

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXIII

Fasc. III

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1988

SUMARIO

ARTÍCULOS

	págs.
SABUGAL, S., « <i>Joven, te lo digo, levántate</i> » (Lc 7,11-17). <i>Análisis histórico</i>	469-482
TURRADO, A., <i>Gracia y libre albedrío en S. Agustín y en Lutero. La tragedia de la incomprensión en el s. XVI y la hermenéutica de las culturas</i>	483-514
NATAL, D., <i>Ortega y la Religión. Nueva lectura. III: Religión y ética</i>	615-645

TEXTOS Y GLOSAS

APARICIO, T., *William Golding, el novelista del diálogo interior* . . .

LIBROS

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXIII



Fasc. III

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1988

SUMARIO

ARTÍCULOS

	págs.
SABUGAL, S., <i>«Joven, te lo digo, levántate» (Lc 7,11-17). Análisis histórico</i>	469-482
TURRADO, A., <i>Gracia y libre albedrío en S. Agustín y en Lutero. La tragedia de la incomprensión en el s. XVI y la hermenéutica de las culturas</i>	483-514
NATAL, D., <i>Ortega y la Religión. Nueva lectura. III: Religión y ética</i>	615-645

TEXTOS Y GLOSAS

APARICIO, T., *William Golding, el novelista del diálogo interior* ..

647-698

LIBROS

699-743

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

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. 306800 y 306900
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN

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

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423-1966
ISSN 0425-430 X
Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2, Teléf. (988) 53 16 07
49080 Zamora, 1988

«¡Joven, te lo digo, levántate!»

(Lc 7,11-17)

Análisis histórico-tradicional

Tras el relato sobre la curación del siervo del centurión romano (Lc 7,1-10) y antes del respectivo sobre la respuesta del «Señor» al interrogante mesiánico de Juan Bautista (Lc 7,18-23), nos ha transmitido el evangelista Lucas su redacción literaria sobre la resurrección del hijo de la viuda de Nain por Jesús (Lc 7,11-17) *.

«Y sucedió que después se fue (Jesús) a una ciudad llamada Nain, y le acompañaban sus discípulos y mucha gente (v. 11). Pero cuando se acercó a la puerta de la ciudad, he aquí que se sacaba al entierro un difunto, hijo único de su madre —y ésta era viuda—, y considerable gente de la ciudad estaba con ella (v. 12). Y, viéndola el Señor, se conmovió por ella y le dijo: ¡No llores! (v. 13). Y, acercándose, tocó las andas fúnebres —quienes las llevaban se detuvieron— y dijo: ¡JOVEN, TE LO DIGO, LEVÁNTATE! (v. 14). Y se incorporó el muerto y comenzó a hablar, y (Jesús) se lo entregó a su madre (v. 15). Pero el miedo se apoderó de todos, y glorificaban a Dios diciendo que un gran profeta surgió entre nosotros y que visitó Dios a su pueblo (v. 16). Y se divulgó este dicho sobre Él en toda la Judea y en toda la región circundante» (v. 17).

* Para su análisis, además de los comentarios al texto lucano (A. LOISY, I 654-57; M.-J. LAGRANGE, *Luc* 208-12; A. SCHLATTER, *Lukas* 753-55; W. GRUNIMANN, *Lukas*² 158-61; H. SCHÜRMAN, *Lukas* I 398-405; I.H. MARSHALL, *Luke* 283-87; J.A. FITZMYER, *Luke* I 755-61), Cf. los estudios de: K. BORNHÄUSER, *Studien zur Sondergut des Lukas*, Gütersloh 1934, 52-64; A. RICHARDSON, *The miracles-stories of the Gospels*, London 1941, 113s (trad. españ., 137-39); H. van der LOOS, *The miracles of Jesus* (Suppl. NT 6), Leiden 1965, 573-76; F. SCHNIDER, *Jesus der Prophet*, Göttingen 1973, 108-15; A. GEORGE, *Le miracle dans l'oeuvre de Luc*: «Les miracles de Jésus» (dir. X. Léon-Dufour), Paris 1977, 249-68: 252-54; ID., *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, 79s.; U. BUSSE, *Die Wunder des Propheten Jesus*, Stuttgart 1977, 161-95; G. ROCHAIS, *Les récits de résurrection des morts dans le NT*, Cambridge 1981, 18-38; R. LATOURELLE, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal-Paris 1976, 213-23 (bibliogr.).

La exégesis de este relato lucano plantea varios interrogantes. Debemos preguntarnos, ante todo, por la interpretación teológica latente bajo la *redacción* literaria de Lucas, para interrogarnos seguidamente por la posible *tradicón* cristiana subyacente al relato del evangelista y, si es posible, intentar remontarnos después al mismo *evento histórico* de Jesús o al subsuelo prístino de aquella tradición postpascual y de su redacción evangélica.

1) *La redacción de Lucas*

El relato sobre el signo anastásico de Jesús en Naín es exclusivo de Lucas. ¿Cómo interpretó ese evento? ¿Qué mensaje teológico quiso el evangelista ofrecer a su comunidad cristiana? La respuesta a estos interrogantes exige un previo análisis literario de la narración lucana, soslayando así el riesgo de atribuir a Lucas una interpretación que le es ajena o, al menos, no es característica suya.

a) La redacción literaria de aquel evento por el tercer Evangelista se refleja ya en *contexto* remoto y próximo del relato ¹. Lc 7,11-50 forma una unidad literaria. Así lo reflejan varios indicios objetivos. Antes de la predicación de Jesús «por ciudades y aldeas» (Lc 8,1) y tras su curativo milagro «en Cafarnaún» (Lc 7,1-10) sitúa Lucas el amplio relato (vv. 11-50) sobre la actividad «en la ciudad llamada Naín» y «en la [misma] ciudad» (vv. 11.37) de quien es designado «un gran profeta» o «el profeta» (vv. 16.39); otros tantos indicios objetivos sobre el unitario *contexto remoto* del narrado signo anastásico. Su *contexto próximo* es la perícopa lucana sobre la respuesta de Jesús al interrogante mesiánico de Juan Bautista (vv. 18-23) por Jesús o «el Señor» mismo (vv. 13.19) que, «resucitando» a «un muerto», inauguró la preanunciada «resurrección» escatológica de «los muertos» (vv. 14-15.22). Por lo demás, el mismo *texto* lucano trasluce claramente la redacción literaria —vocabulario y estilo— del evangelista, más acusada en la parte inicial (vv. 11-12) y conclusiva (vv. 16-17), menos notable en la sección central (vv. 13-15) del relato ². Un texto que, por otra parte, acusa ciertos contactos literarios con el relato sobre la resurrección de una joven por el estoico Apolonio de Tiana (ca. 3-97 d.C.) en Roma, narrado por Filóstrato (s. III d.C.): A la *joven* muerta, *llorada* por «toda Roma» y cuyo «féretro» seguía su «novio», Apolonio *la tocó* y tras decir «en voz baja algún sortilegio», la difunta «se despertó de su muerte apa-

1. Cf. S. SABUGAL, *La embajada mesiánica*, 87s.

2. Cf. J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, Göttingen 1980, 156-60; G. ROCHAS, *o.c.*, 21-31; U. BUSSE, *o.c.*, 161-72; también H. SCHÜRMANN, *o.c.*, 399-404; I.M. MARSHALL, *o.c.*, 284-87.

rente» y *se puso a hablar*, deseando «los pariente ofrecer» al taumaturgo «una cantidad de» dinero, que aquel prefirió darlo «a la joven como dote»³. Los *parcos* contactos literarios de esta narración —¡más de un siglo posterior al NT!— sobre el *desvelamiento* de una *aparentemente* difunta por *sortilegio* del taumaturgo pagano con el relato lucano están superadas por *sensibles divergencias* tanto literarias como temáticas y, desde luego, no empañan la *originalidad sustancial* del relato evangélico, cuyo posible *influjo* en aquella narración no es descartable⁴. Más acusado es el paralelismo del relato lucano con el respectivo sobre la resurrección de un joven difunto por el profeta Elías (1Re 17,7-24)⁵, quien «*fue a Sarepta*» y, «cuando entraba por *la puerta de la ciudad*, había allí una mujer *viuda*» (v. 10), cuyo *hijo* [único] *muerto* (v. 17) fue resucitado por Elías tras clamar a Jahveh y tenderse tres veces sobre el niño (vv. 20-21), pues Yaveh escuchó la voz de Elías y el difunto *revivió* (v. 22), de modo que aquél *se lo dio a su madre* o a la que por ello le reconoció como «un hombre de Dios» (vv. 23-24). El paralelismo literario con el relato de Lucas es innegable⁶. Se trata sin embargo de un *paralelismo contrastante*, como lo refleja la tácita pero no menos acusada contraposición entre los dos protagonistas: Mientras que el *profeta* Elías actúa sólo como *intercesor* de Yahveh o del verdadero agente del prodigio, y, por ello, aquél es sólo «un hombre de Dios» o instrumento suyo, *el Señor* Jesús obra en lugar de Dios o como *único agente* y, por eso, es *un gran profeta* que personifica la salvífica «visita de Dios a su pueblo»⁷. Así es subrayada la superioridad de Jesús respecto a Elías por el relato lucano, cuya *estructura literaria* o composición interna no es difícil precisar. Pues si el adversativo «pero» separa tanto al v. 12 del v. 11 como el v. 16 del v. 15, los vocablos «un muerto» (v. 12) y «el muerto» (v. 15) incluyen literariamente los vv. 12-15 centrales, cuyos protagonistas —Jesús, el difunto y su madre— no coinciden con los de los vv. 11.16; por lo demás, la construcción literaria del v. 11 introduce (cf. Lc 9,37) a todo el relato central

3. FILOSTRATO, *Vita Apolonii*, IV 45. Sobre Apolonio de Tiana, Cf. A. BIGELMAIR, LThK I 718-20 (bibliogr).

4. J.A. FITZMYER, *o.c.*, 657; Cf. H. SCHÜRMANN, *o.c.*, 405; G. ROCHAIS, *o.c.*, 20s.

5. Cf. *infra*, n. 6.

6. Con razón subrayado por casi todos los comentaristas y autores citados: Cf. A. GEORGE, *e.c.*, 252s (trad.españ., 243); Id., *o.c.*, 79s; G. ROCHAIS, *o.c.*, 24-28; J.A. FITZMYER, *o.c.*, 656.

7. «Más que de semejanzas hay que hablar de *divergencias* entre el relato veterotestamentario y el de Lucas (R. LATOURELLE, *o.c.*, 220). Por lo demás, análogo *paralelismo contrastante* entre Jesús y Juan refleja Lc 1-2: Cf. R. LAURENTIN, *Luc I-II*, Paris 1957, 23-42; P. BENOIT, *Exégèse et théologie*, III, Paris 1968, 195s; A. GEORGE, *o.c.*, 64s; LEGRANDE, *L'annonce à Marie* (LD 106), Paris 1981, 56-65; S. SABUGAL, *Credo. La fe de la Iglesia*, Zamora 1986, 420.

(vv. 12-15), evidentemente concluido por el v. 17 (cf. Lc 4,37). Esta composición literaria refleja pues el relato lucano:

- Introducción (v. 11).
- El prodigio anastásico (vv. 12-15)
 - Encuentro con el «muerto» y «su madre» (v. 12).
 - La resurrección del joven difunto (vv. 13-14)
 - compasión del «Señor» con «la madre» (v. 13)
 - «¡Joven, te lo digo, levántate!» (v. 14)
 - el resucitado y «su madre» (v. 15).
 - Reacción de «todos» los circunstantes (v. 16).
- Conclusión: Eco del prodigio (v. 17).

Esa estructura literaria muestra que el prodigio anastásico ocupa la parte central y más vasta del relato, cuya introducción y conclusión constituyen su marco geográfico: localizan respectivamente la realización del evento en Nain así como su amplio eco en toda Judea y región circundante.

b) A la luz de este análisis literario sobre la redacción lucana del relato, debemos ahora precisar su interpretación teológica por el evangelista⁸. La cual, por lo demás, es fundamentalmente *crisológica*. Así lo reflejan los reiterados interrogantes crisológicos, que recorren y concluyen todo el unitario contexto remoto y próximo de la perícopa lucana: «¿Eres tú el que ha de venir...» (vv. 19.20) o el Mesías esperado? «Quién es éste?» (v. 49). La respuesta de Lucas es clara: Quien se arrogó la *potestad divina* de «perdonar los pecados» (vv. 48-49), en calidad de *misericordioso* «amigo de publicanos y pecadores» (v. 34), es «*el Señor*» *sobrehumano* así como mesiánico y compasivo (vv. 13.19.21), desplegando ese trascendente señorío mesiánico no sólo mediante su anastásico *poder divino* sobre el difunto hijo de la viuda (vv. 14-15) sino también con la realización de otros *signos divinos* (vv. 21-22) preanunciados⁹, inaugurando y *personificando* por ello con aquel signo anastásico la escatológica «visita» salvífica de «Dios a su pueblo» (v. 16)¹⁰ o la futura resurrección de los muertos (v. 22) y la definitiva consumación de la muerte¹¹. ¡Ésta ha sido inauguralmente vencida por quien, resucitando a un muerto, se reveló como «*el Señor*» *de la muerte*! Nada de extraño, pues, si Jesús es también «un gran profeta» (v. 16a): el crisológico uso lucano de esos dos vocablos así como el contexto próximo del relato (vv. 18-23) muestra que con aquel título es designado Jesús por Lucas como el «gran» *mesiánico* «*Hijo del Altí-*

8. Cf. U. BÜSSE, *o.c.*, 172ss; G. ROCHAIS, *o.c.*, 32-38.

9. Is 29,18-19.23; 26,19; 35,5-6; Cf. S. SABUGAL, *La embajada mesiánica*, 91-92. 111-13.

10. Lc 1,68.78; 19,44; Cf. H.W. BEYER, *ThWNT* II 601.603.

11. Is 26,19; 25,8. A este respecto, Cf. S. SABUGAL, *o.c.*, 91s; F. SCHNIDER, *o.c.*, 114s.

«simo» y descendiente de David (Lc 1,32) así como el «profeta» mosaico o el mesiánico libertador de Israel¹² y, a la vez, «el que ha de venir» (v. 20 o el Mesías misericordioso e inaugurador del reinado de Dios¹³. Precisamente como «el Señor» y el «gran profeta» mesiánico es Jesús superior a Elías. Esto subraya el mencionado paralelismo contrastante del relato lucano: quien obró el signo anastásico como agente principal y exclusivo o en lugar de Dios superó ciertamente en poder al que fue solo mediador de Yaveh y, por tanto inferior al mesiánico y divino «Señor» de la muerte¹⁴ o a quien personificó la salvífica visita de Dios a su pueblo, como unánime y coralmente confiesan todos los fieles de la comunidad de Lucas. Su relato es, pues, fundamentalmente una catequesis anatósiológica sobre la anticipada inauguración de la escatológica victoria sobre la muerte o de la resurrección final de los muertos por el mesiánico y divino «Señor» Jesús, humanamente compasivo para con los sufrientes y divinamente poderoso para con los muertos: ¡Su compasión profundamente humana y su potestad señorialmente divina, corroboradas por aquel signo anastásico y atestiguadas por la comunidad de «todos» los creyentes, es la esperanza no sólo de cuantos —como la «madre viuda»— sufren la soledad y el abandono, sino también de todos los que —como «el hijo» difunto— se encuentran en situaciones de muerte humanamente irremediables!

2) La tradición prelucana

El relato de Lucas no es una creación literaria del evangelista, para transmitir a su comunidad cristiana el rico (y siempre actual) mensaje teológico, que tras su redacción hemos detectado. Es cierto que ésa refleja —como hemos visto— la impronta literaria del evangelista. Pero ésta no es constante en todo el relato y sí es muy parca en su vasta sección central (vv. 13-15). Aquella

12. Lc 24,19 («un profeta»). 21; Hech 3,22 («un profeta») = Dt 18,15.18. Así con G. FRIEDRICH, *Prophètes*: ThWNT VI 847s; R.H. RENGSTORF, *Lukas* 97; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen³1966, 392; Cf. también: I.H. MARSHALL, o.c., 287. Indeciso H. SCHÜRMAN, o.c., 402, n. 105.

13. Ese significado tiene «El que ha de venir» (v. 20) en la redacción de Lucas. Cf. S. SABUGAL, o.c., 107-114: 112ss.; Cf. F. SCHNIDER, o.c., 112-15.

14. Es pues del todo errónea la interpretación, según la cual aquí Lucas presenta a Jesús como «nuevo Elías» (P. DABECK, «Siehe, es erschienen Moses und Elias»: *Bibl* 23 [1942] 175-89: 181; F. GILS, *Jésus prophète d'après les Évangiles synoptiques*, Louvain 1957, 26s; J.D. DUBOIS, *La figure d'Élie dans la perspective lucanienne*: *RHPH* 53 [1973] 155-76: 167s; G. ROCHAS, o.c., 33.35; J.A. FITZMYER, o.c., 214.656): Tanto el título «el Señor» (v. 13) como el mencionado paralelismo contrastante muestran que Lucas cristianizó el título «profeta grande» (Cf. F. SCHNIDER, o.c., 115s; H. SCHÜRMAN, o.c., 402s; J.A. FITZMYER, o.c., 656), subrayando el calificativo «grande» la trascendente dignidad mesiánica de Jesús (Cf. Lc 1,32) y, por tanto, separando a Éste «de la serie de los otros profetas», incluido Elías; G. FRIEDRICH, a.c., 847.

redacción fue, pues, elaborada sobre una previa tradición o fuente ¹⁵. En efecto:

a) Múltiples indicios objetivos del relato lucano no son característicos del vocabulario y estilo de Lucas e, incluso, le son del todo extraños. Del todo instructivo, a este respecto, es ya el insistente uso en todos los versículos — ¡reiterado a veces! — de la *semitizante* construcción parafrástica ¹⁶. Toda la pericopa refleja, por lo demás, datos tradicionales. Prelucana es ya la localización del prodigio en la ciudad de Naín — sólo aquí mencionada por Lucas — o aldea *galilaica* evocada posteriormente por la literatura judaica ¹⁷, así como el acompañamiento de Jesús por «sus discípulos y mucha gente» (v. 11) ¹⁸, siendo asimismo tradicional tanto la mención de «la puerta de la ciudad» como el incidente de «sacar al entierro» a «un difunto» acompañado por «su madre» que — en circunstancial expresión *aramaica* — «era viuda» (v. 12) ¹⁹; La afinidad literaria entre los vv. 11-12 y el relato *hebreo* de 1Re 17,10 es «un indicio cierto de que el texto original de este relato fue formulado *en ambiente judaico*» ²⁰ y, más exactamente, en una tradición judeo-cristiana. Prelucana es probablemente la designación de Jesús como «el Señor» ²¹ y, ciertamente, la conmovición de éste por ella ²² o la madre del difunto, a quien «le dijo: ¡No llores!» (v. 13) ²³. Una tradición judeo-cristiana reflejan los frecuentes *semitismos* de la sección central (vv. 14-15) del relato ²⁴ y, en particular, el imperativo anatómico — «Joven, te lo digo, levántate!» — de Jesús, traducción del *aramaico* original «Talyá qûm!» ²⁵. A la tradición de Lucas se remontan asimismo tanto el título «profeta» y el pasivo divino «egérthe» o «fue suscitado» por Dios (cf. Dt 18,15), así como la expresión *judaica* sobre la «visita de Dios a su pueblo» (v. 16) ²⁶ y la *semitica* formulación sobre la «divulgación de esta palabra» [= evento] que, en expresión no lucana, tuvo lugar «por toda la circundante

15. Cf. H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 404s; I.H. MARSHALL, *o.c.*, 284; F. SCHNIDER, *o.c.*, 108-111; J. JEREMIAS, *o.c.*, 156-60; G. ROCHAIS, *o.c.*, 21-30.

16. Cf. *supra*, n. 3.

17. Cf. STR.-BILL., II 161.

18. Así con K.L. SCHMIDT, *Die Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlín 1919 (repr. Darmstadt 1964), 115; G. ROCHAIS, *o.c.*, 22.

19. Cf. G. ROCHAIS, *o.c.*, 23s; J. JEREMIAS, *o.c.*, 158.

20. G. ROCHAIS, *o.c.*, 24.

21. Así con J. JEREMIAS, *o.c.*, 158; I.H. MARSHALL, *o.c.*, 286 y otros autores (Cf. *Ib.*, 285).

22. Cf. J. JEREMIAS, *o.c.*, 158; I.H. MARSHALL, *o.c.*, 285s; G. ROCHAIS, *o.c.*, 25.

23. Cf. I.H. MARSHALL, *o.c.*, 286; J. JEREMIAS, *o.c.*, 158; G. ROCHAIS, *o.c.*, 25.

24. Cf. A. SCHLATTER, *Lukas* 254; G. ROCHAIS, *o.c.*, 26s; así también J. JEREMIAS, *o.c.*, 158s; U. BUSSE, *o.c.*, 167s.

