidad inteligente y noble.

España huele por eso a hospital, sin salida de futuro. Necesita España una profunda renovación moral y cívica. Ni la monarquía ni la Iglesia le han ayudado a hacerla. Es un querer serlo todo a la vez con aires de grandeza divina e insensata. Es también la dejadez del catolicismo español que hace pasar sus vicios por religión. Para una nueva España, sin barbarie institucional ni demagogia, con moral y mandamiento, y sin la soberbia cerril, alterada y confusa que nos caracteriza, se necesita un grupo de intelectuales católicos, nos dice Ortega, que ayuden con nueva religiosidad a sacar el país adelante.

Cada español debe volver a sí para trabajar juntos sin hacer más esperpentos; reconciliar la vida oficial con la real, curarse del 'mal de España' y convivir y sobrellevarse en libertad y mutua comprensión. No hay que quedar embarrancados ni perdidos entre grandes aspavientos, según es tradicional, no sabiendo ni lo que es España ni qué sea su cristianismo. Lejos de la desmovilización cívica y religiosa tradicional, de nuestra tibetanización, la fe debe convertirse en confianza en Dios y en los demás en vez de continuar como insulto o arma arrojadiza o fe alucinada que nada sabe del presente ni del futuro, ajena a la vida real y utilizada según los intereses más turbios y egoístas que terminan por poner en cuestión a Dios y a la convivencia. España necesita moral, —no moralina—, armonía, convivencia y fraternidad solidaria, que la aleje del actual cabilismo propio de un pueblo dormido, preparado a bien morir. El problema de España es la justicia social, no las órdenes religiosas.

España, propiamente, no existe; hay que hacerla de nuevo con paz y cultura y no basta con dedicarse a poner orden o adoptar posturas histéricas o poses grandilocuentes, pues, al fin y al cabo el que sufre es el pueblo; y ése es el problema de España: la penuria social, no la cuestión religiosa. España es un país de distraídos. Hay que reanimar la esperanza española para abando-

nar de una vez por todas, la inercia. Sólo la justicia evita las revoluciones; de ahí la lógica de la llamarada obrera tras el embrollado panorama político español plagado de caciques sin disciplina. Es urgente organizar al pueblo para trabajar y colaborar sin recurrir constantemente ni a los cristazos de la derecha ni a la iconoclastia de la izquierda.

Si se pregunta ¿dónde está España? Ortega responderá: en nuestro trabajo, en el fondo insobornable de nuestro ser y de nuestro pueblo que hemos de reanimar. Hay que profundizar en los misterios de la vida española para no repetirla aburridamente, sin cabeza, y contra los demás. Pues en esta España enferma llena de paralíticos y epilépticos se necesita la continuidad trascendente vital e institucional. No es posible tratar a España quirúrgicamente siglo tras siglo y lustro tras lustro. Tampoco es posible seguir con un cristianismo socialmente ineficaz y por eso inútil; se debe aspirar a una religión con nivel intelectual y socialmente comprometida. Es fundamental emprender una cruzada contra la incultura para reformar España y pensar en grande, y dejar de 'zorrear con los zorros'.

Hay que llamar a España a resurrección, a una conciencia política insobornable y unirse solidariamente contra la muerte y la destrucción por una convivencia entre todos. Es urgente ponerse al día en educación y moral y dejar de ser demócratas fuera de lugar sin reducirse a puro plebeyismo. Conviene la serenidad y la energía a la vez, llegar a todas las gentes, convocar a todos, pues Dios ha venido a la humanidad para reunirla de nuevo en una unidad eucarística con voluntad de entendimiento, nos dice Ortega.

Hay que crear una cultura española. Buscar la unidad en la diversidad y el respeto a todos en sus valores que eso es la nobleza y la voluntad de bien y no el hotentotismo español que se piensa único en el universo mundo y crea el anarquismo en el campo y la ciudad y el misticismo insolidario, aristocrático o popular, que con persistencia nos destruye. Es menester hacer una nación conciencia y religión, con arte y derecho y valores sociales para navegar así hacia los amplios mares del espíritu del pueblo y no hacia un nacionalismo de vía estrecha. Hay que hacer una vida trascendente de la realidad cotidiana con solidaridad personal, regional, nacional e internacional, pues hoy vivir es convivir. Es imprescindible aspirar a una vida ecuménica que sabe del misterio de cada hombre y de cada pueblo, no a un unitarismo estéril. Hay que conllevarse con una religión de la vida concreta y resucitar a la vida, sin temor, para llegar a una vida espiritual enraizada en los valores superiores y profundos de la vida: Dios y la vida unidos, lo divino y lo vital mutuamente amparados en una religión de la vida y del amor, de lo eterno en el hombre temporal, frente a la cultura de la inmolación y la destrucción. En este sentido, Dios es la realidad radical, la vida en plenitud, en la que Dios habla y en la que se decide nuestro ser y nuestro destino tanto temporal como eterno.

Hay que modernizar España, también el catolicismo español. En ese sentido Ortega descubre la nueva frontera, el nuevo horizonte español y siente el dolor de España como un dolor religioso, porque el catolicismo español no ha ayudado a mejorar hondamente la vida española y sofocó los más nobles intentos krausistas —más tarde también los orteguianos— de unir religión y ciencia, fe y vida.

La polémica y el esfuerzo de la modernización religiosa y social de la vida española ha continuado en los nuevos orteguianos, en el orteguismo católico: Marías, Laín, Zubiri, Aranguren, en el que se quiere tener, a la vez y sin división: a Dios y al hombre, cristianismo y filosofía, moral y vitalidad, religión y sociedad, ciencia y fe, fe y humanidad, un Dios de los hombres y entre los hombres, sin trampas saduceas ni reverendas vaguedades. Una religión de la vida concreta que implique una profunda integridad ética personal y social para una reforma a fondo del ser y de la vida española. Tras Ortega, dicen los orteguianos: queremos fe y ciencia, somos peregrinos de lo divino animados por un divino descontento que nos invade y nos impulsa como a felices caminantes por este valle de lágrimas en busca de una vida fecunda, exuberante y dichosa. Ésa es la vida en plenitud que aún nos falta. Es el ser esencial de nuestra realidad, lo que buscamos, pero que aún brilla por su ausencia y nos falta. Como nos decía Ortega: '¡Dios nos falta!'. Encontrarle es tener la sabiduría y la felicidad y la vida...

En *definitiva*, vemos que hay en Ortega un gran sentido de lo religioso. Habla con mucha frecuencia del cristianismo y siente su propia emoción ante determinadas frases y pasajes de la vida de Jesús. Ortega había concebido un gran respeto hacia el cristianismo auténtico, pues conocía con cierta profundidad la mejor teología alemana (O. González de Cardedal). Por tanto, como ya dejamos dicho, Ortega no habla, como se solía suponer, en religión, *ex ignorantia* sino *ex abundantia*, con amplio conocimiento de causa.

Además mantiene, desde el principio, fundamentalmente la misma postura: respeto a la religión y negativa al anticlericalismo vulgar. No obstante, ante la religiosidad institucional y jerárquica y estatutaria, Ortega mantiene fuertes reservas, puesto que con frecuencia se ha utilizado la fe en función de intereses mezquinos o inconfesables. Particularmente, Ortega es sensible al problema de la enseñanza ya que para él no hay propiamente ni radicalmente ricos ni pobres sino que están los que pueden ir a buenos centros de enseñanza (ricos) y los que se ven obligados a frecuentar centros de enseñanza deficientes (pobres). En este sentido, como en el de la justicia o en el de la incultura religiosa, el choque de Ortega con el catolicismo oficial de corte tradicionalista es muy fuerte.

A pesar de Todo Ortega consideraba que quien se toma la vida en serio es

un hombre religioso e incluso cristiano, como diría Paul Tillich, sucesor de Max Scheler en Frankfurt. En ese sentido la religión como antifrivolidad y respeto a todo y a todos es una realidad muy presente en Ortega como lo es su dedicación a los demás por su trabajo y su lucha, con un nuevo nivel intelectual, por la verdad y la cultura profunda, universal y en ese sentido católica. Ortega quiere ciencia y religión, fe y vida y cultura. Según hemos descrito ya, Ortega propone además una reforma a fondo del catolicismo español para ponerlo al nivel de la cultura religiosa católica europea. Desea también Ortega un catolicismo que incida en la vida real y supere los vicios de la vida española en vez de santificarlos. Pide además Ortega una religión de la vida que ahuyente los fantasmas del ritualismo y el fariseísmo, tan propios de nuestra religiosidad aparente. Para ello desea que un grupo de intelectuales católicos asuma todas esas importantes tareas que son también decisivas para sacar adelante la vida española.

Todo ello demuestra que el pensamiento de Ortega no contradice el cristianismo. Por el contrario, quiere ponerlo al día para que dé frutos más fecundos. Es lo que ya habían hecho en Europa Max Scheler, Guardini, Przywara, Barth o Bultmann y Otto. Todos ellos eran bien conocidos por Ortega. Ni siquiera pedía Ortega tanto como los modernistas. Se contentaba con lo que algunos de estos autores católicos como Przywara o Guardini proponían: Un catolicismo culto, una fe con inteligencia, no vaga ni abstrusa. Como ha demostrado un buen grupo de orteguianos españoles, eso no sólo es posible sino que es también deseable y en gran parte ellos mismos han realizado ese ideal orteguiano del catolicismo. La simiente de Ortega ha dado, por tanto, sus buenos frutos y éstos nos remiten a su árbol paterno. Asumamos, pues, lo mejor de Ortega y olvidemos lo que ya no pueda ayudarnos en nuestro propio camino. Tal ha sido nuestro intento. Pero el misterio de Ortega permanece.

Domingo NATAL

APÉNDICE

FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET
Fortuny, 53 - 28010 Madrid - Télf. 410 44 12

8 de Mayo, 1986

Sr. D. Domingo Natal Álvarez
Paseo de Filipinos, 7
47007 VALLADOLID

Estimado amigo,

He recibido su carta del 28 del pasado y me plantea Vd. un problema difícil para mí puesto que, hasta ahora, no se habían hecho citas tomadas del Archivo. Por un lado, pesa sobre mí ese respeto que siempre quisiera uno conservar con respecto a papeles personales e íntimos, papeles de trabajo que no estaban destinados a la publicación. Por otro lado, comprendo que no tiene sentido un Archivo que no se utilice para nada.

Para colmo, ha elegido Vd. el tema más espinoso y del que realmente mi padre no quiso hablar casi nunca aunque, a lo largo de su obra, hay breves alusiones a él.

Como regla general, si Vd. utiliza estas citas en su tesis tiene que especificar que se trata de notas de trabajo que nunca habían sido concebidas para una ulterior publicación. Hay, en efecto, que especificar la signatura del rollo a que corresponde pero aclarando antes ese carácter general que tiene lo que se va a citar.

He consultado el microfilm y querría especificarle lo siguiente:

—Rollo 22,2 JK 49/110: Conforme.

—Rollo 22,2 JK 43/110: Debe Vd. citarlo incluyendo el párrafo anterior:

«Es preciso que el catolicismo no siga siendo un pretexto para que no se organicen decorosamente las funciones *sine quibus non* de la vida nacional. No hay una química o una medicina católica frente a otra heterodoxa.

El catolicismo sirve de encubridor para que los incompetentes ganen las cátedras, entren en las academias y asciendan a los puestos donde se dirigen actividades nacionales».

—Ibid.: Preferiría que pusiera el título de la nota:

«*Religión efectiva*», copiando exactamente el texto completo (*).

* «*Religión efectiva*

La mayor parte de los hombres y mujeres que se dicen católicos no tienen la más ligera sospecha del contenido de esa fe: *no son*, pues, católicos. Esta advertencia negativa nos incita a definir positivamente el contenido de la religión; por ejemplo, el español y española medios. La distinción de la fe implícita es una ocultación de la situación efectiva. Creer a la Iglesia no es creer en el Dios determinado de esa iglesia».

- Rollo 22,2. JK 42/110: Conforme.
- Rollo 22,2. JK 42/110: Conforme.
- Rollo 22,2. JK 44/110: Conforme.
- Rollo 22,2. JK 42/110: Hacer la cita más completa:

«Dentro de mi ideal político no cabe la idea de prohibición. La función del Estado ha de ser siempre positiva: exigir. Pues bien, yo pienso seriamente que si hubiera algo merecedor en absoluto de ser prohibido ese alo (sic) sería el librito de los *Ejercicios espirituales* y su práctica. Bandolerismo espiritual - Atraco de las almas».

Creo que con esta modificación me quedo más tranquila y espero que me mande Vd. enseguida un ejemplar de su escrito. Ni que decir tiene que debe Vd. hacer mención del Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, Sección de Notas y Bibliografía, y luego las notas concretas tal como Vd. las señala.

Reciba con este motivo un cordial saludo

Soledad Ortega
Presidente

TEXTOS Y GLOSAS

Metodología jurídico-canónica según S. Pufendorf

1. *Problemas fundamentales de la metodología jurídica*

En el presente trabajo se abordan algunos problemas fundamentales de la metodología de la ciencia del Derecho a propósito de un estudio crítico del profesor Jaime Brufau Prats sobre *La actitud metódica de S. Pufendorf*¹, para ver su repercusión posterior en la legislación civil y canónica, especialmente en la corriente positivista, siguiendo a Hans Welzel.

Para aclarar un poco el panorama de la problemática del método, conviene observar que cualquier cultor de una ciencia o rama del saber debe excogitar un método adecuado según el objeto y fin que se pretenda. Si se aplica un método, que corresponde a otro objeto o ciencia, se expone consiguientemente a cometer no sólo un error metodológico sino a errar también en sus conclusiones.

La metodología jurídica es una parte de la metodología general e histórica con algunas peculiaridades y matices al estudiarse desde el punto de vista de la Filosofía del Derecho en conexión con otras ciencias humanas, como la Sociología política, cibernética, semiótica, etc. Se pregunta por el ser y cómo del Derecho.

a) *Evolución de los métodos en el Derecho y disciplinas sociales*: Aunque el Derecho romano marca a perpetuidad las coordenadas del pensamiento jurídico y de sus materiales se aprovechará Samuel Pufendorf (1632-1694) para elaborar su metodología científica del Derecho, los métodos van surgiendo

1. J. BRUFAU PRATS, *La actitud metódica de Samuel Pufendorf y la configuración de la «disciplina iuris naturalis»*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1968, 154 pp. En las pp. 10-13 se da abundante bibliografía. J. Brufau es profesor emérito en la Universidad de Valladolid, donde se hizo este trabajo.

posteriormente en la medida en que se va haciendo ciencia; así por ejemplo, Graciano, al componer su *Decreto* o *Concordia discordantium canonum*, a mediados del siglo XII, usó un método semejante al *sic et non* de Abelardo, sin que pueda afirmarse que se inspire en él.

El método sistemático-matemático, que tan buenos resultados daba en las ciencias exactas, se va a ensayar en el Derecho con una cosmovisión y un decidido empeño de aplicar el método cartesiano de la percepción clara y distinta, iniciándose así con Pufendorf una especulación iusfilosófica, fundada en el individuo pensante, que pretende dotar de contenido material al Derecho natural. Medularmente implica, además, un método de conocimiento del Derecho ².

Se entiende por método el procedimiento o conjunto de procedimientos adecuados que se siguen para la investigación de la verdad o para obtener un fin determinado, de ahí que hayan surgido métodos teleológicos, axiológicos, analíticos, deductivos, empíricos, racionalistas, dialécticos, exegéticos, fenomenológicos, semióticos, intuitivos, etc. ³.

b) *El método racionalista y la lógica jurídica*: Aunque hoy está de moda el llamado método semiótico con una teoría culturalista de los signos normativos o de los símbolos puramente racionales con fines de conocimiento científico, en la Historia de la Filosofía del Derecho ocupa el primer puesto el método racionalista, que pretende, a partir de Pufendorf, elaborar una ciencia del Derecho construida con rigurosa deducción racional, deslindando el mundo de la cultura del mundo de la naturaleza y de la revelación cristiana, lo que permite al iusfilósofo empezar a estudiar con verdadera autonomía científica su objeto o disciplina sin pasar más allá de lo que la sola razón puede alcanzar por sus propias fuerzas ⁴.

Esta actitud metodológica de Pufendorf surge dentro del iusnaturalismo de la Ilustración alemana, como un quehacer filosófico, que arranca del pasado y se proyecta hacia el porvenir con influencia en Christian Tomasio y Christian Wolff, que consuma la racionalización formalista del Derecho natural, entre otros notables iusfilósofos, con un peso decisivo en la tarea codificadora de Alemania, Francia y otros países ⁵.

Como evolución del método racionalista se puede considerar a la lógica jurídica, que es una investigación sobre la estructura y concatenación de las

2. Ibid., pp. 82-90 y 149.

3. J.M. DELGADO OCANDO, *Lecciones de Filosofía del Derecho*. Universidad Nacional del Zulia, Maracaibo 1957, pp. 192-194. El método intuitivo se ha usado en Filosofía.

4. J. BRUFAU PRATS, *La actitud metódica*, pp. 81 y 150.

5. Ibid; pp. 13 y 146.

proposiciones normativas, en sus distintas formas, como la lógica deóntica y el «Logos de lo razonable» de Luis Recasén Siches ⁶.

c) *Métodos analítico o inductivo y dogmático o deductivo*: Como la actitud metodológica de Pufendorf es una conjunción de los métodos inductivo y dogmático o sintético, que tienen gran aplicación en la ciencia del Derecho, se da un resumen de lo que se entiende por cada uno de éstos ⁷.

El *método inductivo* o analítico consiste en partir de las observaciones particulares o de cierto número de proposiciones dadas para elevarnos a una o varias conclusiones o conceptos generales, que se llaman inducidas y se legitiman por los datos inductores, singulares o especiales ⁸.

El *método deductivo* o dogmático-jurídico es sintético y consiste en una operación o silogismo para concluir lógicamente de una o varias proposiciones, consideradas como premisas, con una consecuencia necesaria. No se trata sólo de Lógica formal, sino también material, en el sentido de que se refiere al objeto, como problema ontológico en su ser y además al problema gnoseológico o lógico transcendental relativo al criterio de verdad. Para lograr esto es necesario combinar el método deductivo con el analítico o inductivo, lo que dará origen también a la orientación metodológica kantiana, que es más bien crítica y se dirige no al objeto en sí, sino al modo de conocer los objetos en general, en cuanto esto sea posible *a priori*, con sus epígonos fenomenológicos y dialécticos.

d) *Método exegetico*: Es el más tradicional, típico y sistemático. Consiste en estudiar las leyes, textos legales y cada una de sus palabras para descubrir su interpretación o sentido.

Este método fue utilizado por los juristas romanos, por los decretistas con relación al *Decreto* y los decretalistas al comentar las *Decretales*.

La Escuela Exegética nace con los comentaristas del Código de Napoleón, aunque le corresponde a F. de Savigny revalorizarlo dentro del proceso interpretativo con los elementos gramaticales, lógicos, históricos y sistemáticos. Este procedimiento ya fue utilizado por la jurisprudencia romana, como se dijo anteriormente desde el punto de vista casuístico y de comentarios, que

6. L. RECASÉN SICHES, *Nueva Filosofía de la interpretación del Derecho*. F.C.E., México 1956, pp. 128-130.

7. J. BRUFAU PRATS, *La actitud metódica*, p. 89.

8. J.M. DELGADO OCANDO, *Programa de Filosofía del Derecho actual*. Universidad del Zulia, Maracaibo 1969, pp. 157-158. El mismo autor tiene una obra sobre *Problemas fundamentales de metodología de la ciencia del Derecho*. Universidad del Zulia, Maracaibo 1974, 198 pp. y organizó ese mismo año del 7 al 11 de octubre un *Simposio sobre metodología de las ciencias humanas*.

fomentaron la investigación dialéctica con un sistema abierto y creador de la ciencia jurídica ⁹.

Este método es en parte analítico y ha sido muy utilizado por los comentaristas no sólo de los Códigos civiles, sino también del Código de Derecho canónico, como lo ha hecho G. Michiels, F.X. Wernz y los comentaristas del Código de la BAC, según lo reconoció uno de ellos, M. Cabrerós de Anta, haciendo ver que muchas veces está unido el método exegético al inductivo con sus vías y etapas dentro del itinerario del jurista ¹⁰.

e) *Método histórico-jurídico*: Éste es el que se va a utilizar en este trabajo por tratarse de un estudio histórico-monográfico sobre la cuestión filosófico-jurídica del método en Pufendorf.

Este método es propio de la Historia de la Filosofía del Derecho y se ocupa de la dimensión histórica del fenómeno jurídico tanto desde el punto de vista objetivo, conjunto de ideas y doctrinas de los distintos filósofos, como desde el punto de vista subjetivo, interpretación de las distintas investigaciones filosófico-jurídicas, que tienden a la explicación parcial, unitaria o integral de la ciencia del Derecho.

Se aplica también a la Historia del Derecho canónico como una ciencia jurídica, por razón de su contenido, con dos orientaciones, una dogmática o en función del Derecho vigente y otra autónoma, que trata de explicar cada instituto o fenómeno jurídico dentro del ambiente histórico y social en que se produjo ¹¹.

Con el método histórico-jurídico, los filósofos, sus obras y sus doctrinas, lo mismo que los textos legales, pasan a ser objeto de un proceso abierto ante un tribunal permanente, donde los datos históricos y jurídicos pueden ser estudiados y discutidos teniendo en cuenta los documentos, las pruebas y la verdad.

El método histórico-jurídico surgió en Alemania en el siglo XIX y tiene actualmente, como uno de sus representantes más conspicuos, al profesor Stefan Kuttner ¹². Le sigue en España Antonio García y García.

9. F. DE SAVIGNY, *De la vocación de nuestro siglo para la legislación y la ciencia del Derecho*, trad. por A. POSADA, Atalaya, Buenos Aires 1946, p. 64, Cf. J.M. DELGADO OCANDO, *Leciones de Introducción al Derecho*. Universidad del Zulia, 2.ª edic. Maracaibo 1974, pp. 242-248.

10. M. CABREROS DE ANTA, *Nuevos estudios canónicos*. Eset, Vitoria 1966, pp. 5-36.

11. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho canónico*. El primer milenio. Instituto de Historia de la Teología Española, Salamanca 1967, pp. 23-24, *Metodología jurídica*. Apuntes. Salamanca 1975.

12. S. KUTTNER, «Notes on the presentation of text and apparatus in editing works of the decretists and decretalists», *Traditio* 15 (1959) 452-464. Hay abundante bibliografía metodológica: A. HERNÁNDEZ GIL, *Metodología del Derecho*. Revista de Derecho Privado, Madrid 1945; K. LARENZ, *Methode der Rechtswissenschaft*. Springer-Verlag, Berlín 1960, trad. por E. GIMMERNAT, *Metodología de la ciencia del Derecho*. Ariel, Barcelona 1966.

2. Antecedentes a la actitud metodológica de Samuel Pufendorf

En la segunda mitad del siglo XVII, con la Ilustración alemana, se inicia un movimiento fecundo y revolucionario en el campo de la Filosofía del Derecho, que se encontraba en crisis y tenía varios problemas sin resolver, como el camino o método del futuro Derecho natural, la mezcla de Teología y Moral con el Derecho y la polémica contra la Escolástica, todavía dominante por obra de los juristas hispanos.

Frente a estos y otros cometidos se encontraba el Derecho natural, polarizando las distintas corrientes de esta época e intentando poner en claro los fundamentos materiales, jurídicos, políticos, sociales, económicos y religiosos de una nueva cultura con las ideas vertebradoras del derecho a la conciencia personal, a la crítica de la razón, a la libertad religiosa y a los derechos del hombre como ciudadano.

Ya Hugo Grocio había adelantado una nueva orientación por los cauces del racionalismo con un sistema omnicomprendivo del Derecho natural y Tomás Hobbes había emprendido también la tarea de continuarlo poniendo de relieve la supremacía del Derecho natural, como una ciencia natural-causal, lo que había sido desconocido por el iusnaturalismo anterior¹³.

J. Brufau Prats, aprovechándose de las aportaciones de Hans Welzel y de otros autores, sistematiza magistralmente la actitud metodológica de Pufendorf, al clarificar su búsqueda de una nueva vía racionalista para fundamentar el Derecho natural con sus antecedentes en Grocio (1583-1645) y en Hobbes (1598-1679). Este último había intentado un método empírico con un nominalismo anclado en bases metafísicas de carácter materialista. Hubo también otras influencias lo mismo que diferentes intentos de solución como el de Baruch Spinoza (1632-1677) orientado hacia un panteísmo intelectualista, apoyado en una actitud deductiva con una concepción del mundo como sistema físico-matemático, lo que significaba abrir nuevos caminos, algunos peligrosos¹⁴.

a) *La corriente de la Ilustración y herencia del pasado:* Coincidiendo con H. Welzel y otros autores como J.M. Delgado Ocando, J. Brufau Prats hace ver que Pufendorf no escapa a los condicionamientos histórico-doctrinales de su época con la herencia medieval y sus corrientes tomista, voluntarista y nominalista, a lo que se unía el Renacimiento y la Ilustración «Aufklärung» en sus dos vertientes: la historiográfica y la iusnaturalista. Dentro de esta última,

13. H. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, trad. por F. GONZÁLEZ VICEN, *Derecho natural y justicia material*. Aguilar, Madrid 1957, pp. 186-187. J. Brufau extracta o toma muchas ideas de Hans Welzel.

14. J. BRUFAU PRATS, *La actitud metódica*, pp. 10-13.

Pufendorf aparece como punto álgido con su esfuerzo de construir un sistema de la ciencia del Derecho natural con un rechazo de la base teológica y acentuamiento de la actitud racionalista ¹⁵.

Siendo Pufendorf protestante, hijo de un pastor luterano, ataca con su carácter incisivo y polemista no sólo a la Escolástica católica, sino también a la protestante, que seguía a los iusfilósofos medievales y admitía generalmente la doctrina iusnaturalista de los grandes autores españoles del siglo XVI, por lo que tendrá entre los mismos protestantes a sus más encarnizados adversarios, como el teólogo de Leipzig, Valentín Alberti; el profesor de Estrasburgo, Juan Joaquín Zentgraf; el de Jena, Valentín Beltheim, etc., por su acentuada separación y autonomía del orden temporal respecto del espiritual ¹⁶.

Procurando ser fiel al espíritu de Martín Lutero con su nominalismo, se apartaba de Melancthon, porque significaba una permanencia de la doctrina metafísica de Aristóteles, cayendo a veces en contradicciones y paradojas, como luego veremos, para liberar al Derecho natural de la influencia espiritual. Rechaza, por ejemplo, la Teología y luego recurre al voluntarismo divino, como fundamento de valoración. Indirectamente tiene que admitir una apoyatura metafísica exigida por las controversias surgidas en torno a la verdad revelada y la naturaleza del hombre, que en Pufendorf es una creación contingente, con la particularidad de que su existencia precede a la esencia, y ésta expresa simplemente una parte de aquello que existe ¹⁷.

Al negar Pufendorf un concepto racional de la esencia del hombre se sustrae el fundamento sobre el que pudiera apoyarse un Derecho natural en sentido propio, a no ser que recurriese a la revelación o a una idea de la naturaleza histórica del hombre, por lo que propugna el método cartesiano para fundamentar la ciencia del Derecho aprovechando las aportaciones de Grocio y Hobbes, no sin antes someterlas a revisión ¹⁸.

b) *Antecedentes grocianos en la obra de Pufendorf*: No se puede comprender la actitud metodológica de Pufendorf sin tener en cuenta los antece-

15. Ibid., pp. 12-15. Cf. H. WELZEL, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17 und 18 Jahrhunderts*. (Fue su tesis doctoral en Jena, 1928). Parte se publicó en Jena 1930 y en *Deutscher Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 9 (1930) 585-606. Se usa la edición completa de Berlín 1958, pp. 19-20 y 100-140.

16. J. BRUFAU PRATS, *La actitud metódica*, pp. 25-26 y 45-48, donde se exponen las obras de Pufendorf, especialmente sus escritos menores de carácter polémico, que como él mismo dice tienen como autor a sus adversarios, y están recopilados en *Eris Scandica qua adversus libros de Jure Naturali et Gentium diluuntur*, editada primero en Frankfurt 1686 y reeditada en 1744 y 1759. Se citará esta última edición con la sigla ES, indicando además de la página el opúsculo correspondiente, según su división.

17. S. PUFENDORF, *Specilegium*, III, 5-7 (ES, pp. 229-230). Cf. H. WELSEL, *Derecho natural*, p. 197.

18. J. BRUFAU PRATS, *La actitud metódica*, pp. 39-40.

dentes de Hugo Grocio, que fue un iusfilósofo humanista, buen conocedor de la antigüedad clásica y de los autores escolásticos con una honda preocupación por hallar una solución válida para todos, superando las diferencias religiosas ¹⁹.

Grocio se preocupa más por el desarrollo del sistema iusnaturalista que en asentar una amplia y sólida base filosófica, por lo que procura descender de los principios generales para atender a la diversificación de los mismos a través de otros puntos de partida y conclusiones más o menos próximas. Su punto de arranque es el «*appetitus societatis*», sobre el que se apoya la vida comunitaria tranquila y racionalmente ordenada. De este modo resulta ser congruente con la naturaleza humana todo aquello que conviene a dicho apetito, que es al mismo tiempo facultad de conocer y obrar según los principios generales y fuente del mismo Derecho ²⁰.

De la anterior afirmación se desprende que el fundamento del Derecho natural radica, en última instancia, en la naturaleza racional del hombre, siendo la sanción divina algo conveniente. Siguiendo a Gregorio de Rimini afirma que el Derecho natural por él expuesto continuaría siendo válido, incluso aunque no existiera Dios, presupuesto que —según Grocio— no puede admitirse sin incurrir en un pecado grave ²¹. No se daba cuenta de que si no se cree en la naturaleza creada por un Dios justo, no resulta lógicamente posible admitir la existencia de un Derecho natural y justo inmanente a esa naturaleza.

La posición de Grocio representa ya una desviación o desvinculación del Derecho natural con respecto a toda base teológica, que se había iniciado con algunos iusfilósofos hispanos del siglo XVI al defender los derechos de los indios. Esto se ve en una perspectiva histórica de las posiciones de la Baja Edad Media, que se prolongan y retoñan en el siglo XVI con dependencia de la Escuela española y en contraste con el voluntarismo escotista y nominalismo, defendidos en parte por algunas escuelas particulares como la agustiniana y franciscana. No obstante es indudable que se navega por los cauces laizantes del inmanentismo iluminista, que hallará eco en los siglos posteriores, aunque Grocio más que buscar una laización del Derecho natural, independiente de Dios, lo que pretende es sustraerlo a toda subordinación respecto al arbitrio tanto humano como divino ²².

El método grociano procura compaginar la vía deductiva con la inducti-

19. H. GROCIO, *De jure belli ac pacis libri tres*, II, 15, 8, trad. por J. TORRUBIANO RIPOLL, *Del Derecho de la guerra y de la paz*. Reus, Madrid 1925, tomo II, pp. 271-272.

20. *Ibid.*, Prolegómenos, nn. 6-8; tomo I, pp. 10-12.

21. *Ibid.*, n. 11, pp. 12-13. Cf. F. CAMPO DEL POZO, «Derecho natural de contenido mutable según San Agustín», *La Ciudad de Dios*, 183 (1970) 436-568.

22. J. BRUFAU PRAIS, *La actitud metódica*, pp. 34-36.

va, anclándose en bases metafísicas-epistemológicas, que le sirven de punto de partida. Intenta construir una ciencia del Derecho natural con fundamento empírico de un modo incipiente en las exigencias esenciales y necesarias de la naturaleza humana. Se adelantó algo en el tiempo al *Discours de la méthode* de Descartes y estableció algunos presupuestos, donde estribar la separación del Derecho de la Moral, si bien será Christian Thomasius quien se encargará de consumarla ²³.

c) *Influencia del empirismo hobbesiano en la ciencia del Derecho*: Si con Grocio, el Derecho natural deja de ser una ciencia espiritualizada por la idea de un fin inmanente y salvífico, como sucede en el Derecho canónico, sobre el que gravitan categorías teológicas, con Tomás Hobbes se impone un nuevo estilo empírico y materialista, al margen de la religión. El Derecho natural pasa a ser una ciencia causal con un nuevo método en el que se sustituye la finalidad por la causalidad con una transformación del objeto mismo, pues considera al hombre como un «cuerpo en movimiento», rigurosamente individualista, que se rige por los apetitos y el egoísmo en busca de felicidad ²⁴.

En su obra clásica *Leviatán* se plantea el problema del Estado como resultante de dos fuerzas determinantes en el hombre: una es el ansia de poder, que le lleva a la guerra de todos contra todos, y otra la del miedo recíproco, que provoca este *bellum omnium contra omnes*. El Estado y el Derecho se justifican, lo mismo que su obediencia, en cuanto son capaces de garantizar la coexistencia y proteger a los ciudadanos ²⁵.

Hay en Hobbes una antinomia entre idea y existencia, razón y voluntad con un entrecruzamiento de racionalismo iusnaturalista y voluntarismo para fundamentar el Derecho positivo mediante el Derecho natural. Esto tendrá éxito posteriormente.

Las bases empíricas y mecanicistas de Hobbes, desligadas de la apoyatura religiosa y trascendente, buscan asideros en un convencionalismo ético y jurídico. Por eso su método racional se mueve en un materialismo-sensista, sometido a las leyes naturales del acontecer social en virtud de la necesidad mecánica de la causalidad, al margen del espíritu y de la libertad. A esto hay que unir su nominalismo riguroso, en el que los conceptos generales son meros *nomina*, puras palabras o voces, que se eligen arbitrariamente, aunque con cierto fundamento, porque resumen abreviadamente muchas cosas singulares ²⁶.

23. Ibid., p. 37. Cf. A. PASSARIN D'ENTREVES, *La dottrina del diritto naturale*, Milán 1962 y J. LLAMBIAS DE AZEVEDO, *La filosofía de Hugo Grocio*, Montevideo 1935.

24. H. WELZEL, *Derecho natural*, pp. 141-154 y 187-188.

25. T. HOBBS, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of A Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. A Crooke, London 1651, trad. francesa por F. TRICAUD, *Léviathan*, Sirey, Paris 1971, cap. 22, pp. 237-253.

26. Ibid., cap. 6, pp. 47-58.

Su perspectiva antropológica queda tarada con la concepción materialista del hombre, como mero cuerpo; pues se reduce el entendimiento a la condición de sentido con una diferencia gradual, no cualitativa. De esta manera el hombre queda despojado de su libertad y su obrar es sometido a un mecanicismo sensista. Su vida se mueve prácticamente por el placer y el dolor, el deseo y la aversión, el apetito y el odio. De ahí que la postura metodológica de Hobbes se incline, en realidad, por un empirismo nominalista y un racionalismo analítico-mecanicista ²⁷.

La sociabilidad humana nace, según Hobbes, en la necesidad que siente el hombre individual y egoísta de acrecentar su poder con una perspectiva utilitarista y un convencionalismo moral y jurídico, en el que la moralidad ética equivale a la legalidad jurídica, desembocando en un voluntarismo positivista ²⁸.

La teoría del Derecho natural se encontraba en una encrucijada con dos orientaciones de ciencia social. Grocio defendía que el hombre es por naturaleza plenamente social, inclinado a la sociabilidad, mientras que Hobbes propugnaba su naturaleza egoísta e insertaba el espíritu en un proceso natural-causal, mecanizándolo y naturalizándolo. El gran acierto de Pufendorf consiste en poner un puente sobre esta línea divisoria para aglutinar ambas posturas en beneficio de un Derecho natural con una nueva actitud metodológica ²⁹.

Con una revisión hecha por Pufendorf sobre el pensamiento de Grocio y Hobbes, se llega a explicar el que la «socialitas» y «la imbecilitas» o «utilitas» se integren en las bases axiológicas fundamentales para disponer en forma de sistema la ciencia del Derecho natural, formalmente legalizado con una nueva actitud metodológica, que —como vamos a ver— por primera vez expone la diferencia entre el mundo de la cultura y la existencia natural, permitiendo así una autonomía científica al quehacer de los iusfilósofos ³⁰.

3. *La actitud metódica de Samuel Pufendorf y el iusnaturalismo.*

Después de exponer J. Brufau Prats los enjuiciamientos acerca de la obra de Pufendorf, sus caracteres personales y objetivos propuestos, analiza el problema del objetivismo y subjetivismo, antes de entrar en la actitud metódica para resolver, como prenotanda inexcusable, la cuestión de la moralidad de las acciones humanas y su valoración dentro de la corriente voluntarista.

27. J. BRUFAU PRATS, *La actitud metódica*, pp. 38-39.

28. *Ibid.*, pp. 39-40.

29. E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1961, pp. 65-66.

30. J. BRUFAU PRATS, *La actitud metódica*, pp. 145-150.

Pufendorf, basándose en el pensamiento cartesiano y sugerencias de Erhard Weigel, su profesor en Jena, comenzó por distinguir los *entia moralia* o mundo espiritual —«moral»— de los *entia physica* o mundo físico, lo que le lleva a deslindar, como ya se dijo anteriormente, el mundo de la naturaleza del mundo de la cultura.

Pese al influjo del matematismo cartesiano de Weigel, sabe precisar claramente los *entia moralia*, que no son susceptibles de medición matemática como los *entia physica*, pues en los entes o fenómenos morales interviene la libertad, elemento indispensable para valorar la «*quanta moralis*» o moralidad en sus conexiones estimativas. Mientras que los fenómenos mecánicos se mueven dentro del principio de causalidad, los actos humanos suponen la idea de libertad con una legalidad completamente distinta ³¹.

Nos pone Pufendorf un ejemplo aleccionador como es la muerte, cuyos elementos físicos son los mismos, tanto en el asesinato como en la legítima defensa, y sin embargo, desde el punto de vista jurídico y ético, la valoración es distinta ³².

La teoría de los *entia moralia* está indeleblemente vinculada al voluntarismo divino, que aparece como *principium essendi* de la ley natural. Las ideas ejemplares divinas presuponen, según san Agustín, el decreto divino de crear libremente las cosas que a ellas correspondan; y, por tanto las ideas de las acciones humanas preexistentes en el entendimiento divino hacen que su bondad o malicia dependa de la disposición divina ³³.

Aquí se plantea también la teoría de la gracia y de la libertad, siguiendo el pensamiento paulino y su desarrollo agustiniano, distinguiendo el estado de naturaleza del estado de sociedad. Los derechos innatos corresponden al hombre como individuo; los políticos, como ser social. Al inclinarse por una solución voluntarista, hará depender el valor del Derecho y su obligación de la voluntad divina o humana, abriendo así el camino hacia un voluntarismo positivista ³⁴.

a) Punto de partida para la construcción de la ciencia del Derecho:

La actitud metodológica de Pufendorf para la construcción de una *disciplina iuris naturalis* parte del racionalismo de Grocio y del empirismo de Hobbes, que procura conciliar y superar haciendo depender la fuerza vinculante y

31. Ibid., pp. 61-76.

32. H. WELSEL, *Derecho natural*, p. 190.

33. S. PUFENDORF, *Specimen*, IV, 24 (ES, p. 163).

34. J. M. DELGADO OCANDO, *Apuntes de Historia de Filosofía del Derecho*, Universidad del Zulia (ejemplares dactilografiados) Maracaibo 1962, pp. 169-170.

validez del Derecho natural de un voluntarismo racionalista anclado en la voluntad divina.

En conexión con los condicionamientos y circunstancias históricas de su época, fundamenta el Derecho en el individuo pensante y en la sociabilidad: «Mi propósito fundamental ha sido —escribe refiriéndose a su obra capital *De Jure Naturae et Gentium*— tratar acerca de cuáles son los deberes que tienen los hombres unos para con los otros, y de cuál es el derecho que rige en sus relaciones mutuas. Para lograrlo nada encontré más apropiado que el tomar a la *socialitas* como principio de partida»³⁵.

Al fundamentar el Derecho en el individuo pensante, en la *socialitas* y en su planificación de los *entia moralia* dentro de un voluntarismo racionalista, pendiente de la voluntad divina en última instancia, deja un poco carente de base ontológica a su endeble fundamentación metafísica radicada en la naturaleza misma de las cosas, por lo que tiene que acudir a las ideas ejemplares.

Con razón observa H. Welzel, al que ratifica J. Brufau Prats, que el ius-naturalismo racionalista de Pufendorf deja sin resolver el problema que plantea su teoría en los *entia moralia*, al pretender una objetividad y fundamentación de las cualidades morales, siendo así que, en definitiva, su solución sigue una vía primordialmente subjetivista y no obtiene un adecuado y satisfactorio criterio de moralidad. Al dar una apoyatura empírica y racionalista con un voluntarismo divino hace un trasvasamiento claro del sistema del Derecho natural en una teoría del Derecho, abriendo al mismo tiempo una actitud metodológica no en todo concorde con dichas premisas: la de proceder al análisis de la naturaleza humana para obtener las exigencias objetivas de la misma³⁶.

En su intento de lograr para el ámbito moral y jurídico aquella seguridad y certeza que se halla en las ciencias naturales, defiende que la *scientia juris et aequi* debe proceder mediante un método semejante para engendrar certeza científica plena con rigurosa demostración, pues se trata de una *vera ac firma scientia* si se tiene en cuenta su proyección antropológica. En su opinión se había interpretado mal a Aristóteles, al apoyarse en su autoridad para afirmar que, en el ámbito moral, las realidades que se consideran, son contingentes al ser producidas por causas libres. La libertad se contrapone a causalidad natural, que en los animales se rige por el instinto, mientras que la dignidad humana exige una libertad vinculada éticamente, sin la cual no serían posibles el orden, el valor y la justicia en la vida humana. El acto humano tiene que ser pensado no como una legalidad causal, sino con normatividad jurídica, moral, religiosa o social³⁷.

35. *Specimen*, V, 25 (ES, p. 180).

36. J. BRUFAU PRATS, *La actitud metódica*, pp. 76 y 149.

37. S. PUFENDORF, *Elementorum jurisprudentiae universalis libri duo*, Den Haag 1960 (fue

b) *Problemática «observatio-axioma» y búsqueda del «primum principium»:*

Para Pufendorf, lo verdaderamente neurálgico no es el hecho de que la causa de la acción tenga la cualidad de necesaria o libre, sino el que se haga ver o no la necesidad de la conexión entre los términos de la proposición mediante un principio fundamental. Es decir, la solución al problema se halla partiendo no sólo de la observación del simple hecho de la acción humana, sino también del recurso a un axioma para poder obtener la conexión necesaria, propia de una ciencia cierta y demostrativa, solamente así, su verdad y su existencia pueden quedar patentes *manifestis et certis demonstrationibus*: «Después que me decidí a elaborar el Derecho natural en forma de ajustada disciplina, cuyas partes se ensamblasen bien entre sí y de sí fluyesen con evidencia, mi primer cuidado fue atender a la constitución de un fundamento idóneo o proposición fundamental, en la que todos sus preceptos se incluyeran como en compendio y de la que éstos pudieran deducirse con fácil y perspicua subsunción y en ella se resolviesen»³⁸.

La actitud metódica de Pufendorf se fija así definitivamente con el principio de la *socialitas* polarizado por la *observatio* y el *axioma*, como principios experimentales y racionales respectivamente. En este contexto, su método será el de la conjunción de la vía analítica y la sintética, que no deben ir separadas para obtener un *primum principium*, apto para sustentar su ciencia del Derecho según el criterio cartesiano de la idea clara y distinta.

Aunque parezca paradójico, en su polémica con el profesor de Jena, Valentín Veltheim, afirma categóricamente que el principio *honestasunt facienda, turpia vitanda* no es un primer principio en el orden práctico por ser inde demostrable empíricamente, puede tener valor ético y ser primero en términos absolutos; pero no tiene valor de proposición fundamental para anclar sobre él científicamente el Derecho natural³⁹.

Metodológicamente Pufendorf quiere apoyarse sobre la investigación u observación empírico-histórica y sobre conceptos o proposiciones axiomáticas, como la *imbecilitas*, la *socialitas* y la *dignatio*, que son elementos claves en el iusnaturalismo pufendorfiano, herencia doctrinal de Hobbes y de Grocio, al margen de todo dato revelado. Sólo así se explica su ciencia del Derecho natural partiendo del *status hominis naturalis*, en un plano puramente ra-

su primera obra). Se cita por la reproducción fotográfica de la Carnegie Endowment for International Peace, Oxford-London 1931, que reproduce la edición inglesa de 1672, *Praefatio* y II, 1, p. 244. Cf. S. ÁLVAREZ TURIBENZO, «Derecho natural racionalista y tradición filosófica», *Anuario de Filosofía del Derecho* 4 (1956) 125-158.

38. *Specimen*, IV, 1 (ES, p. 141).

39. *Ibid.*, IV, 2 (ES, pp. 160-163).

cional, al que hay que añadir su vida social o *status civilis*. La situación del hombre aislado sería precaria e insegura. En este contexto halla explicación el concepto clave de *imbecilitas*, de impronta hobbesiana, aunque Pufendorf rechaza reiteradamente la tesis de Hobbes: *homo homini lupus* ⁴⁰.

La *dignidad* fluye de la consideración antropológica de la condición humana, que reclama en el plano ético unas ideas de igualdad, libertad, orden, decoro etc. Esta igualdad *aequalitas juris* procedente de la *dignatio* se logra mediante los tres pactos, que Pufendorf propone para vertebrar su construcción iusnaturalista sobre la obligación que tienen todos los hombres de apoyar la vida social ⁴¹.

c) Configuración del Derecho natural como ciencia autónoma:

Esta tarea de configurar la nueva disciplina del Derecho natural a semejanza de las ciencias experimentales, como ciencia autónoma y específica del fenómeno humano en su aspecto ético-social, le llevará a Pufendorf a separar el Derecho de la Teología.

Aunque era un cristiano cumplidor y fiel a la Reforma protestante, al margen de su fe fiducial y de la Revelación bíblica, delimita el Derecho natural al campo humano de la vida terrena y temporal, dejando para la Teología lo que afecta a la vida eterna. Y así como no hay en su opinión, una Filosofía propiamente cristiana, sino filósofos cristianos, de igual manera, el Derecho natural y de gentes se ha de lograr por la sola razón humana con adecuación a la capacidad de todos los hombres y al margen de las discusiones reveladas o teológicas ⁴².

Esta corriente hallará eco en la doctrina protestante que cuestionará la posibilidad de un Derecho eclesiástico, llegando Rudolph Sohm a considerar que «la naturaleza del Derecho canónico es contradictoria con la naturaleza de la Iglesia», exigiendo a los teólogos y juristas tanto católicos como protestantes una seria reflexión, en la que ha tomado parte la Filosofía del Derecho, para ver si existe o no una única fuente del Derecho, su justificación y método incluso propiamente canonístico, que refleje integralmente la naturaleza del ordenamiento jurídico de la Iglesia ⁴³.

40. Ibid., III, 3 (ES, pp. 134-135); *De Jure naturae et gentium libri octo*, Londini Seano-rum, Ad Junghans, 1772. Se usa la edic. de G. Mascovius, Frankfurti et Lipsiae, que se reproduce en la de Frankfurt am Main (Minerva) 1965, II, 2-3, pp. 113-168.

41. J. BRUPAU PRATS, *La actitud metódica*, pp. 104 y 150. J. BARBEYRAC, *Le devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils sont prescrits par la loi naturelle*, traduits du latin du Baron de PUFENDORFF, Arstee et Merkus, Amsterdam et Leipzig 1756, prefacio del traductor, tomo I, pp. XXIX-LXVIII; lib. II, cap. 6 y 7, tomo II, pp. 61-83.

42. *Specimen*, IV, 15 (ES, pp. 155-156).

43. E. CORECCO, «Derecho canónico», en *Diccionario enciclopédico de la Teología moral*.

Pufendorf no sólo logra distinguir, con diferencias bien marcadas y definidas, el saber jurídico del teológico, sino también de la ciencia de la naturaleza, pues se trata de tres fenómenos diversos: el religioso, el social y el natural. Insiste en la diferenciación entre el saber histórico-social humano y la ciencia físico-matemática, equivalente a la distinción entre la *quantitas physica* y la *quantitas moralis*. Mientras que es posible la exactitud matemática para las cantidades físicas inscritas en el tiempo y el espacio, hoy es imposible la mensuración física para las cantidades morales. Se logra así una diferenciación y delimitación de la ciencia del Derecho natural, como fenómeno de cultura en el ámbito de la vida del hombre y que, en su intención, habría de servir de pauta, contraste y fundamento para toda teoría del Derecho positivo ⁴⁴.

Su configuración del Derecho natural, al margen de la justicia divina, va a ser prototipo del Derecho positivo, que de esta manera queda también vacío de contenido axiológico, por lo que acude en última instancia a la voluntad divina, de la que depende la ley natural. Sobre estas bases y con su actitud metodológica se lanza a la gran tarea de edificar sistemáticamente el Derecho natural, que dejará su impronta en el Derecho positivo ⁴⁵.

d) *Influencia de la actitud metodológica de Pufendorf:*

Al hacer el profesor J. Brufau Prats algunas consideraciones finales sobre el valor de la sistematización del Derecho natural llevada a cabo por Pufendorf y su influencia posterior en Europa y América, sintetiza lo anteriormente expuesto resaltando que el sistema pufendoriano responde ciertamente a una cosmovisión y también al empeño de dotar de contenido material al Derecho natural. Esto implica un método de conocimiento científico del Derecho partiendo de la «socialitas» que permite dar conexión a los ámbitos de vigencia del Derecho: el natural y el positivo ⁴⁶.

Su recurso al contrato social —desdoblado en tres contratos sucesivos— tiene en su planteamiento el valor de explicación racional y no el de apelación probativa de índole historicista con una contraposición entre libertad y poder. Esta actitud metodológica resulta revolucionaria, como un «pathos» anímico en la atmósfera del barroco y del despotismo ilustrado, por lo que tiene su influencia en la caída del «Ancien Régime», en el Código prusiano a través de

Paulinas, Madrid 1974, pp. 205-220; J.M. ROUCO VARELA, *¿Filosofía o Teología del Derecho?* Munich-Paderbon-Viena 1967; R. SOHM, *Verhältnis von Staat und Kirche aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt*, Estrasburgo 1873 y Darmstadts 1965.

44. *Specilegium*, I, 3 (FS, pp. 179-180).

45. J. BRUFAU PRATS; *La actitud metódica*, pp. 141-142.

46. *Ibid.*, pp. 149-150.

Christian Wolff y en el movimiento independentista de los Estados Unidos de América, junto con la doctrina de John Locke, a través de Hohn Wise (1652-1725) entusiasta partidario y divulgador de las ideas de Pufendorf, de James Otis, Samuel Adams y John Adams, las tres cabezas espirituales de Massachusetts.⁴⁷

Concluye J. Brufau Prats su trabajo diciendo que «el éxito que Pufendorf obtuvo entre sus contemporáneos y su posterior influencia en el movimiento codificador y en el desarrollo de la ciencia jurídica se explican en buena parte por su lógica, que quiere asentarse en una contemplación del hombre tal cual es. Todo lo cual, juntamente con su vinculación al *pathos* ético-religioso de la incipiente Ilustración en su versión germánica, le permitió organizar un acabado sistema de deberes. A pesar de su racionalismo, no llegó a desconectarse por completo de la realidad, ni a dejar totalmente ausente la perspectiva que la historicidad del Derecho abre a la contemplación del mismo, es decir, la de su realización en la vida»⁴⁸.

Admitiendo las conclusiones a que llegan H. Welsel y J. Brufau Prats, conviene observar que la doctrina de Pufendorf con su actitud metódica ha caído casi totalmente en el olvido, incluso en su propia patria, donde se la ha revalorizado últimamente⁴⁹. La misma idea del Derecho natural moderno y la noción de los derechos y libertades del hombre, que a él y a otros iusnaturalistas laicizantes o profanos se atribuyen, pertenecen más bien a los iusfilósofos católicos, en su mayoría españoles, de los siglos XVI y XVII, que como Fray Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, Fray Alonso de Veracruz y otros, salieron en defensa de los derechos de los indios, permaneciendo algunas de sus obras aún inéditas⁵⁰.

4. Conclusión

La actitud metodológica de Samuel de Pufendorf con su concepto de *societas*, influye en la discusión de los canonistas católicos sobre la *societas per-*

47. H. WELZEL, *Derecho natural*, p. 204.

48. J. BRUFAU PRATS, *La actitud metódica*, p. 153.

49. H. WELZEL, *Derecho natural*, p. 205.

50. F. CAMPO DEL POZO, *Los Agustinos en la evangelización de Venezuela*. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1979, pp. 173-198. Quedan también algunos manuscritos de iusnaturalistas profanos, decretistas y decretalistas, que fueron partidarios de la tolerancia y de los derechos del individuo, como persona humana. La mayoría del clero hispano-americano, siguiendo la doctrina de los juristas y teólogos del siglo XVI, además de defender los derechos de los indios, fueron partidarios, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, de la independencia de los pueblos de América una vez evangelizados y con capacidad para autogobernarse, como deseaba fray Luis López de Solís a finales del siglo XVI. Cf. L. PEREÑA, *Carta magna de los Indios*. Salamanca 1987, pp. 287-293. Esto lo va a defender Fray Diego Francisco Padilla en 1810.

fecta y la teoría colegial protestante, cuyo concepto comprende a todos los bautizados. Algunos canonistas católicos de mentalidad episcopalista (josefianos y febronianos) restringieron el término *collegium* a los *rectores Ecclesiae*, los obispos ⁵¹.

La actitud metodológica de Pufendorf ha influido en canonistas católicos y protestantes, en la llamada ciencia del Derecho eclesiástico, es decir, a una investigación y presentación sistemática o racional del Derecho. Los protestantes quisieron acudir a la historia de los orígenes de la Iglesia para atacar en parte al Derecho eclesiástico, como lo hizo R. Sohm; pero la misma historia de la Iglesia es una de las mejores pruebas de la necesidad del Derecho eclesiástico, independiente de la Teología. Hay que ver al Derecho eclesiástico en sí y en su evolución histórica con un *ius caritatis*.

La canonística se entiende a sí misma, como ciencia científica, que limita con la Teología y otras disciplinas de la Iglesia y del Estado. S. Pufendorf quiso liberar al Derecho de la Religión, como hay que distinguir al Derecho canónico de la Teología. Un alemán contemporáneo, pionero de la escuela de Munich, ha demostrado la compatibilidad del Derecho con la Teología y la Eclesiología, algo que le parecía contradictorio a Rudolph Sohm. Para Klaus Mördorf, la canonística es «una disciplina teológica con método jurídico» ⁵².

La cuestión del método jurídico dentro de la canonística obliga a recordar a Pufendorf, aunque no se le mencione expresamente, ya que hay puntos de coincidencia con su actitud metodológica, aunque se trate de métodos exegeticos, sistemáticos, histórico-críticos, semióticos, etc. Hay diferencias y afinidades entre la canonística y las ciencias jurídicas del Estado. El mismo Derecho canónico es jurídico. El Derecho canónico como todo Derecho positivo, tiene que volver a las fuentes del Derecho romano que marcan, según se dijo, las coordenadas del pensamiento jurídico. Actualmente en la ciencia jurídica se tiene muy en cuenta la historia del Derecho y la metodología, tal como la planteó Pufendorf con la evolución posterior.