25. Así lo muestra la traducción marciana «Talithá qûm» por «jovencita, te lo digo, levántate» (Mc 5,41): Cf. G. ROCHAIS, *o.c.*, 26.

26. Cf. J. JEREMIAS, *o.c.*, 159; G. ROCHAIS, *o.c.*, 27s.

región» (v. 17) ²⁷. No hay, pues, duda, de que tras la redacción literaria de Lucas late una *tradición judeo-cristiana*, cuyo texto aproximado sería éste ²⁸:

«Fue (Jesús) a la ciudad de Naín con sus discípulos y mucha gente; y, llegando a la puerta de la ciudad, sacaban a enterrar a un muerto, seguido de su madre que era viuda; y, viéndola el Señor, se conmovió por ella y le dijo: ¡No llores! Y, acercándose, tocó las andas fúnebres —quienes las llevaban se detuvieron— y dijo: ¡Talyá qûm! (= joven levántate). Y se levantó el difunto y se lo entregó a su madre. Y todos decían: ¡Un profeta fue suscitado entre nosotros y Dios visitó a su pueblo! Y el evento se divulgó por toda la región circundante».

El texto de la tradición prelucaica muestra claramente que, a este nivel pre-redaccional, existía ya el *contrastante paralelismo* entre los signos anastásicos de Jesús y de Elías: Ambos «fueron» a una «ciudad» y junto a «la puerta de» ésta encuentran «una mujer viuda», cuyo «hijo muerto» fue resucitado por Elías tras «invocar a Yahveh» o por «el Señor» con su propio grito anastásico, de modo que el difunto «revivió» o «se levantó» y «se lo dieron a su madre», siendo reconocidos los taumaturgos como «un hombre de Dios» (Elías) o como «un profeta» en cuya persona «visitó Dios a su pueblo» (Jesús) ²⁹. Si los evidentes *paralelismos textuales* muestran que «el autor de la fuente [lucana] utilizó 1Re 17 como modelo» de su relato ³⁰, las sensibles *divergencias temáticas* subrayan la superioridad de Jesús respecto de Elías.

b) Esta superioridad pone de relieve la interpretación del signo anastásico por su tradición judeo-cristiana. Detectable ya en el significado, que la aplicación del cristológico título *el Señor* al Jesús terreno tuvo en la primitiva comunidad palestina ³¹: Expresa su autoridad divina y, por tanto, su ilimitado poder señorial sobre todo ³². ¡Incluida la muerte y los muertos! Este señorial poder anastásico desplegó precisamente «el Señor» Jesús, resucitando al «joven» difunto no —como Elías— mediante la intercesora invocación a Yahveh, sino con su personal imperativo anastásico: «¡Talyá, qûm!». Quien así habló, con la autoridad y poder del mismo Dios, es «*el Señor*» de la muerte

27. Cf. G. ROCHAIS, *o.c.*, 28s. Si el verbo «xérchesthai» es probable traducción del arameo «napháq» = divulgar, (Cf. M. BLACK, *o.c.*, 136), «ho lógos» corresponde asimismo al arameo «pithgamá» = palabra, *evento*, asunto: G. ROCHAIS, *o.c.*, 29.

28. Algo diversamente reconstruye el texto tradicional U. BUSSE, *o.c.*, 169, n. 3.

29. Cf. F. SCHNIDER, *o.c.*, 109s; A. GEORGE, *e.c.*, 253 (trad.españ., 244); *Id.*, *o.c.*, 80; G. ROCHAIS, *o.c.*, 24.27-29.

30. G. ROCHAIS, *o.c.*, 27.

31. Cf. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig ³1930 (repr. Darmstadt 1965), 269-72; R.H. FULLER, *The foundations of de New Testament Christology*, London 1965, 156-58 (trad. españ., Madrid 1979, 164-67); F. HAHN, *o.c.*, 81-95.

32. G. DALMAN, *o.c.*, 271; R.H. FULLER, *o.c.*, 158 (trad.españ., 167; F. HAHN, *o.c.*, 95.

y, por tanto, mayor que Elías. Esto subraya precisamente la final confesión judeo-cristiana sobre Jesús como *un profeta*, que «fue suscitado» por Dios y en el que «Dios visitó a su pueblo». Esa confesión evoca irresistiblemente al primitivo kérigma judeo-cristiano, según el cual en Jesús se cumplió la profecía deuteronomica sobre la «suscitación por Dios» de «*un profeta como*» Moisés³³: Él es el nuevo Libertador, en cuya resurrección del difunto joven o signo anastásico de su victoria sobre la muerte inauguró la prometida y por el judaísmo esperada «visita» salvífica de Dios³⁴, liberando aquél a su nuevo pueblo del vitalmente esclavizante temor a la muerte (Hb 2,15). ¡Ésta y aquél fueron ya inauguralmente vencidos por «el Señor» o el Libertador «profeta» mesiánico! Se comprende, pues, la divulgación de aquel evento anastásico por toda la región circundante: ¿Podía quedar oculto su mensaje liberador? ¿No debía ser divulgado por doquier o kerygmáticamente anunciado? Pues los mencionados indicios muestran que, junto a una *catequética enseñanza cristológica* sobre la superioridad del «Señor» o mesiánico «profeta» libertador Jesús respecto a Elías, aquel evento fue interpretado fundamentalmente como «un sustituto de la predicación»³⁵ y, más exactamente, como un *anastasiológico kérygma pascual* o gozoso anuncio sobre la inaugurada victoria del «Señor» sobre la muerte. Una interpretación *paradigmática*, sin duda, para todo cristiano así como para todo evangelizador de la Iglesia: *Si a todo fiel alecciona sobre el enigma de la muerte o le asegura que ésta no es evento final de su existencia ni la última palabra de su historia, al predicador cristiano señala el contenido nuclear de su evangelización, centrada toda ella en el anuncio de la inaugurada victoria del «Señor» sobre la muerte así como de la futura resurrección de los muertos.*

3) *El evento histórico*

Los precedentes análisis han mostrado que Lucas redactó e interpretó su relato sobre una tradición primitiva judeo-cristiana, en la que el signo anastásico fue kerygmáticamente interpretado como inaugural victoria del «Señor»

33. Hech 3,22-23 (= Dt 18,15.18). La *antigüedad* preluca de Hch 3,12-26 es reconocida por casi todos los comentaristas y otros autores; R.H. FULLER, *o.c.*, 169 (trad. españ., 181); F. HAHN, *o.c.*, 385. Por lo demás, esa concepción de Jesús como «nuevo Moisés» recorre todo el NT y se enraza «en la más antigua tradición cristiana»: F. HAHN, *o.c.*, 380-404: 381.404; Cf. G. FRIEDRICH, *o.c.*, 487s.

34. Cf. Jer 29,10; *PsSal* 11,6; *TestJud* 23,5; *IQS* IV 6. Sobre la «visita» salvífica de Dios en el AT, Cf.: H.W. BEYER, *Episképtomai*: ThWNT II 596-99: 598s; R. DEVILLE, *Visita*: VTB 959-61: 959; W. SCHOTTRUFF, *Paqád*: DTMAT II 589-613: 601.

35. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte*, 72; así también H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 404 (¡con reservas!).

sobre la muerte. Ese kerygma, sin embargo, no es creación de la Comunidad palestinese o «una reelaboración cristológica del relato sobre la resurrección obrada por Elías en Sarepta»³⁶. Tal valoración, elaborada sin un análisis de los posibles datos primitivos latentes en el texto de aquella tradición o fuente, no resiste a los objetivos criterios científicos de historicidad³⁷.

a) Sintomático, a este respecto, es ya la prácticamente total *ausencia* «cristiana» o falta de datos típicamente postpascuales en aquella tradición evangélica. En efecto, *no es característico* de la fe postpascual el vago título cristológico «un profeta», sin explícita o tácita alusión a la profecía deuteronómica (Dt 18,15.18) o a la misión liberadora de Jesús³⁸. *Tampoco* lo es la «visita» salvadora de Dios, *a raíz de* un prodigio de Jesús: Ningún escrito neotestamentario la menciona. Y desde luego extraña que aquel signo anastásico *no suscite la fe* en Jesús, reacción normal de los anastasiológicos relatos neotestamentarios³⁹. Esa desconcertante ausencia de características cristianas muestran que la tradición del prodigio no pudo ser elaborada por la Comunidad judeo-cristiana o ser producto de su fe pascual. Por lo demás la ciudad de «Nain» es mencionada sólo aquí en todo el NT: *No hubo interés* cristiano alguno por aquella «ciudad» o aldea galilaica, ni por tanto pudo ser creación de la Comunidad la mencionada localización geográfica del prodigio. ¿Lo es, acaso el *desconcertante desinterés* de aquella tradición por «los discípulos» de Jesús?: A diferencia de otros relatos anastasiológicos, en los que el Maestro dialoga con ellos o elige algunos como testigos oculares del prodigio⁴⁰, en esta tradición son mencionados sólo al principio y del todo silenciados posteriormente. ¡Ese silencio no es ciertamente postpascual! No lo es la *parca* mención de Jesús y de su actuación, limitándose «el Señor» —sólo una vez es así mencionado— exactamente a consolar a la «madre» del difunto y «tocar» las andas fúnebres, a resucitar al «muerto» y «entregarlo» a su madre, sin dialogar con sus discípulos⁴¹ ni con los familiares del difunto⁴² y sus condolientes⁴³; ¡Así no habla o escribe sobre el Señor Jesús la comunidad cristiana!, cuyos relatos anastasiológicos, por cierto, *nos informan detalladamente* sobre el nombre del difunto⁴⁴ y de sus familiares⁴⁵, así como sobre el

36. Contra G. ROCHAIS, *o.c.*, 30-32: 30. *Menos aún* debe atribuirse el relato lucano a la postpascual creación del «Judeocristianismo helenístico»: R. BULTMANN, *o.c.*, 230.

37. Cf. R. LATOURELLE, *o.c.*, 216-22.

38. Cf. Hch 3,21-23; Lc 24,19.

39. Cf. Hch 9,42; Jn 11,45.

40. Cf. Jn 11,7-15; Mc 5,37 (=Lc 8,51).40.

41. Cf. Jn 11,7-15.

42. Cf. Jn 11,21-27.32-33.39-40.

43. Cf. Jn 11,34.

44. Tabitá (Hch 9,36), Eutico (Hch 20,9) y Lázaro (Jn 11,1.2.5.11.43).

45. Jairo (Mc 5,22=Lc 8,41), Marta y María (Jn 11,1-2.5.19-20).

motivo de la muerte ⁴⁶ y el tiempo transcurrido ⁴⁷: ¡Nada de eso hace esta tradición evangélica! Lo que significa: tanto esta desinformación biográfica como aquel desinterés por Jesús y sus discípulos así como la casi total falta de característicos datos postpascuales son indicios seguros de que aquella tradición judeo-cristiana es *anterior* a Pascua. Y se enraiza, con toda probabilidad, en el mesiánico ministerio galilaico del Jesús histórico.

b) Así lo sugiere ya el indiscutible *transfondo palestinese* de aquella fuente o tradición judeo-cristiana ⁴⁸. Del todo instructivos, a este respecto, son ya los frecuentes *semitismos* y, en particular, *araméismos* detectados en ella (cf. *supra*). Localizada, por lo demás, en la pequeña ciudad o aldea *galilaica* de Naín, situada a unos diez kilómetros al sureste de Nazaret ⁴⁹. Si las excavaciones arqueológicas no han podido descubrir aún su circundante muralla ni su puerta de ingreso, sí detectaron al sureste de la aldea y, por tanto, *afuera* de ella «unos sepulcros rocosos que pueden remontarse al tiempo de Jesús» ⁵⁰, pues la praxis normal judeo-palestinese era sepultar a los muertos *fuera* de las ciudades o aldeas ⁵¹ y, generalmente, en tumbas excavadas en la roca o en cuevas ⁵²: A uno de aquellos sepulcros pudo ser «*sacado a enterrar*» —*fuera* de la ciudad— el joven difunto ⁵³. Por lo demás, en el antiguo judaísmo palestinese «la participación en los entierros era tan general y numerosa, que el cortejo fúnebre se extendía a veces desde *la puerta de la ciudad* hasta el sepulcro» mismo, siendo praxis galilaica que los acompañantes *precediesen* al difunto ⁵⁴: Jesús pudo encontrar «*junto a la puerta de la ciudad*» el cortejo fúnebre del difunto y a su madre, *antes* de acercarse a las andas mortuorias que, evidentemente, seguían *tras* el cortejo. Que el primer gesto del Maestro, conmovido por aquélla, fuese *consolarla* o exhortarla a no llorar, responde cierta-

46. Una enfermedad (Mc 5,23; Hch 9,37; Jn 11,2-3.6) o un accidente (Hch 20,9).

47. «Cuatro días»: Jn 11,17.39.

48. Muy bien subrayado por H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 404s: «Hier sind wir *eindeutig* im Palästina» (405); Cf. también R. LATOURELLE, *o.c.*, 217.

49. Cf. G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh ⁴1924 (repr. Darmstadt 1967), 206s; F.-M. ABEL, *Geografie de la Palestine*, II, Paris 1967, 394s; C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg ²1964, 294-99.

50. C. KOPP, *o.c.*, 295s; Cf. G. DALMAN, *o.c.*, 207; F.-M. ABEL, *o.c.*, 395.

51. Cf. K. KOHLER, *Burial*: JewEnc III 432-37: 436s; STR.-BILL., I 1049s. «*Fuera de la puerta*» de «la ciudad» jerosolimitana fue crucificado y enterrado Jesús (Hb 13,12; Jn 19,20; Cf. Mc 15,20par; Jn 19,17), praxis habitual ya en Israel: Cf. W. NOWACK, *Lehrbuch hebräischer Archäologie*, Leipzig 1894, 190; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, 97.

52. Cf. K. KOHLER, *o.c.*, 436s; STR.-BILL., I 1049s; Mc 15,46par. Ya en el Israel antiguo: Cf. W. NOWACK, *o.c.*, 190s; R. DE VAUX, *o.c.*, 95s.

53. Cf. A. LOISY, *o.c.*, I 655.

54. STR.-BILL., IV 580; G. DALMAN, *o.c.*, 207.

mente «al *alto aprecio* que en la Sinagoga antigua tuvo *la consolación* de tales afligidos», considerada efectivamente como «una de las obras caritativas obligatorias para todo israelita», cuyo mérito al practicante y castigo al omitente se realizaba ⁵⁵. El joven difunto era llevado no en una caja mortuoria sino en «andas fúnebres»: tal era *la praxis* del judaísmo antiguo ⁵⁶. Los portadores o quienes llevaban aquéllas «se detuvieron» o las depositaron al gesto de Jesús: en el judaísmo palestinese aquéllos «no debían ser pocos» y sí practicaban una obra «especialmente meritoria» ⁵⁷ o digna de recompensa divina. «¡Un profeta fue suscitado entre nosotros!» y «¡Dios ha visitado a su pueblo!», exclamaron «todos» tras el prodigio de Jesús: Reacción *normal* de quienes entonces lamentaban la falta de profetas o la «extinción del espíritu de profecía» ⁵⁸ y esperaban con anhelo la «visita» salvadora de «Dios» a Israel o «a los que le siguen» ⁵⁹. El trasfondo palestinese de aquella tradición judeo cristiana sobre el signo anastásico de Jesús es, pues, innegable.

c) Añadamos seguidamente, que sus datos fundamentales *sintonizan* perfectamente con el *galilaico* ministerio mesiánico del Maestro. Quien recorrió «toda la Galilea» ⁶⁰ y desarrolló su actividad no sólo en Cafarnaún y sus alrededores sino también en «*otras ciudades*» o aldeas ⁶¹, lo hizo asimismo «en Nazaret» ⁶² o en su pueblo nativo y, por cierto, no lejano de Naín (cf. *supra*): Jesús pudo ir a esta ciudad, aunque ignoramos lo que le incitó a ello ⁶³. En todo caso, la *conmoción* del Maestro por la madre viuda del joven difunto es un *natural* rasgo humano de quien frecuentemente se conmovió por los enfermos ⁶⁴ o necesitados ⁶⁵ y, en una ocasión, «se conmovió» profundamente ante el dolor de los familiares de un difunto ⁶⁶ sintonizando asimismo aquella *conmoción* con el «carácter misericordioso» del taumaturgo Jesús ⁶⁷. Y el hecho de que «tocó las andas fúnebres», sin temor a incurrir en la contamina-

55. STR.-BILL., IV 592; Cf. J. BONSRVEN, *Le judaïsme palestinien*, II, Paris 1935, 259. «Muchos judíos» *consolaban* a las hermanas del difunto Lázaro: Jn 11,19,31.

56. K. KOHLER, *o.c.*, 436; Cf. G. ROCHAS, *o.c.*, 26.

57. STR.-BILL., IV 590.

58. STR.-BILL., II 128; I 125; G. FRIEDRICH, *Profètes*: ThWNT VI 817; F. SCHNIDER, *o.c.*, 33; F. HAHN, *o.c.*, 351-53. Ya Sal 74,9; Cf. 1Mac 4,46; 9,27: 14,41.

59. *TestJud* 23,5; *PsSal* 11,5; *IQS* IV 6; Cf. III 14.18. «The language is that of *jewish expectation* and is perfectly *natural* in a jewish context»: I.H. MARSHALL, *o.c.*, 287.

60. Mc 1,39 (Mt = 4,23); Cf. 9,30.

61. Lc 4,43; Cf. Mc 1,38; Mt 9,35.

62. Mc 6,1-6par.

63. G. DALMAN, *o.c.*, 207.

64. Cf. Mc 1,41; Mt 14,14; 20,34.

65. Cf. Mc 8,2 = Mt 15,32.

66. Cf. Jn 11,33.38.

67. E. TROOMÉ, *Jesús de Nazaret*, Barcelona 1974, 148.

ción ritual ⁶⁸ prescrita por la entonces vigente legislación judaica ⁶⁹, se armoniza con la praxis habitual de quien tocó asimismo a un judaicamente «impuro» leproso ⁷⁰ así como a los judaicamente impuros miembros de varios enfermos ⁷¹; Jesús *rechazó* la tradición rabínica sobre la pureza o impureza ⁷² y, por lo demás *acostumbró* preceder o acompañar sus milagros con un judaicamente «escandalizante» gesto, que tanto al interesado como a los circunstantes les ponía en la *libre* alternativa de creer o no en él ⁷³. Añadamos seguidamente que tanto la exhortante consolación de la madre viuda por Jesús —«¡no llores!»— como su *imperativo* anastásico —«¡joven, levántate!»— responden o se ajustan al carácter imperioso y exigente característico de su lenguaje ⁷⁴. Finalmente, aquel imperante grito, una constante en los signos anastásicos de Jesús ⁷⁵, *sintoniza* ciertamente con el modo de hablar y obrar propios de quien, en la realización de sus milagros, se arrogó una potestad divina y, en particular, el poder anastásico reservado por el judaísmo antiguo exclusivamente a Dios ⁷⁶. Del *todo natural* fue pues la reacción de quienes reconocieron en Jesús no sólo «un profeta» ⁷⁷ sino también —¡aquí está el acento!— la personificación de la entonces anhelada «visita» salvadora de «Dios» ⁷⁸: ¡Ningún profeta antiguo había realizado, con propio poder, tal prodigio anastásico! Sólo por reiterada invocación «a Yahveh» lo hizo Elías ⁷⁹ o el *más popular* personaje bíblico del judaísmo antiguo ⁸⁰, el cual esperó su retorno como precursor del Mesías ⁸¹ y abrigó la convicción de que aquél sigue actuando —desde su paradisiaca morada— en este mundo como *auxiliador* de

68. Cf. Núm 19,11-13.16.

69. Cf. STR.-BILL., I 522 C; II 161.

70. Mc 1,44par. Sobre los leprosos y su «impureza» moral, Cf. S. SABUGAL, *La embajada mesiánica*, 182-85 (bibliogr., 182, n. 247).

71. Jesús «tocó la lengua» de un sordomudo (Mc 7,33) y los ojos de ciegos (Mt 9,29; 20,34), aquél y éstos considerados moralmente «impuros» por el judaísmo antiguo: Cf. S. SABUGAL, *o.c.*, 179-80.185.

72. Así lo afirma con razón (a raíz de Mc 7,14-23 = Mt 15,10-20) J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, 202 (trad. españ., 245).

73. Cf. Mc 1,41par; 2,5par; 3,1-6par., etc.

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

75. Cf. Mc 5,41par; Jn 11,43.

76. STR.-BILL., I 523.

77. Así le reconoció *gran parte* del pueblo (Mc 6,15par; 8,28par; Mt 21,11.46; Jn 4,9; 9,17; Cf. Lc 7,39; 24,19; Mc 14,65par): Cf. G. FRIEDRICH, *a.c.*, 843-47: 843s. F. GILS, *o.c.*, 20-28; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1958, 32-36. R.H. FULLER, *o.c.*, 126-28 (trad. españ., 139-41); F. SCHNIDER, *o.c.*, 102-29.