Algunos textos de Derecho canónico apenas si tocas la cuestión de la metodología y es que la cuestión del método ha recibido hasta el presente un tratamiento insuficiente en la canonística. De esto se han preocupado más los alemanes, quienes reconocen que al utilizar los métodos conocidos y habitua-

51. K. WALF, *Derecho eclesiástico*. Versión castellana de Abelardo MARTÍNEZ DE LAPERA, de la obra *Kirchenrecht*, Herder, Barcelona, 181. En la Iglesia católica, especialmente durante el siglo XIX y parte del XX se defendió que la Iglesia era sociedad perfecta, como los Estados civiles, ya que no se disponía de otra fórmula para ser independiente de los soberanos que siendo soberano, es decir, sociedad perfecta. Hoy ya no se necesita territorio propio.

52. K. MÖRDORF, *Kirchenrecht*, I, Munich 1964, p. 36. Se trata de la 11 edic. de esta obra, que dedica a esta materia las pp. 1-36.

les hoy en la ciencia se exponen a conflictos con el magisterio, si prescinden de la Eclesiología, que es conciliable con un *ethos* científico y una justicia racional.

Existe una profunda diferencia entre la canonística y la ciencia canónica respecto a las demás disciplinas jurídicas, por lo que hay un grado de aplicación consecuente de los diversos métodos. La doctrina de la Iglesia establece unos cauces y límites para la utilización del método crítico en la Teología y por supuesto también en el Derecho canónico. La metodología en una actitud racional, como la de Pufendorf, puede llevar a los canonistas a un dilema, cuando se busca una respuesta convincente. El fin de todo Derecho es la justicia, a la que en el Derecho canónico se une la salvación de las almas. El lenguaje y método del Derecho canónico están condicionados por su contenido y su fin. Al lado de un Derecho natural de contenido mutable, según san Agustín y R. Stammler⁵³, cabe y debe haber un método racional y jurídico. La actitud metodológica de Pufendorf sigue siendo, aún hoy en día, orientadora incluso en la ciencia canonística, que tiene también una fundamentación teológica, además de filosófica o racional.

F. CAMPO, O.S.A.

Estudio Teológico Agustiniiano

Valladolid

53. F. CAMPO DEL-POZO, *Filosofía del Derecho según san Agustín*, Archivo Agustiniiano, Valladolid 1866, pp. 45-49. «Fundamentación del Derecho según san Agustín», *Anuario Jurídico Escorialense*, XIX-XX, Real Colegio Universitario «María Cristina», San Lorenzo de El Escorial, 1989, pp. 141-147. En el Concilio Vaticano II, al tratar del método en la enseñanza del Derecho canónico, se dice que «hay que mirar al misterio de la Iglesia». Decreto *Optatam totius*, n. 16; porque el Derecho canónico tiene bases teológicas; algo que admitió S. Pufendorf. El Derecho canónico se justifica, según san Agustín y K. Barth desde la fe en Dios y la pertenencia a la Iglesia de Cristo, que impone determinadas normas de conducta. La confesión del Derecho con la Moral ha llegado a casos injustos y trágicos, aunque el Derecho tenga un fondo ético y moral, garantizando el cumplimiento de la moral. Todos nacemos con la idea innata del concepto de justicia que, según Pufendorf, ayuda a corregir los abusos del positivismo.

Nuestra Señora de la Meditación

A la comunidad de Agustinas
del Bto. Alonso de Orozco
(C/ La Granja, 9 Madrid)

I

La subversión del amor

- 1 «Sucedió que en aquellos días»...
Juan era el trueno que amenaza ruina
y asolamiento; fuego
que anuncia fuego exterminador.
- 5 Pero al Jordán bajó, en el desierto,
lejos del templo y su esplendor de gloria,
un hombre de mirada suave
y palabra tranquila;
un profeta de alma luminosa,
- 10 pura llama de amor.
Solidario del hombre,
al entrar en el río
hizo causa común con el dolor humano
como causa de Dios.

1. Mc 1,9.

2. Cf. Mt 3,1-12 par.

5. Cf. Mt 3,13-17par.

11-14. Cf. Is 53; Mt 1,21; 20,26-28; Jn 1,29; 10,17-18; 1Jn 3,5; Rom 6,23; 5,6-8; 6,6-8; 8,1-3; 1Cor 6,20; 7,23; 15,3; 2Cor 5,18-21; Gál 1,4; 3,13; Ef 2,5; 5-23-27; 1Tim 2,5; Tit 2,14; Heb 9,15.26-28; Col 1,13-14; 1Pe 2,21-24; 3,18; Ap 5,9-10.

- 15 El proyecto de Dios se hizo visible
y tomó rostro humano;
y el soplo de su brisa creadora
aleteó.
«Tú eres mi Hijo, mi Cristo, mi amado;
- 20 tu entrega es mi entrega;
contigo estoy».
- «Os han enseñado que se mandó a los antiguos»...
«Lámpara de tus pasos será la Ley,
camino cierto, desembarazado,
- 25 el camino de Dios,
que ha fijado su eterna residencia
en el sagrado monte,
eje del mundo,
que descuella sobre todos los montes.
- 30 Hacia allí, en tus plegarias, levantarás tus manos.
Tres veces al año,
irás a la Ciudad Santa, la ciudad elegida;
y entrarás por sus puertas jubiloso,
buscando el rostro amado del Señor,
- 35 que, entre nubes, vive en su templo santo
y allí hace oír su voz,
cual voz de muchas aguas.

15-16. Cf. Jn 1,14.

17-21. Cf. Mt 13,17par; Jn 1,32-34.

22. Mt 5,21ss.

23. Cf. Sal 119,105; 18,29; 107,10-14; Prov 4,18-19; 6,23; Is 59,9-10; Rom 2,17-19.

24-25. Cf. Is 2,3; Sal 119,1ss.; 5,4-13.

26-29. Cf. Is 2,2-3; Miq 4,1-3; Zac 8,3; Sal 2,6; 43,3; 15,1; 20,2-3; 99,2-9; Dt 12,1-14; 14,22-26.

30. Cf. Is 1,15; Sal 28,2; 134,2.

31. Cf. Éx 23,14-19; 34,21-26; Dt 16,16; Lv 23.

32. Cf. Dt 12,11; 1Re 8,44; 2Cr 6,6; Sal 9,12-15; 84,5-8; Dn 9,16; Eclo 36,18.

33. Cf. Sal 137,6; 122.

34. Cf. Is 1,12 Sal 42,3.

35. Sobre la nube, cf. Éx 19,9-20; 34,5; 40; 34-38; Nm 9,15-23; 1Re 8,10-11; Is 4,5; Sal 18,12; 68,34; 89,7; 99,7; Sab 19,7; y nota 303-305.

Sobre el templo, cf. Gn 28,17; Éx 25,8; Dt 12,2-12; Esd 1,3; Is 2,3...; Ez 10,18-19; 11,22-23; 43, 1-7; Sal 61,5; 27, 5-6; Eclo 36,19 y las notas anteriores desde el v. 26.

37. Cf. Ez 43,2; Sal 93,4.

- Honor y privilegios a la sagrada casta,
 inmaculada, pura,
 40 que ante Dios presenta
 las cuitas y pecados de los hombres
 y le aplaca y le vuelve propicio;
 y a los hombres transmite
 los pormenores del querer de Dios».
- 45 «Pues yo os digo» ...Y, al hablar,
 su palabra desnuda,
 madurada de silencios,
 luminosa de sol de otras laderas,
 naciendo de la vida y vida dando,
 50 iba derecha al meollo de las cosas;
 y llenaba de luz y paz confortadora
 la casa de los pobres
 y era estruendo de mar para los fuertes
 y escozor de orondos sacerdotes y letrados,
 55 rugientes de odio y rabia vengadora.
- «Amaos, amad al hombre; al hombre concreto,
 al de carne y hueso;
 al prójimo, al cercano.
- Ésta será la luz de vuestros pasos,
 60 la sal de vuestra vida,
 vuestra ley.

38. Cf. Éx 28,29; 39; Lv.

40-42. Cf. Lv; 2Cr 26,18; Heb 5,1-4.

43-44. Cf. 2Cr 15,3; Ez 7,26; Ag 2,12-14; Mal 2,7.

45. Mt 5,21ss.

49. Cf. Mt 27,52-53; Lc 7,11-16; Jn 5,21-26, passim; 1Jn 1,1-4.

52. Cf. Lc 4,18-19; 6,20-21; 7,22; Mt 5,1-10; 11,5.

53. Cf. Mc 2,17; Mt 9,12; Lc 5,32.

54-55. Cf. Mt 23,1-36; Lc 11,37-54; y notas 140-143, 270-272, 335-338.

56-58. Cf. Lc 10,25-37; Jn 13,34-35; y notas 56-86, 274-276, 295-300, 315-324, 384-387, 395-399.

Del amor habla el NT en todas sus páginas; y el AT, en cuanto profecía del reinado de Dios, cf. Mt 5,17-18; 22,34-40par. «¿De qué os hablaré sino del amor? Es tal la caridad, que, si alguno quiere predicar de ella, no tiene que andar buscando la lectura que recitará, pues cualquier página, elegida al azar, no habla de otra cosa... Si toda la Ley y los profetas penden de estos dos preceptos, ¿cuánto más el Evangelio? La caridad, en efecto, renueva al hombre... El Señor no señaló como mandamiento suyo sino la caridad... Llamó nuevo a su mandamiento, vino para renovarnos, nos hizo hombres nuevos y nos prometió una herencia nueva y eterna» (San Agustín, *Serm.*, 350 A,1). Cf. nota 384.

59-60. Cf. Mt 5,13-16; Mc 9,50; Lc 11,33-36.

(Aroma que trasciende a lejanías remotísimas y, sin embargo, próximas, cercanas a nosotros, en nosotros mismos.

- 65 Adelgazada música de hondos, secretos violines, que con su amor responden al amor de Dios y nos le hacen presente).

Así se adora a Dios «en espíritu y verdad».

El hombre que se da a sí mismo

- 70 sin hacer alardes;
el que ayuda y se entrega en cuerpo y alma al bien del hombre,
como yo me doy, sin rehuir la muerte;
el hombre que se pierde a sí mismo,
75 comida y bebida de otras vidas («de pan, no sólo, vive el hombre»);
«el hombre para los demás»,
ésta es la casa donde vive Dios;
la casa que él se ha fabricado,
80 su templo santo, su gloria, su esplendor.
Creed: gustad y ved.

62-67. Cf. San Agustín, *Enarr. in ps.*, 41,9; id.: *Conf.*, X, 40-65.

66. Cf. Jn 1,16.

68. Jn 4,21-24; Cf. Mt 5,23-24; 9,13; Lc 11,41-42; Rom 12,1-13; Flp 2,17; 4,18; Heb 5,7; 13,15-16 y nota 78-80.

70. Cf. Mt 6,1-18; 23; Lc 14,7-11.

71-72. Cf. Mt 7,2; 19,13-15par; 18,1-5par; 20,25-28; Mc 10,42-46; Lc 6,38; 11,33-36; Jn 13,12-17.

73. Cf. Jn 13,1-34; Mt 16,21par; 17,22-23par; 20,17par; 1Jn 3,16.

74. Cf. Mt 16,24-27par.

75. Cf. Jn 6; *passim*.

76. Dt 8,3; Mt 4,4; Lc 4,4.

77. La expresión es de Karl Barth.

78-80. Sobre la ruptura con el templo de Jerusalén, cf. Mt 21,12-13par; Mc 13,1-2par; Lc 2,41-51; Jn 2,13-17. Sobre Jesucristo, nuevo templo de Dios, cf. Mt 26,61; 27,40; 27,51par; Mc 14,58; Jn 1,14.51; 2,19-22. Sobre los cristianos, nuevo templo de Dios, cf. Jn 6,56, 7,37-39; 14,23-26; 15,4-5.26; 16,13-14; 1Jn 3,21-24; 4,13-16; Rom 8,9; 1Cor 3,16-17; 6,19; 2Cor 6,16; Ef 2,19-22; 3,16-18; 1Tes 4,4-8; Ap 21,22-23 y nota 68.

81. Cf. Jn 1,38-39; 2,9; 20,29; 1Pe 2,3; Heb 6,4-5; Sal 34,9.

Todos vosotros sois iguales, hermanos, compañeros
 en un mismo afán; en la aventura
 de transformaros transformando el mundo
 85 a imagen de Dios.
 Y 'Dios es amor' ».

II

Desconcierto e incomprensión

Así decía y sus palabras cegaban
 de evidentes.
 Eran como un nuevo amanecer,
 90 como el despertar de una mañana virgen,
 el comienzo de una nueva creación.
 Una nueva manera de ser hombre,
 de lograrse,
 y ver a Dios:
 95 Crujían, defendiéndose, las viejas estructuras.
 Los hombres se aferraban a su dulce costumbre
 de respuestas sabidas;
 al suelo de sus padres,
 do se hundían con gozo sus raíces,
 100 y no entendían nada.
 Había los curiosos,
 los que están siempre prontos al oír de novedades,
 los volubles,
 los que siempre se van como han venido
 105 Otros le escuchaban con gozo;
 pero, al sentir la ola del amor mar adentro,
 volvían asustados al camino seguro
 del poder y la gloria.

82. Cf. Mt 23,8-12.

84. Cf. Mt 13,33; Rom 12,2; 1Cor 5,6-8; Mt 16,6.11; Mc 8,15.

85. Cf. Mt 5,48; 19,17.

86. Cf. 1Jn 4,8. «¿Qué más puedo decir, hermanos? Si no se hicieran más alabanzas de la caridad en esta epístola ni en ninguna otra página de las Escrituras, si solamente oyésemos por boca del Espíritu de Dios: *Dios es amor*, nada más deberíamos buscar» (San Agustín, *In ep. Joan.*, VII,4).

89.92. Cf. Mt 9,14-17par; 13,31par; Jn 2,11 y nota 384.

94. Cf. Mt 5,8.

- Algunos, si embargo,
 110 escuchándole,
 sentían crecerles dentro un niño,
 un hombre nuevo:
 así la hontana pura de aguas frescas,
 de piedra en piedra, va saltando alegre
 115 hasta hacerse río.
- No era éste el Mesías que Juan esperaba.
 Hijo de David lo había soñado,
 la segur implacable en una mano
 y en la otra el biello aventador;
 120 juez inexorable, fuego y exterminio.
- En más de una ocasión,
 fanáticos del régimen quisieron llevarle a su partido,
 hacerle de los suyos,
 proclamándole rey.
- 125 También los liberados
 le aclamaban Mesías,
 blanco de los anhelos de su pueblo,
 plenitud de sus promesas,
 cumplimiento de sus largas esperanzas.
- 130 «Todo el mundo te busca»,
 le decía Pedro y con él los discípulos.
 «No veas cómo hablan de ti, cómo te ensalzan;
 a tus órdenes, jefe».
- «Está loco»,
 135 insistían «su madre y sus hermanos»,
 sus paisanos, levantiscos, violentos.
- «¿Qué andará diciendo por ahí este mocosuelo,
 hijo de Belcebú?»,
 replicaban los más entendidos de su pueblo.

96-115. Cf. Mt 13,1-23par.

112. Cf. Jn 1,12-13; 3,5-8; 2Cor 4,16. Ef 4,22-24 y nota 384.

115. Cf. Jn 7,37-38.

116-120. Cf. Mt 3,1-12; 11,2-6; Lc 3,1-17; 7,18-23.

121-124. Cf. Mc 1,24; 3,11-12; Jn 6,24-26; passim en los evangelios.

130. Mc 1,37.

133. Cf. Mc 8,29-33par; passim en los evangelios

134-136. Mc 3,21.31; cf. Mt 12,46-50; Lc 8,19-21.

137-139. Cf. Mt 12,22-30par; 13,53-58par.

- 140 Los jefes, situados,
le temían y odiaban;
y urdían, en la sombra, eliminarle
sin mancharse las manos.
Jesús coronó su arduo camino
- 145 de Mesías de Dios, Hijo del Hombre,
incomprendido, marginado, a la intemperie,
fuera de la ciudad, crucificado;
«bandera discutida», «en alto levantada».
Nunca Dios estuvo al hombre tan unido;
- 150 nunca el hombre le conoció mejor.
Israel, «truncados sus anhelos»
seculares de liberación,
fue a gemir bajo el yugo del romano,
derribado su templo, «ni piedra sobre piedra»,
- 155 en ruinas la ciudad.
Y un Hombre nuevo apareció en el mundo:
Jesús de Nazaret, Hijo de Dios.

III

Recuerdo y meditación

1. *María y las esperanzas de Israel*

- Honrada mujer de pueblo era María,
buena, servicial
160 (bueno y servicial, también José).

140-143. Cf. Mt 21,45-46; Mc 3,6; 11,18; Lc 19,47-48; 20,19; Jn 5,16-18; *passim*; y notas 54-55, 270-272, 335-338.

145. Cf. Mt 16,16.21par; Mc 10,45; *passim* en los evangelios.

146. Cf. Mt 26,56.69-75; Mc 4,13par; 7,17-18par; 8,17-18par; Lc 24,25; Jn 6,60-66; 7,21; marginado, cf. Mc 1,45; *passim*; a la intemperie, cf. Mt 8,20; Lc 9,58.

147. Cf. Mt 27,32par; Heb 13,12-13.

148. Lc 2,34; Jn 3,14-15.

151. Lc 2,35. Sigo la traducción e interpretación de Juan Mateos, *Nuevo Testamento*, trad. de Juan Mateos/L. Alonso Schöckel, introducciones, notas y vocabulario bíblico de Juan Mateos con la colaboración de F. Camacho/A. Urbán/J. Rius/J. Barreto, págs. 294-295. Edic. Cristianidad, Madrid 1987, 2.^a edic. El lector avisado habrá advertido otras muchas deudas con éste y otros comentarios de Juan Mateos y su equipo.

154. Cf. Mt 24,2par.

156. Cf. Mc 16,2par; Jn 20,11-18 y nota 384.

157. Cf. Mt 27,54; Mc 15,39; Hch 2,24.36; Rom 1,4...; y nota 306-307.

Entregada a sus tareas y sus rezos,
 su vida en Nazaret era modesta;
 en todo semejante a tantas otras
 vidas de mujeres que atendían su casa,
 165 molían el pan sobre la piedra y lo amasaban
 en el patio común, cocina comunal.

Quizá alguna vez barrió la casa
 buscando, angustiada, la moneda
 perdida y necesaria
 170 para salir de algún apuro familiar.

Jesús iba creciendo; le pesaba ya en los brazos.
 Atrás iban quedando aquellos días
 en que, buscando alimentarse, le oprimía
 dulcemente los pechos
 175 o jugaba con ellos.

Con su lengua de trapo
 y sus gracias
 traía embobados a sus padres.

De ellas hablaban,
 180 grata conversación con los vecinos,
 y de las pequeñas cosas
 ocurridas en el pueblo;
 tal vez de las legiones romanas y sus maneras de exterminio;
 de lo efímero y lo eterno.

185 Y María y José iban creciendo
 en su amor y cariño;
 creciendo con el niño, haciéndose personas,
 anudados en rutinaria urdimbre
 de pequeños, de mínimos detalles
 190 luminosos.

Eran «sal de la tierra en su bondad tranquila»;
 de la raza de esos hombres que ennoblecen el mundo
 y lo ponen en hora.

167. Cf. Lc 15,8-9.

191. Expresión con la que Eduardo Mallea, escritor argentino, tan olvidado como mercedor de una lectura atenta, describe a su madre en *Historia de una pasión argentina*, Col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid 1969, 6.ª edición, C.I, p. 25.

193. Cf. Luis Rosales: «y hablabas como poniendo el mundo en hora» (*La casa encendida*, IV, en *Rimas y La casa encendida*, 162. Edit. Doncel, Madrid 1971).

María era condensación de los anhelos ancestrales
 195 de Israel;
 viva imagen del «resto», que se mantenía fiel,
 de «los pobres de Yahvé»:
 «la sierva del Señor».

Nunca en criatura humana
 200 se había visto tal entrega a Dios,
 fidelidad tan absoluta, sin sombra de prevaricación.
 Las imágenes de los profetas
 que hablaban de «adulterio» y «prevaricación»
 del pueblo de Israel apartado de Yahvé
 205 no estaban escritas para ella,
 «virgen», sin desvíos, esposa fiel de Dios.

Y Dios se complacía en ella.
 «Estaba con ella»,
 la «llamaba por su nombre»,
 210 le otorgaba «su favor».
 «Mirad a mi siervo, a quien sostengo,
 mi cariño, mi elegido, a quien prefiero.
 Mi espíritu sobre él».

La regalaba con su amor
 215 y en ella tenía
 su «jardín cerrado», su huerto de recreo,
 su «monte de la mirra y colina del incienso».
 «¡Qué delicia en tu amor!»

196. Cf. Eclo 44,17-19; Is 4,2-6; 10,18-22; 17,4-6; 46,3; Jr 23,3; 50,20; Jl 3,5; Am 3,12; 9,8-10; Miq 4,6-7; 5,6-7; Sof 3,13; Zac 8,6.

197. Cf. 1Sam 2,1-10 (Lc 1,46-48); Sal 34,2.19; 103,17-18 (Lc 1,50.54-55); 113,7-9 (Lc 1,48); 147,6 (Lc 1,52-53); Dt 26,7; Sal 136,23 (Lc 1,48-49) y nota 244-257.

198. Cf. Lc 1,38.48 y notas 211-213,224,408.

203-204. Cf. Os 2,4ss; 9,1; Jr 2,20-37; 3,1-3; Ez 16,23; Nm 25; Dt 23,18-19; 1Re 14,24.

206. Cf. Lc 1,27.

208. Lc 1,28; Cf. Lc 1,66; Hch 7,9; 10,38; 11,21; 18,10; Is 43,5; 2Sam 5,10; Dt 2,7; 20,1; Éx 3,12.

209. Cf. Is 43,1; 45,4; Sal 147,4; Jn 10,3.

210. Lc 1,28.30; 2,40.52; cf. Gn 6,8; Jue 6,17.

211-213. Is 42,1; 44,2; cf. Is 41,8; 44,1.2.21; 45,4; 48,20; 49,3; Jr 46,27ss y notas 198, 224, 408.

216. Cant 4,12.

217. Cant 4,6.

218. Cant 7,7.

- «¡Ah, llévame contigo, sí, corriendo;
 220 a tu alcoba condúceme, rey mío,
 a celebrar contigo nuestra fiesta
 y alabar tus amores más que el vino!
 ¡Con razón de ti se enamoran!»
- ¡Oh, sí, «cúmplase en mí lo que has dicho!»;
 225 «colme mis esperanzas tu palabra creadora».
- Y María crecía en bondad y rebosaba,
 lago tranquilo, transparente, nitidísimo de azul,
 donde se podía ver,
 sin temblar,
 230 el rostro del Señor.
- Uno de esos lagos,
 el más profundo y bello,
 dispersos por el mundo y que alimentan, sin saberlo,
 muchos ríos, que riegan muchas tierras,
 235 deslumbrantes de flores.
- Mujer luz, sin dobleces ni rincones,
 daba y se daba, servicial.
 Antes de que llamaran a su puerta,
 ya ella se había puesto en camino, «a toda prisa».
 240 Y las gentes, contagiadas de su espíritu,
 quedaban más alegres, más en paz y mejores.
- «¡Dichosa tú por haber creído
 que se cumplirá en ti la palabra del Señor!»
- «Él es quien hace maravillas
 245 de nonadas.
 Todo lo que hay en mí dones suyos son.
 'Dios es mi Salvador'.

219-223. Cant 1,4.

224. Lc 1,38 y notas 198, 211-213, 408.

230. Cf. Éx 3,6; 20,18-21; 33,2-3.20-23; 1Re 19,13; Lc 1,12.

236. Cf. Mt 5,8; Sal 24,4; 26,4; 43,3.

239. Lc 1,39.

241. Cf. Lc 1,40-45; José María Valverde: «más alegres, más en paz» (*De una vida de santo*, en *Versos del domingo*, en *Poesías reunidas*, 147, Edic. Giner, Madrid 1961).

242-243. Lc 1,45.

Su grandeza proclamo y proclamo su amor;
 su bondad, que no cesa;
 250 su cuidado de madre
 vigilante.

'Respondiendo a su amor', el hombre se hace hombre
 huye el llanto, la injusticia se oculta,
 la opresión se avergüenza.
 255 Él rompe las cadenas de nuestros egoísmos;
 un orden nuevo surge 'por obra de su brazo'.
 Fiel a sus promesas, intervendrá 'con fuerza'».

2. *María, la Ley y el mandamiento nuevo*

Exactos cumplidores religiosos
 de la Ley,
 260 dieron sus padres los pasos necesarios
 para que el niño fuera
 entrando en la cultura y religión
 de sus mayores.

Y así, «ya joven», se fueron a la Pascua,
 265 «según era costumbre».

Mas él iba a su aire; se les iba de vuelo,
 extraviado,
 fuera de camino,
 del camino trillado de la Ley y los mayores.

270 Corridos quedaban letrados y juristas,
 sin saber contestar a sus preguntas
 demoledoras.

244-257. Cf. Lc 1,46-55 y nota 197-198.

250. Cf. Is 49,15. Nadie ha comentado esta imagen de la madre, aplicada a Dios, con la fuerza y la belleza de Fr. Luis de León en *De los nombres de Cristo*, 1.1, *Camino*, *Obras Completas Castellanas*, 436-437, BAC, Madrid 1951, 2.ª edic.

251. Cf. Sal 121,3-8; Jr 1,12; 31,28.

252. Jn 1,16.

258-263. Cf. Lc 2,21-24; Mt 1,19.

264-265. Lc 2,41-43.

266-269. Cf. Mt 9,14par; 12,2; 15,1-20; Mc 7,1-13.

270-272. Cf. Lc 2,46-47; Mt 9,5-6par; 9,14-17par; 12,2-6par; 21,23-27; 22,41-46par y notas 54-55, 140-143, 335-338.

- Rechinaban de odio oyendo sus respuestas
de una nueva doctrina,
275 de un camino nuevo,
que él llamaba «el designio del que me envió».
- «Hijo, ¿por qué nos haces esto?»
Vuélvete al buen camino.
La gente te señala; callan a nuestro paso,
280 nos miran de reojo y se hacen guiños
que dicen más que un rollo.
«Angustiados andamos tu padre y yo».
- Jesús iba creciendo y adquiriendo conciencia
de su misión divina;
285 luz que se iba extendiendo en círculos concéntricos,
cada vez más profundos y cada vez más altos;
luz que se iba haciendo luz intensa, cernida,
pura luz;
llamada irresistible,
290 intensísima experiencia filial de Dios.
- No se sentía hijo/sucesor de David:
heredero de un trono guerrero, de una vieja tradición
en que vaciarse,
como haría un buen hijo de José.
295 Su padre, su modelo, era Dios.
Y él era su vivo retrato entre los hombres,
su «Palabra hecha hombre»,
su precepto hecho carne para dar vida al mundo,
su regalo de boda,
300 el fruto de su amor.

274. Cf. nota 384.

275. Cf. Jn 14,6; Hch 18,25-26; 19,9.23; 22,4; 24,14.22 y nota 384.

276. Cf. Mt 12,50par; Jn 4,34; 5,30; 6,38-40; 9,4 y notas 56-86, 295-300, 314-324, 398-399.

277. Lc 2,48.

282. Lc 2,48.

283-284. Cf. Lc 2,40.52; 2Sam 5,10.

291. Cf. Mt 22,41-46par; Lc 1,32.

295. Mt 7,21; 11,26-27; 18,35; 25,34; Mc 14,36par; Lc 2,49; 10,22; Jn 8,16.19.54; passim y nota 276.

296. Cf. 2Cor 4,4; Col 1,15; Heb 1,3.

297. Jn 1,14.

298. Cf. Jn 3,15-16.36; 5,26; 10,10; passim; 1Jn 1,1-4; passim y nota 49.

299. Cf. Jn 3,16; 1Jn 3,1; Mt 3,11par; 9,14-17; Sant 1,16.

- «Nacido de mujer», «de la estirpe de David, según la carne»,
y, según el espíritu, de Dios.
Cual nuevo santuario entre los hombres,
la «nube» le cubrió con su sombra
305 y la gloria del Señor le «consagró».
- (Hijo de Dios fue proclamado por el mismo Dios,
«en plena fuerza», en la resurrección).
- «Todo el mundo te busca».
- Era la cantilena
310 que tenía que aguantar todo el día.
Todo el mundo quería
llevarle hacia el pasado, hacia la Ley y el Templo,
«buscando entre los muertos al que vive».
- «Dejad que los muertos entierren a sus muertos».
- 315 Y hablaba de volver al precepto de Dios
en su vigor primero, en su temblor naciente,
aún no encenagado por códigos humanos;
al precepto que habla de amar al hombre
y hacerle bien.
- 320 «Esto es lo que hay que hacer:
dar respuesta cumplida a lo anunciado por la Ley y los profetas,
hacer presente a Dios y su reinado de justicia,
'estar en los asuntos de mi Padre',
'despiertos', en el tajo, resistiendo a pie firme».

3. *María, la meditadora, figura de la comunidad cristiana*

- 325 María daba vueltas a todo esto;
lo revolvía una y otra vez,
intentando encontrarle algún sentido.

301. Rom 1,3; Gál 4,4; cf. Flp 2,7; Heb 2,14; 4,15.
302. Cf. Mt 1,20.
303-305. Lc 1,35; Mt 17,5par; Mc 13,26par y nota 35.
306-307. Rom 1,4; cf. 1,35; Mt 3,17par; 17,5par; 2Pe 1,17 y nota 157.
308. Mc 1,37.
313. Lc 24,5.
314. Mt 8,22; Lc 9,60.
315-319. Cf. Mt 12,9-14; Mc 3,1-6 y notas 56-86, 276.
321. Cf. Mt 5,17-18.
322. Cf. Mt 6,33; Lc 12,31.
323. Lc 2,49 y nota 276.
324. Cf. Mc 13,33-37; Mt 24,43-44; 26,38.40-41par; Jn 9,4.
325-327. Cf. Lc 2,19.51; 1,29; 2,33.50 y notas 396-397, 404-405.

- «Tú promulgas tus decretos para que se observen exactamente.
Quiero guardar tus leyes con rigor, no me abandones.
- 330 Te busco de todo corazón;
no consientas que me desvíe de tus mandamientos;
en mi corazón escondo tus consignas, así no pecaré contra ti.
Tu voluntad es mi delicia, no olvidaré tus palabras».
- Y la Ley del Señor estaba clara. ¿Clara?
- 335 Cumplidores estrictos de la Ley había visto
hipócritas, taimados, berroqueños,
egoistas,
tabicada su puerta a piedra y lodo.
«Camada de víboras», ilusos,
- 340 los llamaba Juan.
- Y recordaba la voz de los profetas,
clamando por el culto en que se agrada Dios:
el de un corazón limpio y comprensivo,
amparador del pobre y de la viuda,
- 345 desprendido, solidario, de carne
y no de piedra.
- ¿Y no era Dios, su Dios,
el Dios de los profetas y los Padres,
el siempre nuevo, libre, sorprendente;
- 350 siempre viniendo del futuro,
desbaratando siempre
las esperanzas forjadas por el hombre?

328. Sal 119,4.

329. Sal 119,8.

330-33. Sal 119,10-11.16.

335-338. Cf. Notas 54-55, 140-143, 270-272.

339. Mt 3,7; Lc 3,7; Mt 12,34; 23,33.

343. Cf. Is 29,13; Os 6,6; Am 1,11...

344. Cf. Is 1,10-17.23; Jr 5,28; 7,4-7; Am 5,7-16.21-25.

345-346. Cf. Ez 11,19; 36,26; Jr 31,33.

347-352. Cf. Éx 3,8; 6,3-8; 20,2; Gn 12,1; Dt 30,3; Os 9,7; Jr 7,8-15; Am 8,9-10, E. Schillebeeckx, *La nueva imagen de Dios, la secularización y el futuro del hombre en la tierra*, en *Dios futuro del hombre*, 193-206, Edic. Sígueme, Salamanca 1971, 2.ª edic.; José L. Sicre, *Los profetas de Israel y su mensaje*, en especial las páginas referentes a la manipulación de Dios y a la esperanza futura, 91-96 y 172-209, Edic. Cristiandad, Madrid 1986.

- Luz riente y tranquila
 bajaba hasta la noche de su duda,
 355 ahuyentándola.
 Y quedaba en sosiego, trascendida,
 pacífica y humilde,
 con la paz del Señor.
- Mas luego la duda se hacia angustia
 360 y con su corvo pico desgarraba
 sus dentros.
 Y volvía la noche a apoderarse de ella
 y la sumía en aflicción.
- ¡Oh caminos de Dios, en sombra siempre!;
 365 «¡qué difíciles de rastrear!».
- ¡Cuántas veces María, muerto su hijo
 y con la inesperada, inaudita, inefable experiencia
 de la resurrección,
 buscaría los pasos perdidos por las calles
 370 agrias
 de Nazaret,
 recordando
 las lentas horas de darle y darle vueltas a su tema,
 sus dudas y congojas,
 375 los hechos y palabras de su hijo,
 el silencio preocupado de José!
- Todo era ahora claro, luminoso.
 Dios estaba allí.
- Ya se oía el arrullo de la tórtola en los campos
 380 renovados de verdor.
 Ya las viñas florecían con flor nueva
 y en el aire encabezado de perfumes
 se oían canciones hasta entonces nunca oídas.

360. Cf. Miguel de Unamuno, *A mi buitre*, en *Rosario de sonetos líricos*, en *Poesías completas*, 1, pág. 311, Alianza Editorial, Madrid 1987; id.; *El buitre de Prometeo*, en *Poesías*, ib., págs. 128-135.

365. Rom 11,33.

378. Cf. Sal 118,22-24; Mt 21,42par; Hch 2,24; 4,11-12; 1Pe 2,6-8.

379-381. Cf. Cant 2,11-13.

- Una nueva primavera de hombres nuevos,
 385 recibido el aliento de su hijo,
 cundía, incontenible, por la tierra:
 su ley era el amor.
- ¿Todo, claro?
 No; que el futuro traía nuevas incertidumbres,
 390 nuevos desasosiegos,
 nuevos riesgos.
 Y, en los nuevos tiempos,
 los hombres de nuevo no sabían
 qué hacer.
- 395 Había que volver a los orígenes:
 recordar las palabras de su hijo;
 contemplar sus acciones;
 buscar, como él, el bien del hombre;
 amar.
- 400 Y de la entraña viva de la historia
 saltaría la chispa necesaria,
 la verdad anhelada,
 la revelación.
- Y así María, la meditadora,
 405 la que gustaba de revolver en el arcón de la memoria
 para saber a qué atenerse,
 se fue haciendo maestra incomparable,
 ejemplo de discípulos leales;
 el más aventajado, el mejor.

JOSÉ VEGA

*Estudio Teológico Agustiniiano
 Valladolid*

384. Cf. Is 65,17-18; Rom 6,1-6; 8,19-24; 12,2; 1Cor 15,45-49; 2Cor 5,17; Gál 5,5; 6,14-16; Ef 2,14-18; 4,22-24; Col 3,9-11; Heb 8,7-13; Sant 1,18; Ap 21,1-5 y notas 56-58, 89-92, 112, 156, 275.

385. Cf. Jn 20,22; Mt 27,50par; Hch 2,1-4.

387. Cf. Rom 13,8-10; 1Cor 13; Gál 5,6.13-15; 6,2; Ef 4,15-16; 1Jn 2,9; *passim* y nota 56-58.

394. Cf. Mt 19,16par; Lc 3,14; 10,25; 12,57; Hch 2,37; 15,1-29.

396. Cf. Mt 5,19; 7,24-25; 28,19; Lc 8,21par; 11,28; 24,27; Jn 14,26.

397. Cf. Jn 3,14-15; 19,37 y notas 325-327, 404-405.

398-399. Cf. Hch 10,38 y nota 56-58.

400-403. Cf. Jn 16,12-15; Mt 16,2-4par; Hch 10,34.

404-405. Cf. Mt 13,52 y notas 325-327, 396-397.

408. Cf. Mt 16,24par; 27,32par; Lc 1,38.39 y notas 198, 211-213, 224.

409. Cf. concilio Vaticano II, *LG*, 53-54 y 63-68; Juan Pablo II, *Redemptoris Mater*, núms. 5-6 y 42-47.

Salmo de mayo

**A la comunidad de dominicas de la Anunciata
(C/ La Granja, 5 Madrid)**

1. Eclósión primaveral

- 1 El campo es una ondulante,
permanente canción de alegría.
Este sendero,
rojo de adolescentes amapolas,
5 es aquel mismo que en enero estaba triste y desolado;
pero ahora la vida
ha estallado, juvenil, hervorosa.
Hasta el humilde cardo, cuya presencia pone hosquedad
y enojo
10 en el paisaje,
se ha vestido de un tímido matiz violeta.
Oíd el salmo unánime
que frondas, aves, viñedos y trigales
dedican a la Madre.
15 Es el mes de María,
el mes de mayo,
el florido, el sin par,
cuando todo bulle en la entraña de la tierra
y va subiendo la vida
20 y se abre en brote, yema y flor.
Id por el camino que va al río
y oiréis zurear las palomas
y el rumor del agua bajo los arcos del puente.
Recorred los senderos; recoged una haldada de flores
25 y que mayo florezca ante su altar.
Suba con las flores el aroma de las almas
y sea la tierra un pebetero en su honor.

2. María, madre de Jesús

¿No veis cómo sonríe?

Es que esta floración

30 le recuerda aquel tiempo de éxtasis,
cuando llevaba en el vientre al Salvador del mundo.

Esta primavera

no es más que un débil trasunto
de aquella otra primavera divina.

35 Y el niño se formaba
y era diminuta célula,
incipiente germen, en la cercanía de la nada,
que se agrandaba en el materno claustro,
de la madre bebiendo
40 en el hontanar hondo, sigiloso, la vida,
sintiendo su ternura, su arrobo, su entraña maternal.
¡Oh dulce gravidez que trajo al mundo
al mismo Hijo de Dios!

La tierra era un desierto,

45 arena y cardizales producía.
Tú eras la palmera y el oasis.
Y el niño crecía a tu sombra,
copiaba tus semblantes,
era un trasunto tuyo.

50 Por doquier que pasaba,
las gentes, al mirarle, te veían a ti.

Por eso venimos a beber a tu fuente,
a aliviar el cansancio en tu olmeda de paz.

Sé nuestro ambiente,

55 el aire que nos ciñe y respiramos,
que alienta en nuestra vida y nos da esfuerzo;
nuestro seno segundo,
donde, ocultos, nos formes a la medida de Cristo
hasta el día en que salgamos a la gloria
60 de los hijos de Dios.

Ya los prados pubescentes
cantan, llenos de alegres florecillas;
abotonan los rosales y rien las acacias.

Y este brotar, incontenible, de mayo
65 nos recuerda tu alegría de madre,
cuando eras portadora del Señor.

Ya en los trigales,
 gozo del aire,
 en las invioladas zarzas, arrebatados fresnos y encendidos frutales,
 70 en las austeras tamaras que se acuestan sobre el río,
 en los trascendentes tomillares y en las sobrias encinas
 los pajarillos han hecho su nido
 y han tendido sus alas incubando
 y se inicia el milagro de la vida con temblor germinal.
 75 Todo se magnifica y sale a luz en la tierra,
 como en tu seno creció el Hijo de Dios.

3. *María, madre nuestra*

Pero en aquel grano que germinó en tu tierra
 —¿lo recuerdas, madre?—
 estábamos nosotros,
 80 y así nos diste a luz.

Eres surco trabajado
 por escarchas y soles,
 abierto al amor de toda la humanidad.
 Somos como una inmensa espiga
 85 surgida de tu simiente.
 Tú eres la brisa, el agua, el sol.

Y el niño bajo tus desvelos
 se va haciendo,
 creciendo en madurez;
 90 como crecía Jesús,
 a tu lado,
 en Nazaret.
 «Y ya no vivo yo,
 vive en mí Cristo».

95 Dondequiera que haya que engendrar a Jesús,
 allí estás tú.
 Es una gestación permanente.

Y cuando ya ha nacido,
 pero la sangre turgente, amotinada,
 100 como olas de mares desbocados, amenaza desolación,
 tú la haces huir a sus lindes.

Y queda la orilla vestida de tu luz,
y va ganando al mar y el mar huyendo
hasta que el alma es tierra tuya,
105 tierra de bendición.

Porque sentimos a Cristo crecer,
fortalecerse, bullir en nuestro interior,
como bulle la vida en este mes de mayo,
nos acordamos de ti.

110 Del gozo que te inundó, cuando le engendraste en tu carne,
y del gozo que te inunda,
al engendrarle en espíritu en nosotros.

«Proclama mi alma la grandeza del Señor
y se alegra mi espíritu en Dios, mi Salvador.
115 Desde ahora me llamarán dichosa
todas las generaciones».

Y te alabamos y te bendecimos
y poblamos de flores tu altar
y suena insistente el aleteo de nuestras plegarias.
120 Todo en tu honor, madre.

JOSÉ VEGA

LIBROS

Sagrada Escritura

Biblia. Nuevo Testamento. Traducción y notas de la Casa de la Biblia, La Casa de la Biblia, Madrid 1988, 10 x 15, 810 p.

Esta traducción del Nuevo Testamento forma parte de un proyecto más amplio de *La Casa de la Biblia*: traducir también el A.T. y publicar una serie de comentarios de divulgación a cada uno de los libros de la S. Escritura. Este Nuevo Testamento es el primer fruto de este proyecto.

Los autores lo presentan como una revisión en profundidad de la traducción publicada por la misma Casa de la Biblia en 1961. La versión tiene una finalidad divulgativa. Para ello se sirven de diversos instrumentos como señalación de lugares paralelos, la inclusión de notas e introducciones a cada uno de los libros. Las notas son todas doctrinales: quieren exponer en lenguaje sencillo el sentido del párrafo o sección. La traducción tiene una tendencia facilitante; así, por ejemplo, debe enjuiciarse esta traducción de Mt 6,1: «Guardaos de hacer el bien *sólo* para que os vean los hombres». El término *sólo* no está en el texto original. Traducción facilitante es también verter *justicia de Dios* en Pablo por *fuera salvadora de Dios*. En cuanto a las notas e introducciones, el lenguaje es casi siempre sencillo. No obstante la jerga escriturística a veces se nota. Véase, por ejemplo este párrafo referido a Lucas: «Tomando este esquema (el del libro del Éxodo) como punto de inspiración y analizando cuidadosamente las verbalizaciones concretas, las palabras recurrentes y las fórmulas fijas, se podría llegar a establecer una estructuración envolvente —y hasta de simetría concéntrica— en cinco grandes secciones narrativas». El lenguaje de este párrafo no será fácilmente inteligible por el público al que está dirigido este libro.

De todas maneras, los autores se han esforzado en acercar el lenguaje de la Biblia al creyente sencillo, y puede decirse que lo han conseguido en gran medida. — C. MIELGO.

VIDAL I CRUAÑAS, A., *Encuentro con la Biblia*, Paulinas, Madrid 1988, 13 x 21, 412 p.

No es fácil definir el género literario de este libro. Tiene algo de Introducción general a la S. Escritura, de Introducción especial a cada uno de los libros; es, además, historia de la salvación y tiene algo de exégesis. Quizá su origen explique mejor el contenido: ha surgido en cursillos, conferencias y círculos de proyección pastoral. El autor señala así la finalidad: «tender un puente entre la moderna investigación bíblica y el cristiano de la calle» (p. 9). Una primera parte trata de temas de índole teológica y pastoral, como la inspiración, canon, interpretación y lectura de la Biblia en la Iglesia. Una segunda parte se dedica al A.T.: su formación, y luego el Génesis, Éxodo, los Profetas y los Salmos. Los libros sapienciales no reciben la más mínima atención, como tampoco los libros históricos o el mismo Deuteronomio: Un largo capítulo está dedicado a Qumrán, que quizá, parezca fuera de lugar. Respecto al N.T., tras un capítulo dedicado al nacimiento de los Evangelios, se trata de Marcos y de Lucas (Mt y Jn no reciben ninguna atención). En cambio, consagra dos capítulos a Pablo: su personalidad y su mensaje.

Así, pues, es acercamiento a ciertas partes de la Biblia. De ello el autor es consciente.

Pero es más grave y delicado el contenido que se ofrece. Digamos simplemente que la «moderna investigación bíblica» que aquí se presenta, hubiera sido buena, si el libro se hubiese publi-

cado hace 20 años. Presentar las cuatro fuentes del Pentateuco como cosa admitida y aceptada sin más por todos, es una falacia. Con reservas puede decirse que ora verdad hace quince años. Igualmente debe decirse de lo que se afirma acerca de los Patriarcas, opresión de los israelitas, plagas, salida de Egipto, etc. Tocar temas de la Historia de Israel antes de David, requiere más prudencia de la que tiene el autor. No tiene sentido ninguno emplear en catequesis opiniones o teorías, frecuentemente cargadas de intereses apologeticos, que hoy están desprestigiadas.— C. MIELGO.

HECKE, K.-H., *Juda und Israel. Untersuchungen zur Geschichte Israels in vor-und frühstättlicher Zeit*, Echter, Würzburg 1985, 15 x 23, 371 p.

El libro es una disertación presentada en la universidad de Erlangen; por lo mismo el trabajo es metódico, detallado y provisto de índices. Frecuentes recapitulaciones exponen el progreso de la investigación y los resultados; por ello es fácil su lectura.

El libro tiene por objeto estudiar la historia de Israel en su etapa preestatal: las relaciones (o mejor la falta de ellas) entre Israel del Norte y Judá en aquella época. La investigación parte del hecho conocido por todos: a la muerte de Salomón inmediatamente Israel y Judá se separan en dos estados independientes y rivales. Un suceso de esta magnitud tiene sus causas profundas. El autor trata de investigar estos motivos. Para ello comienza su trabajo presentando las diversas respuestas que a esta pregunta se han dado desde Wellhausen para acá. Seguidamente estudia la toma de la Palestina por parte de Israel, distinguiendo la toma de la Palestina central, la infiltración de Judá en el Sur y la toma de la Galilea. Llega a la conclusión que las tribus centrales entraron por el Este; la de Judá y grupos afines, por el Sur. Tenemos así dos entidades separadas sin ninguna relación entre sí, e incluso impedidas en sus contactos por el cordón de ciudades fortificadas en manos de los cananeos. Llegados a este punto ya podemos adivinar la respuesta que va a dar el autor a la pregunta que se hacía al principio: Israel y Judá se separaron a la muerte de Salomón porque antes la separación era su estado natural. Israel y Judá en la época preestatal eran dos entidades separadas, que sólo tenían en común la «unión personal» que David y Salomón crearon. Espiga luego el autor la época de los jueces, distinguiendo entre Jueces mayores (caudillos carismáticos) de los jueces menores (figuras funcionales con competencias más diluidas). En esta época preestatal no hay autoridad común, tampoco la anfictionía de M. Noth; cada tribu resuelve sus problemas por sí misma o, a lo sumo, echando mano de la tribu de al lado. Pero va surgiendo una conciencia común impulsada por los mismos peligros externos, origen étnico semejante, etc. Así Israel en la época preestatal significa simplemente las 10 tribus del Norte. El resto del libro se dedica a deshacer las pruebas que se pudieran presentar en contra de esta visión: las listas de las doce tribus son posteriores a David; ni Samuel ni Saúl intervinieron en el Sur; los episodios del libro de los Jueces, dejando a un lado los intentos de la redacción, reflejan solamente episodios de Israel del Norte. Por ello es negada, como es normal, la historicidad de Othniel.

La investigación está bien llevada y resulta atractiva. Sin embargo, uno no sabe hasta qué punto esta presentación podrá mantenerse frente a las nuevas teorías, procedentes de Estados Unidos, que ponen en duda la misma toma de posesión de la tierra. El autor conoce la obra de Gottwald, *The Tribes of Israel*. Pero despacha su opinión en pocas líneas, ya que escribe su tesis apenas publicado el libro de Gottwald. Entonces el autor no podía imaginar el enorme revuelo que se ha formado en torno al tema de la entrada de los Israelitas en Palestina. E incluso hoy, no se puede afirmar a dónde nos llevarán los últimos estudios. En todo caso, el trabajo de Hecke consiste en hacer progresar la línea de investigación siguiendo los pasos de A. Alt y M. Noth.— C. MIELGO.

KÖSTER, H., *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1988, 14 x 22, 905 p.

En esta misma Revista (Est. Agust. 1980, 523-4) dimos cuenta de la versión original alemana de esta excelente obra. Posteriormente, en 1982, fue traducida al inglés con sensibles mejoras, introducidas por el mismo autor. Es esta versión inglesa la que es traducida al español.

El autor quiere escribir la historia del cristianismo primitivo. Es, pues, una introducción al N. Testamento «sui generis». Pues, no sólo trata de los escritos canónicos del N.T., sino también de toda la literatura cristiana hasta el año 150 d.C. aproximadamente. Además, no sólo trata de los escritos, sino del ambiente histórico, cultural y religioso de la época. Época del Nuevo Testamento que se toma desde bien atrás. La obra, en efecto, tiene dos partes: La primera trata de la historia, cultura y religión de la época helenista, es decir, desde Alejandro Magno. Ésta comprende seis capítulos: Panorama histórico, Sociedad y Economía, Educación, Lengua y literatura, Filosofía y religión, el judaísmo en la época helenista, el imperio romano como heredero del helenismo. La información es amplia, aunque evidentemente resumida y muestra el autor sus cualidades de buen sintetizador.

La segunda parte es una historia y literatura del cristianismo. También en seis capítulos: Fuentes para la historia del cristianismo, de Juan Bautista a la comunidad originaria, Pablo, Palestina, Egipto, Asia Menor, Grecia y Roma. Hay que tener en cuenta que extiende su estudio a todas las obras cristianas escritas hasta el año 150 d.C.

El libro ha sido concebido como un manual; por ello cada párrafo tiene su bibliografía selecta y fundamental. Además el libro contiene 13 mapas, 30 fotografías y diversos índices, que hacen fácil su consulta en un momento determinado.

Por lo que hemos podido observar, comparándolo con el original, la traducción está bien hecha. Y la editorial Sígueme merece toda clase de elogios por haber traducido esta obra fundamental, ya que en castellano no hay nada semejante.

En cuanto al contenido, aparte de la riquísima información, hay que señalar que la influencia de Bultmann se nota frecuentemente. El autor fue discípulo de él, a quien por cierto dedica la obra.— C. MIELGO.

QUACQUARELLI, A., *Il triplice frutto della vita cristiana 100, 60 e 30. Mateo XIII, 8 nelle diverse interpretazioni*, Edipuglia, Bari 1989², 14,5 x 21, 127 p.

La primera edición de este libro apareció ya en 1953 y la presente no aporta novedades. En cuatro partes, correspondientes a las edades apostólicas, patrística, medieval y moderna, estudia autor por autor en número cercano a los cuarenta, las diferentes interpretaciones del texto evangélico indicado en el subtítulo, con explicaciones interesantes del origen de alguna de ellas, como, por ej., el modo de contar con los dedos. Dos interpretaciones sucesivas la una a la otra prevalecen sobre las demás: una, que refiere los números, en orden descendente al martirio, a la virginidad y al matrimonio, y otra que los refiere respectivamente a la virginidad, a la viudez y al matrimonio. El cese de las persecuciones con su repercusión en los casos de martirio provocó el cambio de interpretación.— P. DE LUIS.

LEONARDA, S., *La Gioia nelle Lettere di S. Paolo*, Augustinus, Palermo 1988, 17 x 21, 198 p.

El libro es un estudio detallado y riguroso del lenguaje y concepto de la «alegría» en las cartas paulinas. La alegría, que tantas veces ocurre en la predicación paulina, no había sido tratada detenidamente como el autor lo hace en este libro. Como es normal en un libro científico, sólo se fija en las cartas creídas como auténticas: 1Tes. Gál, 1 y 2Cor, Rom y Flp. Deja al margen la carta a Filemón, a pesar de que en esta carta sale también el término alegría y la carta es indudablemente de Pablo.

El autor estudia los párrafos donde Pablo emplea los términos «Chara» o equivalentes. El estudio es filológico y detallado, tratando de sorprender los diversos matices que el vocabulario adquiere en cada caso. Al final hace una síntesis que es doble: del vocabulario temático, y del tema doctrinalmente. Señala cómo la alegría no es un tema marginal, sino que arranca de la palabra del Señor, fuente de la alegría; la alegría es la respuesta del Apóstol al acto redentor de Cristo. La alegría es, además, fruto del Espíritu. Y dado que Cristo y el Espíritu crean la comunidad, la alegría paulina encuentra su fundamento en la misma existencia de la comunidad y en su buena marcha. Pero también la alegría va unida a la esperanza, y de esta manera la alegría tiene un tinte escatológico.

En suma, el libro permite conocer mejor a Pablo y sobre todo su mensaje, lleno de matices tan ricos.— C. MIELGO.

Teología

BÖHLER, P. (ed.), *Humain à l'image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie*, Labor et Fides, Genève 1989, 15 x 21, 334 p.

La reflexión sobre el hombre desde distintas perspectivas es uno de los temas que más preocupa a la teología hodierna, como se desprende de una serie de publicaciones sobre el tema en la última década.

La obra que nos ocupa toma como hilo conductor la idea clásica de la antropología cristiana del hombre como «imagen de Dios». Esta reflexión colectiva realizada por varios profesores universitarios de teología y de moral se va desarrollando por etapas. Se comienza con una clarificación de la situación actual, dentro de la teología, para pasar a un diálogo con los representantes de las ciencias humanas y ver cómo teologías y ciencias humanas pueden articularse entre sí. Se pasa después a confrontarse de un modo nuevo con las referencias tradicionales, bien en campo católico, bien protestante (Tomás de Aquino, Calvino...). En una última parte se desarrolla ampliamente el tema de la imagen de Dios, para terminar intentando unificar las distintas perspectivas, tanto desde el punto de vista dogmático como ético.

La obra, como el mismo editor indica, es fruto del trabajo de varios profesores del tercer ciclo de teología sistemática, organizado durante el año académico 1985-1986 por las facultades de teología de las Universidades de Friburgo, Ginebra, Lausanne y Neuchatel. Es una buena aportación a la antropología teológica tanto por la validez de sus aportaciones, como por el clima ecuménico en el que se ha desarrollado.— B. SIERRA DE LA CALLE.

LERA, J.M. (ed.), *Fides quae per caritatem operatur*. Homenaje al P. Juan Alfaro, S.J., en sus 75 años (=Teología-Deusto 21), Universidad de Deusto / Mensajero, Bilbao 1989, 15,5 x 22, 554 p.

El jesuita español Juan Alfaro es uno de los grandes teólogos católicos de este siglo. Su obra, como la de ellos, ha servido al movimiento de reforma eclesial que luego cristalizó en el Vaticano II. Sus trabajos sobre lo natural y lo sobrenatural en el hombre, la relación entre naturaleza y gracia, le alinearon en el grupo que en Francia se denominó, despectivamente, «nouvelle théologie», pero que después significó el comienzo de la renovación teológica. La revelación, la cristología y la escatología ya no se entenderán sino a partir de la antropología. Además, la teología ya no podrá ser elaborada sin tener en cuenta otras ciencias no religiosas, pero que, y por ello, no pueden ser ignoradas, tienen al hombre como centro. Su labor docente, casi toda desarrollada en la universidad Gregoriana de Roma, ya ha hablado por sí misma de su dedicación y fatigas. El homenaje que en este libro se le tributa, al cumplir los 75 años, es por todo ello más que merecido. Las colaboraciones que lo componen pertenecen todas a la teología en lengua española. Y aunque se hubiera ajustado más al valor de este teólogo un homenaje internacional, como también se dice

en el prólogo, los autores y las aportaciones que forman este libro responden perfectamente al agradecimiento que la teología debe a Alfaro.— T. MARCOS.

BLÁZQUEZ, R., *Tradición y esperanza*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1989, 17 x 23,5, 217 p.