78. Cf. *supra*, n. 59.

79. 1Re 17,20-22.

80. Cf. STR.-BILL., IV 764-68; J. JEREMIAS, *Elías*: ThWNT II 930-43: 930-36.

81. Cf. STR.-BILL., IV 784; J. JEREMIAS, *a.c.*, 933s; S. SABUGAL, *Christós*, Barcelona 1972, 47s.

Israel o dándole consuelo y «salvación en el apuro...»⁸²: ¡Jesús no compartió tal concepción y, al menos en parte, la rechazó resueltamente! En su opinión, efectivamente, el preanunciado y por el judaísmo esperado «retorno de Elías» se cumplió en la persona y misión de «Juan Bautista»⁸³. Por lo demás, la súplica de «Santiago y Juan» por «hacer bajar fuego del cielo y devore» a los inhospitalarios samaritanos, como Elías hizo «bajar fuego del cielo y devoró» a los emisarios del rey Ocozías, fue rechazada enérgicamente por el Maestro⁸⁴: «Tal milagro punitivo sería irreconciliable con» su «misión salvadora»⁸⁵. Estos testimonios evangélicos, de cuya historicidad sustancial no cabe dudar, muestran ya que Jesús problematizó e incluso combatió la mencionada concepción judaica sobre Elías: Si rechazó la vigencia de su juicio punitivo y le negó su cualidad de precursor mesiánico, tampoco es probable que le reconociese como *auxiliador* y *salvador* del Pueblo elegido. Tal misión era, más bien, propia de quien —Jesús— se reconoció «ungido por el Espíritu del Señor» y por él «enviado a proclamar la Buena noticia» sobre «el reinado de Dios» con la palabra⁸⁶ y con *auxiliadores* milagrosos o *salvíficos* signos mesiánicos⁸⁷, obrados por él en calidad de «médico» para con «los enfermos» y de mesiánico enviado «a salvar... lo perdido»⁸⁸: Que, en consciente *contraste de superioridad* con el evento anastásico del profeta Elías, Jesús resucitase al hijo de la viuda de Naín para *contrarrestar* y *combatir* la exagerada concepción de aquél por el pueblo y *reafirmar* con un signo concreto su exclusiva misión de *auxiliador* y *salvador* de Israel, sintoniza ciertamente con la autoconciencia mesiánica de quien, por lo demás, afirmó sin ambages ser «mayor que Jonás» y «Salomón»⁸⁹. Tal debió ser, pues, el *prístino significado teológico* de ese signo anastásico realizado por Jesús en Naín, sustancialmente conservado por la evangélica tradición judeo-cristiana y por la redacción literaria de Lucas. *Un significado altamente aleccionador, para el creyente de ayer y de hoy y de siempre: Para cuantos con frecuencia buscamos el auxilio y la salvación sólo en intercesores glorificados e incluso —¡ay!— en mediadores terrestres (el asistente social o el confesor, el médico o el psiquiatra...), olvidando que fuera del salvador Jesús «no hay otro nombre bajo el cielo dado a los hombres, por el que debemos salvarnos»⁹⁰. Un mensaje siempre válido también para*

82. STR.-BILL., IV 766. 769; Cf. J. JEREMIAS, *a.c.*, 932s.

83. Mt 11,10 (= Lc 7,27)14; Mc 9,11-13 (= Mt 17,10-13): Cf. J. JEREMIAS, *a.c.*, 939s.

84. Cf. Lc 9,52-54 (= 1Re 1,10-13). 55.

85. J. JEREMIAS, *a.c.*, 937.

86. Lc 4,18. 43par.

87. Cf. Mt 11,5=Lc 7,22; S. SABUGAL, *La embajada mesiánica*, 178-91.

88. Mc 2,17par; Lc 19,10.

89. Mt 12,41-42=Lc 11,30-31.

90. Hch 4,12.

todo el que, semejante al difunto hijo de la viuda nainita, es llevado por los ídolos de este mundo en la fúnebres andas del pecado ⁹¹ y, anhelando la verdadera vida, espera oír el salvador grito anastásico de quien —como al joven muerto— le diga: «¡Levántate!».

Santos SABUGAL

91. Cf. Rm 6,23; 7,9-10; Ef 2,5; Col 2,13.

Gracia y libre albedrío en san Agustín y en Lutero

La tragedia de la incomprensión en el s. XVI y la hermenéutica de las culturas

I. INTRODUCCIÓN

Todos los teólogos conocen la importancia radical que tuvo para Lutero y la Reforma la doctrina de la «justificación gratuita por la sola fe o gracia de Dios por Jesucristo», como un artículo de vida o muerte para la cristiandad: *articulus stantis vel cadentis Ecclesiae* ¹. Y esa misma importancia radical, aunque con nuevos matices, continúa en el diálogo ecuménico actual entre los luteranos y las demás confesiones cristianas, en especial con la Iglesia católica ².

Los más grandes ecumenistas actuales reconocen también con Y. Congar que es preciso partir siempre de Lutero si se quiere hacer un verdadero ecumenismo con la Reforma. Sin embargo, la cuestión está en acercarse a Lutero con sus mismas categorías mentales, bíblicas en general, y no con las catego-

1. Cfr. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, ⁵1980, 195ss.; W. (Ed. Weimar) 40 III, 335, 352; 39 I, 205; 25, 330; 31 I, 255; «doctrinae Ecclesiae caput» (De servo arb., W. 18, 649); si lograra que el Papa reconociera esa doctrina, iría a llevarlo en la silla gestatoria e incluso a besarle los pies: «Sed hoc quaerimus, ut stet gloria Dei et iustitia fidei illaesa conservetur, ut simus nos salvi et ipsi. Hoc impetrato, scilicet quod solus Deus ex mera gratia per Christum iustificet, non solum volumus Papam in manibus portare, imo etiam ei osculari pedes» (In Ep. S. Pauli ad Gal. Commentarius, a. 1531, 1535, W. 40 I, 181, l. 11-13).

2. Cfr. E. WOLF, *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*, en *Peregrinatio*, Bd. II, München 1965; *Rechtfertigung*. Festschrift für Ernst Käsemann, hrsg. von J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher, Tübingen-Göttingen 1976; *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog*. Dokumente und Einführung. Hrsg. von H. Meyer und G. Gassmann, Frankfurt a.M. 1987; el diálogo entre luteranos, evangélicos en general y católicos (107-248).

rias, que él rechazó de plano, del aristotelismo de los escolásticos. Precisamente Lutero creyó descubrir en esas categorías, tan extrañas a la mentalidad semita, una nueva sombra de pelagianismo, del mismo modo que el padre de su Orden, san Agustín, la había descubierto y combatido en el siglo V en los pelagianos, imbuidos también de las categorías aristotélicas. El núcleo del pelagianismo, con su gran optimismo creacional, atribuía a Dios ciertamente la libertad otorgada al hombre en la creación misma; sin embargo, atribuían únicamente al hombre la posibilidad de «elegir entre el bien y el mal, entre pecar y no pecar» (*libertas contrarietatis*). Dios sabe desde toda la eternidad esa elección del hombre (*praescientia*), y según esto le otorga, o no, su gracia externa de salvación (ley de Moisés, Jesucristo-Ejemplo): de este modo, Dios dependería en último término de la decisión del hombre para salvarlo, o no. Las diversas interpretaciones modernas que van apareciendo en torno al pelagianismo y a la doctrina de san Agustín no parecen haber atendido ni a las culturas o filosofías de donde proceden, ni siquiera a sus consecuencias de todo tipo para la espiritualidad cristiana³.

Me atrevo a afirmar que la confusión actual es muy parecida a la que cundió en el s. XVI entre los teólogos escolásticos, de tipo aristotélico como los pelagianos, y Lutero y sus seguidores, de mentalidad eminentemente bíblica y agustiniana, o dinámica, según veremos más adelante. Se trata ante todo de la noción misma de *libertad* y de la *acción de Dios* en el hombre, que en san Agustín y en Lutero, al igual que en el Evangelio y en san Pablo, se mueven en un plano de *dialéctica vital* o lucha interior entre la tendencia al bien y la tendencia al mal y al egoísmo; pero de tal modo que, para querer y hacer el bien, el hombre necesita *ser atraído* por Dios con el deseo de placer y delectación en su voluntad, mientras que el rechazo de la voluntad divina, el no, el pecado son de exclusiva cosecha humana. Todo se mueve en ellos en un plano experiencial y psicológico, como corresponde a la mentalidad dinámica bíblica y a la propia experiencia de la conversión.

3. A. TURRADO, *La antropología de san Agustín en la polémica antipelagiana. Su lectura después del Vaticano II*, en «Obras Completas de san Agustín», t. XXXV, BAC, Madrid 1984. En este sentido, habría que matizar el substrato teológico y filosófico del pelagianismo (su aristotelismo y su noción de libertad y de gracia) mucho más de lo que aparece en F.G. NUVOLONE-A. SOLIGNAC, *Pélagie et Pélagianisme*, en «Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique», t. XII, 2.º P., Paris 1986, col. 2889-2942. A. Solignac recuerda la noción aristotélica y estoica de libertad de los pelagianos, «la posibilidad de elegir entre el bien y el mal» (Lb., 2926), pero no la compara con la noción utópica del NT que les opone san Agustín. También admite con G. Greshake que la doctrina de ambos Testamentos es para los pelagianos «un estímulo interior» y no puramente externo (col. 2928s). Sin embargo, la falta en ellos del «diálogo de gracia» del NT y de san Agustín, y ese «hacer depender a Dios de la decisión futura del hombre» (núcleo central del pelagianismo) tiene muy graves consecuencias para la teología y la espiritualidad cristianas.

Hay dos temas fundamentales que es preciso analizar con esmero para comprender mejor la tragedia de la incomprensión mutua en el s. XVI, semejante en parte a la del s. V en la polémica pelagiana: en primer lugar, que san Agustín y Lutero defienden una *noción evangélica de libertad*, y por lo mismo utópica, poniendo como modelo supremo de la misma al Padre celestial, que sólo puede querer y hacer el bien (Mt 5,48), él por naturaleza y los bienaventurados por gracia. En cambio, los pelagianos y en el s. XVI los escolásticos defendían la noción aristotélica y estoica del libre albedrío «como la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, entre pecar y no pecar» (elección entre dos contrarios). En segundo lugar, en san Agustín y en Lutero, la gracia o ayuda de Dios para querer y hacer el bien se mueve en una *perspectiva dialéctica de diálogo*, pero con dos polos distintos: *el diálogo de gracia* o de ayuda divina parte siempre de Dios en virtud de la redención por Cristo y es una atracción, suavidad, caridad del Espíritu Santo, que nos convierte en árboles sanos que dan frutos sanos; en cambio, el hombre por sí mismo sólo puede decir no a la voluntad divina, y eso equivale a poder romper ese diálogo de gracia o a poder sólo pecar.

Será preciso analizar estos dos temas a la luz de la mentalidad dinámica semita, porque se siguen diciendo cosas muy extrañas sobre la doctrina de Lutero, e incluso los mismos profesores luteranos no dudan en afirmar que Lutero es para ellos «un verdadero acertijo o un enigma» (*ein Rätsel*): una especie de camaleón, que cambia de doctrina según las circunstancias; si bien, dice el profesor evangélico de la universidad de Erlangen, G. Müller, eso se debe a la lejanía para nosotros de las situaciones que Lutero tuvo que vivir ⁴. Y, habría que añadir, por no poder ya captar el substrato cultural que servía de base a la doctrina de Lutero. Por eso, a pesar de la abundante bibliografía con ocasión de su jubileo en 1983, los autores que hacen balance del mismo se muestran bastante pesimistas en cuanto a los resultados. Según ellos, han predominado los estudios históricos sobre la vida y la época de Lutero, pero apenas ha habido progreso alguno en lo tocante a los temas fundamentales de su doctrina ⁵.

4. G. MÜLLER, *Der fremde Luther, Die Last der Tradition im neuzeitlichen Protestantismus*, en «Weder Ketzler noch heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog», Regensburg 1982, 93-122; ver p. 93.

5. Cfr. O.E. PESCH, *Einführung*, en «Lehren aus dem Luther-Jahr. Sein Ertrag für die Ökumene», O.H. Pesch (Hrsg.), Freiburg i. Br. 1984,8 (se refiere al pesimismo reinante en la reunión de la Academia católica de la diócesis de Frigurgo); *Luther 83. Eine kritische Bilanz*, C.P. Roepke (Hrsg.), München 1984 (art. de católicos y protestantes). Casi todos insisten en que muchas celebraciones de ese jubileo fueron motivadas, no por cuestiones en torno a la vida y a la doctrina de Lutero, sino por intereses ideológicos y comerciales, especialmente en la República Democrática Alemana (DDR); J.J. Alemany, *Panorama bibliográfico del centenario luterano*: Miscelánea Comillas 42(1984)79-101.

Uno de los mejores conocedores actuales de la doctrina teológica de Lutero, Otto H. Pesch, ha podido experimentar en sus muchas conferencias en este jubileo la profunda ignorancia tanto de los católicos como de los luteranos sobre los temas centrales de su doctrina ⁶. Y en cuanto al tema de la relación entre la gracia y el libre albedrío, fundamento de la doctrina de Lutero sobre la justificación, el mismo Pesch se limita a decir que en Lutero no desaparece el libre albedrío, porque también él exige al hombre su responsabilidad en la respuesta al don gratuito de la fe (*Wort-Antwort*), si bien la noción de diálogo de gracia atemoriza a los pastores luteranos que creen ver en ella una mengua de la gratuidad del don de la fe, y un oscurecimiento de esa «mística pasividad» de que habla a veces Lutero. De todos modos, la confusión en ese tema central continúa viva entre los fieles y los pastores de ambas confesiones ⁷. Pero creo que el teólogo católico O.H. Pesch no analiza el substrato esencialmente bíblico y agustiniano de la dialéctica vital de Lutero en esa cuestión fundamental. Es muy estimable su postura abierta que contempla como católicamente válidas las dos grandes teorías sobre la justificación: *la teología existencial* de Lutero, que implica al que profesa la fe, frente a la de Tomás de Aquino, quien al *objetivar* con más vigor la acción de Dios en la naturaleza y en la historia, trata de reflexionar sobre ella de un modo *sapiencial*. Esa controversia clásica no sería ya, según Pesch, motivo de división en la Iglesia ⁸.

Algunos autores, como el teólogo evangélico H.A. Oberman, ponen de relieve el posible influjo de san Agustín en Lutero, tanto directamente como a través de los teólogos medievales Pedro d'Ailly, Gabriel Biel o Gregorio de Rímimi ⁹. Todos reconocen de algún modo esa herencia agustiniana en Lutero, pero la inmensa bibliografía actual no refleja la importancia decisiva de la mentalidad dinámica, de la dialéctica vital y de la noción evangélica utópica de libertad, por otra parte tan bíblicas y en especial tan paulinas, como única clave válida para comprender su doctrina. Hoy día sabemos ya con toda certeza que Lutero estudió cuidadosamente las obras antipelagianas de san Agustín, especialmente desde su comentario a la Carta a los Romanos (1515-16), de tal modo que en 1518, en su prólogo a la *Theologia deutsch*, de autor descono-

También en los estudios posteriores al jubileo predomina la historia sobre la doctrina. Cfr. D.K. McKIM, *Current Theology. Recent Lutheran Studies*: Theological Studies 48(1987)499-504.

6. O.E. PESCH, *Gemeinden fragen nach Luther. Lehren für die systematische Theologie aus Vortragserfahrungen im Luther-Jahr*, en «Lehren aus dem Luther-Jahr», 125-150;

7. O.E. PESCH, *art. cit.*, 138-139.

8. O.E. PESCH, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982; Id., *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche*, (Questiones Disputatae, 91), Freiburg-Basel-Wien 1982; G. Seebass, Ein Luther ohne Goldgrund. Stand und Aufgaben der Lutherforschung am Ende eines Jubiläumsjahres», en «Lehren aus dem Luther-Jahr», 49-85; ver 66-69.

9. H.A. OBERMAN, *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen ²1979, 82-140.

cido, afirma expresamente: «No he hallado libro que me haya enseñado mejor lo que es Dios, Cristo, el hombre y todas las cosas, como la Biblia y Agustín»¹⁰.

Creo que es precisamente por no llegar al fondo de esa mentalidad dinámica y de esa dialéctica vital bíblicas por lo que Lutero sigue siendo un enigma para los mismos luteranos, y por lo mismo sólo un limitado número de autores católicos, a modo de excepción, como O.H. Pesch, D. Olivier y P. Manns, lo consideran como una figura notable de la propia tradición¹¹. De hecho, en su último jubileo de 1983, se ha visto que las dificultades clásicas afloraban de nuevo sin remedio, y que muchos autores católicos han seguido defendiendo los mismos tópicos de siempre desde Erasmo, de que Lutero negaba totalmente el libre albedrío del hombre en el orden de la salvación en aras de la «pasividad ante el don de la fe»¹², sin molestarse en captar el verdadero sentido de esas expresiones.

Ante tantos contrastes, es preciso recordar que Lutero trató siempre de realizar la reforma evangélica «desde dentro de la Iglesia», y que el mismo Juan Pablo II, en una carta dirigida al cardenal Johannes Willebrands, presidente del Secretariado para la Unión de los cristianos, le pide, entre otras cosas, que se llegue «por medio de una investigación sin prejuicios, movida sólo por la búsqueda de la verdad, a una imagen justa del Reformador, de toda la época de la Reforma y de las personas que estuvieron implicadas. *La culpa* debe ser reconocida allí donde se encuentre»¹³. Es la misma postura de búsqueda de la verdad que aparece en el Sínodo de la Iglesia Evangélica de Alemania y en las declaraciones de la Comisión conjunta Romano-Católica y Evangélico-Luterana con ocasión del jubileo de Lutero¹⁴.

10. W. 1,378. Cfr. A. WERNICKE, *Los Agustinos y la Reforma*: Rev. Agustiniána 24(1983)321-340; G. CHANTRAINE, *Erasmé et Luther libre et serf arbitre*, Paris-Namur 1981, 457-459 (bibliogr. sobre el influjo de san Agustín en Lutero); G. PANI, *Martin Lutero. Lezioni sulla lettera ai Romani (Römervorlesung 1515-1516), I riferimenti ad Agostino. La giustificazione*, Roma 1983.

11. Cfr. G. SEEBASS, *art. cit.* en la nota 8, 49-85; ver p. 53.

12. Ver un compendio de esta postura clásica en J. BUSQUETS, *¿Quién era Martín Lutero?* Salamanca 1986. Compendia en gran parte los estudios de historiadores como J. Delumeau y R. García Villoslada; A. TRAPÈ, *Lutero intérprete di S. Agostino sulla libertà e la grazia?*, en «Agostino e Lutero. Il tormento por l'uomo» (Convegni di S. Spirito, 1), Palermo 1985, 11-19; G. CHANTRAINE, *o.c.*, en la p. 10. Habla en la introducción de la hermenéutica o distintos métodos de interpretar a Lutero (XXXVIIss.), pero, a pesar de la cita de E. Przywara, más tarde no atiende a la cultura semita y agustiniana sin la cual resulta ininteligible y contradictorio en extremo. Y. CONGAR, *Martin Luther, sa vie, sa réforme*, Paris 1983, etc.

13. Juan Pablo II, Carta al card. Willebrands (10 nov. 1983): *Ecclesia*, 19 nov. 1983, 12 (1452).

14. H. LÖWE, *Das Jahr, das sich nach Martin Luther nannte. Eine kirchliche Bilanz der Gelegenheiten und Verlegenheiten*, en «Lehren aus dem Luther-Jahr», Freiburg i. Br. 1984, 29-48;

El gran historiador católico del concilio de Trento, Hubert Jedin, recordaba hace años la opinión del teólogo liberal Adolf von Harnack con respecto a la doctrina de Lutero sobre la gracia y el libre albedrío. Tal vez, según Harnack, no se hubiese desarrollado la Reforma si el decreto tridentino de la justificación hubiese sido elaborado por el concilio Lateranense V (1512-17) y hubiese sido asimilado por la Iglesia¹⁵. Sin embargo, no creo probable que Lutero hubiese aceptado ese decreto de Trento, tanto por el substrato doctrinal y la terminología aristotélico-tomista como por su falta de claridad bíblica en lo referente a la relación entre la gratuidad de la gracia y el libre albedrío, según lo demuestra su rechazo total de la doctrina y de las «contradicciones continuas» de Erasmo en una de sus obras predilectas, *De servo arbitrio* (a. 1525). Además, según nos lo advierte O.H. Pesch, no debemos caer en el absurdo de interpretar a Lutero (y habría que añadir: ni a san Pablo y a san Agustín) en función de las categorías fisicistas aristotélicas, cuando hablan de la acción divina y de la gracia en un marco totalmente distinto de los concursos e impulsos físicos del Dios, primer motor inmóvil, del aristotelismo y de la escolástica¹⁶. Son dos modos diversos de comprender la fenomenología de la conversión como un «proceso»; y la explicación existencial y dialéctica de san Pablo, san Agustín y Lutero es mucho más experiencial y más real que la exposición fisicista y estática de los escolásticos.