Este libro es una colección de artículos del autor, la mayor parte de ellos ya aparecidos en diferentes revistas, que aquí se agrupan en torno a dos secciones, una cristológica y otra eclesiológica. En ellos alternan estudios sobre temas teológicos (ministerios eclesiales, Conferencias episcopales, religiosidad popular) y análisis sobre obras y personajes específicos (varias encíclicas de Juan Pablo II, pintura de Díaz-Castilla, experiencia eclesial de santa Teresa de Jesús). Un libro de colección de artículos de un autor siempre será bien acogido, por lo que supone de ayuda a quienes quieran acercarse a tal autor. Y así lo es el presente libro, y más teniendo en cuenta el probado valor teológico de Ricardo Blázquez. Según nos dice, su reciente consagración episcopal le ha movido a la publicación de este libro. Esperemos que no sea a modo de despedida de su labor investigadora. Tradición y esperanza, título del libro, ilustran las coordenadas de su teología: arraigo en el pasado para fomentar la creatividad y la confianza en el futuro.— T. MARCOS.

BROX, N. *Erleuchtung und Wiedergeburt. Aktualität der Gnosis*, Kösel, München 1989, 13 x 21, 107 p.

A pesar de una larga e intensa historia de investigación, el gnosticismo carece aún de una definición que se haya impuesto de forma general. Lo cierto es que se trata de una «religión de salvación», que después de muchos siglos, vuelve a fascinar, a encontrar simpatizantes, y también opositores. «En la actual búsqueda de una nueva espiritualidad y mística se busca más una perspectiva de vida, al exterior de una doctrina marcada por el orden, lo dogmático e institucional, y una 'gnosis' de lo esencial». Las pocas páginas del presente libro, de seria divulgación, ofrece un conocimiento del movimiento gnóstico de la antigüedad. Consta de tres partes. En la primera presenta brevemente aspectos fundamentales de la religión gnóstica: qué es la gnosis y la concepción gnóstica de la salvación, del Redentor y de Jesús. En la segunda, la polivalente relación entre gnosticismo y cristianismo en la Iglesia antigua (de rechazo y fascinación), con atención particular a los comportamientos intelectuales de Clemente y Orígenes, maestros célebres de Alejandría. En la tercera recoge cinco textos de distintos grupos gnósticos.— P. DE LUIS.

SAUTER, G. (ed.), *Rechtfertigung als Grundbegriff evangelischer Theologie* (= Theologische Bücherei 78), Chr. Kaiser, München 1989, 14,5 x 20,4, 322 p.

Libro sobre el tema de la justificación en la teología protestante. La novedad del libro radica en que es una antología de textos sobre la justificación, más que una interpretación, entresacados de autores muy significativos desde el comienzo de la reforma eclesial que dividió a católicos y protestantes, como Lutero, Calvino, Kant, Barth, por citar a algunos. Hablar de la justificación es hablar del concepto teológico que fue, y sigue siendo, el principal caballo de batalla ideológico que ha enfrentado a protestantes y católicos. Dado que se trata de una diferencia, «teológica», esto es, doctrinal o interpretativa, debería dejar de ser un problema para la unidad católico-protestante. Por fuerte que sea la diferencia, que lo es, pues en ella entran concepciones contrapuestas sobre Dios y el hombre, puede integrarse en un auténtico pluralismo teológico, que entre católicos parece más retórico que real, y así ayudar al progreso de la teología cristiana. F. Kattenbusch, importante historiador del dogma de principios de siglo, que aparece entre los autores seleccionados en este libro, ya consideraba en su tiempo que la doctrina de la justificación apenas ofrecía mayor interés que el histórico. El interés del libro, pues, es claro, al ofrecer una visión de

conjunto sobre interpretaciones de la justificación. Se le podría objetar que los extractos de los autores más recientes son excesivamente cortos, así como haberse limitado solamente en la selección al ámbito protestante.— T. MARCOS.

SORDI, M.- PIZZOLATO, L.F.- SOLIGNAC, A..., *Agostino a Milano: Il battesimo* (= Augustiniana-Testi e Studi III), Augustinus, Palermo 1988, 16,50 x 23,50, 108 p.

La presente publicación recoge las ponencias de la segunda sesión del Coloquio celebrado en la Universidad Católica de Milán en los días 22-24 de abril de 1987 sobre la estancia milanese del futuro obispo de Hipona, en el contexto del XVI Centenario de su Conversión. Los ponentes y el tema de sus respectivas ponencias fueron los siguientes: Marta Sordi: Milano al tempo di Agostino; L.F. Pizzolato: L'itinerario di Agostino a Milano; A. Solignac: Il circolo neoplatónico milanese al tempo della conversione di Agostino; A. Caprioli: Battesimo di Agostino, immagine della Chiesa e figura di cristiano; M. Mirabella Roberti: I battisteri di Sant' Ambrogio; M.L. Gatti Perer: L'iconografia agostiniana: Il «Te Deum» e il battesimo di Agostino; Card. C.M. Martino: Parola e contemplazione in S. Agostino.— P. DE LUIS.

GIUNTA, F.- MARKUS, R.A.- PATRUCCO, M.F...., *Agostino d'Ipbona: «Quaestiones disputatae»* (= Augustiniana-Testi e Studi IV), Augustinus, Palermo 1988, 16,50 x 23,50, 100 p.

La inmensa bibliografía sobre la obra agustiniana no ha conseguido que muchos de sus temas dejen de ser aún «quaestiones disputatae». Estudios anteriores no cierran definitivamente las puertas a otros posteriores. Los que recoge el presente libro, fruto de un encuentro de estudiosos celebrado en Palermo (Italia) en los días 3-4 de diciembre de 1987, tienen como común denominador la relación de Agustín con el entorno en que le tocó llevar a cabo su labor episcopal. Los estudiosos y los temas por ellos examinados fueron éstos: F. Giunta: Romani e Gothia. Un problema di coesistenza alle origini del Medioevo; R.A. Markus: Essere cristiano secondo Agostino; M.F. Patrucco: Tra struttura sociale e prassi ecclesiastica: vescovi e realtà femminili nelle lettere di Agostino; W.H.C. Frend: Augustine and State authority. The example of the Donatists; O. Wermelinger: Staatliche und kirchliche Zwangsmassnahmen in der Endphase des pelagianischen Streitens. Las dos últimas contribuciones llevan traducción italiana.— P. DE LUIS.

LETTIERI, G., *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona. Il «saeculum» e la gloria nel «De civitate Dei»*, Borla, Roma 1988, 12 x 20,5, 346 p.

Aunque los estudios en torno al «De civitate Dei» son ya incontables, sigue acaparando el interés de los investigadores. No se busca sólo una comprensión histórica de la obra maestra agustiniana, sino también entrar en diálogo con el pensamiento del Santo, en la variedad de sus aspectos. En efecto, aunque el sentido de la historia suele ocupar un puesto destacado en la reflexión del estudioso que se acerca a esta obra, unidos a él van otros aspectos, de los cuales no es el menos importante el antropológico. Comprensión del sentido de la historia y comprensión del hombre que vive esa historia van de la mano.

El punto de partida del autor es el estudio de la Unidad del universo y del Dios en *De Ordine*, *De Vera Religione* y *De Civitate Dei*, que tiene su reflejo en la unidad originaria del hombre. Unidad que por el pecado se resquebraja, pero deja sus huellas en la socialidad y anhelo de paz humanas, en que se apoya la existencia del estado, como sociedad natural. El *saeculum* es el tiempo en que el hombre vive la experiencia de este resquebrajamiento y el intento de superarlo, por lo que puede definirlo como tiempo de la pena («nascondimento»), del pecado («riconoscimento») y a la vez de las posibilidades abiertas («riconoscibilità»). El paso ulterior le lleva a considerar «la unidad secular»: el imperio romano como imitación perversa de la originaria Unidad y Trinidad divi-

nas. Compartiendo no pocos puntos con Markus en su obra *Saeculum. History and Society in the Theology of Saint Augustin*, Cambridge 1970, no participa de su actitud interpretativa de fondo que le atribuye, como fundamento de la teología del saeculum, la afirmación de la invisibilidad de la presencia de las categorías escatológicas en las realidades históricas, haciendo de él un liberal ante litteram.— P. DE LUIS.

CIOLINI, G.- GRECH, P.- MARA, M.G., *Conversione e storia*, Augustinus, Palermo 1987, 15 x 21, 85 p.

La publicación es resultado de uno de los «Convegni di S. Spirito» que desde 1979 intentan resucitar en clave moderna los célebres «Convegni» que desde el s. XIV tenían lugar en torno al fraile agustino Luis Marsili en Florencia.

El volumen que presentamos gira en torno al concepto de conversión, en coincidencia con la celebración del XVI Centenario de la conversión de San Agustín. Participaron en él: G. Ciolini: Conversioni e Weltanschauungen; P. Grech: La conversione nella Sacra Scrittura; M.G. Mara: La conversione di S. Agostino e la fine del mondo antico; A. Bausola: Il metodo dell'apologetica pascaliana; S. Givone: «Perchè sei tornato?». Dostoevskij e la leggenda del grande inquisitore; S. Cacciari: Conversio e memoria; G. Gaeta: Simone Weil. Anomalia di una conversione.— P. DE LUIS.

ANTÓN A., *Conferencias episcopales, ¿Instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión*, (= Verdad e imagen 111), Sígueme, Salamanca 1989, 13,5 x 21, 495 p.

Las conferencias episcopales recibieron el mejor apoyo oficial que podían tener para su desarrollo como institución de la Iglesia con el Concilio Vaticano II. Se podría decir, para tener en cuenta su importancia, que las conferencias episcopales, por la descentralización que suponen, fueron una de las cuestiones que simbolizaron el espíritu renovador del último concilio. A nivel de estructura interna, se ha dicho que el Vaticano II ha sido el concilio de los obispos. Sus declaraciones sobre la colegialidad episcopal significaron el contexto necesario en el que debe entenderse el primado e infalibilidad pontificias del Vaticano I. Pues bien, las conferencias episcopales serían uno de los modos concretos en que se realizaría la colegialidad episcopal. Sin embargo, el concilio no concretó el valor jurídico de las conferencias episcopales. Es lógico, por ello, que en tiempos de centralismo y cierre de filas dichas conferencias sean puestas en cuestión, como sucede hoy, bien por parte de organismos centrales, bien por parte de obispos diocesanos.

El presente libro intenta justamente resolver este problema. Para el autor, de conocida dedicación eclesiológica, hay que responder afirmativamente a la pregunta de si las conferencias episcopales tienen una autoridad disciplinaria y magisterial dentro de la Iglesia. Serían instancias intermedias jurídicas entre la Iglesia universal (Papa y colegio episcopal) y la Iglesia local (obispo y sínodo diocesano). Para mostrar esto se basa en la historia, que atestigua que a los concilios regionales, claro antecedente de las conferencias episcopales, se les dio valor vinculante en materia de fe y costumbres para su territorio. En el principio de colegialidad episcopal, instancia jurídica de la Iglesia, de la que las conferencias episcopales son una inmejorable realización práctica, dada la pluralidad (catolicidad) de la Iglesia. Y en el principio de subsidiariedad que, surgido en ámbito social para defender la corresponsabilidad de toda persona dentro de una sociedad, es perfectamente aplicable en la Iglesia, e incluso exigible. Correctivo de los males del centralismo, la subsidiariedad aboga por competencias para las instancias inferiores, entre las que forman un escalón las conferencias episcopales. El autor expone estos argumentos de modo exhaustivo, histórica, teológica y jurídicamente, examinando los pros y los contras, realizando una aportación muy fundamentada para la solución de este problema de actualidad.— T. MARCOS.

CHÜSSLER, FIORENZA, E., *En memoria de ella*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, 13 x 20, 415 p.

Si la palabra *feminista* no estuviera cargada de connotaciones sentimentales, calificaría a esta obra como una reivindicación justificada y teológica-feminista. En esta línea se mueve su autora, una mujer creyente, profundamente creyente, y especialista en Biblia. Una mujer que siente, como mujer y como creyente, la marginación de la mujer en la vida de muchas iglesias. Fiorenza se embarca en la maravillosa aventura científica de demostrar la aberración de tal postura. Así se expresa ella misma: «El trabajo de investigación de este libro tiene dos objetivos: intento reconstruir la historia del cristianismo primitivo como una historia de mujeres con objeto no sólo de restituir los relatos concernientes a la mujer en la historia del cristianismo primitivo, sino para recuperar también esta historia de mujeres y de hombres. Y lo emprendo como historiadora feminista y, a la vez, como teóloga feminista» (Intr. 17). Los resultados de su investigación los refleja su autora en estas palabras: «La teología y la interpretación bíblica feministas ponen de manifiesto que el Evangelio cristiano no puede ser proclamado, si no se recuerda el discipulado de las mujeres y todo lo que ellas hicieron. Reivindican la cena de Betania como la herencia cristiana de la mujer con el fin de corregir los símbolos y las ritualizaciones de una última Cena enteramente masculina que constituye una traición al verdadero discipulado y ministerio cristiano». (Intr. 17). El título de la obra «En memoria de ella» hace referencia a aquella mujer, que unge en Betania la cabeza de Jesús y de la cual el Señor dice lo siguiente: «Yo os aseguro: dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho o para memoria de ella» (Mc 14,9).

Estamos ante un libro lleno de sorpresas y cargado de mensaje cristiano. No dudo que su lectura, hecha sin prejuicios, ayudará a eliminar actitudes antifeministas, que, por desgracia, perviven aún en nuestro cristianismo y que además se apoyan en falsos razonamientos teológicos.— B. DOMÍNGUEZ.

PETRI, H. (ed.), *Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu*, (= Mariologische Studien 7), Friedrich Pustet, Regensburg 1989, 14 x 22, 102 p.

Séptima entrega de una colección sobre mariología. En este caso, el tema del libro gira en torno a las divergencias que existen en la discusión ecuménica respecto a la mariología. Cuatro autores católicos exponen otros tantos artículos sobre estas divergencias. Éstos versan, como es de suponer, sobre los dogmas de la asunción e inmaculada, la intercesión salvífica de María, y la concepción virginal de Jesús, éste último tema visto desde la interpretación que de él hizo Adolf von Harnack. El libro significa también una buena oportunidad para repensar desde el punto de vista católico nuestras concepciones teológicas sobre María, teniendo en cuenta el puesto que merece en otras confesiones cristianas, y así avanzar en una mejor comprensión del significado que debe tener María en el conjunto de la fe. Un emplazamiento más exacto, por parte católica, del dogma mariano dentro de la jerarquía de verdades de la fe, permitirá hacer esto desde la objetividad que da la ausencia de polémica.— T. MARCOS.

Derecho

CORRAL SALVADOR, C.- URTEAGA EMBIL, J.M. (ed.), *Diccionario de Derecho Canónico*, Tecnos, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1989, 17 x 24, 693 p.

Se trata del primer *Diccionario de Derecho Canónico* en lengua castellana después de la formulación del *Código* de 1983. Tiene un elenco bastante completo de 800 palabras, que aparecen en el índice de voces, de las que se desarrollan 440 y se hace remisión de 360 a las anteriores por 17 especialistas bajo la dirección de los profesores Carlos Corral y José María Urteaga. Se dan los

conceptos e instituciones fundamentales en el campo del Derecho Canónico. Hay una bibliografía esencial y general al principio con sus siglas y otra especial que se da en las palabras correspondientes. En algunos casos la bibliografía es bastante completa y actualizada, aunque en otros se queda un poco atrasada. A primera vista pudiera resultar incompleta esta obra si no se tiene en cuenta que se proyectan dos nuevos estudios complementarios: uno titulado *Diccionario histórico de Instituciones Canónicas* y otro *Diccionario de canonistas, juristas y teólogos* que han escrito sobre el ordenamiento de la Iglesia.

En esta materia se nos adelantaron los franceses en el siglo pasado, como sucedió en el *Diccionario de Derecho Canónico* del abate Andrés, traducido por Isidoro de la Pastora y Nieto, Madrid 1847. Se reeditó arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna, Librería de Rosa y Bouret, París 1854. Se hizo otra edición posterior en dos volúmenes, París 1867. Por ahora se ha llevado la delantera a los franceses, aunque ya hay ensayos en alemán e italiano publicados en 1986. Esta obra puede prestar valiosa ayuda a estudiosos del Derecho y los interesados en materias jurídico-canónicas. Esperamos se complemente esta obra con los otros dos *Diccionarios* proyectados.— F. CAMPO.

MANZANARES, J.M.- MOSTAZA, A.- SANTOS, S.L., *Nuevo derecho parroquial*, BAC, Madrid 1988, 12 x19, XXX+639 pp.

Como observa en la presentación Mons. Antonio María Rouco Varela, «la obra está pensada para ayuda de las parroquias y de cuantos, sacerdotes, religiosos y laicos, desde su específica responsabilidad eclesial, viven el diario esfuerzo de renovación» (p. XXIV). Los tres autores de esta obra, como lo reconocen ellos mismos, tienen más dedicación a la docencia que a la praxis pastoral, aunque todos ellos también la han tenido más o menos larga. Quieren llenar un vacío que estuvo cubierto en tiempos pasados por las obras de Tomás Muñiz y Eduardo F. Regatillo. En general esta obra es bastante completa y está bien desarrollada. Puede resultar demasiado breve lo referente a los laicos y las asociaciones de fieles en la primera parte referente a la parroquia y la actividad misional en la segunda sobre la función de enseñar. Está más ampliamente desarrollada la función de santificar con los sacramentos y sacramentales, lo mismo que la de regir en la cuarta parte. No cabe duda de que prestará un buen servicio al tener la materia sistematizada y tener algo del Derecho particular en España. Será necesario ponerla al día en nuevas ediciones con las declaraciones de la Comisión Pontificia para la interpretación auténtica del Código. Al ser utilizada por hispanoparlantes de América Latina, será necesario añadir algo de su praxis pastoral y Derecho particular. Se nota la falta de índices analíticos para facilitar su consulta y manejo. Estos autores han realizado un buen trabajo que puede mejorarse aún en beneficio de lo pastoral parroquial con algunas ampliaciones y revisiones posteriores.— F. CAMPO.

AZNAR GIL, F.R.-BUENO SALINAS, S.- CUESTA SAENZ, J.M. de la..., *Asociaciones canónicas de fieles*. Simposio celebrado en Salamanca (28 al 31 de octubre de 1986), organizado por la Facultad de Derecho Canónico, Universidad Pontificia, Salamanca 1987, 17 x 23, 350 p.

Se publican en este volumen, n. 91 de Estudios, *Bibliotheca Salmanticensis*, las Actas del Simposio con un prólogo, donde se hace ver la importancia del mismo, porque se trata de un tema de interés canónico y eclesial, lo que se ratifica en la primera ponencia de Mons. Fernando Sebastián sobre «Algunas preguntas pastorales», a la que sigue otra, como punto de arranque y plataforma, por el profesor Antonio García y García sobre «El asociacionismo en la historia de la Iglesia». Siguen seis trabajos para analizar el Derecho Canónico vigente sobre las asociaciones por M. Piñero Carrión sobre «El fenómeno asociativo actual de la Iglesia»; L. Martínez Sistach, «El derecho fundamental de la persona humana y del fiel a asociarse»; S. Bueno Salinas, «Personalidad

dad jurídica de las asociaciones»; J. Manzanares, «Las asociaciones canónicas de fieles» «Instrucción de la Conferencia Episcopal Española sobre las asociaciones»; R.F. Aznar Gil, «Los bienes temporales de las asociaciones de fieles en el ordenamiento canónico», algo que interesa mucho a los cofrades, necesitados aún de información complementaria y orientación, como lo hicieron ver en el II Encuentro de Cofradías Penitenciales de España celebrado en Salamanca del 29 de septiembre al 1 de octubre de 1989; y F.J. González Díaz, «Posición jurídica de las hermandades y cofradías en el nuevo Código de Derecho Canónico».

Siguen tres ponencias sobre el derecho civil y comparado por J.L. de los Mozos sobre «Legislación española sobre asociaciones»; J.L. Santos Díaz, «La legislación española sobre asociaciones religiosa no católicas» y J.M. de la Cuesta Sáenz, «Legislación civil extranjera sobre asociaciones civiles confesionales», estudiando esta problemática en algunas naciones europeas, como Alemania, Francia e Italia, donde la legislación es diferente, aunque se va al reconocimiento de los mismos principios rectores de esta materia, como el de libertad religiosa y de asociación con cierto control civil y eclesiástico, incluso de cooperación. Ha habido mayores dificultades en Estados de separación radical entre Iglesia y Estado, como Francia, donde se comenzó con cierto anticlericalismo hasta el punto de tener que acogerse a la situación de «Asociaciones culturales». Esto se va matizando y acomodando a la realidad socio-religiosa, como sucede también en los EE. UU. Se termina con la publicación de la «Instrucción sobre asociaciones canónicas de ámbito nacional (24 de abril de 1986)» de la Conferencia Episcopal Española. No se recogen las palabras de clausura de Mons. Antonio M. Rouco Varela, ni la ponencia de Lamberto Echeverría sobre «Reconocimiento civil de las asociaciones canónicas en el Derecho español», que no fue entregada por su autor al sobrevenirle la muerte, cuando la estaba completando. Este trabajo se echa de menos, pues se trata de uno de los puntos que está presentando mayores dificultades. Si la legislación sobre la materia es deficiente en parte, hay intereses creados y contradictorios que van a requerir de nuevas disposiciones complementarias. Este libro aclara muchos puntos, como obra de especialistas; pero será necesario hacer el tema más asequible a los cofrades para que puedan resolver los múltiples problemas que se están presentando actualmente.— F. CAMPO.

RIEZO, J., *Ciencia Política y Derecho Constitucional*, San Esteban, Salamanca 1988, 16 x 24, 245 p.

Es una recopilación de ensayos publicados en diversas revistas que tratan una amalgama de cuestiones dispares como reconoce el autor en la presentación. Esta circunstancia hace difícil agrupar en unidades temáticas los 16 capítulos del libro, aunque sistemáticamente se puede dividir la obra en tres apartados: Sociología política (caps. I-VIII), Derecho Constitucional (caps. IX-XIII) y Filosofía política (caps. XIV-XVI).

Los dos primeros ensayos introductorios analizan el fundamento y objeto de la ciencia política reivindicando su autonomía (cap. I), y el papel de la Sociología en el estudio de los fenómenos políticos (cap. II). Completan el primer bloque estudios de sociología política sobre la democracia (caps. III, IV y V), el conflicto social (cap. VI), el pluralismo social (cap. VII) y la violencia política (cap. VIII). La segunda parte del libro aborda temas de Derecho Constitucional fundamentalmente en el marco de la Constitución española de 1978: la configuración jurídica del estado y de la sociedad (cap. IX y X), la distribución del poder (cap. XI) y la organización territorial del estado caps. XII y XIII). Los tres últimos capítulos, sobre los derechos humanos (XIV), la justicia (XV) y la paz (XVI), son enfoques filosófico-políticos a modo de apéndices.

El autor es doctor en Filosofía y actualmente profesor de Derecho Constitucional y Ciencia política en la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada. Su libro está dirigido expresamente a los estudiantes de Derecho aunque es de interés para todo aquel que quiera acercarse al mundo de lo político.— R. SALA.

BRAVO LOZANO, M., *Guía del Peregrino Medieval (Codex Calixtinus)*, Centro de Estudios del Camino de Santiago, Sahagún 1989, 12 x 17, 166 p.

Como se indica en el mismo título, se trata de una traducción del libro V *Liber peregrinationis* del *Codex Calixtinus* con una introducción y notas por Millán Bravo Lozano, profesor de latín en la Universidad de Valladolid, que ha utilizado como texto base el manuscrito de la Catedral de Santiago de Compostela, bello códice del siglo XII de 225 ff. El original fue escrito hacia el año 1140 por un monje francés llamado Aymeric Picaud. Hay una copia incompleta de 86 ff. en el Archivo de la Corona de Aragón, Barcelona, con la signatura 99 de «Fondo de Ripoll» realizada por el monje de Ripoll, Arnaldo del Monte, el año de 1173 en Compostela (p. 6) donde se da el contenido del *Codex Calixtinus*, denominado así por una carta apócrifa, que aparece al principio y se atribuye al Papa Calixto II. El traductor ha utilizado estas fuentes y las ediciones anteriores, como la traducción de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo (Santiago de Compostela 1951). Esta edición se ha retrasado algo; pues se pensaba contar con ella para el Congreso Internacional sobre el Camino de Santiago celebrado en León del 3 al 8 de julio de 1989, donde se comentó el *Codex Calixtinus*, como un instrumento básico para redescubrir el Camino de Santiago en Europa con esta guía que ayuda a recorrer 780 km., que hay entre Sarnport o Roncesvalles y Compostela con detalles interesantes e informaciones valiosas sobre ciudades, villas, pueblos, conventos y paisajes de este itinerario. La traducción está bien hecha, sin ser literal ni muy libre. Se lee con gusto sirviendo de ilustración 16 láminas, a lo que se une la seriedad crítica de las notas aclarativas y documentales. Contribuirá a dar a conocer y valorar el alcance de las peregrinaciones medievales a Santiago de Compostela.— F. CAMPO.

BRUFAU PRATS, J., *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, San Esteban, Salamanca 1988, 17 x 24, 184 p.

Reúne este libro en nueve capítulos otros tantos estudios del autor dispersos en revistas y ponencias de congresos nacionales y extranjeros.

La obra está centrada en el pensamiento de los grandes maestros teólogos-juristas salmantinos del s. XVI, que integran la primera generación de discípulos de Francisco de Vitoria. Entre todos destaca la figura de Domingo de Soto (1497-1560), confesor de Carlos V, a cuya aportación a la doctrina del derecho natural (nóciones de «dominium», «guerra justa», problema de los títulos justificativos del derecho de conquista, etc.) dedica el autor buena parte del libro. Es particularmente interesante su intervención en la controversia entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, con ocasión de la Junta de Valladolid de 1550 (cap. 6.º). Sobre la obra de Soto ha publicado Jaime Brufau otros dos trabajos: «El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder» (Universidad de Salamanca, 1960) y la edición crítica Domingo de Soto, Relección «De Dominio» (Universidad de Granada 1964).

El libro contiene abundantes notas, un índice de nombres y está ilustrado con algunas reproducciones de códices.— R. SALA.

MOROS GHERSI, C.A.- LAYRISSE, M.- LEAL, I-..., *Los Estatutos Republicanos de la Universidad Central de Venezuela 1827*. Edición (Facsimil) del Rectorado de la universidad Central de Venezuela en el Bicentenario del Natalicio del Libertador, Caracas 1983, 22 x 29,5, 66 ff. y parte sin p.

Se trata de una segunda edición facsimil de los *Estatutos* promulgados por Simón Bolívar en 1827, según la coedición realizada por el Rectorado y la Asociación de Profesores de la Universidad Central de Venezuela en 1977. La obra carece de paginación, conservando la numeración de los 62 ff. del manuscrito, como observa Carlos A. Moros Gherzi en el «Preámbulo». Hace la introducción a los *Estatutos Republicanos de 1827* el historiador Dr. Ildefonso Leal, poniendo de

relieve la importancia que tomó la «Universidad Central de Venezuela», que venía siendo Real y Eclesiástica desde el 22 de diciembre de 1721 bajo la advocación de Santa Rosa de Lima, nombre con el que aún continúa el Seminario Arquidiocesano. Esta Universidad cobró auge al incorporársele los bienes de los conventos suprimidos en 1821, lo cual constituyó una rémora para la cultura venezolana, al eliminarse muchos centros de educación, como el de San Agustín de Mérida, sobre cuyos bienes disputaron la Universidad de Mérida y el municipio. El mismo Ildefonso Leal ha realizado una buena labor publicando los fondos de las bibliotecas de algunos centros eclesiásticos que estaban a la altura de las universidades de Europa. Puede servir de ejemplo la Universidad de San Nicolás de Bogotá donde se formaron muchos agustinos, como el P. Diego Francisco Padilla, prócer de la Independencia. Está bien la obra publicada; pero debe reconocerse también su labor durante la época colonial sin acudir a la triste expresión de que «estrecha, pobre y arriada al Seminario de Santa Rosa, había permanecido esta Universidad hasta el año 1827 (más de un siglo)». A pesar de estas deficiencias, la edición es digna de elogios.— F. CAMPO.