Todo esto nos indica que el único camino para llegar al fondo de la cuestión es la aplicación cuidadosa de la *hermenéutica de las culturas*, es decir, analizar con esmero las diversas culturas o filosofías que sirven de substrato a esas doctrinas enfrentadas y a su lenguaje. De este modo la doctrina de Lutero vuelve a ser una llamada a la «conciencia hermenéutica» (por usar la expresión de H.G. Gadamer), según lo indica la recomendación del mismo Juan Pablo II en la carta al cardenal Willebrands antes citada. Y esa hermenéutica, que implica muchas horas de penosa labor, implica también un serio análisis de ciertas interpretaciones de la sagrada Escritura, *norma normans* de la fe cristiana, que han podido adulterar en parte esa fe primitiva con adherencias espúreas de otras culturas como el helenismo. Al menos, de ese modo, podremos captar los diversos enfoques de la cuestión que nos ocupa y los diversos

H. Zeddies, *Luthers unbequemes Jubiläum. Beobachtungen und Überlegungen zum Luther-Jahr aus dem DDR*, Ib., 11-28.

15. H. JEDIN, *Ist das Konzil von Trient ein Hindernis der Wiedervereinigung* en «Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte», Herder, Freiburg-Basel-Wien, II, 1966, 540; A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1931-1932⁵, III, 711.

16. O.E. PESCH, *Hinführung zu Luther*, 176-188; Id., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br. 1983, 202ss; A. TURRADO, *Sto. Tomás de Villanueva como teólogo: la herencia agustiniana entre el erasmismo y el luteranismo*: *Rev. Agustiniana* 28 (1987) 399-438; ver p. 422ss.

lenguajes que, por falta de diálogo y de mutua comprensión, produjeron la gran desunión de la Iglesia de Occidente. No voy a exponer aquí los diversos puntos de esa hermenéutica, analizados no hace mucho en *La antropología de san Agustín en la polémica antipelagiana* (BAC, Madrid 1984, 15ss.), y que conducen a conclusiones clarificadoras y sumamente equilibradas.

II. RELACIÓN ENTRE LA GRACIA Y EL LIBRE ALBEDRÍO EN SAN AGUSTÍN Y EN LUTERO: MENTALIDAD DINÁMICA SEMITA DEL N.T. DIALÉCTICA VITAL; NOCIÓN UTÓPICA EVANGÉLICA DE LIBERTAD; LA GRACIA COMO «ATRACCIÓN DELEITOSA» EN EL ESPÍRITU SANTO; EL NO O EL PECADO, EXCLUSIVO DEL HOMBRE

Antes de analizar estos puntos, es preciso recordar aquí a grandes rasgos la evolución profunda de la antropología teológica en estos años, especialmente a partir del Vaticano II. Es una evolución muy radical con respecto a algunos puntos de la antropología anterior, —no se olvide que se trata de antropología y no del credo—, y por lo mismo no debemos olvidarlos nunca al exponer la doctrina de san Agustín y de Lutero ¹⁷.

Me refiero ante todo a la reinterpretación de una de las tradiciones míticas de los hebreos para tratar de explicar de algún modo el origen del mal y sobre todo el origen de la muerte en el mundo. Si bien en la Biblia predomina el mito de *la envidia* de los ángeles malos (y el Corán la recoge ampliamente de un apócrifo cristiano), el hecho es que debido a la dialéctica de san Pablo entre el Adán terreno y el Adán celeste, Cristo (Rom 5,12-21; 1Cor 15,45.56), en la teología patristica, en los concilios y en toda la teología cristiana predominó el mito del paraíso terrenal del Génesis (cc. 2-3). Tomaron como historia lo que era simplemente una catequesis simbólica hebrea para explicar que el mal y la muerte entraron en el mundo por el egoísmo y la desobediencia de los hombres y de las mujeres a Dios (;seréis iguales a Dios!). Hoy día, debido sin duda a la nueva hermenéutica de las culturas y de los géneros literarios (que implica la historia de las formas o método histórico crítico, la semiótica y la filología), y debido también a la hipótesis científica de la evolución comúnmente admitida y al personalismo de las ciencias humanas y de la ética modernas, contemplamos en esos mitos una descripción de la realidad humana llena de contrastes personal y socialmente: esa *dialéctica vital* de la Biblia entre la tendencia al bien, al amor y la tendencia al mal, al egoísmo, que en la Biblia comienza con la narración del paraíso terrenal y termina con el hombre nuevo

17. A. TURRADO, *La antropología de san Agustín en la polémica antipelagiana. Su lectura después del Vaticano II*, BAC, Madrid 1984, 6ss.; en el diálogo ecuménico, cfr. *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog*, 150ss.

y el hombre viejo de san Pablo y con el Cristo y el Anticristo de san Juan, es realmente la misma *hybris* o esquizofrenia de que hablan los griegos. Todos los seres espirituales creados, sometidos al tiempo y al espacio, tienden por el instinto de conservación a la propia consistencia, a constituirse en ídolos intocables, a ser dueños de su origen y de su fin, frente a Dios y frente a todos los demás. Esa tendencia a la autodivinización, experimentando de continuo que no somos dioses, produce en nosotros una lucha o un desorden (san Pablo la llama *hamartía*, o fuente de los pecados), que no cesará nunca en esta vida. De ahí que sean necesarias unas *motivaciones* muy fuertes para vivir el proceso siempre inacabado en esta vida de la justicia o de ir dando muerte en nosotros al egoísmo e ir renaciendo de continuo a la nueva vida de amor, como una vivencia pluriforme del misterio pascual de Cristo. Y digo «pluriforme», porque es del todo necesario superar con el Vaticano II la *mentalidad tribal* de la antropología anterior y partir de una auténtica teología de la creación. Los cánones antropológicos de Cartago, Orange y Trento sobre el pecado de origen reflejan esa antropología tribal (¡los pecados de los padres pasan a los hijos!) que les sirve como base para defender contra los pelagianos la necesidad de la gracia divina para la justificación y para la salvación, así como la mediación única de Cristo en el ámbito de las teologías de la redención entonces vigentes, también con matices tribales (redención como sacrificio y rescate, o como satisfacción de la deuda). Son imperfecciones que no afectan al credo o fe fundamental de la Iglesia, semejantes a la exageración tradicional, recogida por el concilio de Florencia: *Extra Ecclesiam nulla salus*. El Vaticano II, partiendo de una teología de la creación, habla de la salvación de todos los hombres de buena voluntad o de intención recta que implica siempre, como es obvio, el amor a Dios, si lo conocen o tal como lo conozcan y el amor al prójimo; es más, el concilio habla de que todos los hombres de buena voluntad, incluidos los ateos, participan del misterio pascual de Cristo «actuando en ellos la gracia de un modo invisible» (*Gaudium et Spes*, n. 22; *ib.*, 12-17); *Lumen Gent.*, n. 16).

Es, pues, preciso superar esa mentalidad tribal del pecado de origen como causa del mal en el mundo y partir de la *teología de la creación*, en la que se inicia la *gran alianza* de Dios con la humanidad entera por el hecho mismo de crear a hombres y mujeres capaces de esa rectitud de intención, si bien las llamadas de Dios a través de la conciencia o ley natural, sola o iluminada por las doctrinas religiosas más diversas y de un modo definitivo por la luz que es Cristo; son ya de hecho gracias o atracciones de Dios para que hagamos el bien (GS, 16-17); la *nueva Alianza* en Cristo es, pues, símbolo único y definitivo de la otra gran Alianza, es decir, del amor de Dios a la humanidad¹⁸. Por

18 Ver un compendio de esta cuestión y del cambio *universalista* de liberación integral del

eso decía antes que la gracia de Dios es pluriforme, según la situación de las personas.

Una vez superada la doctrina tribal del pecado de origen como causa mítica del mal en el mundo, nos interesa más bien la descripción que hacen san Agustín y Lutero de la situación actual de la humanidad en orden a la salvación siguiendo la dialéctica vital de la Biblia y en especial de san Pablo. A este respecto bien podríamos decir con R. Bultmann que la Biblia nos describe en forma mítica la existencia humana auténtica con sus anhelos, sus luchas y sus complejos; si bien para nosotros, bajo esos mitos nos han sido reveladas las grandes verdades de la fe como historia de salvación: creación, providencia, elección, pecado, encarnación, mediación, salvación, justicia. Las diversas teologías se fundan ya en las reflexiones sobre esas verdades reveladas partiendo de las diversas culturas según las épocas y lugares. De ahí la importancia que tiene la distinción entre el *lenguaje de invocación*, que expresa en fórmulas breves esas profesiones de fe (Jesús es el Kyrios, doxologías, el Credo), y el *lenguaje de exposición* o teologías que puede y debe variar según las culturas y las exigencias de la misión.

1. *Fe y no racionalismo. Mentalidad dinámica utópica semita y sus consecuencias antropológicas, especialmente en san Agustín*

Es conveniente tratar a la vez ambos temas para comprender mejor sus consecuencias antropológicas y su posible contribución al éxito del ecumenismo actual.

Ante todo debemos tener presente que tanto san Agustín como los demás santos Padres y los concilios de la Iglesia no tienen por sí mismos para Lutero una autoridad dogmática, sino únicamente una autoridad testimonial en cuanto sean intérpretes fieles de la sagrada Escritura. Esto lo repite él con insistencia durante toda su vida, y de hecho la praxis de los santos Padres y de los concilios ha sido siempre la de interpretar y defender la doctrina de la Escritura según las circunstancias de tiempo y lugar. En cuanto al «libre examen» atribuido a Lutero sin más, no deja de ser un tópico muy extraño de algunos autores católicos, puesto que él propone siempre las profesiones de fe del Credo y la gratuidad de la gracia como base incontestable de toda inter-

hombre frente a las teologías clásicas y «tribales» de la redención en A. Turrado, *La antropología de san Agustín*, 148ss.; C. MAYER, *Zum Wandel des schöpfungstheologischen Denkens in der katholischen Dogmatik*: ThQ 158 (1978) 233ss.; Cathéchèse, n. 106, Jan. 1987 (todo el fascículo sobre la teología de la creación).- Para una visión de la teología actual sobre el pecado de origen, cfr. A. de VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950-1975*, Salamanca 1978; creo que se sitúan ya fuera de toda hermenéutica razonable obras como las de A.-M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Paris 1983.

pretación bíblica. Bastaría para convencerse de ello leer atentamente sus dos catecismos, otra de sus obras preferidas durante toda su vida.

Para descubrir el influjo de san Agustín en Lutero no basta, como se ha hecho con frecuencia, atender a las citas explícitas que él hace de las obras de san Agustín, en especial de las obras antipelagianas ¹⁹. Lo cita con bastante frecuencia, pero en estos temas fundamentales el influjo de san Agustín en Lutero es mucho más profundo de lo que aparece en las citas. Se trata más bien de unos *presupuestos doctrinales y metodológicos*, presentes en toda su obra, junto con la descripción de su *experiencia personal* en lo referente a la relación entre el Padre del perdón y de la misericordia, tal como se nos manifestó en Jesucristo, y el hombre sometido a la lucha interna y externa, es decir, sometido a la dialéctica vital que san Pablo nos describió en todo su vigor.

Entre esos presupuestos comunes se pueden señalar: a) el rechazo total del racionalismo o de la razón (filosofía) que se opone o trata de imponerse a la fe; y b) el substrato de la mentalidad semita, dinámica y funcional, muy diversa del aristotelismo, esencialista y estático, y en el caso de Lutero, del aristotelismo-tomista de los escolásticos. Tal vez una breve exposición de estos puntos nos haga comprender mejor la tragedia del s. XVI y sus consecuencia hasta nuestros días.

a) *Fides quaerens intellectum*

La fe que busca ser mejor comprendida por todos los medios válidos que le ofrece la razón es la base de la metodología teológica de san Agustín. De este modo, la razón acepta el mensaje de Cristo porque responde a sus interrogantes más profundos (por lo tanto no es *fideísmo*, ya que los interrogantes parten del hombre mismo), y a su vez colabora a su mayor inteligencia por una mayor profundización de las analogías culturales en que esa fe nos fue transmitida (*analogía fidei*).

Agustín encontró al comienzo de su conversión muchos y grandes valores en el espiritualismo platónico y una gran ayuda para explicar de algún modo la creación del mundo únicamente por Dios contra los maniqueos y su dualismo creacional. Sin embargo, también es cierto que muy pronto comenzó a descubrir sus inmensas lagunas, según nos lo confirma en sus *Confesiones* y en *La Ciudad de Dios*. Su postura se fue radicalizando más y más en sus obras contra los pelagianos, de mentalidad aristotélica, precisamente porque, en

19. A. HAMEL, *Der junge Luther und Augustin*, 2 vol., Gütersloh 1934-35; W. von Löwenich, *Von Augustin zu Luther*. Beiträge zur Kirchengeschichte, Witten 1959. L. GRANE, *Divus Paulus et S. Augustinus, interpres eius fidelissimus. Über Luthers Verhältnis zu Augustin*, en «Festschrift für Ernst Fuchs», hrsg. von G. Ebeling, E. Jüngel, G. Schunack, Tübingen 1973, 133-146, etc.

opinión de san Agustín, antepoñían la ética natural de Aristóteles y de Platón a la ética del Evangelio, destruyendo así la gratuidad de la gracia divina ²⁰. Por eso le dice con frecuencia a Julián de Eclana que acepte la doctrina de los grandes santos de la Iglesia, cuyo único doctor es Jesucristo, y que abandone a Polemo, a Platón y a Aristóteles y sus categorías; que la *filosofía cristiana* es la única verdadera, puesto que en ella está el amor de la sabiduría y la doctrina de Cristo ²¹. Por eso, fiel a su principio metodológico, Agustín usará únicamente ciertos principios ya cristianizados del neoplatonismo, según veremos, para exponer y defender la fe cristiana.

Este mismo método de rechazar la razón o la filosofía que trata de imponer su ley a la fe es aún mucho más plástico en Lutero al enfrentarse con el aristotelismo de los escolásticos y, en su opinión, con un neopelagianismo evidente y destructor de la gratuidad de la gracia divina. Ese rechazo del aristotelismo de los escolásticos, y en especial bajo el aspecto ético, es una constante muy marcada durante toda su vida, ya algunos años antes del comienzo de su reforma ²². Cambió en la universidad de Wittenberg los programas de la teología escolástica por la teología bíblica y patristica, en especial san Agustín, llegando a proponer para la promoción del agustino Franz Günther una serie de tesis con el título general: *Tesis contra la teología escolástica* ²³. Rechaza esa filosofía y teología, «que él tuvo que soportar también durante más de doce años», por ser racionalista, porque no ayuda a mejorar el entendimiento, el afecto ni las costumbres con sus discusiones inútiles ²⁴. Llama a

20. A. TURRADO, *La antropología de san Agustín en la polémica antipelagiana. Su lectura después del Vaticano II*, 48ss.; F.-J. THONNARD, *L'aristotelisme de Julien d'Eclane et saint Augustin*; REIAUG. 11 (1965) 296-304; N. CIPRIANI, *Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di Giuliano d'Eclano*; Augustinianum 21 (1981) 371-389; G. BONNET, *Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin*, en «Recherches Augustiniennes», 12, Paris 1977, 46-104.

21. C. Jul. I, 4,12; 10,37; III, 6,13; IV, 14,72; V, 14,51; Op. imp. c. Jul. II, 51; 166; V, 23-24; VI, 18,53-57; 20,64, etc.

22. M. BRECHT, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1484-1521*, Stuttgart ²1983, 170s.; W. ECKERMANN, *Theologie gegen Philosophie? Anfragen an Luther*, en «Martin Luther. Annäherungen und Anfragen». Hrsg. von W. Eckermann und E. Papp. Universität Osnabrück, Abteilung Vechta, 1985, 9-24.

23. *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517); W. 1, 221-228. «Breviter, totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem» (Ib. n. 50, W 1,222); *Sermo: De conversionis Pauli* (1517); W. 1,126-128; *Acta Fr. Martini Luther Augustiniani apud D. Legatum Apostolicum Augustae* (1518); W. 2,6-22; ver p. 17 contra la teología tomista.

24. *Responsio Lutheriana ad condemnationem doctrinalem per Magistros nostros Lovanicenses et Colonienses factam* (1520); W. 6,181-195; Lutero se opone a la definición filosófica del hombre como «animal racional» (de Aristóteles y de la escolástica), porque no tiene en cuenta al hombre real, en pecado; por eso le opone la definición teológica o del «hombre en cuanto ha de ser justificado por la fe, *ustificandus fide*. Cfr. G. Ebeling, *Lutherstudien. Bd. II. Disputatio de homine*, 1 Teil, Tübingen 1977. Lutero da un nuevo sentido, relacional y dinámico, a los términos *persona* y *conscientia*; su antropología no se funda en el esquema tradicional de las potencias del

Aristóteles peste y chivo, ángeles caídos del cielo a los que aprobaron y propagaron su filosofía racionalista, *ruina de la cristiandad* ²⁵.

Frente a esa cierta ilusión racionalista de los escolásticos de poder llegar por la sola luz de la razón al conocimiento del Dios de los cristianos, Lutero insiste, como lo hiciera ya san Agustín y muchos teólogos católicos actuales, en que al Dios del perdón y de la misericordia, al Dios-Amor que salva, sólo podemos llegar por Jesucristo, y éste muerto en la cruz y resucitado ²⁶. De todos modos, Lutero dirige sus dardos en especial contra la ética naturalista de Aristóteles y de sus secuaces, los escolásticos, porque ve en eso la destrucción total de la gratuidad de la gracia divina, tal como nos la presenta el Nuevo Testamento, y de un modo especial san Juan y san Pablo ²⁷.

Junto a esta característica común a san Agustín y a Lutero, aunque con sus matices especiales, que sólo admite la filosofía o la razón al servicio de la fe y de la teología (*ancilla theologiae*), es preciso atender al substrato semita de sus teologías sobre la gracia y la libertad.

b) *La mentalidad semita, dinámica, funcional y utópica de la Biblia y sus consecuencias antropológicas*

Ya he analizado esta cuestión fundamental al exponer recientemente la antropología de san Agustín en sus obras antipelagianas ²⁸. Creo que es una perspectiva esencial para comprender sus categorías doctrinales y no caer en la ilusión de atribuirle un sinfín de contradicciones. La hermenéutica moderna de las culturas, fruto de las ciencias del lenguaje, según apunté antes, ha movi-

alma, de un hombre neutro, sino en las fuerzas del hombre concreto (*Daseinsmächte*), con su impotencia en orden a sí mismo y a la definición de sí mismo. De ahí la necesidad de la revelación y de la fe para comprenderse. Cfr. G. Ebeling, *Lutherstudien. Bd. II. Disputatio de homine. 2. Teil. Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1-19*, Tübingen 1983, 263ss., 453ss.

25. Ad librum eximii Magistri nostri Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis, responsio (1521): W. 7, 698ss.; Disputatio de homine (1536): W. 39 I, 174-180; Vorlesungen über 1. Mose (1535-1545): W. 42, 346ss., crítica a Escoto, el cual decía que el hombre «ex puris naturalibus possit diligere Deum super omnia», y critica también las alabanzas de Erasmo a Sócrates, etc.; Ib., W. 44, 771-776, 807-810, 817-824, etc.

26. Cfr. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, 27ss.; Vorlesungen über 1. Mose: W. 44, 591ss. Al combatir el arrianismo, los errores contra la Eucaristía (Sacramentarios) y a los anabaptistas, dice: «Sed in theologia tantum est audiendum et credendum et statuendum in corde: Deus est verax, quantumcumque rationi videantur absurda, quae Deus in verbo suo dicit» (Ib., 593). Lutero no podía prever entonces que precisamente del seno del luteranismo iba a surgir la Ilustración o negación radical de todo misterio, y en teología, el liberalismo o filosofización de toda fe religiosa!

27. *De servo arbitrio*: W. 18, 606-706; Carta a Spalatin: W. Brw., 1, 219.

28. A. TURRADO, *La antropología de san Agustín*, 72ss.

do a los mejores exégetas actuales a analizar a fondo la cultura semita para poder comprender la sagrada Escritura ²⁹.

Para nuestro propósito, lo más importante de la cultura semita está en su noción dinámica y funcional del ser. El verbo hebreo *hayah* expresa siempre el *ser-en-acción*, como actuando, viviendo y haciéndose. Para los semitas, *ser* y *acción* no son dos conceptos opuestos, sino inseparables e integrados, mientras que para los griegos, en especial para los aristotélicos, la acción es un accidente pasajero frente a la naturaleza o substancia permanente. De ahí que, según Boman, es preciso recurrir a las analogías psicológicas del alma humana para captar el sentido del *ser-en-acción* de los semitas. Ser-en-acción que expresa ante todo al Dios creador y providente, siempre presente en la historia y en la creación, y a la persona humana en devenir constante en esa historia que va hacia adelante a su plenitud. Esta noción dinámica del ser hace que los hebreos apenas puedan expresar sus ideas mediante términos universales, y mucho menos, como dice G. von Rad, dentro de un sistema abstracto organizado. Necesitan para ello términos concretos, funciones y géneros literarios más plásticos, como la poesía, la saga, la parábola, la profecía, y en general la «metáfora viva», según la expresión de Paul Ricoeur.