GONZÁLEZ, M.E., *Doctrina de Monroe y el corolario Roosevelt. La doctrina Drago. Memorial de América Latina, fasc. 15 y 16*, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1988, 11 x 21,5, 19 y 15 p.

Se publican en estos fascículos los textos de la doctrina de James Monroe de «América para los americanos», que James Polk convirtió en la fórmula «América para los norteamericanos» y Theodoro Roosevelt en «América para la humanidad» con el empleo del *big stick*, que transformó la doctrina Monroe de la «no intervención europea en una intervención americana». Como observa María Elena González D., en la introducción, se justificó así la anexión de Texas, Nuevo México y Alta California a los EE.UU. y otras actuaciones posteriores.

La doctrina de Luis M. Drago del 19 de diciembre de 1902, Ministro de Relaciones Exteriores de Argentina se resume en el principio «que niega el derecho a la intervención armada y a la ocupación material del suelo americano por una potencia europea para exigir el cobro de una deuda pública» con motivo de que los gobiernos de Gran Bretaña y Alemania querían en aquella época cobrar sus créditos a Venezuela mediante la violencia. Se reforzaba la doctrina del jurista argentino Carlos Calvo (1824-1906) y se creaba un estatuto de igual trato a los extranjeros con algunas limitaciones. Esta doctrina se actualiza con las grandes deudas de algunas naciones hispanoamericanas. El Derecho ayuda a buscar soluciones a los problemas derivados de las deudas contraídas entre las naciones.— F. CAMPO.

PÉREZ SOSA, M.- MARTÍNEZ LEDESMA, J.- GARCÍA DE ASTORGA, A-..., *Código Civil de Venezuela, artículos 1256 al 1281*, Instituto de Derecho Privado, Universidad Central de Venezuela, 3 vol. Caracas 1988, 22 x 15, 532, 596 y 442 p.

Bajo la dirección de Marisabel Pérez Sosa, como relatora, y con la colaboración de Juana Isabel Ledesma para la investigación documental; Amarilis García de Astorga, como coordinadora, y Lourdes Wills Rivera, como supervisora general y otros auxiliares, se hace un estudio sobre los antecedentes, comisiones codificadoras, debates parlamentarios, jurisprudencia, doctrina y concordancias en tres volúmenes: 1.º artículos 1250 al 1268, donde se trata de las obligaciones divisibles e indivisibles, obligaciones con cláusula penal y efectos de las obligaciones; 2.º artículos 1269 al 1278 y 3.º artículos 1279 al 1281, donde se sigue tratando de las obligaciones de dar y hacer, acreedores, prescripción de las acciones etc. La importancia de esta obra es semejante a la del profesor Arturo Luis Torres Rivero con sus «Comentarios y reparos a la reforma del Código civil de 1982», cuya recensión puede verse en esta revista 22 (1987) 499. Estos tres volúmenes, lo mismo que los demás de la misma colección van a prestar una valiosa ayuda y orientación a los estudiosos del Derecho civil venezolano, que comenzó siguiendo al español, luego se afrancesó a finales del siglo XIX y va cobrando cierta autonomía, aunque siga teniendo afinidades, como es lógi-

co, con otros códigos civiles, especialmente en el tema de las obligaciones, cuya fuente común es el Derecho romano, que marcó a perpetuidad las coordenadas del pensamiento jurídico. Esta obra está elaborada con seriedad crítica y muy bien documentada.— F. CAMPO.

SALAZAR, C.L., *Índice de legislación vigente (01-01-86 a 31-12-86). Tomo IX*, Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1988, 22 x 15,5, 174 p.

Se recoge en este volumen la nueva legislación promulgada en Venezuela a lo largo del año 1986 por orden alfabético y sistemático. Se inició esta labor en 1968 por la Dra. María Auxiliadora Pisani Rici, discípula en los años 1962-1963 y compiladora del Índice de la legislación vigente, junto con Carmen Leticia Salazar, autora de este volumen. Se van recogiendo las resoluciones, decretos o leyes con indicación de la fecha y Gaceta Oficial, donde se ha publicado. Se precisa su entrada en vigencia, ámbito y disposiciones derogadas o modificadas. Es una labor que necesita una dedicación y seguimiento, como se hace en la Sección de Legislación, en la que se hallan adscritos, como auxiliares de investigación Ysolina Hernández Salazar y Hugo Andrés Alsina L., bajo la dirección de la Dra. María Auxiliadora Pisani, como Directora de Coordinación dentro de la Escuela de Estudios Políticos y Administrativos. Es un buen servicio que se presta dentro de la universidad Central de Venezuela a los estudiantes de Derecho, profesores, abogados y jueces, lo mismo que a otros interesados en el conocimiento de la legislación vigente en Venezuela. Es una labor que necesita de continuación. Esta obra es de obligada consulta para los profesionales del Derecho en Venezuela.— F. CAMPO.

ARTEAGA SÁNCHEZ, A., *Derecho penal venezolano. Parte general*. Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1989⁵, 15,5x 22,5, 464 p.

En esta misma revista se ha hecho la recensión de la tercera edición 22 (1987) 499-500 y cuarta edición 23 (1988) 439. Poco es lo que hay que añadir a lo anteriormente dicho; pues se conserva el texto anterior con algunas adiciones introductorias y cambios necesarios o modificaciones debido a la entrada en vigencia de la nueva «Ley de Amparo sobre Derechos y Garantías Constitucionales» del 22 de enero de 1988, por lo que respecta al tema del procedimiento de extradición y la detención del solicitado. Como observa el mismo autor, se trata de un Manual para dar orientación esquemática y guía a los que se inician en el estudio del Derecho Penal. Sin embargo los temas se desarrollan suficientemente y se dan las fuentes complementarias. Al poner la obra al día, su autor hace las modificaciones pertinentes de acuerdo con la experiencia docente, recogiendo las nuevas orientaciones de la ciencia del Derecho Penal y la Criminología con el contraste lógico entre las ideas y las posiciones prácticas. La claridad y sencillez van unidas a la profundidad y la precisión técnica.— F. CAMPO.

BELLO RENGIFO, C.S., *Derecho Penal General. Casos*, Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1987, 15 x 22, 546 p.

— *Ilícitud Penal Colateral*, 2 vols. Universidad Central de Venezuela, Caracas 1988, 16 x 22,5, 1.084 p.

El autor de estos libros es subdirector del instituto de Ciencias Penales y Criminológicas de la Universidad Central de Venezuela. Se formó en los cursos de postgrado que se iniciaron en 1976. Se trata de un profesor joven con logrados frutos en el campo de la docencia y la investigación, de

lo que son pruebas fehacientes estos libros que recensamos. Los *Casos* penales, dentro del Derecho Penal General, tienen una finalidad pedagógica de llevar la teoría a la práctica, familiarizando a los estudiantes y abogados con la vida real y la praxis jurídico-penal, con casos de validez temporal, espacial, extradición etc. La *Ilícitud Penal Colateral* es un trabajo de investigación para ver la frontera del Derecho Penal y los temas conexos con los pasos que es necesario dar, como ocurre con el delito de bancarrota, en las ilicitudes profesionales, salud pública, recursos naturales etc. Hay un Derecho penal emergente. Se hace ver la relación entre la legislación codificada y la colateral. En Venezuela se acaba de dar una inflación rayana en la bancarrota. No bastan las leyes codificadas, si luego no se cumplen con una aceptación popular. Se requiere crear o fomentar una conciencia de ciudadanía para que los ciudadanos ajusten su conducta a los imperativos legales, que deben ser justos y tener su razón de ser. Se felicita al autor de estos libros y su planteamiento, que vienen a completar otros trabajos de investigación llevados a cabo por el Dr. Tulio Chiosone y Guitta Mattar de Abouhamad. Es un proceso, de cuyas inquietudes hemos participado, y que debe continuar. — F. CAMPO.

MATTAR DE ABOUHAMAD, G.- QUINTERO MUJICA, E.A.-..., *Casación Penal (Jurisprudencia-Comentarios) 1986*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1987, 15,5 x 22, 482 p.

Bajo la dirección de la Dra. Guitta Mattar de Abouhamad y en colaboración con el Consejo de la Judicatura e Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas se realiza esta publicación conjunta de jurisprudencia con algunos comentarios de Edelio A. Quintero Mujica, J.J. Bocaranda y Carlos Simón Bello R. Se ha consultado al copiadador de sentencias de la Sala Penal de la Corte Suprema de Justicia y se hace con gran acierto en materia penal, como se viene realizando en materia civil desde hace tres décadas. La jurisprudencia penal es aleccionadora para los abogados y jueces que deben tener en cuenta no sólo las normas legales, sino también la jurisprudencia; porque ésta abre caminos para salvaguardar la legalidad y dar solución a nuevos problemas. Sirve de orientación a los estudiantes para que vayan familiarizándose con la praxis penal. Cuando era profesor de Derecho Penal en la Universidad Central de Venezuela el Dr. Isidro de Miguel, amigo y compañero del eminente penalista Luis Jiménez de Asúa, algunos alumnos aprendimos más revisando un proceso penal con su sentencia que leyendo sus apuntes de clase y *La Ley y Delito, principios de Derecho Penal* por L. Jiménez de Asúa. La teoría sin praxis es deficiente, por lo que la publicación de obras, como ésta que recensamos, presta un valioso servicio a los estudiantes, abogados y jueces penales. — F. CAMPO.

MATTAR DE ABOUHAMAD, G., *Casación penal (Jurisprudencia-Comentarios) 1985*, Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1988, 15,5 x 22, 480 p.

— *Sanciones penales y administrativas en la legislación venezolana, Anexo n. 3, 1987*, Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1989, 15 x 22, 114 p.

En ambos libros se recopilan, como lo indica su título, la jurisprudencia y la legislación penal de Venezuela por la abogada Guitta Mattar de Abouhamad, encargada de la Sección de legislación y Jurisprudencia del Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas en la Universidad Central de Venezuela. De su competencia y laboriosidad ha dado pruebas también en otras publicaciones anteriores, de las que se ha hecho recensión en esta revista 17 (1982) 162. Además de prestar un valioso servicio a estudiantes, abogados y jueces penales, se contribuye a la divulgación y conocimiento de la legislación venezolana y su jurisprudencia. Se coloca por orden alfabético y sistemático con índices especiales de jurisprudencia para facilitar su consulta. Se agradece el envío de estas publicaciones. La edición está bien hecha y esperamos sean continuadas estas coleccio-

nes, donde además de recogerse la legislación nueva y la jurisprudencia de la Sala Penal de la Corte Suprema de Justicia se hacen algunos comentarios doctrinales y orientadores.— F. CAMPO.

LINARES ALEMÁN, M.D.- DE MIGUEL PÉREZ, I.-..., *Anuario del Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas. Edición Homenaje a José Agustín Méndez*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1988, 15 x 22, 206 p.

El benemérito profesor, penalista y juez, D. José Agustín Méndez (1917-1987) se merecía este homenaje, como reconocimiento a su labor criminológica y penalista, como profesor y magistrado, según hace ver Myrta Linares Alemán en la presentación *In Memoriam* del homenajeado, n. 10 del *Anuario del Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas* pp. 5-6, donde aparece un breve resumen de su vida y obra, que constituye un ejemplo valioso para las generaciones futuras. Fue como magistrado de la Corte Suprema en la Sala Penal, donde dio la medida llena de su valía y le sorprendió la muerte. La primera colaboración versa sobre «Delitos de comisión por omisión» del Dr. Isidro de Miguel, antiguo profesor y amigo en la Universidad Central de Venezuela, actualmente jubilado. Cita reiteradamente a Luis Jiménez de Asúa que fue su maestro y con el que colaboró para la obra *La ley y el delito*. Colaboran también Juan Manuel Mayorga con «El caso de la novela policial» y otros autores sobre peligrosidad social, Ley Orgánica de Prevención, Ley Orgánica de Salvaguarda del Patrimonio Público etc., temas que le eran familiares al homenajeado, con el que dialogamos en compañía de otro buen penalista y magistrado, Dr. Rafael Rodríguez Méndez, al visitarle en la Corte Suprema de Justicia. Él participó en 1963 en la redacción del Código Penal Tipo para América Latina alternando con los mejores penalistas del continente americano. Este homenaje perpetuará su memoria.— F. CAMPO.

FARIAS MATA, L.H.- PÉREZ VIACAVA - MANTELLINI GONZÁLEZ, P.J.-..., *Tendencias de la jurisprudencia venezolana en materia contencioso-administrativa*. Trabajos de las 8.ª Jornadas «Dr. J.M. Domínguez Escovar» (enero 1983), Universidad Central de Venezuela, Caracas 1988, 15,5 x 22, 559 p.

Hace la presentación de este libro el Dr. Luis Enrique Fariás Mata, que colabora junto con otros ilustres profesores y magistrados, como el Dr. José Guillermo Andueza, Ana Elvira Araujo, Jesús Cordero Giusti, René de Sola, Eloy Lares Martínez y otros muy conocidos en Venezuela. Algunos con renombre internacional por sus cargos y publicaciones. Se trata de jurisprudencia sobre el recurso contencioso administrativo con reflexiones interesantes. Tanto los actos administrativos, como los recursos sobre los mismos, tienen también importancia dentro del Derecho Canónico. En Venezuela se ha progresado mucho en las tres últimas décadas sobre esta materia. La publicación de esta jurisprudencia es una prueba de ello. Se recogen las palabras pronunciadas por el Presidente del Colegio de Abogados del Estado Lara, Dr. Jack Pérez Viacava, y las del Fiscal General de la República, Dr. Pedro Mantellini González, poniendo de relieve la importancia de estas jornadas que pueden servir de orientación para profesionales y estudiantes de la materia contencioso-administrativa con el control constitucional de los actos estatales. En esta materia no ha dejado en España grato recuerdo para la jurisprudencia el Dr. Manuel García-Pelayo con su participación en la expropiación de Rumasa. Tanto entre no pocos juristas, como entre algunos políticos y parte del pueblo español seguirá siendo un caso controvertido y no bien justificado. Ha hecho bien el Dr. García-Pelayo en volverse a Venezuela, donde tenía cierto renombre como profesor.— F. CAMPO.

PARRA ARANGUREN, F.- CHIOSSONE, T.- DELGADO OCANDO, J.M.-..., *Homenaje a Aristedes Calvani*, Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, n. 67, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1987, 16 x 23, 534 p.

Hace la presentación de este homenaje el profesor Fernando Parra Aranguren con la lista de los colaboradores y un breve resumen de la densa y ejemplar vida del Dr. Aristedes Calvani, benemérito profesor de *Introducción al Derecho* y de *Filosofía del Derecho*, cuyos apuntes tuve la oportunidad de utilizar. Su tesis doctoral tenía el título de *Los hijos naturales* (Caracas 1942). Fue autor de *La Ley de Patronato Eclesiástico ante la Asamblea Nacional Constituyente* (Caracas 1947), a la que siguieron diversas publicaciones. Fue también destacado miembro del Partido Social Demócrata Cristiano (COPEY) y ocupó cargos de responsabilidad, como Ministro de Relaciones Exteriores en 1969, quedándole tiempo libre para dar charlas con su esposa a la Acción Católica y Movimiento Familiar Cristiano. El Dr. Tulio Chiossone tiene una comunicación sobre «La conducta de la autoridad como factor criminológico»; el Dr. José Manuel Delgado Ocando, sobre la «Política Tributaria Municipal y Estado Social de Derecho» con su fundamentación axiológica etc. Siguen siete comunicaciones, una de ellas por cinco autores sobre «Criterios para precisar el alcance económico de los fundamentos doctrinales de la democracia cristiana». Se da la grata noticia de que sus familiares han donado a la Facultad de Derecho sus apuntes de *Introducción al Derecho*, debidamente corregidos para su publicación, que resultará un buen homenaje póstumo, como lo es este libro, donde se comprueba la admiración y estima que le tenían sus colegas de la Universidad Central y de otras Universidades de Venezuela.— F. CAMPO.

PARRA-ARANGUREN, F y G.- PETZOLD PERNIA, H.- DELGADO OCANDO J.M.-..., *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas*, nn. 69-71, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1988, 15 x 22, 378, 358 y 420 p.

El Dr. Fernando Parra-Aranguren hace la presentación de cada uno de estos números, señalando sus secciones, doctrina, legislación, jurisprudencia y colaboración estudiantil. En cuanto a la doctrina aparecen en el n. 60 algunos artículos, como el de Gonzalo Parra-Aranguren sobre «La existencia y desaparición de las personas físicas en el derecho internacional privado venezolano» y el de Hermann Petzold Pernia sobre «El juez y la interpretación de la ley». En el mismo número, el estudiante de pregrado, Oswaldo J. Acosta-Hoencicka analiza «El fundamento del control sobre administración pública en la Constitución de 1961». Esto mismo lo estudia doctrinalmente en el n. 70 el antiguo profesor y amigo, Dr. José Manuel Delgado Ocando sobre «Contribución al análisis teórico de las leyes orgánicas y de su interpretación» comentando una sentencia de la Corte Suprema de Justicia del 22 de octubre de 1987, alegando que antes del 23 de enero de 1961, fecha en que fue promulgada la *Constitución* vigente, «la leyes orgánicas carecían de una peculiaridad técnico-jurídica que le fuera propia». Aquí se ve una tensión entre la ciencia y la técnica, la teoría y la práctica. De ahí que haya que acudir al carácter heurístico de la ciencia del Derecho (p. 92) y a la interpretación judicial (p. 107). Hay que salvaguardar la justicia óptica para corregir los abusos del positivismo jurídico. En esta revista se abre un diálogo aleccionador entre profesores, especialistas, jueces y estudiantes. Es muy importante la metodología jurídica seguida para solucionar los problemas legales que se presentan.— F. CAMPO.

Filosofía

SCHOPENHAUER, A., *Antología* (= Textos Cardinales 11), Edición de Ana Isabel Rábade, Península, Barcelona 1989, 14 x 20, 295 p.

Schopenhauer es quizá uno de los pensadores más injustamente olvidados, pues incluso se le deja entre los filósofos malditos condenados por los tópicos. Y sin embargo su obra y su influen-

cia fueron decisivas para superar el idealismo y progresar hacia una filosofía concreta y auténtica. La antología de Ana Isabel Rábade pretende acercarnos a este pensador tan decisivo y a su modificación substancial de la filosofía kantiana. Ciertamente lo consigue la autora, al darnos textos esenciales de la obra de Schopenhauer y de su transformación filosófica fundamental. La introducción nos pone en la pista del autor plenamente. Por cierto, que una antología siempre será una antología, bastante diferente del pensador en la salsa de su obra. Pero una buena antología, como ésta, siempre será mucho mejor que el conjunto de tópicos y simplezas difundidos por ciertos manuales al uso. Por eso hay que felicitar a la autora y a la editorial.— D. NATAL.

CASTILLA DEL PINO, C., *Temas. Hombre, cultura, sociedad* (= Historia, ciencia, sociedad 214), Península, Barcelona 1989, 13 x 20, 286 p.

El profesor Castilla del Pino escribe sin parar. Este volumen reúne sus últimas aportaciones. En la primera parte se tocan temas relativos al hombre en general. En la segunda se analizan ciertos personajes como Ortega, Sartre o Baroja para subrayar algún aspecto de su vida o de su obra que nos pueden concernir. El tercer apartado se adentra en temas de literatura. El cuarto momento nos ofrece ensayos propiamente dichos sobre la cultura y el poder, la erotización y el consumo, la utopía o el freudomarxismo, entre otros. Finalmente se nos presentan temas sociales estrictamente circunstanciales. En conjunto se trata de una reflexión personal viva y abierta sobre nuestra cultura y nuestra realidad más inmediata.— D. NATAL.

MIRANDA, J.P., *Apelo a la Razón* (= Hermencia 27), Sígueme, Salamanca 1988, 13 x 21,50, 308 p.

Ciencia-Razón-Positivismo. Estos conceptos objetivos tienen que estar debidamente integrados en el análisis que quiera hacerse de la realidad objeto de la investigación. Todo exclusivismo y, a la vez, toda invasión del terreno ajeno lleva al desconocimiento de la verdadera objetividad de la realidad. Por eso, en el libro que presentamos, «una teoría de la ciencia con una crítica adecuada del positivismo», equivale a lo que implica un *apelo* a una razón que deje cada cosa en su lugar, sin las estridencias propias de un racionalismo o de un materialismo positivista.

Los capítulos de la obra que suceden después del análisis de los conceptos objetivos de «empirismo» y «ética», señalando los campos de la objetividad de las ciencias en sus aspectos positivista histórico y otros, indicando la inadecuación de los cánones positivistas a lo que es humano y social. En resumen, diríamos que el libro intenta poner cada cosa en su sitio, reconociendo la función que los distintos aspectos del conocimiento representan para la objetividad de una verdad del hombre.— F. CASADO.

MICCOLI, P.- GUARNERI, E.- FRANCESCHELLI, O., *Il problema della storia* (= Filosofía per problemi 8), Augustinus, Palermo 1988, 20 x 13, 170 p.

La serie «filosofía per problemi» de la editorial Augustinus de Palermo pretende presentar en orden sistemático y pluralístico los distintos problemas filosóficos. Destinatarios intencionales son los alumnos de la Escuela Secundaria Superior y obviamente todo el que se interese en temas filosóficos actuales. Los ocho volúmenes aparecidos siguen el mismo criterio: en una primera parte, un autor presenta un tema, y en una segunda otros autores presentan el «contrapunto» en que contestan, integran o discuten la visión ofrecida en la primera.

El presente volumen está dedicado a la historia. La parte primera tiene por autor a P. Miccoli, que presenta la visión cristiana de la historia. Los contrapuntos tienen como autores a E. Guarneri, que en coherente actitud crítica con lo anterior, ofrece la visión marxista, y a O. Franceschelli que, a su vez, se opone tanto a la visión cristiana como a la marxista, que él asocia bajo el manto del filón subjetivista, contraponiéndoles la línea objetivista naturalística que parte de la cosmoteología de los clásicos.— P. DE LUIS.

Historia

LICHARDUS, J.- LICHARDUS-ITTEN, M. (ed.), *La protohistoria de Europa. El neolítico y el calcolítico entre el Mediterráneo y el Báltico* (= Nueva Clio 1 bis), Labor, Barcelona 1987, 13,5 x 19,5, XXI-600 p.

Esta obra estudia la historia cultural del neolítico y del calcolítico, concentrándose en los fenómenos históricos más decisivos del Oriente Próximo y de Europa (deja el mundo egeo y otros problemas para volúmenes posteriores).

Está estructurada en tres libros: *Estado actual de nuestros conocimientos*, que es la parte más extensa (410 pp.) y se desarrolla en dos etapas: «la primera etapa de la investigación es la ordenación en un sistema cronológico global y detallado del conjunto de los materiales arqueológicos disponibles en cada región. Para esta época de la historia humana, la cerámica se convierte, especialmente a través de un cuidadoso análisis de los datos estratigráficos, de la tipología y de las asociaciones en el seno de conjuntos cerrados, en el indicador más sensible para individuaciones de culturas y de grupos culturales» (p. IX). «La etapa siguiente de este trabajo de abstracción ha consistido en comparar, de forma suprarregional, las diferentes evoluciones locales en el campo de la economía, la sociedad y la ideología, comparaciones que necesariamente desembocan en perspectivas históricas. A partir, pues, de las innumerables publicaciones disponibles, pero también de datos todavía inéditos, este trabajo se presenta como un intento de perfilar una imagen coherente de la historia de la edad reciente de la piedra» (p. X). El 2.º libro, *Problemas y directrices para la investigación* (pp. 415-459) trata temas de arqueozoología, dendrocronología, datación por el radiocarbono y las marcas de uso en el sílex. El tercer libro, *La documentación* (pp. 461-583) presenta los yacimientos más importantes para la cronología y la interpretación histórica y cultural, y selecciona una rica bibliografía. La obra concluye con un extenso índice alfabético de lugares y de términos culturales.

El presente estudio está destinado a los estudiantes e investigadores de arqueología, y es fruto de la colaboración entre profesores de diversas universidades: J. Lichardus y M. Lichardus-Itten (de La Sarre), G. Bailloud y J. Cauvin (París I), S. Bökönyi (Budapest), M.-C. Cauvin, E. Coqueugnot y J. Evin (Lyon), U. Ruoff (Zurich), y M.ª Ángeles del Rincón Martínez (Barcelona) que, además de ser la traductora del original francés, es quien elabora el capítulo dedicado a la Península Ibérica.— J.V. GONZÁLEZ.

WELLS, P.S.; *Granjas y Ciudades. Comercio y orígenes del urbanismo en la protohistoria europea*, Labor, Barcelona 1988, 15,5 x 23,3, 248 p.

Granjas, pueblos y ciudades es el primer estudio arqueológico detallado del Bronce final y de la Edad del Hierro que interpreta los cambios que tuvieron lugar en la vida cultural europea durante el último milenio antes de Cristo. En este periodo aparecieron las primeras comunidades que pueden calificarse de aldeas y ciudades y quedaron fijados muchos modelos sociales, agrícolas, comerciales e industriales que caracterizarían la cultura europea hasta el Renacimiento y, en zonas no urbanizadas, hasta la revolución industrial.

Peter S. Wells analiza las aportaciones del Bronce final a estos cambios y examina los elementos que condujeron al nacimiento de las primeras aldeas o poblados de la primera Edad del Hierro y a las primeras ciudades de la segunda Edad del Hierro. Se centra en los aspectos económicos, y en especial en los comerciales, como los factores principales del desarrollo de los primeros poblados y ciudades y analiza muchos asentamientos arqueológicos de todo el continente. Dedicada especial atención a la tecnología de subsistencia y a los cambios en el carácter y en la tipología de los asentamientos e índice en el comercio, la distribución de la riqueza en el seno de las distintas comunidades, las manufacturas y la minería. Para demostrar la continuidad de los modelos de cambio entre la protohistoria y los primeros tiempos históricos, dedica un capítulo a los períodos

romano y medieval. El libro contiene una gran cantidad de mapas, dibujos, fotografías y gráficos para ilustrar el texto, y una exhaustiva bibliografía crítica de cada uno de los aspectos analizados en el libro.

Peter S. Wells estudió en las Universidades de Harvard y Tubinga y se doctoró en la de Harvard, de la que es en la actualidad profesor de Antropología.— E.L.

Espiritualidad

CARDO, C., *Emmanuel* (Patmos), Rialp, Madrid 1989, 12 x 19, 368 p.

Como fácilmente nos indica el título, este libro es un estudio sobre Jesús el Cristo. Es esto, ciertamente, pero es algo más. El libro se enmarca en el ámbito de la espiritualidad. Lo que indica que su finalidad primaria no es tanto instruir la mente, cuanto llenar el corazón. El libro está escrito por un teólogo catalán fallecido el año 1958. El dato no deja de ser significativo, a la hora de valorar el lenguaje y lo que tras de él se esconde. La terminología, muy propia de aquella época, resulta a veces extraña a nuestros oídos. Ello no obsta para que su lectura resulte enormemente provechosa, dado su carácter eminentemente espiritual. Lo que, en cierta medida, hace que su autor se transparente más como hombre enamorado del Emmanuel que como escritor que habla del Emmanuel. Ello le permite articular frases como ésta: «Nada hay tan necesario para el mundo como el amor a Jesucristo» (Intr. 19). «Sólo una estrella celeste hace converger en un punto los corazones y los ojos. Esta estrella es la de Emmanuel, el Dios con nosotros, el único hombre que nos ha sido dado para la salvación. Fuerza que es que el mundo quede lleno de Cristo, de cara a la salvación» (Intr. 21).— B. DOMÍNGUEZ.