Por eso los semitas tienen una *teología de manifestación o epifanía*, es decir, que hablan de las cosas y de los sucesos como si éstos comenzaran a existir cuando ellos los *perciben o experimentan*. No es éste el lugar apropiado para extendernos en la descripción de las trágicas consecuencias que ha traído para algunas cristologías actuales el olvido de esa teología de manifestación o epifanía semita cuando analizan la primera cristología de los *Hechos* (cc. 2-3) en un contexto esencialista griego, a pesar de todas sus protestas en contrario, negando la eternidad y por lo mismo la divinidad real de Jesucristo, como si hubiera comenzado a ser Kyrios y Mesías en la resurrección, es decir cuando los apóstoles percibieron quién era realmente su Maestro (Hch 2,36) ³⁰. Los grandes concilios trinitario-cristológicos de la Iglesia supieron traducir de verdad la mentalidad semita dinámica y de epifanía a la mentalidad esencialista griega sin desvirtuar su verdadero contenido de fe, tal como la profesamos en el credo o *Charta magna* de todas las confesiones propiamente cristianas.

Esa mentalidad dinámica bíblica y la teología de manifestación son tam-

29. Cfr. T. BOMAN, *Hebrew Thought Compared with Greek*, London 1960; J.A.T. ROBINSON, *El cuerpo*, Barcelona 1968; E. WOLF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1975; H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974, 114ss.; G.E. WRIGHT, *El Dios que actúa*, Teología bíblica como narración, Madrid 1974; G. VON RAD, *Sabiduría en Israel*, Madrid 1985, 27.

30. A. TURRADO, *Reflexiones en torno al «caso Hans Küng» y a sus consecuencias*: Rev. Esp. de Teol., 39/40 (1979/80) 391-420; y en Rev. Agustín. de Espiritualidad 20(1979) 291-330.

bién esenciales para comprender la doctrina de san Agustín y de Lutero sobre la relación entre la gratuidad de la gracia y la libertad humana. Además, a esto hay que añadir el carácter esencialmente *utópico y dialéctico-vital* de la mentalidad hebrea. Según indiqué antes, desde la lucha entre el bien y el mal del Génesis en la persona y en la sociedad hasta la lucha entre el hombre viejo y el hombre nuevo de san Pablo y del Cristo y del Anticristo de san Juan, toda la historia de salvación de la Biblia se desarrolla en medio de esa dialéctica vital o lucha interior y exterior, así como con la *esperanza* firme en el triunfo definitivo del bien sobre el mal (*utopía*). Y esa vida de lucha y de esperanza, descrita sobre todo por san Pablo en su dimensión personal y comunitaria, produce una dialéctica vital o *tensión continuada* durante toda la vida terrena que lleva a los semitas a proponer como modelo al ejemplar supremo de bondad y de misericordia, y sobre todo de amor y autodonación total en su Hijo: *sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5,48); y otras expresiones semejantes: *Amaos unos a otros como yo os he amado; que todos sean uno como yo en ti y tú en mí; el amor va expulsando el temor, etc.* (Jn 15,12; 17,21; 1Jn 4,18). Ser-en-acción, teología de epifanía o manifestación, dialéctica vital y utopía, son conceptos hebreos que están siempre presentes en la teología de san Agustín y de Lutero, sin los cuales parece su doctrina, como la de san Pablo, un laberinto de contradicciones.

c) *Mentalidad dinámica bíblica. Neoplatonismo cristianizado. Noción de libertad evangélica y la gracia como «atracción deleitosa» por el Espíritu Santo, según san Agustín*

Junto a la mentalidad bíblica antes mencionada es necesario tener presente en la doctrina de san Agustín el *neoplatonismo* ya cristianizado por Orígenes y por san Ambrosio, en especial para explicar la obra de la creación.

El influjo de Platón y de Plotino en san Agustín es bastante complejo, si bien en él está siempre condicionado por la doctrina de la Biblia a partir ya del tema central de las *ideas ejemplares*³¹. Éstas no son ya las ideas subsistentes en sí mismas del platonismo (*logoi*), sino que se identifican realmente con Dios mismo, Bien sumo, del cual participan los seres en diverso grado sus perfecciones³². Esta *teoría neoplatónica de la participación* cristianizada implica en sí las nociones de ejemplaridad, eficiencia y presencia de Dios en la

31. A. TURRADO, *Dios en el hombre*, BAC, Madrid 1971, 80ss.; Id., *La antropología de san Agustín*, BAC 1984, 73ss.; C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg 1969, 127ss., 234ss.; *Neoplatonisme and Christian Thought*, ed. by D.J.O'Meara, Norfolk (Virginia) 1981; J. PRIGUEROLFES, *San Agustín. Un platonismo cristiano*, Barcelona 1985.

32. De div. quaest. 83, q. 46; A. TURRADO, *La antropología de san Agustín* 75ss.

creación, y sirvió a Agustín para combatir a los maniqueos en cuyas filas había militado él durante unos nueve años de su juventud. El mal no procede, les dice Agustín, del principio eterno del mal o materia (*Hylê*) en lucha continua con el principio eterno del bien, Dios, del cual proceden los espíritus encarcelados en los cuerpos (platonismo); sino que el mal es una *carencia de bien* allí en donde debería estar. Por lo tanto el mal no es nada creado por Dios, el creador único de todas las cosas. Pero Agustín enfoca esta noción metafísica del mal hacia la vida moral o la ética de los hombres, puesto que los maniqueos, y él mismo cuando lo era en su juventud, atribuían todo lo malo que hacían a «una cierta naturaleza que existe en nosotros»³³.

San Agustín plantea todas las cuestiones antropológicas en el marco de una mentalidad *dinámica y unitaria* del hombre, de tal modo que, a pesar de todas las apariencias lingüísticas, no se ha de buscar en él la psicología racional de Aristóteles con las tres potencias del alma (memoria, inteligencia y voluntad) realmente distintas entre sí y realmente distintas del alma. En san Agustín se trata de un dinamismo espiritual unitario con diversos aspectos inseparables y siempre en acción (recordarse, entenderse y amarse: *mens, notitia, amor o dilectio*), imagen y semejanza dinámica de la intercomunidad tripersonal Divina, a la cual debe ordenarse o asemejarse más y más por la caridad o amor al Creador y a sus criaturas: es el *ordo amoris*, reflejo fiel del mandato evangélico del amor a Dios, y al prójimo como a uno mismo; lo cual, dice san Agustín, sólo será posible cuando te ames a ti mismo sin egoísmo, como criatura de Dios³⁴.

Según esto, san Agustín insiste en que la vida real de la humanidad, tal como es y como la describe la Biblia y en especial san Pablo, se desarrolla en medio de esa *dialéctica vital* o lucha personal y social entre el bien y el mal, predominando la soberbia y el egoísmo de donde proceden todos los demás pecados e injusticias. Aun prescindiendo del pecado de origen como causa de esa situación (es preciso repetirlo sin cesar; si bien no fue un invento suyo, como dice él mismo a Julián de Eclana, sino que se limitó a tratar de explicar su transmisión por la generación con la concupiscencia a partir del 418, en el *De nuptiis et concupiscentia*), su visión neoplatónica cristianizada de la creación como *participación de perfecciones* le lleva a constatar que nuestro libre albe-

33. *Confes.* V, 10,18; *De lib. arb.* I, 2,4; amplia exposición en C. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustinins*, II. Teil: *Die antimanichäische Epoche*, Würzburg 1974; C. GARCÍA LÓPEZ, *Bases para una interpretación del maniqueísmo*: Pensamiento 43(1987)463-477.

34. A. TURRADO, *o.c.*, 76ss; L. CILLERUELO, *Teología espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976. «Sic enim condita est mens humana, ut nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligat» (*De Trin.*, XIV, 14,18).

drío, en el orden de la salvación, no puede actuar por sí solo sin la ayuda de la gracia divina; que en nuestro dinamismo espiritual unitario hay como una *oquedad viva*, una *carencia de fuerza* o virtud para querer y hacer el bien, carencia que debería estar ahí y no está por la debilidad, la ignorancia y la concupiscencia desordenada que nos invaden. De ahí la falta continua de la caridad debida en todo lo que hacemos (ideal o utopía evangélica), que explica la expresión de san Juan de que todos somos pecadores (1Jn 1,8ss). Es la noción de pecado que san Agustín desarrolla ampliamente en su obra *Sobre la naturaleza y la gracia*.

Para la mentalidad dinámica semita (*ser-en-acción*) y su consiguiente teología de manifestación o epifanía, que habla de las cosas cuando las percibe, es obvio que en el orden de la salvación el libre albedrío está ahí, pero *es como si no existiera*, puesto que no se manifiesta actuando. Por eso necesita ser robustecido, atraído y sanado por la gracia de Dios mediante Jesucristo y por la caridad del Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rom 5,5). Es muy importante notar que esa gracia de que habla san Agustín, a pesar de sus divisiones posibles en el proceso de la conversión, no dice relación alguna a los concursos o impulsos fisicistas del aristotelismo de los escolásticos, sino que es de tipo psicológico, conforme al modo experiencial de actuar de los hombres, es decir, *delectación* en el bien, *vigor*, *fuerza*, *suavidad*, *persuasión*, *caridad del Espíritu Santo*³⁵. Es un diálogo deleitoso, a modo de *enamoramiento*, que encuentra su placer en el cumplimiento de la voluntad de Dios o amor social a Dios y al prójimo en seguimiento de Cristo, y que hace posible y dulcemente inevitable la respuesta filial del hombre a la llamada que viene siempre de parte de Dios.

Sin embargo, aquí, en ese diálogo deleitoso, dulce e inevitable de gracia, que vivifica nuestra libertad debilitada para querer y hacer el bien (carencia de fuerza o vigor, por la *dialéctica vital* o lucha interior y exterior) puede aparecer con fuerza proporcionalmente opuesta a nuestra debilidad *el aspecto negativo de nuestra libertad*, el NO a Dios en nuestro egoísmo: *el pecado* en cuanto desorden y aversión a Dios, que es lo único exclusivamente nuestro y lo único que puede por sí solo nuestro libre albedrío, cerrado de raíz al diálogo deleitoso de gracia. Este aspecto negativo de nuestro dinamismo volitivo no es para Agustín, como no lo es para san Pablo, una libertad verdadera o evangélica, sino más bien la expresión de nuestra miseria y lucha interior, la ruptura de la utopía evangélica de llegar a poder elegir sólo el bien como nuestro Padre celestial y la ausencia de esperanza en el triunfo final del bien sobre el mal.

De nuevo es preciso recordar que, para los pelagianos, sólo valía la defi-

35. A. TURRADO, o.c., 99ss. *La gracia como diálogo deleitoso* (116ss).

nición de libertad del aristotelismo y del estoicismo moral de Séneca y Cicerón, «como la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, entre pecar y no pecar» (*libertad de contrariedad*). Es el caballo de batalla de la polémica pelagiana, porque con esa definición extraevangélica no hay ya cabida para la ayuda directa, concreta y gratuita de la gracia divina, se hace depender a Dios de las decisiones futuras del hombre pre-sabidas por él desde la eternidad y se desvirtúa el sentido de la oración que Cristo nos enseñó: *No nos dejes caer en tentación y líbranos del mal*. Agustín insiste en la única noción realmente evangélica de libertad, que es tratar de llegar a la utopía «de no poder elegir más que el bien, como nuestro Padre celestial (Mt 5,48) por naturaleza y los bienaventurados por gracia». De lo contrario nuestro Padre celestial, que sólo puede elegir el bien, no sería realmente libre³⁶. Esa utopía se va logrando por un proceso siempre inacabado en esta vida por la guía y la suavidad del Espíritu Santo, fuente única de libertad evangélica (2Cor 3,16-17), el cual hace que nos deleite o atraiga por placer el bien y no el mal, sacándonos por la caridad de la *esclavitud del pecado*³⁷. Es la gracia de Dios por Cristo en el Espíritu que nos atrae hacia el bien inevitablemente, pero no por coacción (*necessario, non coacte*), de un modo semejante al enamoramiento de las parejas humanas que es a la vez lo más libre y lo más inevitable cuando es verdadero. El decir no, el cerrarse a ese diálogo de gracia, el pecado, no pertenece al ámbito de la verdadera libertad y es obra exclusiva del hombre³⁸. Por eso san Agustín repetirá sin cesar que «nuestros méritos son realmente dones de Dios», puesto que sin su ayuda no podríamos querer y hacer el bien, sino sólo pecar³⁹. El que vea en esa pos-

36. Es el tema constante de san Agustín en su polémica con los pelagianos, en especial con Julián de Eclana: Op. imp. c. Jul., I, 89ss. «Si liberum non est, nisi quod duo potest velle, id est, et bonum et malum: liber Deus non est, qui malum non potest velle» (Ib., I, 99). A. TURRADO, o.c., 113ss.; Id., *La utopía y la dialéctica vital de la Biblia como característica esencial de la mentalidad de san Agustín*, en «Homo Spiritualis», Festgabe für Luc Verheijen OSA, hrsg. von C. Mayer, Würzburg 1987, 76-99; y en «Estudio Agustiniano» 21(1986)451-473.

37. Hic autem Spiritus Dei, cuius dono iustificamur, quo fit in nobis ut non peccare delectet, ubi libertas est; sicut praeter hunc Spiritum peccare delectat, ubi servitus est» (De spir. et litt. 16,28); Ib., 30,5; De corrept. et gra. 12,33; In Io, tr. 41,8-9; S. 161,9,9; S. 156, 13, 14; In Ps. 138, 13, etc.

38. Ex quo autem homo incipit uti voluntatis arbitrio, et peccare et non peccare potest: sed alterum horum non facit, nisi adiutus ab eo qui dixit, *Sine me nihil potestis facere* (Jo 15,5): alterum vero propria voluntate, sive a se ipso, sive ab alio deceptore seductus, vel peccato sicut servus addictus» (Op. imp. c. Jul. I, 98); Ib., V, 38; 54, 60; A. TURRADO, o.c., 116ss; M. HUFTIER, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin*, Louvain 1966; J.P. BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris 1980.

39. Da a Dios lo que es suyo, es decir, date a tí mismo que eres su imagen. «Si de tuo retribuís, peccatum retribuís. Omnia enim quae habes, ab illo habes: *tuum peccatum solum habes*» (In Ps. 102,4); In Ps 142,5; De lib. arb. III, 1,2; 17,47; Retract. I, 13, 5; De pecc. mer. et rem. II, 4,4, etc.

tura un pesimismo humanista (¡sí se prescinde del pecado de origen, presente en toda la teología cristiana durante tantos siglos!), debería pensar muy seriamente en la realidad del egoísmo y de la injusticia humana a través de la historia y en sí mismo, y captar el sentido profundo de la *oración humilde y confiada*, expresada sobre todo en el *Padrenuestro*, que Agustín cita de continuo en contra del naturalismo pelagiano, así como la confianza total en el único Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo ⁴⁰. Por eso en uno de sus sermones exclama: «Cuando oramos, todos somos mendigos de Dios, *omnes quando oramus mendici Dei sumus* ⁴¹. Fue también la última frase que dejó escrita Lutero antes de su muerte, y que propone con frecuencia como la única postura evangélica de todo cristiano.

Esa *dialéctica viva y dialogal*, con esos matices bíblicos y neoplatónicos, es esencial en la mentalidad filosófico-teológica de san Agustín, tanto en la búsqueda de la verdad y de la felicidad plenas como en la concepción de la vida cristiana como un diálogo humilde y confiado en la ayuda de la gracia, en las promesas de Dios al que ora y en el seguimiento de Cristo, modelo supremo de bondad y de amor que atrae a llevar la cruz de cada día y a amar sin medida ⁴².

Hay que sacudir la pereza ancestral que producen ciertos esquemas absolutizados, como los del aristotelismo escolástico, para entender a los grandes genios del cristianismo y para volver más y más a la vida evangélica purificada de influencias espúreas. San Agustín ha sido interpretado en general mediante las categorías de ese aristotelismo escolástico, totalmente extraño y hasta rechazado duramente por él, y de ese modo se cerró el paso a una recta inteligencia de su doctrina y a la vivencia de esas utopías evangélicas que tanto significan para él, incluso en cuanto a la utopía política de su *Ciudad de Dios*. El «enigma» de Lutero, según los mismos luteranos, se debe también en mi opinión a la falta de un análisis serio de su herencia agustiniana, ciertamente unida a veces a otros matices especiales de su época, así como a su mentalidad utópica bíblica y al rechazo de la antropología y de la ética de Aristóteles y secuaces.

40. A. TURRADO, *o.c.*, 146ss.

41. S. 83,2.

42. R. BERLINGER, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1962; J. PEPIN, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova (USA) 1976; A. TURRADO, *o.c.*, 128ss.

2. *La doctrina de Lutero en el marco de la mentalidad bíblica y agustiniana: relación gracia y libertad; la libertad evangélica y el NO exclusivo del hombre; la gracia como «atracción deleitosa» por el Espíritu Santo*

No voy a exponer aquí ampliamente la dialéctica viva de Lutero (no la dialéctica lógica), heredada de san Pablo y de san Agustín ⁴³, ni tampoco el carácter *experiencial* de su teología para explicar la justificación por la fe fiducial o fe, esperanza y caridad, que ha sido ya objeto de muchos estudios a veces bastante opuestos entre sí ⁴⁴. Es más importante ir a la raíz de toda su doctrina, es decir, a la relación entre la gracia y la libertad humana, no sea que todos los laberintos y las contradicciones que muchos encuentran en él procedan más bien de tratar de interpretarlo con categorías aristotélicas, estáticas y fisicistas, tan extrañas generalmente en él como lo son en las obras de san Agustín.

Es obvio que Lutero dio mucha importancia al pecado de origen y a sus consecuencias, como era entonces común, porque dominaba en todas partes el positivismo bíblico y eran del todo desconocidos los métodos de la hermenéutica actual. También es cierto que Lutero no comprendió ciertos aspectos de la doctrina de san Agustín sobre el pecado de origen y sobre la imagen divina del hombre y su reforma por la gracia, precisamente porque hay una clara evolución en san Agustín ⁴⁵. Sin embargo, sí comprendió muy bien que el punto radical de la antropología y de la espiritualidad cristiana es, además del Credo, poner a salvo *la gratuidad de la gracia* de Dios por Cristo crucificado (*theología crucis*) frente a toda forma de neopelagianismo escolástico que, según él, hacía también depender a Dios de las decisiones del hombre destruyendo esa gratuidad del amor salvador divino. Así se lo dice, como una alabanza a su ingenio, a Erasmo, el cual, según Lutero, era un gran humanista pero muy poco evangélico, cuando escribe una de sus obras predilectas, *De servo arbitrio* (a. 1525) en respuesta al escrito de Erasmo contra su librito «sobre la libertad cristiana» a León X, titulado *De libero arbitrio diatribe* (a. 1524): La cuestión esencial no es el papado, ni el purgatorio ni las indulgencias; éstas son verdaderas bagatelas comparadas con el problema de la gracia y el libre albedrío ⁴⁶.

43. E. DE NEGRI, *La teología di Lutero. Rivelazione e dialettica*, Firenze 1967.

44. Visión panorámica en J. WICKS, *Justification and Faith in Luther's Theology*: Theological Studies 44 (1983) 3-29.

45. A. TURRADO, *Dios en el hombre*, BAC, 1971, 288-317. Si bien en ese estudio no analicé aún el influjo de la mentalidad bíblica de Lutero en la relación entre la gracia y la libertad. Para la evolución de la doctrina de san Agustín sobre la imagen divina del hombre (261-287).

46. Lutero alaba el ingenio de Erasmo, y él sólo se gloria de ser cristiano. Y le dice: «Deinde et hoc in te vehementer laudo et praedico, quod solus prae omnibus rem ipsam es aggressus, hoc est, *summam causae*, nec me fatigaris alienis illis causis de Papatu, purgatorio, indulgentiis ac si-

Se van a enfrentar dos mentalidades con un substrato cultural en esto completamente distinto, a pesar de que también Erasmo había proclamado su rechazo de la teología escolástica. No se trata únicamente de una noción diversa de Dios y del hombre, según dice el teólogo luterano H. Bornkamm ⁴⁷, sino también de unos presupuestos filosóficos y lingüísticos muy diferentes.