ARON, R., *Así rezaba Jesús de niño* (= Biblioteca Catecumenal), Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, 12 x 19, 258 p.

Así rezaba Jesús de niño resucita la existencia religiosa de Jesús durante su infancia, en la aldea de Nazaret, antes de su llegada al Templo de Jerusalén. Aporta el texto de sus oraciones, cuya belleza e intensidad impresionarán al lector, sea cual sea su propia convicción. Para muchos representará un verdadero descubrimiento, al mismo tiempo que una inmersión apasionante en las raíces del cristianismo naciente. Evoca asimismo el culto del Templo de Jerusalén y las reacciones que pudo tener Jesús frente a aquellas solemnidades.

En cierto sentido constituye una antología compuesta por textos de hace dos mil años que en su mayoría siguen siendo los mismos que se recitan en las sinagogas actuales. Este libro aparentemente documental es a la vez histórico y contemporáneo, y sobre todo puede dar origen a serias reflexiones sobre uno de los más importantes momentos del cambio del problema religioso.

Tal vez al leerlo, muchos cristianos comprendan mejor a Jesús, muchos judíos conozcan mejor la religión de sus padres y algunos creyentes se vean impulsados a meditar sobre las raíces de su fe.— D.D.B.

BARCLAY, W., *Los Hombres del Maestro* (= Biblioteca Catecumenal), Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, 12 x 19, 154 p.

En este libro el autor nos ofrece una gran cantidad de información que, a menudo, es bastante escasa, y muestra tener un buen juicio al ayudarse discretamente de la leyenda, por lo menos como indicación de la impresión que una determinada persona causó en otras, cuando la historia guarda silencio. Los predicadores encontrarán estos capítulos de lo más útil, como, asimismo, todos los estudiantes del Nuevo Testamento. *Church Times*.

Cuando el Dr. Barclay murió en enero de 1978, Denis Duncan escribió en *British Weekly*: «El mundo no lanza a menudo un hombre de un talento, conocimiento, humanidad y fe tan inmensos. Su creación en términos de palabra escrita, es un fenómeno moderno que, en el campo de la escritura religiosa, nunca se podrá igualar. Es sorprendente que sus dotes de escritor se puedan igualar a los de su predicación, enseñanza, y como conferenciante. Es un milagro de nuestro tiempo que su gran conocimiento de la teología y los idiomas alcanzara el nivel de 'hombre llano' al utilizar el lenguaje del pueblo, combinando las cualidades gemelas de sencillez y profundidad».— E.D.B.

GRECH, P.- VANNINI, M.-..., *A lle radici della mistica cristiana*, Augustinus, Palermo 1989, 15 x 21, 115 p.

Cuando se ha repetido sin cesar que ya estamos en un mundo postcristiano, da la impresión de que lo más profundo del cristianismo parece que estuviera aún por estrenar. Especialmente en el campo de la mística, la experiencia cristiana parecía cosa del pasado. Pero cada vez es mayor el número de los 'atrevidos' que se dan cuenta que la verdadera experiencia de la fe apenas si ha sido intentada seriamente en nuestro tiempo, más preocupado por las cosas inmediatas y efectivas. El escrito que presentamos reúne el trabajo de varios expertos que se adentran en la mística agustiniana y su circunstancia. P. Grech nos habla sobre el Dios desconocido en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. M. Vannini nos acerca al Cristo de Pablo y su mundo griego. V. Vitiello examina la relación entre Plotino y san Agustín. P. Bettolo nos documenta sobre la doctrina del Espíritu y la conducta espiritual en los santos Padres. Y M. Moretti se adentra en las religiones místicas y el cristianismo romántico alemán. Llamamos especialmente la atención sobre el escrito de G. Ciolini en torno a la mística de san Agustín que confirma una vez más el carácter profundamente bíblico de la mística agustiniana frente a las teorías usuales ya heridas de muerte. También es muy decisiva la relación entre ateísmo y mística, estudiadas por M. Cacciari, ya que nos hace ver perfectamente la conexión del mundo moderno con la falacia lógica del ateísmo ambiental así como la validez universal profundamente humana de la mística.— D. NATAL.

CATOIR, J.T., *Enjoy the Lord. A Path to Contemplation*, Alba House, New York 1988, 14 x 21, 110 p.

Cada día es más necesario aprender a orar. Nada debe darse por supuesto. El autor nos ofrece un camino de oración en el que la vida de fe se hace persona. Como en todas las cosas, hay oración buena y oración mala. Tenemos sobre esto algunas pistas: La oración buena no consiste solamente en sentirse bien, pero tampoco es angustia ni desespero. Se fundamenta sobre la debilidad humana pero no termina en ella. La oración auténtica nos lleva al respeto, a la confianza, a la paciencia, a la alegría y, sobre todo, al amor. Mientras se aleja el miedo y la culpa. Nos ayuda a confiar en Dios y en los demás y a gozar de la dulzura del Señor contemplando su templo.— D. NATAL.

NOUWEN, H.J.M., *La belleza del Señor. Rezar con los iconos*, Narcea, Madrid 1988, 12,5 x 19,7, 102 p.

Nouwen en este libro nos da todo un programa para rezar con el icono. Ve en los iconos, no sólo una pintura sin más. Intenta sacar todo su jugo, tanto artístico como espiritual.

En esto último es donde se para de una forma más detenida. Rezar con los iconos sería como entrar en contemplación, el icono te lleva a esa contemplación. No es un contemplar de mirada exterior, sino más bien de mirada interior; al encontrarse con el icono, es encontrarte con el Señor en tu interior. Es la oración que brota desde dentro hacia fuera, no la oración de palabras, sino la oración del silencio y la contemplación. No es uno el que habla sino que es el propio icono el hablar.

En este libro nos enseña a orar con los iconos y su reflexión está hecha con cuatro iconos: el icono de la Santísima Trinidad, el icono de la Virgen de Vladimir, el icono del Salvador de Zvenigorod y el icono de la venida del Espíritu Santo.

En la actualidad se le está dando mucha importancia a los iconos. Este libro nos puede ayudar a sacar todo el provecho de los iconos, tanto como obras artísticas como por su contenido espiritual.— F.J. ROMANCE.

ARMSTRONG, Ph. (Ed.), *Who are my brothers?*, Alba House, New York 1988, 14 x 21, 230 p.

Se trata de un estudio serio acerca de las relaciones entre sacerdotes y religiosos no clérigos dentro de las congregaciones religiosas. Estamos ciertamente ante un problema muy sensible en el momento actual dada la gran relevancia que ha cobrado, en nuestro mundo, la idea de igualdad. Sin igualdad la libertad y la fraternidad se reducen fácilmente a pura palabrería. El libro contiene un estudio histórico del problema. A este respecto la época medieval conoce momentos muy tristes en la relación clérigos-no clérigos. Después se estudian los aspectos culturales, teológicos y jurídicos. Se exponen experiencias diversas de personas religiosas al respecto. Y se termina con una importante encuesta sociológica que detecta graves fallos en las relaciones clérigos-no clérigos, como pueden ser: excesivo clericalismo, postergación de los religiosos no clérigos e insuficiente valoración de la vocación y las tareas no clericales. También se detecta una reacción favorable entre los clérigos más jóvenes, y no tan jóvenes, al respecto; y una valoración indeclinablemente positiva de la vocación de religioso no clérigo por parte de aquellos que la han abrazado. Un libro que hace pensar. Sobre todo en esta hora en que la igualdad en la Iglesia debe crecer para que la libertad y la fraternidad se hagan realmente concretas y verdaderas. D. NATAL.

FUENTES MENDIOLA, A., *La aventura divina de Marta* (= Patmos), Rialp, Madrid 1989, 12 x 19, 233 p.

La figura de María sigue viva en la espiritualidad cristiana. Más aún: este fenómeno es hoy mucho más intenso y deslumbrante. ¿Por qué? Por una teoría de contraste. Nuestro mundo se halla dominado por el afán de las marcas. La superación de marcas constituye una de las características más específicas de nuestro mundo. Todas las marcas ejercen su reinado por tiempo reducido. Parece como si nuestro mundo no tuviera espacio para lo sencillo. El fenómeno no es exclusivo del mundo profano. Afecta también al ámbito de lo religioso. Estamos dominados por lo asombroso. Ser santo conlleva casi siempre ser un extraterrestre. También aquí queda excluido lo sencillo. Se necesita, pues, romper estos esquemas. Aquí encaja perfectamente la figura de María. El camino de María es un camino sencillo. Ella cuajó su fidelidad en el marco sencillo de una vida de familia. Creo que este libro te ayudará a descubrir esta faceta de la vida de María. Está escrito para todos. Pero mira de forma especial a los jóvenes. De la mano de María y siguiendo sus pasos, todos, pero particularmente los jóvenes, podemos andar el camino de la libertad y el amor, pilares básicos de una sociedad más humana.— B. DOMÍNGUEZ.

GARCÍA ORO, J., *San Francisco Solano* (= Popular 91), BAC, Madrid 1988, 12 x 19, 188 p.

Las nuevas biografías de los santos nos muestran hasta qué punto sus vidas no fueron una mera apariencia de conductas extrañas sino que nos enseñaron lo mejor de la humanidad y muchas cosas sobre la divinidad. El autor ha conseguido ofrecernos, con esta obra, la profundidad religiosa y apostólica de san Francisco Solano en su inmediatez testimonial. Esta radiografía espiritual nos ofrece los tres momentos decisivos de una vida: el eremitismo y la evangelización rural

de la sierra cordobesa, la aventura misional en tierras tucumanas y la práctica recoleta en una periferia marginal como la de Lima. El estilo carismático y la intuición evangélica del santo brillan en sus gestos que llenan de gracia y misterio el corazón de las gentes de las tierras andinas.— D. NATAL.

AYAPE, E., *Sor Mónica de Jesús y el P. Cantera. Dos íntimos amigos de Jesús*, Madrid 1986², 14 x 22, 366 p.

En un mundo en el que se estima la eficacia del apostolado por la acción por encima de todo, ha llegado a pensarse de la vida contemplativa como una vida inútil, vida de instalados, vida insolidaria con las necesidades espirituales del mundo, como algo que no va con el Reino de Dios en este mundo en que vivimos. El P. Ayape nos ofrece la semblanza de sor Mónica de Jesús que, en la contemplación, supo realizar en sí misma a Cristo, algo en que esencialmente está empeñado todo cristiano, viviendo una entrega total de sí a Dios y a los demás. Por otra parte el P. Cantera, director espiritual en un tiempo de sor Mónica, fue, a su vez en su vida activa de apostolado otro ejemplo de un seguimiento de Cristo a base de una vida de interioridad y de intimidad con Dios en la oración que le llevó a la entrega generosa y ardiente al servicio de los prójimos más necesitados. En una palabra, dos ejemplos de unas almas que hicieron verdad aquello de Jesús a los suyos: «vosotros sois mis amigos».— F. CASADO.

GORICHEVA, T., «*Nadiezhdá*» significa esperanza, *Testigos rusos de la fe en nuestro siglo*, Herder, Barcelona 1988, 12 x 19,8, 153 p.

La espiritualidad rusa no es algo que esté o haya estado parado sino todo lo contrario. Aunque la religión haya estado reprimida, el cristiano ruso ha seguido su espiritualidad y ha sabido vivir en represión su vida como apóstol de Cristo.

En este libro Tatiana hace una recopilación de textos que en su día fueron publicados en una revista clandestina, que se escribía en Moscú, se imprimían en Occidente (Frankfort) y volvía a Rusia por vías complejas e ilegales. Esta revista se repartía en grandes tiradas.

Los autores de «*Nadiezhdá*» que así se llamaba la revista clandestina, son hombres de Iglesia que vivían día a día su cristianismo renovado de la muerte y resurrección de Jesucristo. Y partiendo de todo esto, no de una forma superficial, sino de una forma interna, ya no tienen miedo ni a la prisión ni al frío, al hambre, ni a la persecución. En sus escritos no hay queja alguna.— F. J. ROMANCE.

Psicología-Pedagogía

BUNGE, M.- ARDILLA, R., *Filosofía de la Psicología*, Herder, Barcelona 1988, 13 x 21, 435 p.

Como se indica en el prólogo, éste es un libro escrito desde una perspectiva y actitud científicas. Su contenido puede resultar polémico tanto para el psicólogo como para el filósofo y el lector culto. Los autores tratan de superar los paradigmas del mentalismo y del conductismo por una atractiva síntesis: la psicobiología, pareciendo retomar un viejo tema de la filosofía, la subjetividad, desde la posición actual de desengaño general por el conductismo.

El libro versa sobre ciertos problemas filosóficos y metodológicos que se presentan al estudiar la conducta humana, así como en el tratamiento de los trastornos mentales. Se trata de contestar a interrogantes tales como: «¿Qué es la conducta?», «¿Qué es la mente y cómo se relaciona con la materia?», «¿Cuál es la mejor manera de estudiar la conducta y la mente?», «¿Cuáles son las vías más eficaces para la modificación de los procesos de la mente y la conducta?».

Un objetivo de este estudio es indagar y examinar algunas de las hipótesis filosóficas y normas metodológicas aprobadas y usadas por los psicólogos contemporáneos. Intenta analizar la investigación y la práctica psicológicas a la luz de la filosofía y la metodología, con la esperanza de que ese análisis enriquezca a su vez tanto a la filosofía como a la psicología.

La obra puede ser particularmente útil para los profesionales de cualquier rama de la psicología. Igualmente puede ser útil para el lector curioso que aspira a una cultura sólida. Especialmente necesitan este libro los psicólogos «cortos de mira», porque comprenderán que algunas de las más modernas y «prestigiosas» tendencias de la psicología no son sino reincidencias en viejos y conocidos «delitos» científicos claramente refutados y rechazados.— M. MATEOS.

BAZZI, T.- FIZZOTTI, E., *Guía de la logoterapia. Humanización de la psicoterapia*, Herder, Barcelona 1989, 14 x 22, 172 p.

Los autores reconocen la amplitud de la obra de Victor Frankl, considerado como el fundador de la tercera escuela vienesa de psicoterapia —después de las de Freud y Adler—. Ellos echaban en falta un libro dedicado a recoger no sólo la esencia del meollo antropológico propuesto por Frankl, sino también la modalidad técnico-aplicativa de la logoterapia como el método terapéutico hoy más conocido en el ámbito de la psicología humanista frente a la psicología conductista y la psicoanalítica.

En la primera parte, Fizzotti resume las dolorosas experiencias humanas de Frankl, de las cuales brotó su actitud hacia la vida, y las concepciones de los principales autores en los que se inspiró para estructurar su doctrina. En la segunda parte, Bazzi expone las técnicas de logoterapia, acompañadas de numerosos casos clínicos ilustrativos tanto de la eficacia como de los límites de este peculiar tratamiento psicoterapéutico.

La bibliografía razonada que se ofrece en el libro es una buena guía que facilita la visión panorámica de las contribuciones teóricas de Frankl y sus múltiples posibilidades en la práctica psicoterapéutica.— M. MATEOS.

BATTEGAY, R.-CLATZEL, J.- PÖLDINGER, W.- RAUCHFLEISCH, U., *Diccionario de psiquiatría*, Herder, Barcelona 1989, 17 x 24, 680 p.

Editorial Herder ofrece a los lectores de habla castellana un instrumento de consulta breve y seguro, en una materia donde las obras generales no abundan ni son de fácil acceso. La edición castellana reproduce el contenido de la edición alemana, excepto en los artículos de carácter jurídico, que han sido redactados de nuevo teniendo en cuenta la legislación española en esta materia.

El diccionario intenta ser una especie de guía para el estudio de los aspectos más importantes de la psicopatología, la psicodinámica, la psicoterapia, la bioquímica, la neuroendocrinología, la psicofarmacología, los diversos tipos de psicosis y neurosis, la psicósomática, los trastornos cerebrales sintomáticos y orgánicos, las enfermedades psiquiátricas características de las diversas edades de la vida, la psiquiatría forense, los tests psicológicos y los aspectos psiquiátrico-sociales. La obra no está concebida como una unidad compacta, sino que pretende ofrecer una visión global de las diversas corrientes teóricas, sin circunscribirse a la simple exposición de opiniones de escuela. Cada tema es expuesto por un especialista de reconocido prestigio. Los autores han contrastado diversos puntos de vista, tanto a nivel histórico como de actualidad. La bibliografía al final de cada artículo ayudará al lector interesado a profundizar en el estudio de la materia respectiva.

Médicos, psicólogos, asistentes sociales y todos aquellos que se interesan en conocer más de cerca los complicados mecanismos de la mente humana pueden encontrar una valiosa ayuda en este diccionario.— M. MATEOS.

CARDONA PESCADOR, J., *Los miedos del hombre. Reflexiones de un psiquiatra*, Rialp, Madrid 1988, 12 x 19, 182 p.

Juan Cardona Pescador nos ofrece en este libro una visión panorámica del proceso involutivo de valores que está padeciendo la sociedad actual. Comienza haciendo un análisis de la persona, y una descripción de la angustia —con sus mecanismos de defensa— la tristeza, las neurosis y las presiones represivas de la personalidad que sufre la gente hoy. Según Cardona, pocas familias se libran actualmente de algún caso de depresión, angustia, crisis de pánico, drogadicción o cualquier otro tipo de trastorno o anomalía psíquica. Muchos están perdiendo la capacidad de sonreír y de mantener un trato cordial y afable, abrumados por múltiples tensiones internas y externas. Desde su experiencia clínica de médico psiquiatra denuncia las consecuencias del proceso disolutivo de inversión de valores: el amor por el placer, la dignidad por la utilidad, la libertad por la irresponsabilidad, la fidelidad por la deslealtad, la vida por la muerte.

Después de ese primer análisis, el Dr. Cardona estudia los diferentes ámbitos en los que se desenvuelve el ser humano: el dolor, el trabajo, la vida conyugal, etc. La obra termina con un capítulo dedicado a la psicoterapia como una puerta abierta a la esperanza si se fundamenta en la recuperación del genuino sentido del amor y de la libertad, sólidos pilares para el reencuentro del sentido y la verdad de la vida, valores actualmente distorsionados o perdidos, lo que motiva tantos miedos causantes, a su vez, de muchos trastornos psíquicos.— M. MATEOS.

GARCÍA HOZ, V., *La práctica de la educación personalizada*, Rialp, Madrid 1988, 14 x 21, 314 p.

Esta obra corresponde al volumen 6 del *Tratado de educación personalizada*, dirigido por Víctor García Hoz. Dicho volumen consta de dos partes bien diferenciadas en contenido y en estilo, cada una de las cuales tiene una finalidad distinta.

En la primera parte se estudia el estilo propio de la educación personalizada y sus exigencias metodológicas. En la segunda parte se ofrece una concreción práctica y sistemática dentro de la educación personalizada: la Obra Bien Hecha. Se hace una descripción del sistema y también de las diferentes técnicas que en él se deben o pueden emplear. La justificación del sistema se apoya en la fundamentación científica resultante de los estudios de correlación entre los distintos componentes de los objetivos y finalidades pedagógicas.

El siguiente sumario da una idea esquemática del contenido de la obra. La primera parte lleva por título «Fundamentos y técnicas generales» y se desarrolla en los siguientes capítulos: 1. Práctica educativa y estilos docentes, 2. Caracterización del estilo de la educación personalizada, 3. El modelo de aprendizaje, 4. La unidad de la formación intelectual y la formación ética, 5. La tecnología en la educación personalizada, 6. Plan, currículo, proyecto, 7. Objetivos y programas, 8. Material, 9. Diagnóstico y predicción.

La segunda parte titulada «Una concreción práctica de la educación personalizada. Sistema para la Obra Bien Hecha», se desarrolla en los siguientes capítulos: 10. Génesis del sistema para la Obra Bien Hecha, 11. El estilo educativo del Sistema en la O.B.H., 12. Los métodos de acción educativa, 13. La comunicación educativa en el sistema de la O.B.H., 14. Concepto, tipología y selección de la O.B.H., 15. Programación sistemática y ordenación de la actividad educativa, 16. La actividad de los estudiantes. Motivación y técnicas de estudio y trabajo, 17. Evaluación de resultados y valoración de personas, 18. Convivencia y disciplina.— M. MATEOS.

HARLEN, W., *Enseñanza y aprendizaje de las ciencias*, M.E.C., Morata, Madrid 1989, 13,5 x 21, 350 p.

La preocupación y el objetivo de Wynne Harlen es la estimulación de un tipo de aprendizaje mediante el cual los niños utilicen los procesos científicos para el desarrollo de su comprensión

conceptual y sus actitudes escolares. En este libro la autora se limita a la educación durante los primeros 7 u 8 años escolares: desde que los niños ingresan en la escuela hasta los 12 ó 13 años.

Según Harlen, el modo de aprender los niños se basa en la construcción de su propia visión del mundo, de la selección y activación de las formas de pensar y de las ideas útiles para ellos mismos. De tal modo que lo que aprendan dependerá de cómo efectúan la selección y de cómo actúan. La adopción sería del aprendizaje científico que ella propone significa y exige dar a los niños la ocasión de desarrollar ideas mediante el empleo de las técnicas de procedimiento científico. El éxito mismo en el desarrollo de sus técnicas de procedimiento y de sus ideas les ayudará considerablemente a entender el mundo que les rodea. Los cinco primeros capítulos se refieren al aprendizaje de los niños; cómo puede implantarse el aprendizaje de las ciencias, qué objetivos son más apropiados para los alumnos menores de 13 años y cómo proporcionar y evaluar las ocasiones de aprendizaje. Los cinco capítulos restantes se centran en diversos aspectos de la preparación del aprendizaje: tipos de actividades adecuadas, papel del profesor en relación con las actividades, evaluación del progreso, planificación del *currículum* a diversos niveles y provisión de recursos.

Estimamos que la obra puede ser de interés particular para cuantos sienten la preocupación por un sistema apropiado para el aprendizaje de las ciencias a nivel de la escuela primaria.— M. MATEOS.

DRIVER, R.-GUESNE, E.-TIBERGHEN, A., *Ideas científicas en la infancia y la adolescencia*, M.E.C.-Morata, Madrid 1989, 13 x 21, 310 p.

Los autores pretenden ayudar a los profesores y demás personas relacionadas con la educación de la etapa superior de EGB y BUP, ofreciéndoles una perspectiva general de las concepciones de los niños y adolescentes en esas etapas. Cada capítulo se centra en el estudio de las ideas de los niños sobre una determinada área temática. Los temas escogidos son especialmente relevantes para las ciencias físicas, en donde se han realizado numerosas investigaciones.

El libro documenta y explora conceptos de los niños y adolescentes sobre diversos fenómenos naturales como: luz, calor, fuerza, movimiento, estructura de la materia y electricidad. Analiza también el modo cómo estas concepciones cambian y se desarrollan con la enseñanza.

Se reúnen en esta obra las experiencias de los profesores DRIVER, GUESNE y TIBERGHEN. Sus trabajos realizados en distintas partes del mundo son frutos de un mismo objetivo: esclarecer las ideas de los alumnos en estas materias, de modo que se favorezca su aprendizaje y que la enseñanza resulte a la vez más atractiva para ellos y también para los profesores.— M. MATEOS.

SELMI, L.- TURRINI, A., *La escuela infantil a los cuatro años*, M.E.C.-Morata, Madrid 1988, 17 x 24, 255 p.

Éste es el segundo volumen del plan de trabajo que Lucía Selmi y Anna Turrini desarrollaron para las escuelas infantiles de Módena (Italia). Se trata de un plan educativo basado en el conocimiento científico de las posibilidades y logros del niño de 4 años. El plan de trabajo que presentan las autoras es fundamentalmente abierto, adaptable con facilidad a otras realidades socioculturales distintas de las de su origen. Desde un punto de vista pedagógico, se busca proporcionar al niño un espacio humano en el centro escolar lo suficientemente rico para que todas sus capacidades puedan desarrollarse de manera óptima.

Se trata de materiales vivos, recogidos de la experiencia, sometidos a una atenta evaluación, no sólo por parte de los docentes, sino por una dirección particularmente activa y responsable. Habiendo roto con la tradición asistencial y consolidado un modelo avanzado y moderno de organización, esta experiencia se caracteriza por su concreta y puntual inserción en la realidad social y cultural del lugar donde se ha realizado.

Además de ser un testimonio crítico de la experiencia de Módena, la obra ofrece, al mismo tiempo, elementos valiosos para un contraste abierto y productivo con otras experiencias pedagógicas.

gicas avanzadas. Al ofrecer sus propuestas, las autoras son muy conscientes de la peculiaridad de cada escuela y de la irrepitibilidad de cada experiencia.— M. MATEOS.

SAUNDERS, R.- BINGHAM-NEWMAN, A.M., *Perspectivas piagetianas en la educación infantil*, M.E.C.-Morata, Madrid 1989, 17 x 24, 350 p.

No hay duda de que la psicología evolutiva constituye una ayuda muy valiosa para la comprensión del desarrollo infantil. El objetivo del libro que aquí se presenta es la profundización en el enfoque teórico piagetiano y las prácticas escolares en la educación infantil. Se quiere ayudar al lector a comprender la teoría de Piaget y sus aplicaciones prácticas.

Las autoras R. Saunders y A.M. Bingham-Newman consideran necesario establecer una conexión teórico-práctica, pero no de una manera mecánica, con peligros de robotización, sino reflexiva. A la vez que exponen claramente las características de niños y niñas y su modo de pensar y comprender la realidad, hacen ver las implicaciones que de ello se derivan para la planificación y desarrollo del *currículum* en la educación infantil.

Según las autoras, el gran valor de las descripciones de la comprensión del niño en cada etapa de los conocimientos infralógicos y lógico-matemáticos, radica en la orientación que proporcionan para la elección de estrategias y materiales apropiados para una auténtica labor educativa.

El texto contiene un buen número de ejercicios e interrogantes para provocar una sana actitud crítica y que incitan a la reflexión e investigación permanente, lo cual es necesario para que los procesos de enseñanza y aprendizaje en la escuela puedan ser, día a día más eficaces para la educación infantil.— M. MATEOS.

KAZDIN, A.E., *Tratamiento de la conducta antisocial en la infancia y la adolescencia*, Martínez Roca, Barcelona 1988, 21 x 27, 265 p.

El propósito del presente libro es revisar y evaluar el estado actual de los tratamientos alternativos para la conducta antisocial de niños y adolescentes. Se detalla la naturaleza y alcance de la conducta antisocial en los niños, se revisan los métodos para diagnosticar y valorar la conducta antisocial, y se consideran las cuestiones que plantean la definición, identificación y clasificación de la conducta antisocial.

Las siguientes características hacen que este libro sea único en su género: Primera, proporciona, reunida en una sola fuente, información sobre diversas técnicas. Segunda, parte de investigaciones en diversas áreas dentro de la psiquiatría infantil y la psicología clínica infantil, incluyendo la epidemiología, el psicodiagnóstico, la evaluación y la psicología evolutiva. Tercera, se revisan y evalúan los estudios de resultados más importantes a fin de presentar el estado actual de la materia, tanto en cuestiones clínicas como de investigación. Cuarta, se hacen recomendaciones para mejorar la metodología de la investigación, y se subrayan las directrices futuras de la investigación.

Críticamente, con rigor lógico y científico, Kazdin analiza la psicoterapia individual y de grupo, la terapia familiar y educacional, la terapia cognitiva, los psicofármacos, el adiestramiento de padres y los programas desarrollados en régimen cerrado o de hospital de día.

Este libro está diseñado para proporcionar de manera conjunta y en una sola fuente una literatura que ha permanecido desconectada y dispersa. Puede ser de gran ayuda para psicólogos, psiquiatras, educadores, asistentes sociales y para cuantos se interesan por el problema de la conducta antisocial en la infancia y adolescencia.— M. MATEOS.

WEISSBLUTH, M.D., *Dormir bien*, Planeta, Barcelona 1989, 12,5 x 20, 302 p.