Frente a la filosofía helénica, y en especial la aristotélica, con sus concursos, impulsos y fisicismos «en el orden natural y sobrenatural», y frente a la psicología racional aristotélica con sus tres potencias realmente distintas entre sí y realmente distintas del alma, y a su ética natural, Lutero combate a Erasmo desde el ámbito de la mentalidad bíblica, dinámica y funcional (*ser-en-acción*), y desde una *teología de manifestación o epifanía*, de tal modo que lo que no se manifiesta actuando *es como si no existiera*. En la perspectiva de la gracia y el libre albedrío, éste no puede actuar por sí mismo sin la ayuda de Dios en orden a la salvación y, por lo mismo, es como si no existiera y dinámicamente no existe de hecho. En cambio, bajo el aspecto negativo, actúa con tanto más vigor para decir NO a Dios y a su atracción en Cristo, siendo el pecado, como dice san Pablo, san Juan y repite con frecuencia san Agustín, lo único que puede hacer por sí mismo al hombre.

A este panorama es preciso añadir un influjo evidente en Lutero del mal llamado *nominalismo* de Guillermo de Ockham, pero en cuanto era una filosofía del lenguaje. Porque, como dice un especialista moderno, el nominalismo no era una epistemología que negase el conocimiento de lo universal para centrarse únicamente en el conocimiento de lo concreto y experimentable, como si los nombres (de ahí *nominalismo*) pudiesen cambiarse convencionalmente para designar unas cosas u otras (*lenguaje de puro convencionalismo*) y no expresaran una realidad objetiva anterior al lenguaje y especial ⁴⁸. Por eso, a pesar de sus críticas posteriores a G. Biel, en cuya obra solían estudiar entonces la doctrina de Ockham ⁴⁹, esa filosofía del lenguaje lleva a Lutero a una *concepción pura y utópica* de la libertad o libre albedrío, semejante a la no-

millibus nugis potius quam causis, in quibus me hactenus omnes fere venati sunt frustra. Unus tu et solus cardinem rerum vidisti et ipsum iugulum petisti pro quo ex animo tibi gratias ago» (*De servo arbitrio*: W. 18,786).

47. H. BORNKAMM, *Das Jahrhundert der Reformation* (Insel Taschenbuch), Frankfurt a.M. 1983; «Erasmus und Luther» (46-71).

La mayor parte de los historiadores no comprenden la gravedad del problema de la gratuidad de la gracia y sus consecuencias secularizantes, en el humanismo de Erasmo. Cfr. LEFEBVRE, *Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno*, Barcelona 1985, 75ss.; Cfr. I. de la VIUDA, *De servo arbitrio: Réplica de Lutero a Erasmo*, en «Rev. Agustín.» 24(1983)483-533.

48. T. de ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, 1967.

49. G. BIEL, *Collectorium sive epithoma in IV libros Sententiarum* (comentarios de Ockham a los cuatro libros de las sentencias de Pedro Lombardo, resumidos), Tübingen 1501.

ción utópica de san Agustín contra los pelagianos, poniendo únicamente en Dios la noción pura del libre albedrío: *como la posibilidad de querer y hacer solamente el bien*. Cuando falta esa posibilidad, el libre albedrío necesitado de la ayuda de la gracia divina para actuar en orden a la salvación *es como si no existiera*: por sí solo es *ineficaz* y, por lo tanto, no se manifiesta (*ser-en-acción*) en ese orden de la salvación, sino únicamente en su opuesto, es decir, en la posibilidad de decir no a Dios, de pecar, que es exclusiva suya.

Éste es el tema constante en su obra preferida *De servo arbitrio* contra la *Diatribes* de Erasmo: Lutero, con su mentalidad dinámica bíblica, ve que Erasmo mezcla muy mal el esencialismo griego (*es o no es*) y el dinamismo bíblico (*ser-en-acción*) cuando dice que el libre albedrío es una fuerza minúscula e ineficaz por sí (*vim modiculam et inefficacem*), y le objeta: Y ¿qué es una fuerza o virtud ineficaz, sino ninguna fuerza: *Quid est vis inefficax, nisi plane nulla vis?*⁵⁰. Por eso el concepto puro de libre albedrío sólo corresponde a Dios, que hace cuanto quiere en el cielo y en la tierra. Cifrándose a la noción entonces corriente de libertad, Lutero le dice a Erasmo que el pueblo entiende por libertad o libre albedrío la *libertad de elección*, es decir, «la fuerza o virtud (*vis*) que puede orientarse en un sentido o en otro, sin tener que ceder o estar sometida a nadie: *vis quae libere possit in utrunque se vertere, neque ea vis ulli caedat vel subiecta sit*»⁵¹. Y si el pueblo supiera que aplicamos ese título a esa fuerza ineficaz por sí misma, cautiva de Satanás, nos apedrearía como a engañadores y creadores de vanas ilusiones. Ésa fue precisamente la ilusión de los *pelagianos*, que hablaban del sentido y de la realidad del libre albedrío que nunca tuvimos (y de hecho ellos decían también que todos eran pecadores). Eso es un absurdo, una ironía y una contradicción, que suena de este modo: *el hombre tiene albedrío, pero sólo si Dios le presta el suyo*⁵². Así que, concluye Lutero, hay que usar palabras propias y puras, sobrias y, como dice san Pablo (Tit 2,8), sanas e irrepreensibles⁵³.

Erasmo había citado a su modo muchos concilios, papas y teólogos para defender el libre albedrío en el orden de la salvación, omitiendo curiosamente a san Agustín (habiendo sido él canónigo regular de san Agustín y editor de alguna de sus obras). Y Lutero, después de recordarle que la única fuente de su

50. *De servo arb.*, W. 18,636; «liberi arbitrii vim modiculam et talem facis, quae citra gratiam Dei, prorsus sit inefficax» (Ib., 635).

51. *De servo arb.*: W. 18,636; «liberum arbitrium nemini nisi soli Deo convenire» (Ib., 662).

52. *Ib.*, W. 18,637: «Ita et hic sonat: Homo est liberi arbitrii, ita sane, si Deus illi suum concederet».

53. *Ib.*, W. 18,638.

teología era la sagrada Escritura, le recuerda: «Pero Agustín, a quien tú omites, *es todo mío*»⁵⁴.

El resto de la polémica con Erasmo al analizar ampliamente los textos bíblicos que éste le cita en su contra, puede reducirse a esta idea muy justa de Lutero dentro de esa mentalidad dinámica (*ser-en-acción*): Todos esos textos indican que la Escritura nos enseña lo que debemos hacer, pero no en absoluto que lo podamos hacer sin la ayuda de la gracia. Por lo tanto, le dice, abandona todos esos «tropos» aristotélicos y su ética naturalista, y atiende únicamente a la cruz de Cristo de donde nos viene la salvación⁵⁵. Situados aquí en dos mundos diversos, Lutero en la mentalidad dinámica bíblica (*ser-en-acción*) de modo que lo que no puede actuar en un orden de cosas *es como si no existiera*, y Erasmo en la mentalidad esencialista griega (*es o no es*), no pueden entenderse en modo alguno. Lutero descubre a Erasmo sus contradicciones continuas bajo su punto de vista, y Erasmo ataca a Lutero como destructor de la tradición (de la cultura griega, debería decir). Lutero aconseja a Erasmo que se dedique a las letras y a los idiomas, que en eso le ha sido a él mismo de gran utilidad por sus ediciones de la Sagrada Escritura y de los santos Padres; sin embargo, Dios no le ha dado aún el don de profundizar en la cuestión de la gracia, que es la causa presente: *Huic nostrae causae ut par esses, nondum voluit nec dedit Deus*⁵⁶. A partir de entonces ambos comienzan a enviarse cartas con acusaciones durísimas, cuyo lenguaje mismo resulta en extremo violento, hasta que rompen totalmente su correspondencia⁵⁷.

Esta visión del libre albedrío en Lutero quedaría truncada si no analizáramos

54. *Quaquam et Augustinus, quem tu praeteris, meus totus est* (*De servo arb.*, W. 18,640). Más adelante, hacia el 1531, parece que el mismo Lutero adopta algunas reservas sobre la doctrina de san Agustín en torno a la *justicia por la fe*, y lo mismo hace Melancton. Tal vez no comprendieron que san Agustín habla con preferencia de la *caridad* y que la *fe fiducial* de que hablan ellos implica también la esperanza y la caridad, si bien prefieren decir que la caridad es fruto de la fe. Cfr. P. BERGAUER, *Der Jakobusbrief bei Augustinus*, Wien 1962, 88ss.; A. TURRADO, *Dios en el hombre*, 288ss.

55. *De servo arb.*: W. 18,706ss. «*Verba legis dicunt: Tu debes, non dicunt: Tu potes. A debere ad posse non valet consequentia*» (*Disputatio de homine*, a. 1536, W. 39 I, 180); *In Ep. S. Pauli ad Gal. Comment.*, a. 1531-1535, W. 40 II, 78-83.

56. *De servo arb.*, W. 18,786. Lutero dice a su amigo Spalatin, cuando estaba escribiendo el *De servo arbitrio*, que Erasmo no ha dicho nada razonable en su *Diatriba*: «*Ego iam totus in Erasmo et libero arbitrio versor, daboque operam, ut nihil patiar illum recte dixisse, sicut vere nihil dixit recte*» (Carta a Spalatin, 28 sept. 1525, W. Brw. 3,583).

57. Cuando Lutero conoce la respuesta de Erasmo (*Hyperaspistes I*) a su *De servo arbitrio* le llama en una carta a Spalatin «vibora y animal cargado de soberbia» (gloria istud animal vanissimum) (27-III-1527): W. Brw. 4,41-42). *Ib.*, 70; carta a Jonás: *Ib.*, 4,268. Por su parte Erasmo contesta a una carta de Lutero, en la que éste trata de justificarse por su apasionamiento en el *De servo arbitrio*, y lo tacha de «ingenio arroganti, procaci, seditioso, totum orbem exitiabili dissidio concutis» (desde Basilea, 11-IV-1526: W. Brw. 4,46-48). Y otras muchas que recoge la introducción al *De servo arbitrio* en W. 18,551-596.

mos brevemente la cuestión inseparable de la anterior, es decir, *la posibilidad exclusiva del hombre de decir NO a Dios o al pecado*. Sólo si se tiene en cuenta esa mentalidad dinámica bíblica de Lutero podrán comprenderse las expresiones extremas acerca del libre albedrío en el orden de la salvación ya desde sus primeros escritos, tan adulteradas por otra parte en los libros de texto católicos y en muchos historiadores. Es bien conocida la tesis de Lutero en su respuesta a las condenas de la Bula *exsurge Domine* de León X (a. 1520), cuando dice: «El libre albedrío después del pecado de Adán es una cosa de puro nombre o título (*res est de solo titulo*) y por sí solo no puede más que pecar»⁵⁸; expresión tomada de las obras antipelagianas de san Agustín. Los que han dado a esas expresiones un sentido esencialista griego (*es o no es*), no pueden en modo alguno comprender que ese mismo «no-existente libre albedrío» en el orden de la salvación pueda decir «no» a la llamada de Dios, que Lutero hable con insistencia de *la necesidad de la oración* por el mandato y las promesas que Dios ha hecho, y de la necesidad de nuestra cooperación en ciertos ministerios para coadyuvar a la acción interior (*intus*) de Dios en el alma; de tal modo que, citando a san Agustín de memoria, llegue a decir: *el que te hizo sin ti, no quiere salvarte sin ti*⁵⁹. Esa es la voluntad de Dios tal como aparece en la Sagrada Escritura (*ordinata Dei voluntas*), y quiere que oremos y quiere dar a los que oran el Espíritu Santo y todo lo necesario⁶⁰.

Dentro de esa mentalidad bíblica, *dinámica, dialéctica viva y relacional*, que quiere que Dios sea siempre Dios y que nosotros seamos sus criaturas e hijos, y que contempla al hombre como un dinamismo unitario con diversos aspectos, —por eso habla Lutero de la unión indisoluble de las virtudes teológicas⁶¹—, él insiste desde el principio, citando a san Pablo y a san Agus-

58. Art. 36: *Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter*. Lutero lo confirma con un texto de san Agustín, *De spir. et litt.* III: «*Liberum arbitrium sine gratia non valet nisi ad peccandum*». Y añade: «*Est hoc esse liberum, non posse nisi peccare? S. Juan nos dice: Sin mí no podéis hacer nada, y con nada no puede uno prepararse para la gracia: «Mira praeparatio quae per nihil fit» (Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis... a. 1520: W. 7,142. Lo mismo se encuentra ya en la Disputatio Heidelbergiae habita 1518. W. 1,359-360, citando el C. Jul. II de san Agustín; De servo arb., W. 18,670.*

59. El texto auténtico de san Agustín dice «*qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te*» (S. 169,11,13). *Vorlesungen über 1. Mose*, 1535-45, W. 43,81: «*Dat quidem Deus omnia ex gratuita misericordia, et tamen vult orari*».

60. *Haec enim ordinata Dei voluntas est, quod vult orari et orantibus dare Spiritum Sanctum et omnia necessaria* (Ib., W. 43,81-84, 118,136, 396-399; *Tractatus de libertate christiana*, a. 1520, W. 7,73; con frecuencia en ambos Catecismos: W. 30 I, 125-238 (cat. breve), y 346-402 (cat. grande).

61. La fe y la esperanza, aunque sean aspectos distintos de nuestra justicia en proceso y de nuestro dinamismo espiritual, no se pueden separar: «*Hac in re valde sudaverunt Sophistae, sed nihil certe ostendere potuerunt... Tantam enim cognationem inter se habent fides et spes, ut haec ab illa divelli non possit*» (In Ep. ad Gal. Comment., 1531-1535, W. 40 II, 25). La caridad, dirá

tín, en que lo único exclusivamente nuestro es la *desobediencia a la voz de Dios*, el no a su llamada, el pecado. Pero ésa no es la libertad verdadera con respecto al Evangelio y a la salvación. Eso es más bien *una esclavitud*, según san Juan y san Pablo; es una negación de la libertad, una esclavitud del pecado. Por eso añade Lutero que, «a pesar de la dificultad de los germanos para expresarse en latín, pongo a Dios por testigo de que todas las opiniones que cita Erasmo sobre el libre albedrío coinciden en que éste sólo puede querer y elegir el bien con la ayuda de la gracia: Así que, si después del pecado, el libre albedrío perdió la libertad y está *bajo la servidumbre del pecado* y no puede querer ningún bien, yo sólo puedo deducir de estas palabras que el libre albedrío es una palabra vacía cuyo contenido se perdió (*inanem voculam, cuius res amissa sit*). Y si se pierde la libertad, mi gramática la llama «ninguna libertad»; de modo que atribuir la libertad a lo que no tiene libertad es atribuirle un término vacío. «Que me corrija el que pueda»⁶². Se refiere, como siempre, al orden de la salvación. En cambio, con su mentalidad dinámica y la consiguiente teología de manifestación, no duda en decir a Erasmo que la *voluntad impia sí es algo*, y no una pura nada, en orden al pecado⁶³.

Ante la definición de libertad de Erasmo y de los escolásticos «como una vuerza (*vis*) que puede elegir entre dos cosas, en este caso, entre el bien y el mal, entre pecar o no pecar»⁶⁴, Lutero le dice que su definición es aún mucho peor que la de los pelagianos, también de raíz aristotélica; que no es posible llamar libre al esclavo, y que hubiera sido mejor haberlo llamado arbitrio cambiante o mudable (*vertibile arbitrium vel mutabile arbitrium*). Los sofistas

muchas veces, es fruto inseparable de la fe, del mismo modo que las buenas obras brotan ya necesariamente de esa fe. Con su mentalidad existencial, *la libertad* es contemplada por Lutero como gracia de Dios que libera en orden a la fe, y por eso como libertad que vive de la fe. Cfr. G. EBBLING, *Luther-studien*. Bd. I. Tübingen 1971, 324; «Frei aus Glauben» (308-324).

62. *De servo arb.*, W. 18,670s., 709-711, 735-738, 768,774ss. Reconocerse débil y necesidad de la ayuda de Dios y pedirla, ése es el camino justo: «Est quidem donum gratuitum, sed multi id donum accipere nolunt; offertur illis donum, sed ipsi id contemnunt. In recipientibus est vitium, non in Deo, qui ultro et gratis omnia offert, ut perstet sententia: Non est colentis et currentis, sed miserentis Dei (Rom 9,6)» (Disputatio de veste nuptiali, a. 1537, W. 39 I, 310); *Enarrat. Ps.* 51, a. 1532-38, W. 40 II, 438; *Vorlesungen über I. Mose*, W. 42,290; «concludimus ergo universaliter. Quod homo sine Spiritu sancto et sine gratia nihil potest facere quam peccare et ita progreditur in infinitum, de peccato in peccatum». (Ib., W. 43,176-177). Por eso creo que esta perspectiva hermenéutica de la cultura y dialéctica semitas y el influjo de san Agustín da una visión muy distinta de Lutero en su respuesta a Erasmo, a no ser que sigamos midiéndolo todo por las categorías aristotélicas, como hace G. CHANTRAINE, *Erasmus et Luther libre et serf arbitre*, Paris-Namur 1981.

63. Nam hoc agimus, quod liberum arbitrium sit nihil, id est inutile per sese, ut tu exponis coram Deo, nam de hoc genere essendi loquimur, non ignari, quod voluntas impia sit aliquid et non merum nihil (*De servo arb.*, W. 18,751).

64. Erasmo define el libre albedrío como «vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere» (*De servo arb.*, W. 18,661).

escolásticos han abusado de la expresión agustiniana «libre albedrío» en contra de la gratuidad de la gracia y de la atracción del Espíritu Santo. Así que esa fuerza o capacidad de elegir (*vis eligendi, conatus*) de Erasmo con respecto al Evangelio y sin la gracia es mucho más destructora que la de los pelagianos y los sofistas⁶⁵. Está además llena de contradicciones, «porque, si en tu misma opinión el libre albedrío perdió la libertad después del pecado y sólo puede por sí servir al pecado, y sin la gracia no puede querer el bien, no debes llamarlo ya libre albedrío»⁶⁶.

Se trata, pues, de una noción diversa de libertad según qué mentalidad se tenga, la dinámica evangélica de Lutero o la esencialista y estoica de Erasmo en conformidad con la ética de Aristóteles y de los estoicos. Para Lutero, según hemos visto, todos los textos bíblicos que le opone Erasmo no indican más que esto: que nos enseñan lo que debemos hacer, pero no que podamos hacerlo sin la ayuda de la gracia. Acudir a la diversidad de las consecuencias del pecado de origen que hay en esas dos mentalidades no resuelve en absoluto el fondo de la cuestión. Es obvio que Lutero —y en esto ya no comprendió bien a san Agustín—, habla de que por ese pecado el hombre perdió sus cualidades naturales y su imagen divina, es decir el libre albedrío y la capacidad de relación con el Dios de la misericordia sin la gracia; y es cierto también que los escolásticos, y más tarde Trento nos dirán que por ese pecado el hombre quedó herido en las propiedades naturales (*vulneratus in naturalibus*) y menguado en su ejercicio, pero no privado de las mismas. Pero esta postura diversa queda dentro de la explicación *mítica* del origen del mal y de nuestra realidad, mientras que la explicación de esa misma realidad con respecto a la conversión, justificación y salvación entra ya de lleno en el ámbito de la *gratuidad del amor* y de la ayuda de Dios. Aun superando la mentalidad tribal en que todos se movían debido a su positivismo bíblico y a su interpretación histórica del Génesis (cc. 2-3) para situarnos con el Vat. II en el marco de la *teología de la creación*, según indicamos antes, pienso que la cuestión no es tratar de contrapo-

65. *De servo arb.*, W. 18,662ss. Si esa fuerza (*vis*) tiene la posibilidad «*legem et Evangelium velle, peccatum nolle et mortem velle, divinae virtutis est solius*, ut Paulus non uno loco dicit. Proinde nemo post Pelagianos rectius de libero arbitrio scripsit, quam Erasmus» (Ib., 664).

66. *De servo arb.*, W. 18,668. Según Lutero, es mucho mejor la definición de Pedro Lombardo, siguiendo a san Agustín: «*planeque cum Augustino sentit liberum arbitrium suapte vi non posse nisi cadere nec valere nisi ad peccandum (De spir. et lit. 3,5, PL 44,203). Unde et servum potius quam liberum arbitrium vocat Augustinus libro 2 contra Julianum (II, 8,23, PL 44,689); mientras que Erasmo le atribuye tanta fuerza «quod suapte sine gratia vi et sese applicare possit ad bonum et sese avertere a bono»*. Así que los ciegos sofistas deberían estar conmigo y luchar contra tu libelo (Ib., 665). No todos parecen captar la importancia decisiva de esa diferente noción de «verdadera libertad» en Erasmo y en Lutero: cfr. *Luther und Erasmus: Free Will and Salvation*, Ed. E.G. Rupp und D. Watson, Philadelphia 1969, 143.

ner la doctrina de Lutero y la de Trento ⁶⁷, ni siquiera en considerarlas como dos caminos diversos para exponer la justificación del hombre, como hace O.H. Pesch.; sino que está en atender a esa diferencia entre la mentalidad dinámica de la Biblia en Lutero y a la mentalidad esencialista y fisicista de Erasmo, de los escolásticos y de Trento, basada en las categorías cosmológicas de Aristóteles. De este modo se ve mejor la tragedia del s. XVI, puesto que, además de un lenguaje en extremo violento por ambas partes, la incompreensión mutua se debió ante todo a la falta de un diálogo reposado y serio y a no haber invitado a Lutero al concilio de Trento para que explicase detenidamente su doctrina ciertamente bíblica y agustiniana, según lo había pedido con insistencia él mismo, con el deseo de llevar a cabo la reforma desde dentro de la Iglesia. Hoy día es ésta una tesis admitida por la gran mayoría de los teólogos católicos, me refiero a los deseos de Lutero de hacer una reforma intraeclesial. Pero entonces no fue posible pasar de una teología de cosas sagradas a una teología de *relaciones interpersonales* como la de san Agustín y Lutero.

Es triste comprobar que los Padres de Trento no pudieron tampoco comprender ya el sentido bíblico de la *fe fiducial* de Lutero. Para él esa fe es la *pis-tis* del Nuevo Testamento, inseparablemente fe, esperanza en las promesas divinas y caridad como fruto de la fe. Por eso para él «la fe es una cosa viva y fuerte, y no un pensamiento ocioso» ⁶⁸. En cambio, para los escolásticos y Trento, la fe era la aceptación de las verdades reveladas sin más, con todo lo que esto trae de *dualismo* para separar en el mensaje de Cristo la fe y el compromiso, la verdad y la moral, la teología y la espiritualidad. Enfrascados en sus fisicismos sobre la gracia como «una segunda naturaleza» y en poner una realidad subyacente a todos los términos que emplean, no pueden comprender

67. Cfr. J. MARTÍN PARMA, *Gnadentehre von der Reformation bis zur Gegenwart*, en «Handbuch der Dogmengeschichte», hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk u.M. Seybold, Bd. III, Fasz. 5b, Freiburg-Basel-Wien 1980, 7ss., 21.

El mismo Jerónimo Seripando, legado papal en Trento y antiguo General de la Orden Agustiniiana, si bien había defendido la inclusión de la *duplex iustitia* (justicia interior y confianza total en Cristo) en el decreto de la justificación, ya no logra entender la doctrina de Lutero sobre la justificación por la fe, la gracia como atracción y la verdadera libertad. Cfr. A. MARRANZINI, *Dibattito Lutero-Seripando su «Giustizia e Libertà» del Cristiano*, Brescia 1982; O.E. PESCH, *Hinführung zu Luther*, 154ss.; J. ALFARO, *Certitude l'espérance et «certitude de la grâce»*. Contribution au dialogue oecuménique: NRTb 104(1972) 3-42; ver p. 29: La «vana fiducia» rechazada por Trento (D.-Sch. 1533) difiere radicalmente de la confianza enseñada por Lutero, que se opone siempre a cualquier seguridad que el hombre pueda encontrar en sus propios actos.

68. *Vorlesungen über 1. Mose*, W. 42,452: «Est enim fides res vivax et potens: non est otiosa cogitatio». Los sofistas que, con Aristóteles, presentan a un Dios filosófico y metafísico separado de sus criaturas: «Sic illi amplius nihil de fide norunt, existimant esse otiosam cogitationem, aut notitiam tantum, qualis in daemonibus est. Nesciunt fidem esse, credere et assentiri Deo promittenti et iuranti... Vera autem fides sic statuit: Deus mihi Deus quia mihi loquitur, mihi remittit peccata, non trascitur mihi: sicut promittit ego sum Dominus Deus tuus» (Ib., W. 43,243).

tampoco el sentido dinámico y experiencial que Lutero da al pecado y a la justificación, ni mucho menos la *noción dinámica y psicológica* de la gracia que Lutero toma de san Agustín, atendiendo al único modo como actúan los hombres en su vida real, es decir, *atraídos por el deseo de placer en sentido amplio: trahit sua quemque voluptas* (In Jn Tr. 26,4, tomado de Virgilio, *Egloga 2*). Es la tesis común de la psicología moderna, atenta siempre a la experiencia humana.

—*La gracia como «atracción deleitosa» por el Espíritu Santo*

Es impresionante la insistencia de Lutero en concebir la gracia divina como inseparable de las virtudes teologales y como una *atracción, suavidad y tendencia (pronitas)* del Espíritu Santo. Lutero la contempla como una especie de *enamoramiento* de la voluntad de Dios, tal como se nos manifiesta en el Cristo de la Cruz. No hay, pues, en ello coacción de ningún tipo, como no la hay en el enamoramiento o en la búsqueda del placer. Pero esa gracia divina o *atracción hace que hagamos por amor* la voluntad de Dios infalible pero libremente: *Necessario vero dico, non coacte*⁶⁹. Es el comienzo en actos concretos del ideal o utopía de la libertad evangélica de llegar a poder elegir únicamente el bien como el Padre celestial (Mt 5,48).

Ya en su obra *De servo arbitrio* (1525) usa desde el principio esas expresiones de cuño claramente paulino y agustiniano. El conocido axioma de san Agustín: Dios hace que hagamos (*facit ut faciamus*) deleitosamente y con placer su voluntad, y en eso consiste la libertad verdadera, será la clave de Lutero para combatir la definición estoica de libertad que Erasmo se empeña en mantener en el orden de la gracia (poder elegir entre el bien y el mal). Lutero, desde su mentalidad dinámica y experiencial, le replica que, a pesar de todo, existe en el hombre la voluntad, porque no hay coacción. Actuamos queriendo con placer (*volentes et lubentes*), puesto que la coacción es en cierto modo una no-voluntad (*noluntas*). Recordando la tesis dialéctica de su opúsculo *Sobre la libertad cristiana*, le dice a Erasmo que *por el Espíritu de Dios* nos hacemos siervos y cautivos suyos, y ésa es la libertad suprema (*quae tamen regia libertas est*); de ese modo hacemos y queremos con placer todo lo que Dios quiere. Y lo mismo cabe decir en sentido opuesto, si nuestra voluntad está invadida por Satán, y encuentra su placer en el mal⁷⁰. Erasmo, con su definición estoi-

69. *De servo arb.*, W. 18,634.

70. Si Deus in nobis operatur, mutata et blande assibilata per Spiritum Dei voluntas iterum mera lubentia et pronitate ac sponte sua vult et facit, non coacte, ut nullis contrariis mutari in aliud possit, ne portis quidem inferi vinci aut cogi, sed pergit volendo et lubendo et amando bonum, sicut antea voluit et lubuit et amavit malum. Quod iterum probat experientia quam invicti et constantes sint viri sancti, dum per vim ad alia coguntur, ut magis inde invitentur ad volendum, sicut ignis a vento magis inflammatur quam extinguitur, ut nec hic sit ulla libertas vel liberum ar-

ca de libertad y en este caso con su aristotelismo esencialista (*es o no es*) ya no puede comprender ni a san Agustín ni a Lutero, y se empeña en seguir hablando de una voluntad oscurecida, no extinguida del todo, pero de hecho *ineficaz* por sí misma para las cosas honestas, mientras que Lutero no ve más libertad en ejercicio que la de decir no a Dios, es decir, la de pecar por sí sola ⁷¹.

Tampoco los pelagianos, y más tarde Bayo y los jansenistas, pudieron comprender la célebre delectación vencedora (*delectatio victrix*) de san Agustín referida a la gracia divina por la caridad del Espíritu Santo, porque transportaban esas expresiones a las categorías aristotélicas de libertad y a la exigencia *jurídica* del hombre con respecto a la gracia divina que él necesita para lograr cumplir el deseo innato de la felicidad perfecta o visión beatífica ⁷².

Como era de esperar, Lutero se enfrenta a Erasmo con más agrado al analizar los textos de san Juan y de san Pablo que él cita en su *Diatribes*. Se trata, dice Lutero, de afirmaciones *universales* sobre la gratuidad de la gracia, que no admiten fácilmente escapatoria. Y aquí aparece la diferencia que hay para Lutero entre *ir en pos de* (seguir) y *dejarse llevar* sin oponerse o decir no. Erasmo cita una imagen muy querida para san Agustín —aunque sin citarlo expresamente, le dice Lutero—, en la que trata de descubrir esa fuerza o conato (*vis, conatus*) del libre albedrío bajo la gracia. Al comentar el texto de san Juan: *Nadie viene a mí, si mi Padre no lo trajere* (6,44), Erasmo comenta la imagen de san Agustín: Dios nos atrae de un modo semejante a como nosotros atraemos a la oveja, es decir, mostrándole un ramo verde; y de ese mismo modo, dice Erasmo, hay en nosotros una fuerza o virtud *para seguir* la atracción de Dios. Lutero le contesta con energía que ese seguimiento se debe únicamente a la atracción interior (*intus*) del Padre por la donación de su Espíritu, como *una iluminación y un rapto dulcísimo hacia Cristo en una confianza total para dejarse llevar* ⁷³. No voy a recordar aquí el posible influjo en esa postura de la mística alemana de entonces, porque se trata evidentemente para Lutero de una de las verdades fundamentales del Nuevo Testamento, de vida o muerte para la Iglesia.

bitrium alio sese vertendi aut aliud volendi, donec durat Spiritus et gratia Dei in homine» (*De servo arb.*, W. 18,634-635).

71. *De servo arb.*, W. 18,635. En notas los textos de Erasmo de la *Diatribes* y del *Hyperaspistes I*.

72. A. TURRADO, *La antropología de san Agustín*, 108ss., 125ss.

73. Esa atracción se puede aplicar muy bien a las ovejas que ya conocen a Dios, su pastor: «hi Spiritu viventes et molli sequuntur, quorsumque Deus voluerit et quicquid ostenderit. Impius vero non venit etiam audito verbo, nisi intus trahat doceatque Pater, quod facit largiendo Spiritum. Ibi alius tractus est, quam is qui foris fit; ibi ostenditur Christus per illuminationem Spiritus, qua rapitur homo ad Christum *dulcissimo raptu et patitur loquentem doctorem et trahentem* Deum potius quam ipse quaerat et currat» (*De servo arb.*, W. 18,781-782).

Lutero propone ya esta misma doctrina en su comentario a la Carta a los Romanos (1515-16), siguiendo a san Agustín, de tal modo que la *delectación* en la ley de Dios nos viene por la caridad o gracia de Dios que difunde en nuestros corazones el Espíritu Santo que nos ha sido dado ⁷⁴. Y en su *Catecismo Grande* (1529), al exponer el Credo y su profesión de fe en el Espíritu Santo nos dice que somos santificados por los dones del Espíritu y que él nos enseña y dona la fe para cumplir los diez mandamientos de Dios *con gusto o placer y amor: kriegen wir Lust und Liebe zu allen Geboten Gottes* ⁷⁵. Esta noción de la gracia divina como atracción deleitosa, como placer y amor en el bien, de raíz tan profundamente joanea, paulina y por supuesto agustiniana, no debe olvidarse nunca al tratar de comprender la doctrina de la justificación de Lutero.

Las consecuencias de esa mentalidad dinámica, dialéctica y utópica de Lutero son múltiples y muy difíciles de comprender para un escolástico.

Baste recordar que su oposición a hablar del *mérito* de las buenas obras parte en él de esa gratuidad total de la gracia divina, como la caridad brota espontáneamente del don de la fe y el fruto bueno brota del árbol bueno, según dice el Evangelio. Pero el *mérito* es un término jurídico que no le agrada, porque la confianza total en las promesas de Cristo y la utopía del amor no sabe de méritos sino de amor; de tal modo que san Agustín repetía de continuo que «cuando Dios corona nuestros méritos, corona de hecho sus dones». Y por lo que se refiere a la tan traída y llevada doctrina de la *predestinación*, es curioso que tanto Lutero como san Agustín dan la impresión de tener una doctrina

74. *Divi Pauli ad Rom., Ep.*, 1515-16, W. 56, 344-346: «ista delectatio est ex Spiritu sancto per charitatem, ut sepe dictum est, sine qua Impossibile est diligere legem et iustitiam; immo vehementius horret in lege quam sine lege, quia odit se scire debere, quod non cupit, immo contrarium cupit» (Ib., 346); Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata, 1516, W. 1, 142-151; Disputatio contra scholasticam theologiam, 517, W. 1, 221-228; Disputatio de veste nuptiali, 1537, W. 39 I, 220-221; *In Ep. S. Pauli ad Gal. Comment* 1531-35, W. 40, II, 82ss. 97ss., 123ss.; *Enarr. Ps.* 51, 1532-38, W. 40 II, 421ss. Habitat ergo verus Spiritus in credentibus non tantum per dona, sed quoad substantiam suam. Neque enim sic dat dona sua, ut ipse alibi sit aut dormiat. Sed adest donis et creaturae suae conservando, gubernando, addendo robur... La gracia *no es una cualidad oculta*, como dicen los sofistas, sino la acción continua en nosotros del Espíritu Santo para que creamos en las promesas de Dios y hagamos lo que le place. «Spiritus enim est res viva, non mortua» (Ib., W. 40 II, 421-422).

Por eso no creo que sea muy objetivo el juicio de G. Chantraine sobre la doctrina de Lutero acerca del Espíritu Santo y su misión, como si no diera nada de sí mismo, sino únicamente revelando al Hijo y al Padre en su comunión. Esos textos indican todo lo contrario por su inhabitación activa, dinámica. Cfr. G. CHANTRAINE, *Erasmé et Luther libre et serf arbitre*, Paris-Namur 1981, 455-456.

75. *Der Grosse und der Kleine katechis.* hrsg. K. Aland und H. Kunst, Göttingen 1983, 49, 52, 56.

muy distinta en sus obras pastorales y en sus escritos más científicos y polémicos. Es evidente que ellos buscan ante todo salvaguardar la gratuidad de la gracia divina, y que cuando ponen su mirada en la eternidad y omnipotencia de Dios como sabiduría que todo lo contiene y abarca, da la impresión de que hay en ellos un determinismo irremediable; sin embargo, de hecho ellos están respetando el misterio de Dios y el misterio del hombre bajo su gracia, pero saben que lo importante para nuestra vida es cumplir el Evangelio y no cerrarnos al Espíritu tal como aparece en la historia de salvación o en el *Dios revelado en Cristo* ⁷⁶.

Por eso Lutero, no obstante la distinción entonces reinante de los nominalistas entre el *Dios escondido* y el *Dios revelado* y las correspondientes *potencia absoluta* y *potencia ordenada*, protesta solemnemente que él sólo tiene presente al Dios del perdón, al Dios manifestado en Jesucristo por la palabra, teniendo la confianza plena de que el que cree en él tiene la vida eterna (Jn 3,36). Acordaos, pues, de respetar el misterio de Dios y de no plantear el problema de la «predestinación del Dios escondido». Esto lo he dicho ya en muchas de mis obras, pero habrá muchos que lo olvidarán y sacarán de mis escritos todo género de errores y delirios ⁷⁷. Y es mucho peor aún acudir al dios metafísico de Aristóteles y de los escolásticos, que quita el sano temor de Dios y su santo nombre ⁷⁸.

* * *

76. A. TURRADO, *La antropología de san Agustín*, 134ss.

77. Es una llamada de atención de Lutero para el futuro que considero de gran importancia, y que la mayor parte de los teólogos católicos no han tenido en cuenta al interpretar su doctrina de la gracia y la predestinación. Después de exponer ampliamente esa distinción y la fe firme en la salvación o predestinación (*la confianza total*) dice: «Haec studiose et accurate sic monere et tradere volui. Quia post meam mortem multi meos libros proferent in medium, et inde omnis generis errores et deliria sua confirmabunt. Scripsi autem inter reliqua, esse omnia absoluta et necessaria: sed simul addidi, quod aspiciendum sit *Deus revelatus*, sicut in Psalmo canimus: *Er heist Jesu Christ, der HERR Zebaoth, unde ist kein ander Gott* (cfr. *Ein feste Burg*, estrofa 2), *Jesus Christus est Dominus Zebaoth, Nec est alius Deus; et alias saepissime. Sed istos locos omnes transibunt*, et eos tantum arripiunt *de Deo abscondito*. Vos igitur, qui nunc me auditis, meminertis me hoc docuisse, *non esse inquirendum de praedestinatione Dei absconditi*. Sed ea acquiscendum esse, quae revelatur per vocationem et per ministerium verbi. Ibi enim potes de fide et salute tua certus esse, ac dicere: Ego credo in filium Dei, qui dixit: *Qui credit in filium, habet vitam aeternam* (Jn 3,36). Ergo in eo non est damnatio aut ira, sed beneplacitum Dei Patris. Haec eadem autem alibi quoque in libris meis protestatus sum, et nun etiam viva voce trado. Ideo sum excusatus» (*Vorlesungen über 1. Mose*, W. 43,463); *Ib.*, 239ss., 458-462, 547-551; *De servo arb.*, W. 18,685ss.; *Disputatio de veste nuptiali*, W. 39 I, 287-289.

78. *Dictata super Psalterium*, W. 3,382,423,587; *Asterisci Lutheri adversus obeliscos Eccii*, 1518, W. 1,304; *Vorlesungen über 1. Mose*, W. 43,240ss.

Quiero poner fin a estas páginas con una breve conclusión, que en modo alguno podrá resumir lo dicho en este estudio.

Son varios los puntos doctrinales por los que no pudieron entenderse Lutero, Erasmo y los escolásticos del concilio de Trento en lo tocante a la relación entre la gratuidad de la gracia y el libre albedrío, verdadera médula de la Reforma por sí y por sus consecuencias para la vida de la Iglesia. La «hermenéutica actual de las culturas», que implica el método histórico crítico, la filología y la semiótica, nos obligan a analizar cuidadosamente los *códigos* o tradiciones culturales de que se sirven esos métodos, en especial la semiótica para descubrir las relaciones de diferencia u oposición de los distintos términos del discurso (por emplear la terminología de Paul Ricoeur). Es una labor a veces costosa, pero del todo imprescindible para poder entender el lenguaje de los distintos autores y la raíz de sus posturas.

En este caso, el código fundamental es obviamente el filosófico o cultural: en san Agustín y en Lutero, la *mentalidad dinámica, dialéctica y utópica* de la Biblia, aunque con algunos matices diferentes en ellos, implica las ideas de *ser-en-acción* y la consiguiente *teología de manifestación* o epifanía; por eso lo que no puede actuar por sí mismo en el orden de la salvación es-comosi-no-fuera; Lutero lo expresa con frases contundentes (*res de solo titulo*), y san Agustín lo dirá con palabras de san Juan y de san Pablo, es decir, el libre albedrío es *esclavo del pecado*: lo que no puede manifestarse actuando en ese orden de salvación es como si no existiera. En cambio, Erasmo, los escolásticos y Trento, al igual que en el siglo V los pelagianos, tienen una *mentalidad esencialista aristotélica (es o no es)* y como el libre albedrío puede decir no a Dios por el pecado, no pueden menos de defender que el libre albedrío está ahí en el orden natural y en el orden sobrenatural, y que la *libertad* consiste propiamente, según dicen Aristóteles y los estoicos, «en poder elegir entre el bien y el mal, entre pecar y no pecar» (*libertas contrarietatis*). Esto es muy difícil de compaginar con la gratuidad de la gracia, por más que hablen de una libertad enferma y debilitada por el pecado de origen, de una fuerza y conato (*vis, conatus*), que necesita ser ayudada para poder actuar (¡fisicismo, en el que la acción es como un accidente con respecto al ser!). Esto no puede compaginarse fácilmente con la *noción utópica y evangélica* de libertad de san Agustín y Lutero, que la contemplan como «la posibilidad de querer y hacer sólo el bien», como el Padre celestial (Mt 5,48) por naturaleza y los bienaventurados por gracia. Como en su mentalidad dinámica y en el orden de la salvación la libertad o el libre albedrío no puede actuar sin la ayuda de la gracia (atracción, suavidad, placer, caridad del Espíritu Santo), *dejándose llevar* por esa atracción, para ellos es como si no existiera el libre albedrío, esclavo del pecado; en cambio, como puede oponerse a Dios y cerrarse en sí mismo por el pecado, sí existe el libre albedrío o la acción de la voluntad, que se manifiesta en esa esclavi-

tud y desvarío; pero esa posibilidad es más bien una negación de la verdadera libertad, la evangélica.

Esa gracia divina como atracción, suavidad, placer y caridad del Espíritu es como un *enamoramiento* de la voluntad de Dios, un *dejarse llevar* por él (*Spiritu Dei aguntur*: Rom 8,14), para querer y hacer el bien sin fallo pero sin coacción (*necesario, non coacte*). Lutero habla incluso de «rpto dulcísimo» en su *De servo arbitrio*, que presupone una cierta pasividad mística en su teología de la justificación.