Hay textos que dan sueño. Este, enseña a dormir. Marc Weissbluth, doctor pediatra autorizado en trastornos del sueño, ofrece a padres y educadores una serie de consejos precisos y prácticos de ayuda y prevención en los malos hábitos del dormir de los pequeños. Lectura instructiva en un tono psicológico y con acento pedagógico. Presentando testimonios de padres que habiendo seguido estos consejos, solucionaron sus problemas, obteniendo un dormir sano y saludable en los lactantes, en los niños pequeños... y en el resto de la familia. Dormir sí, pero dormir bien.— A. PÉREZ DíEZ.

Literatura

TOST, M.A., *Claude Simon. Novelas «españolas» de la guerra y la revolución*, (= Nexos 36), Península, Barcelona 1989, 11,5 x 18, 302 p.

Claude Simon, premio Nobel de Literatura en 1985, es uno de los mejores representantes del *Nouveau Roman*, movimiento de vanguardia de los años cincuenta-sesenta. Sus procedimientos técnicos, que tanta extrañeza causaron, han sido asimilados posteriormente, como ocurre siempre, tanto en el cine como en la novela. Una buena parte de la temática de Claude Simon se refiere, evocándolos sin historiarlos ni representarlos, a acontecimientos de la vida española sobre el telón de fondo de la guerra civil, de la que fue testigo presencial. En concreto, a la revolución anarquista de 1936 y a los hechos de mayo de 1937 en Barcelona.

Manuel A. Tost estudia las novelas de Claude Simon en las que de alguna forma está presente la materia hispana. Comienza por situarlas dentro de las muchas novelas a que ha dado lugar aquella guerra. Estudia luego sus respectivos argumentos, personajes, intertextualidad, estructura y perspectiva, que es la «de cierto desencanto, de la frustración, de la pérdida de las ilusiones más pueriles» (p. 201). La narrativa simoniana no es un mero juego «textual», como se ha dicho a veces. En ella, y este estudio lo deja claro, no se puede prescindir del referente histórico.

El autor está enterado de la materia que trata. Ha estudiado la bibliografía sobre Claude Simon y conoce los actuales métodos de análisis literario y sus metalenguajes. Sin hacer alardes, los maneja con acierto y oportunidad, siendo consciente, en cada momento, del punto de vista en que se sitúa. Todo ello expresado con envidiable claridad. Un excelente estudio sobre un gran novelista de nuestro tiempo.— J. VEGA.

JAMES, H., *Cuadernos de notas (1878-1911)*, (= Historia, ciencia, sociedad 213), Península, Barcelona 1989, 13 x 20, 301 p.

Conocer los grandes personajes por dentro siempre ayuda enormemente a comprender toda su obra y su organización profunda. Ello nos explica, a la vez, el sentido más verdadero de todo su quehacer. Estos cuadernos de notas de Henry James nos traen su vida y viajes en busca de sus inquietudes, de sus personajes y de sus narraciones. De este modo se nos da cuenta también de cómo se han fraguado cada uno de sus escritos, tras sus diversos ensayos, lo que nos aleja felizmente de la idea del escritor genial, limpio de trabajo y fatiga o puramente ocurrente.— D. NATAL.

GYULA KRÚDY, *La carroza carmesí*, (= Narrativa 16), traducción de Judit Xantos, Península, Barcelona 1989, 13,5 x 19,5, 172 p.

Gyula Krúdy es un escritor húngaro (1878-1933). La colección Península-Narrativa alberga novelas de autores extranjeros, desconocidos en general de críticos y editores, no digamos del

gran público. Loable proyecto, que exige, por lo mismo, que cada libro vaya precedido de algún breve, pero sustancioso prólogo que oriente al lector sobre el autor y su época, así como sobre su puesto en las letras de su país. Nada de esto hay en el presente.

La carroza carmesí (1913) es un animado cuadro de la vida frívola del Budapest de principios de siglo. En él se mueven numerosos y excéntricos personajes con sus sueños y fantasías: artistas fracasados, malos poetas, intelectuales de pacotilla, aristócratas decadentes, nihilistas, prostitutas, muchedumbres sin nombre... Y sueñan, sueñan todos, desde su raíz romántica y refugiados en un pasado ilusorio, una vida feliz, que la realidad, implacable, se encarga de desmentir. Todo ello con la evocación oportuna de otros textos literarios y recuerdos artísticos. La traducción es correcta: el léxico es español y la sintaxis fluida. El lector lo agradece.— J. VEGA.

KAPLAN, A., <i>Las Aguas del Edén. El misterio de la «Mikvah»</i>	255
KÖSTER, H., <i>Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo</i>	753
KUHN, H.-J., <i>Christologie und Wunder. Untersuchungen zu Joh. 1,35-51</i>	257
KUNZMANN, R.-DUBOIS, J.D., <i>Nag Hammadi, Evangelio según Tomás. Textos gnósticos de los orígenes del cristianismo</i>	529
LEONARDA, S., <i>La Gioia nelle Lettere di S. Paolo</i>	753
LOHFINK, N., <i>Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension</i>	259
LÓPEZ MELUS, F.M., <i>Las bienaventuranzas. Ley fundamental de la vida cristiana</i>	259
NERI, U., <i>El Cantar de los Cantares. Targum e interpretaciones hebreas antiguas</i>	255
O'COLLINS, G., <i>Jesús Resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático</i>	528
QUACQUARELLI, A., <i>Il triplice frutto della vita cristiana 100, 60, e 30. Mateo XIII, 8 nelle diverse interpretazioni</i>	753
SANDERS, E.P., <i>Jesus and Judaism</i>	258
THEISSEN, G., <i>La sombra del Galileo. Las investigaciones históricas sobre Jesús traducidas a un relato</i>	527
VIDAL Y CRUAÑAS, A., <i>Encuentro con la Biblia</i>	751
WAGNER, J., <i>Auferstehung und Leben. Joh 11,1-12,19 als Spiegel johanneischer redaktionsund Theologiegeschichte</i>	257
WENGST, K., <i>Interpretación del evangelio de Juan</i>	256
WOLFF, H.W., <i>Studien zur Prophetie. Probleme und Erträge</i>	527

TEOLOGÍA

AGUSTÍN, SAN, <i>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</i>	265
ANTÓN, A., <i>Conferencias Episcopales ¿Instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión</i>	756
AUER, J., <i>Jesus Christus, Heiland der Welt. Maria, Christi Mutter im Heilsplan Gottes</i>	261
BERNARDO, SAN, <i>Obras completas. VI. Sermones varios</i>	267
BLÁZQUEZ, R., <i>La Iglesia del concilio Vaticano II</i>	263
— <i>Tradicón y esperanza</i>	755
BOROBIO, D. (ed.), <i>La celebración litúrgica. II. Los sacramentos</i>	531
BÜHLER, P., (ed.), <i>Humain a l'image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au probleme de l'anthropologie</i>	754
BROX, N., <i>Erleuchtung und Wiedergeburt. Aktualität der Gnosis</i>	755
CAPRIOLI, A.-VACCARO, L., (ed.), <i>Agostino e la conversione cristiana</i>	266
CIOLINI, G.-GRECH, P.-MARA, M.G.-..., <i>Conversione e storia</i>	756
DOMÍNGUEZ BALAGUER, R., <i>Catequesis y liturgia en los Padres Interpelación a la catequesis de nuestros días</i>	263
FERNÁNDEZ CASAMAYOR, A., <i>Teología, fe y creencias en Tomás Malagón</i>	268
FERNÁNDEZ GARCÍA, B., <i>Cristo de esperanza. La cristología escatológica de J. Moltmann</i>	262
GIUNTA, F.-MARKUS, R.A.-PATRUCCO, M.F.-..., <i>Agostino d'Ipbona: «Quaestiones disputatae»</i>	756
GRESHAKE, G.-KREMER, J., <i>Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung</i>	262
HJELDE, S., <i>Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart</i>	262
INIESTA, A., <i>Memorandum</i>	532
JEANROND, W.G., <i>Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens</i>	260

KERN, W.-POTMEYER, J.H.-SECKLER, M. (ed.), <i>Traktat Theologische Erkenntnislehre Schlussteil. Reflexion auf fundamentaltheologie</i>	260
KOWALCZYK, Ks.S., <i>Dieu et homme dans la doctrine de saint Augustin</i>	267
LERA, J.M. (ed.), <i>Fides quae per caritatem operatur. Homenaje al P. Alfaro, S.J., en sus 75 años</i>	754
LETTIERI, G., <i>Il senso della storia in Agostino d'Ipbona. Il «saeculum» e la gloria nel «De civitate Dei»</i>	756
LONERGAN, B., <i>Método en teología</i>	529
LORIZIO, G., <i>Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica</i>	262
LLIN CHÁFER, A., <i>Sacerdocio y Ministerio. Estudio histórico teológico sobre el sacerdocio ministerial en santo Tomás de Villanueva</i>	268
MARQUARDT, F.-W., <i>Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik</i>	260
MILANO, A., <i>La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio</i> ..	269
MOLTMANN, J., <i>Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación</i>	261
NEUFELD, K.H., (ed.), <i>Problemas y perspectivas de teología dogmática</i>	261
O'MEARA, J.J., <i>La jeunesse de saint Augustin. Introduction aux Confessions de saint Augustin</i>	264
ORBE, A., <i>Introducción a la teología de los siglos II y III</i>	264
PEDRO, A. de, <i>Madre de Dios, Madre de los hombres, Imagen de la Iglesia</i>	531
PETRI, H. (ed.), <i>Divergenzen in der Mariologie. Zur öumenischen Diskussion um die Mutter Jesu</i>	758
REALE, G.-PIZZOLATO, L.F.-DOIGNON, J.-..., <i>L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)</i>	266
RINDONE, E., <i>Per comprendere l'Eucaristia</i>	531
SAUTER, G. (ed.), <i>Rechtfertigung als Grundbegriff evangelischer Theologie</i>	755
SCHÜSSLER FIORENZA, E., <i>Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch theologische Rekonstruktion der christlichen Urspruenge</i>	269
— <i>En memoria de ella</i>	763
SORDI, M.-PIZZOLATO, L.F.-SOLIGNAC, A.-..., <i>Agostino a Milano: il battesimo</i>	756
TAVARD, G., <i>Les jardins de saint Augustin. Lecture des Confessions</i>	264
TOMÁS DE AQUINO, Santo, <i>Suma de Teología. I. Parte I</i>	268
VORGRIMLER, H., <i>Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento</i> ..	268
MORAL-DERECHO	
ARRIERA, J.J.-CALVO ÁLVAREZ, J.-DIEGO-LORA, C.-..., <i>Manual de Derecho canónico</i>	272
ARTEAGA SÁNCHEZ, A., <i>Derecho Penal venezolano. Parte General</i>	
AZNAR GIL, F.-BUENO SALINAS, S.-CUESTA SAENZ, J.M. de la -..., <i>Asociaciones canónicas de fieles</i>	759
BAÑOS Y SOTOMAYOR, D. de, <i>Sínodo de Santiago de León de Caracas de 1687</i>	534
BELLO RENGIFO, C.S., <i>Derecho Penal General. Casos.- Ilicitud Penal Colateral</i>	763
BELTRÁN DE HEREDIA, V.-RUIZ DE ALEGRÍA, (ed.), <i>Aportació al Butllari de l'Estudi General de Lleida 1345-1460</i>	534
BENNÁSSAR, B., <i>Pensar y vivir moralmente. La actitud samaritana del Pueblo de Dios</i>	532
BOROBIO, D., <i>Reconciliación penitencial. Tratado actual del sacramento de la penitencia</i>	270
BRAVO LOZANO, M., <i>Guía del Peregrino Medieval (Codex calixtinus)</i>	761
BRUFAU PRATS, J., <i>La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo</i>	761
CENTRO DE ESTUDIOS «CRISTIANISMO I JUSTICIA», <i>¿Naufragio de utopías? ¿Qué hay que salvar?</i>	533
COLECTIVO DOMINICANO POR LA JUSTICIA Y LA PAZ, <i>Kairós: Llamada urgente a la solidaridad. Reflexión cristiana desde Sudáfrica y Centroamérica</i>	533

CORRAL SALVADOR, C.-URTEAGA EMBIL, J.M.-..., <i>Diccionario de Derecho Canónico</i>	758
EIFF, A.W. VON - GRÜNDEL, J., <i>El reto del SIDA. Orientaciones médico-éticas</i>	271
FARIAS MATA, L.H.-PÉREZ VIACAVA-MANTELLINI GONZÁLEZ, P.J., <i>Tendencias de la jurisprudencia venezolana en materia contencioso-administrativa</i>	765
GOÑI GAZTAMBIDE, J.-HERREROS LOPETEGUI, S.-TEJERO, E.-..., <i>Estudios sobre El Doctor Navarro en el IV Centenario de la muerte de Martín Azpilicueta</i>	271
GONZÁLEZ, M.E., <i>Doctrina de Monroe y el corolario Roosevelt.- La doctrina Drago. Memoria de América Latina (15-16)</i>	762
HERVADA, J., <i>Elementos de Derecho constitucional canónico</i>	272
LINARES ALEMÁN, M.D.-de MIGUEL PÉREZ, I.-..., <i>Anuario del Instituto de Ciencias Penales y criminológicas. Edición Homenaje a José Agustín Méndez</i>	765
MANZANARES, J.M.-MOSTAZA, A.-SANTOS, J.L., <i>Nuevo Derecho Parroquial</i>	759
MARTÍN, H., <i>Le métier de prédicateur à la fin de Moyen Âge 1350-1520</i>	534
MATTAR DE ABOUHAMAD, G., <i>Casación Penal (Jurisprudencia-Comentarios) 1985 - Sanciones penales y administrativas en la legislación venezolana. Anexo n. 3. 1987</i>	764
MATTAR DE ABOUHAMAD, G.-QUINTERO MÚJICA, E.A.-..., <i>Casación Penal (Jurisprudencia-Comentarios) 1986</i>	764
MEDINA, M.A., <i>Doctrina cristiana para instrucción de los indios. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O.P., y otros religiosos doctos de la misma Orden. Impresa en México 1544 y 1548</i>	535
MOROS GHERSI, C.A.-LAYRISSE, M.-LEAL, I.-..., <i>Los estatutos Republicanos de la Universidad Central de Venezuela 1827</i>	761
PARRA ARANGUREN, F.-CHIOSSONE, T.-DELGADO OCANDO, J.M.-..., <i>Homenaje a Aristides Calvani. R.F.C.J.P. 67</i>	766
PARRA ARANGUREN, F. y G.-PETZOLD PERNIA, H.-DELGADO OCANDO, J.M.-..., <i>Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas 69-71</i>	766
PÉREZ SOSA, M.-MARTÍNEZ LEDESMA, J.-GARCÍA DE ÁSTORGA, A.-..., <i>Código Civil de Venezuela. Art. 1256-1281</i>	762
RAMÍREZ RUIZ, E., <i>Introducción a la filosofía política de san Agustín</i>	273
RIEZO, J., <i>Ciencia Política y Derecho Constitucional</i>	760
SALAZAR, C.L., <i>Índice de legislación vigente (1-1-86 a 31-12-86). IX</i>	763
TODT, H.E., <i>Perspektiven theologischer Ethik</i>	270
TREVIJANO, P., <i>Madurez y sexualidad...</i>	270
WALF, K., <i>Derecho eclesiástico. Tratado de «Kirchenrecht» por A. Martínez de Lapeira</i>	272

FILOSOFÍA-SOCIOLOGÍA

AGUIRRE, M.-TAIBO, C., <i>El acuerdo de los euromisiles. De Reikiavik a Washington</i> ..	280
BAO, F., <i>Diálogos en la otra orilla con el viejo profesor. Sobre el sentido del viaje</i>	276
CASTILLA DEL PINO, C., <i>Temas. Hombre, cultura, sociedad</i>	767
COLL-VINENT, R., <i>Información y poder. El futuro de las bases de datos documentales</i>	539
CORETH, E.-NEIDL, W.M.-PFLIGERSDORFFER, <i>Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20 Jahrhunderts. Band 2. Rückgriff auf scholastisches Erbe</i>	275
CHESNAIS, J.-C., <i>La revancha del tercer mundo</i>	279
ESTRADA FERRERO, D., <i>Estética</i>	535
FORMENT, E., <i>Filosofía del Ser</i>	537
HALL, J.A., <i>Poderes y libertades. Las causas y consecuencias del auge de Occidente</i> ..	539
HEERS, J., <i>Carnavales y fiestas de locos</i>	280
KELLER, A., <i>Teoría general del conocimiento</i>	537
LEVINAS, E., <i>De otro modo que ser, o más allá de la esencia</i>	275
LÓPEZ DÍAZ-DELGADO, E., <i>La diferenciación de productos agrarios</i>	540

MICCOLI, P.-GUARNERI, E.-FRANCESCHELLI, O., <i>Il problema della storia</i>	767
MIRANDA, J.P., <i>Apelo a la razón</i>	767
MOUNIER, E., <i>Obras completas. IV</i>	536
MURILLO FERROL, F., <i>Ensayos sobre sociedad y política. II</i>	276
NAYLOR, R. TH., <i>Dinero caliente y deuda internacional: dos caras de una misma moneda</i>	278
PASTOR RAMOS, G., <i>Sociología de la familia. Enfoque institucional y grupal</i>	277
REALE, G.-ANTISERI, D., <i>Historia del pensamiento filosófico y científico. I. Antigüedad y Edad Media</i>	273
— <i>Historia del pensamiento filosófico y científico. II. Del humanismo a Kant</i>	536
— <i>Historia del pensamiento filosófico y científico. III. Del romanticismo hasta hoy</i>	536
RIEZU, J., <i>Religión y sociedad</i>	538
RIOBÓ GONZÁLEZ, M., <i>Fichte, filósofo de la intersubjetividad</i>	537
SCHOPENHAUER, A., <i>Antología</i>	766
SEGURA, A., <i>Logos y Praxis. Comentario crítico a la Lógica de Hegel</i>	274
SPAEMANN, R., <i>Lo natural y lo racional</i>	538
VILLACAÑAS BERLANGA, J.L. (ed.), <i>Schelling</i>	274
WEIZSÄCKER, C.F. VON, <i>El tiempo apremia</i>	279
ZERKEL, H.G., <i>Aristoteles Physik. Sobre la Naturaleza</i>	274

HISTORIA

FRANK, I.W., <i>Historia de la Iglesia medieval</i>	541
GALMÉS, L., <i>Fray Junípero Serra. Apóstol de California</i>	282
PAUL, J., <i>La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XIII). La santificación del orden temporal y espiritual</i>	541
— <i>La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XIII). El despertar evangélico y las mentalidades religiosas</i>	541
LICHARDUS, J.-LICHARDUS-ITTEN, M. (ed.), <i>La protohistoria de Europa. El neolítico y el calcolítico entre el Mediterráneo y el Báltico</i>	768
POUPARD, P., <i>Las Religiones</i>	542
RECONDO, J.M., <i>San Francisco Javier. Vida y obra</i>	281
VELLEIUS PATERCULUS, <i>Historicarum libri duo ad M. Vinicium Consulem</i>	281
WELLS, P.S., <i>Granjas y ciudades. Comercio y orígenes del urbanismo en la protohistoria europea</i>	768

ESPIRITUALIDAD

AGUSTINOS RECOLETOS, <i>Plan de Formación. Studium Sapientiae</i>	285
ANGÉLICA, MADRE M.-ALLISON, Ch., <i>Respuestas, no promesas, de la madre Angélica</i>	545
ARELLANO, T., <i>Del amor</i>	284
ARMASTRONG, Ph. (ed.), <i>Who are my brothers?</i>	771
ARÓN, R., <i>Así rezaba Jesús de niño</i>	769
AYAPE, E., <i>Sor Mónica de Jesús y el P. Cantera. Dos íntimos amigos de Jesús</i>	772
BARCLAY, W., <i>Los Hombres del Maestro</i>	772
BARSCOTTI, D., <i>El Señor es uno. Meditaciones</i>	286
BOROBIO, D., <i>Catequesis y celebraciones pascuales</i>	283
CARDO, C., <i>Emmanuel</i>	769
CATOIR, J.T., <i>Enjoy the Lord. A Path to Contemplation</i>	770
COMISIÓN IV CENTENARIO O.A.R., <i>Recolección agustiniana. Esquemas para el estudio comunitario</i>	285
FIELD, A., <i>De las tinieblas a la luz</i>	283
FRANCISCO DE SALES, San, <i>Cartas a religiosas</i>	286

FUENTES MENDICÍA, A., <i>La aventura divina de María</i>	771
GARCÍA ORO, J., <i>San Francisco Solano</i>	771
GORICHEVA, T., « <i>Nadiezhdá</i> » significa esperanza. Testigos rusos de la fe en nuestro siglo	772
GRECH, P.-VANNINI, M.-..., <i>Alle radici della mistica cristiana</i>	770
HUERGA, A., <i>Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia</i>	542
JIMÉNEZ DUQUE, B., <i>El maestro Juan de Ávila</i>	543
JOSSUA, J.P., <i>La condición de testigo</i>	284
JOUNEL, P., <i>La misa ayer y hoy</i>	282
LAFRANCE, J., <i>El rosario. Un camino hacia la oración incesante</i>	545
MATEU, G., <i>Brotos de ternura</i>	544
MERENS, B., <i>María Magdalena, hija de Eva y de la Gracia</i>	544
MORIONES, F., <i>Espiritualidad agustino-recoleta. I. Carácter contemplativo del carisma agustiniano</i>	285
NOUWEN, H.J.M., <i>La belleza del Señor. Rezar con los iconos</i>	770
PANEDAS GALINDO, P.-SÁNCHEZ CARAZO, A., <i>Aventura de San Agustín y sus frailes Recoletos contada por él mismo</i>	286
PELAGIO-JUAN (rec.), <i>Las sentencias de los Padres del desierto. Los Apotegmas de los Padres</i>	284
PELLICCIA, G.-ROCCA, G. (ed.), <i>Dizionario degli Istituti di Perfezione. VIII. Saba-Spirituali</i>	282
SILIATO GRAZIA, M., <i>El Hombre de la Sábana Santa</i>	287
SUÁREZ, F., <i>El sacrificio del altar</i>	544
SUESCÚN, J.M., <i>¡Viva la vida! Convivencias para grupos de jóvenes y catecumenados de confirmación</i>	284
TACK, Th., <i>If Augustine were Alive. Augustine's Religious Ideal for today</i>	543

PSICOLOGÍA-PEDAGOGÍA

ÁLVAREZ, M.-BISQUERA, R.-FERNÁNDEZ, R.-RODRÍGUEZ, S., <i>Métodos de estudio</i> ...	290
BARLOW, D.H.-HERSEN, M., <i>Diseños experimentales de caso único</i>	293
BATTEGAY, R.-CLATZEL, J.-PÖLDINGER, W.-RAUCHFLEISCH, U., <i>Diccionario de psiquiatría</i>	773
BAZZI, T.-FIZZOTTI, E., <i>Guía de la logoterapia. Humanización de la psicoterapia</i> ...	773
BELTRÁN LLERA, J., <i>Para comprender la psicología</i>	287
BROWNE, N.-FRANCE, P., <i>Hacia una educación infantil no sexista</i>	288
BRUNER, J., <i>Desarrollo cognitivo y educación</i>	288
BUNGE, M.-ARDILLA, R., <i>Filosofía de la Psicología</i>	772
CARDONA PESCADOR, J., <i>Los miedos del hombre. Reflexiones de un psiquiatra</i>	774
DRIVER, R.-GUESNE, E.-TIBERGHEN, A., <i>Ideas científicas en la infancia y la adolescencia</i>	775
FRANKL, V., <i>La voluntad de sentido</i>	291
GALINO, A.-PAZ VELÁZQUEZ, F.-MENCIA DE LA FUENTE, E., <i>Pedro Poveda. Volumen-Homenaje cincuentenario 1936-1986</i>	287
GARCÍA HOZ, V., <i>La práctica de la educación personalizada</i>	774
GIMENO SACRISTÁN, J., <i>El currículum: Una reflexión sobre la práctica</i>	293
GOETZ, J.P.-LE COMPTE, M.D., <i>Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa</i>	290
GRÜN, A., <i>La mitad de la vida como tarea espiritual. La crisis de los 40-50 años</i>	292
HARLEN, W., <i>Enseñanza y aprendizaje de las ciencias</i>	774
HERBERT, M., <i>Vivir con adolescentes</i>	290
KAZDIN, A.E., <i>Tratamiento de la conducta antisocial en la infancia y la adolescencia</i> ..	776
KEMMIS, S., <i>El currículum: más allá de la teoría de la reproducción</i>	294
MAQUIRRIAIN, J.M., <i>Intimidación humana y análisis transaccional</i>	292

POLAINO-LORENTE, A., <i>Las depresiones infantiles</i>	289
RIVAS, F., <i>Psicología vocacional: Enfoques del asesoramiento</i>	291
SAUNDERS, R.-BINGHAM-NEWMAN, A.M., <i>Perspectiva piagetiana en la educación infantil</i>	776
SELMÍ, L.-TURRINI, A., <i>La escuela infantil a los tres años</i>	289
— <i>La escuela infantil a los cuatro años</i>	
WEISSBLUTH, M.D., <i>Dormir bien</i>	777

LITERATURA-VARIOS

ALDEA VAQUERO, Q., <i>España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo I. 1631-1633</i>	295
CORRIENTE, F., <i>Gramática árabe</i>	546
GYULA KRÚDY, <i>La carroza carmesí</i>	777
JAMES, H., <i>Cuadernos de notas (1873-1911)</i>	777
LOPE DE VEGA, <i>Cancionero musical de Lope de Vega. I. Poesías cantadas en las novelas</i>	294
TOST, M.A., <i>Claude Simón. Novelas «españolas» de la guerra y la revolución</i>	777
ZOLA, E., <i>El naturalismo</i>	546

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978.
—*Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid 1979.
—*La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
—*Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
—*Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
—*Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- ANDRÉS PUENTE, H., *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*, Valladolid 1965.
—*Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*, Valladolid 1968.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.
—*La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.
—*20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1979.
—*El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
—*Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
—*Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva 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.
—*Los agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
—*Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.
—*Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
—*Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- BURÓN ÁLVAREZ, C., *Vida del Bto. Alonso de Orozco por un agustino anónimo del siglo XVII*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M. M.^a, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
—*Agustín de Tagaste. Un hombre en camino*, Valladolid 1983.
—*Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- CAMPO DEL POZO, F., *Filosofía del derecho según San Agustín*, Valladolid 1966.
- CASADO PARAMIO, J.M., *China. Mitos, dioses y demonios, Exposición de pinturas chinas del Museo oriental de Valladolid*, Valladolid-Zamora 1989.
- CASADO PARAMIO, J.M.-SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo oriental de Valladolid. Orígenes, presente y obras maestras*, Valladolid 1988.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*, Valladolid 1966².
—*Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.
—*El caballero de la estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*. Zamora 1981.

- CUENCA COLOMA, J.M., *Sahagún, Monasterio y villa: 1085-1985*, Valladolid 1985.
—*El cristocentrismo de San Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de San Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento San Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
—*Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
—*La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
—*El aborto, los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
—*Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MARTÍN, I., *Pensamientos sobre el hombre, la vida...*, Valladolid 1983.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Doctrina Inmaculista de Tomás de Estraburgo, OSA*, Valladolid 1975.
—*Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1978.
- MORÁN, J., *La teoría del conocimiento en San Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid 1961.
—*El hombre frente a Dios. El proceso humano de la ascensión a Dios según San Agustín*, Valladolid 1963.
—*El equilibrio, ideal monástico de San Agustín*, Valladolid 1966.
—*Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al Decreto «Perfectae caritatis» del C.V.II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *La libertad en Paul Ricoeur*, Valladolid 1984.
—*Ortega y la Religión. Nueva lectura. I. II. III. IV-V*, Valladolid 1988-1989.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PINTA LORENTE, 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 Villadiago (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-IV (Bibliografía). VII-XX (Monumenta)*, Manila-Valladolid 1965-1988.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo Oriental. Guía del visitante*, Valladolid 1982.
—*La seda en la China imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
—*Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
—*La vocación Agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de San Agustín*, Valladolid 1987.