En cambio, la gracia de múltiples matices (preveniente, concomitante, habitual...) de que hablan Erasmo, los escolásticos y Trento es más bien un impulso o concurso «físicista» en el marco del Dios Motor Inmóvil del aristotelismo, que *mueve* la fuerza o virtud y el esfuerzo (*vis, conatus*) del libre albedrío para que éste pueda *ir en pos del bien*; porque la libertad es para ellos, como para Aristóteles y los estoicos, lo que era para los pelagianos, es decir: «La posibilidad de elegir entre el bien y el mal, entre pecar y no pecar». Son dos mundos distintos, porque los que tengan la mentalidad dinámica y utópica del Evangelio nunca podrán comprender que se llame libertad a la posibilidad de pecar, de decir no a Dios.

Es cierto que en el ecumenismo actual ambas posturas se van reconciliando más y más, tratando de salvaguardar la gratuidad de la gracia divina y un cierto *diálogo de salvación* en el que Dios lleva siempre la iniciativa. Sin embargo, todos debemos superar la *mentalidad tribal* del pecado de origen y sus consecuencias y atender más a la realidad de los seres humanos en la magna historia de salvación que nos presenta la *teología de la creación* y la gran Alianza que en ella se inicia. Es lo que ha iniciado el Vaticano II, especialmente en su Constitución *Gaudium et Spes* (n. 12ss.), sin que por ello sufra mengua alguna el gran don de Dios a la humanidad, como signo o símbolo único y supremo de su amor, su Hijo Jesucristo. La gracia actúa en los hombres y mujeres *de un modo pruriforme* según la situación de las personas (Ib., 16-17,22), como indiqué al principio.

La doctrina de san Agustín y de Lutero sobre la gracia, en la línea evangélica y paulina (*seguimiento* del Modelo que atrae, Jesucristo; fe fiducial, atracción, placer, suavidad, caridad del Espíritu Santo), y su atención a los estragos del egoísmo, pone más de relieve la necesidad de la oración humilde y de la confianza en Jesucristo; mientras que la mezcla extraevangélica de la *ética natural* de Aristóteles, que supone una *naturaleza pura* que no existe de hecho, y del *físicismo de la gracia* que nos pone en *movimiento*, corre el peligro de orientar, en el ámbito cristiano, hacia una ascética y un ritualismo en exceso «autojustificadores» y por lo tanto a un proceso que lleva sin remedio hacia el *secularismo* o pérdida del sentido de la relación con Dios por la oración.

Argimiro TURRADO, OSA

Ortega y la Religión

Nueva lectura

III. RELIGIÓN Y ÉTICA

3. RELIGIÓN Y ÉTICA

3.1. *Filosofía, naufragio y salvación*

3.1.1. *Acción y pedagogía, filosofía y naufragio*

El hombre necesita, ante su desorientación en el mundo, unas ideas directrices, una cierta verdad para sobrevivir. De cuando en cuando los humanos reúnen sus experiencias y orientaciones vitales en enciclopedias y diccionarios. Con ello intentan saber a qué atenerse. Así hizo la Ilustración; Turgot era un filósofo y a la vez un popularizador ¹. Se quieren dar unas líneas directrices sobre lo humano y lo divino, en teología y agricultura, de realidades prácticas según cada cultura y momento. A veces, los intelectuales tienen prisa por llegar al hombre concreto y demostrar su poder enciclopédico, perfecto. «Como la transformación del hombre y la sociedad prevista por los 'filósofos' traía consigo el predominio del intelectual, estos intelectuales tenían prisa por llegar al poder. Este apetito de mando de los intelectuales dieciochescos ha sido el gran pecado y la gran deserción en la historia de la intelectualidad» ².

Hoy nos damos más cuenta que el saber es oceánico, nunca definitivo. Se conoce también cómo afecta al hombre de la calle. Y se ve que no basta partir

1. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, VI, Alianza, Madrid 1983, 362; *Prólogos* (1914-1943): «A un diccionario enciclopédico abreviado», Espasa Calpe, Buenos Aires (12.1939).

2. VI 363; *Prólogos* (1914-1943): «A un Diccionario enciclopédico abreviado», Espasa Calpe, Buenos Aires (12.1939).

del sentido común o dar por consabido aquello de lo que apenas nada se sabe. Es necesario un saber pedagógico, profundo, pero a la vez concreto, capaz de guiar la vida. Actualmente se desconfía de las ideas, se han cometido, en efecto, demasiados errores por ellas, no se puede ya ser crédulo ni confiarse a lo de siempre. El pensamiento es precisamente la continua desconfianza para intentar acertar a fuerza de trabajar la realidad: Buscar lo que sean las cosas sin dejarnos encantar por ellas. «Las ideas son, pues la 'cosas' que nosotros de manera consciente construimos, elaboramos, precisamente porque no *creemos* en ellas»³. Ya que siempre habrá creencias, no hay que contentarse con las peores.

Para Ortega lo inmediato no son las ideas sino las cosas. Y eso lo dice nuestro autor con perdón de Descartes y de su 'maestro Husserl'. El hombre coexiste con las cosas. Es un hecho radical. «La relación primaria del hombre con las cosas no es intelectual, no es un *darse cuenta* de ellas, pensarlas o contemplarlas. ¡Qué más quisiéramos! Es estar en ellas, y con ellas; y, por parte suya, estar efectivamente actuando sobre mí»⁴. Esta situación no es una posesión pacífica. Es más bien como una desesperación, tener sin retener, conseguir sin poseer del todo. Lucidez y oscuridad. «Queda siempre en el hombre una última dosis de sonambulismo, residuo del animal que un tiempo fue»⁵.

No obstante, siempre hay convicciones. Aunque a veces se viva alterado, atropellado, la vida sin convicciones sería el vacío de sí misma. Queda entonces, solamente el horror y el terror, el vacío del hombre y de su circunstancia. El pensamiento es un diálogo con el yo y la circunstancia para salvarla. No se trata del entusiasmo alucinado, ni de la razón divina. Es la razón de la vida.

No se trata de una razón forastera, extraña a la vida. Todo pensamiento es vital si se acerca al problema del hombre cordialmente, al corazón de la vida y sus avatares». «¿Viviremos? ¿No viviremos? ¿Qué somos? ¿Qué no somos?»⁶. No se trata de los 'hechos' convertidos en la única realidad, porque los hechos son solamente síntomas de la realidad auténtica. Se trata de algo más corriente y fundamental a la vez. No se trata de seguridades, se trata de la vida misma, como es. «El hombre se pregunta: ¿qué es esta única cosa que me queda, mi vivir, mi desilusionado vivir? ¿Cómo ha llegado a no ser sino esto? Y la respuesta es el descubrimiento de la trayectoria humana, de la serie dialéctica de sus experiencias, que, repito, pudo ser otra, pero ha sido la que ha sido y que

3. XII 154; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

4. XII 180; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

5. VI 407; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Historia de la Filosofía' de Emile Bréhier», (Buenos Aires 1942).

6. I 240; «Nuevo libro de Azorín», *El Imparcial* (11.6.1912).

es preciso conocer porque ella es ...la realidad trascendente. El hombre enajenado de sí mismo se encuentra consigo mismo como realidad, como historia. Y, por vez primera, se ve obligado a ocuparse de su pasado, no por curiosidad ni para encontrar ejemplos normativos, sino porque *no tiene* otra cosa. No se han hecho en serio las cosas sino cuando de verdad han hecho falta. Por eso es la sazón, esta hora presente, de que la historia se instaure como razón histórica»⁷.

El verdadero pensamiento es una necesidad de la vida, y la educación del hombre corre a cargo de la vida misma. El hombre para actuar, para vivir, necesita orientaciones. El pensamiento es faena vital o no es nada.

De una mayoría de personas, puede decirse que, en realidad, no usan la inteligencia, suelen vivir de fórmulas recibidas. Viven en el aparato social sin más preocupaciones propias. Pero el pensamiento no es aparato sino una 'faena exasperada' de una vida perdida en el mundo que precisa orientarse. La persona auténtica necesita descubrir el enigma del mundo, el propio misterio, incluso si ninguno tiene solución. Una vida infrahumana, enajenada, sin filosofía, no es vividera. Ortega intentó seducir hacia ella a los españoles, desde el periódico, sin intelectualismo. «En la medida en que yo puedo ser anti-algo, yo he sido antiintelectualista. A la hora de mi juventud imperaba en Europa un culto al intelecto que a mí me parecía idolátrico y de gran beatería. Pero es preciso recobrar hoy contra el vicio opuesto, renovando la fe, no en el intelecto, que es un mero instrumento orgánico, sino en su empleo vital, en el pensamiento»⁸.

Se necesita un nuevo vigor, una nueva vitalidad intelectual para afrontar la vida y sus problemas. Un saber de lo esencial de la vida para salir de la decadencia actual. La cultura decadente es fatal para un pueblo decaído que necesita razones para vivir. Se necesitan alimentos culturales sustantivos. La mera erudición es insustancial, no puede afrontar los problemas vitales. En la situación española Ortega tiene la sensación de que: «Somos un moribundo a quien se ha propuesto enseñarle a bailar»⁹.

Es necesario superar la barbarie ambiental. «¡*Pax hominibus!* La barbarie nos rodea: ¿qué importa?; sabremos aprovecharla como un salto de agua; para esto están sobre la tierra los hombres de buena voluntad a modo de fermento pacífico que va descomponiendo los enormes yacimientos de mala voluntad»¹⁰. Es necesario volver a los valores vitales y profundos. No a la ridi-

7. VI 49; HS (1935).

8. VI 352; *Prólogos* (1914-1943): «A una edición de sus Obras», Espasa Calpe (1932).

9. I 209; «Alemán, latín y griego», *El Imparcial* (10.9.1911).

10. I 457; POC (1916): «Renán. Teoría de lo verosímil» (4.1909).

cula erudición que es tan ajena a la ciencia como el credo al arte de cantar. Si no a la autenticidad del espíritu humano capaz de alentar de nuevo la vida de un pueblo tras el naufragio. Azorín llamaba a esa trayectoria. Lo dice así Ortega: «Azorín concluye su libro con esta fórmula: 'No hay más aplanadora y abrumadora calamidad para un pueblo que la falta de curiosidad por las cosas del espíritu: *se originan de ahí todos los males*'»¹¹.

Con frecuencia, hay poco interés por la cultura, todo se reduce a luchas de unos contra otros, no hay educación para el trabajo. Según Pestolazzi, quien no trabaja no participa y sin esa labor personal no se hace la comunidad y todo queda en luchas de individuos, grupos y religiones. Se hace necesario además un ideal. Toda política activa precisa de un ideal; y por la educación el ideal se hace realidad. «¡Tal es la divina operación educativa merced a la cual la idea, el verbo se hace carne!»¹². Sin cultura para todos la sociedad es imposible. Es un crimen de lesa humanidad, dice Ortega, que haya escuela de ricos y escuela de pobres, pero aún es peor que hoy los hombres se dividan en cultos e incultos, «es decir, en hombres y subhombres»¹³.

Sin educación e ideal la vida no tiene solidez, ni tensión, ni punto de apoyo. Todo se resquebraja y el ser humano se siente infeliz sobre un abismo de *nada*. La felicidad desaparece, el alma se vuelve hueca y vacía; no hay acción total. El hombre no se realiza, en absoluto, ni se expansiona sin fronteras lo humano, lo que tiene la vida de infinito. Solamente algunos hombres salen a flote desde su soledad, libres y puros, náufragos de la vida, independientes e inquietos, despegados de la vida dormida, como Baroja, frente a la ominosa política; el fracaso es ahí signo de valía y voluntad de aventura, pues solamente el utilitarista e hipócrita, inerte y adaptado triunfa socialmente.

Hoy la vida auténtica es vida problemática; hay que crear e inventar allí todo de nuevo: «en ciencia, en política, en arte, en religión»¹⁴. Esta religión mantiene al oriental más cerca del pueblo, su civilización es en medio de todo, estable y libre. Su pedagogía cercana y presente. No pretende utilitarismo ni ve todas las cosas en forma de asa como el político. La religión parece y es inútil en ese sentido. También el intelectual tiene una misión de aparente inutilidad, la misión de la verdad: «Su existencia radica en el esfuerzo continuo por pensar la verdad y una vez pensada decirla, sea como sea, aunque le despedacen. Éste es el máximo de acción que al intelectual corresponde: una acción que es, en rigor, una pasión. El hombre de pensamiento no puede, no debe as-

11. I 242; «Nuevo libro de Azorín», *El Imparcial* (11.6.1911).

12. I 508; «La pedagogía social como programa político» (12.3.1910).

13. I 518; «La pedagogía social como programa político» (12.3.1910).

14. II 722; E VIII (1934): «Revés de almanaque. I» (1930).

pirar a otra forma de heroísmo que al martirio. El mayor triunfo es el naufragio para este perpetuo navegante sobre Gólgotas de tres palos, como los bergantines»¹⁵.

Hoy la masa no apoya al sabio, la masa no se atiene a razones. El filósofo no pretende, por tanto, el apoyo masivo, sabe de su inutilidad y se confía al buen Dios. La masa ya no soporta a la ciencia. «Y conste que me refiero a los físicos, químicos, biólogos —no a los filósofos. La filosofía no necesita ni protección, ni atención, ni simpatía de la masa. Cuida su aspecto de perfecta inutilidad», y con ello se liberta de toda supeditación al hombre medio. Se sabe a sí misma por esencia problemática, y abraza alegre su libre destino de pájaro del buen Dios, sin pedir a nadie que cuente con ella, ni recomendarse ni defenderse. Si a alguien buenamente le aprovecha para algo, se regocija por simple simpatía humana; pero no vive de ese provecho ajeno, ni lo premedita ni lo espera»¹⁶.

De ordinario la vida es confusa. La gente va como entre sonámbulos aunque disimula. Vivir es sentirse perdido en un caos a la manera del naufragio. Y la filosofía es el arte de discurrir cómo salir del naufragio. Y por eso: «Éstas son las únicas ideas verdaderas: las ideas de los naufragos. Lo demás es retórica, postura, íntima farsa. El que no se siente de verdad perdido se pierde inexorablemente; es decir, no se encuentra jamás, no topa nunca con la propia realidad»¹⁷. De ahí la necesidad de 'universalizar la universidad', que llegue también al obrero, a toda la gente a través de una 'extensión universitaria' hasta ahora fracasada. Eso, sin embargo, no arregla todo, hay que reformar y renovar todos los otros campos: política, religión etc. Según Ortega, es una gran beatería idealista pensar que una nación es grande sólo porque su escuela es buena. «Ciertamente, *cuando* una nación es grande, es buena también su escuela. No hay nación grande si su escuela no es buena. Pero lo mismo debe decirse de su religión, de su política de su economía y de mil cosas más»¹⁸.

Nuestra vida sigue las ideas como la rueda del carro la pezuña del buey. Las ideas son la luz que orienta la vida en el caos y las convicciones que dirigen efectivamente la vida. Cada época necesita de unas convicciones que estén a la altura del caos de los tiempos. La vida es caos, y «Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento»... «Cultura es el sistema vital de las *ideas* en

15. III 623; MP (1927).

* «Aristóteles: *Metafísica*, 893 a 10».

16. IV 199; RM (1930).

17. IV 254; RM (1930).

18. IV 315-316; MU (1930).

cada tiempo»¹⁹; y si la cultura no está a la altura de los tiempos se cae en la barbarie.

Según Ortega, es necesario ofrecer a la gente las ideas que le sirvan para vivir una vida humana, la filosofía mínima y suficiente sin la cual la vida humana no es vividera. Hay que centrar la enseñanza en las personas que la reciben y dejar la investigación para el nivel superior que no es de la mayoría: «Porque la ciencia es creación, y la acción pedagógica se propone sólo enseñar esa creación, transmitirla, inyectarla y digerirla. Es cosa tan alta la ciencia, que es delicadísima y —quieras o no— excluye de sí al hombre medio. Implica una vocación peculiarísima y sobremanera infrecuente en la especie humana. El científico viene a ser el monje moderno»²⁰.

Al ser la vida general naufragio, no ha lugar para grandes consideraciones teóricas. Lo que importa es salir del agobio de la mejor manera posible. No es tiempo de florituras, sino de salir a flote: «La vida es en sí misma y siempre naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura —un movimiento natatorio»... «La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida es ya la salvación. Por eso yo no creo más que en los pensamientos de los náufragos»²¹.

La vida es drama del hombre náufrago y la cultura debe ayudarle a no claudicar ante la circunstancia. El ideal debe impulsarle a su vocación aunque al final sintamos siempre la vida como unas ruinas entre las que descubrimos cómo debía haber sido nuestra vida: «Todos sentimos nuestra vida real como una esencial deformación, mayor o menor, de nuestra vida posible»²². La autenticidad del hombre es su fidelidad a la vida posible. Esta lucha, por su vocación a lo mejor posible, es la verdadera batalla de la humanidad. Y lo más trágico de la vida humana es que puede el hombre suplantarse, falsificarse a sí mismo, ser un desertor de su vocación y llenar su vida con sustitutos.

La vida es 'la realidad de todas las realidades'. En ella aparecen todas las demás. La vida es lo que cada uno es, «vive por sí, desde sí y hacia sí»²³. Un drama que acontece al hombre que quiere ser algo. «El hombre es afán de ser —afán en absoluto de ser, de subsistir— y afán de ser tal, de realizar nuestro

19. IV 322; MU (1930).

20. IV 337; MU (1930).

21. IV 397-398; GD (1932); «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Revista de Occidente* (1932).

22. IV 402; GD (1932); «Pidiendo un Goethe desde dentro», *Revista de Occidente* (1932).

23. V 30; EG (1933).

individualísimo yo»²⁴. El hombre se va fabricando a sí mismo, no es *homo sapiens* ni *homo faber* porque *no sabe* qué *hacer*. El hombre va construyendo universos a partir de lo heredado. La vida es lo contrario del utopismo y del ucronismo, es siempre aquí y ahora; toda generación hereda otra esté de acuerdo o no. Cada edad y cada época hace su obra en arte, en religión, en política; en definitiva, construye su mundo. Por eso en pocos años cambia el armazón de la vida. Su interioridad también. A veces ésta se pierde y sobreviene la barbarie. Hasta el escéptico posee un sentido vital importante.

3.1.2. *Filosofía y salvación*

Se hace filosofía, en cierta manera, por desesperación: Al no saber a qué atenerse ante las cosas. Éstas ocultan su ser en la inmediatez. El hombre se ocupa de descubrirlo. No sólo por curiosidad o utilitarismo. El hombre, naufrago entre las cosas, necesita saber a qué atenerse en el mundo, no solamente por sus necesidades perentorias o por mera curiosidad vanidosa. Se necesita saber qué puede hacerse con las cosas y qué puede esperarse de ellas. Es preciso que acosan al ser humano. El hombre busca afanosamente la realidad de las realidades, el ser de las cosas. «Éste es el sentido verdadero, originario del saber: saber yo a qué atenerme. El ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi atenuamiento con respecto a ellas. Un Dios que tiene siempre las cosas a su disposición, que o no ha menester de ellas o las crea *ad hoc* cuando las ha menester, no necesita que además tengan un ser. Pero a mí me preocupa ahora existir en el instante que viene, en el futuro y lo que en él me pueda pasar. El presente no me preocupa porque existo en él. Lo grave es el futuro. Para estar yo ahora tranquilo con respecto al minuto que va a venir, necesito estar seguro, por ejemplo, de que la tierra que ahora me sostiene no me va a fallar luego. Esta tierra de ahora que mis pies pisan es una cosa que está ahí, pero la tierra de luego, la del inmediato futuro no está ahí, no es una cosa, sino que tengo yo ahora que inventarla, que imaginarla, que construirmela en un esquema intelectual, en suma, en una creencia sobre ella»²⁵.

El cristianismo descubre perfectamente la inseguridad radical de la vida. La situación humana fundamental de desorientación. Pasaron ya los tiempos de la seguridad y la solidez consistente de la vida. La situación vital actual vuelve al escepticismo y la desesperación ya conocida en el siglo I antes de Cristo. Cicerón que naufragaba en la abundancia de tanto irle bien, no sabía a

24. V 32; EG (1933).

25. V 85; EG (1933).

qué atenerse ante el Estado y los dioses. El griego confiaba en su saber, el judío en Dios, el romano en su ejército. «Cicerón era nada menos que Pontífice. Pues bien: si ustedes leen su libro *Sobre la naturaleza de los dioses*, se encontrarán ustedes sorprendidos con la enormidad de que este hombre que es pontífice romano, ante una cuestión tan decisiva para la vida como si hay o no dioses, y si los hay qué hacen, cómo se comportan, si se ocupan o no de los hombres, no sabe qué pensar»²⁶.

Para el oriental lo humano es débil, la realidad constitutivamente manca, y se remite constantemente a otra realidad más auténtica que es lo divino. Vive desde Dios, no desde sí. Piensa «a Dios como lo otro que la naturaleza, como lo transnatural o sobrenatural. Lo natural, y, por tanto, lo humano es la realidad constitutivamente manca, insuficiente, tanto que aislada y por sí no podría existir, no tendría realidad. El hombre se siente como fragmento inválido de otra realidad completa y suficiente, que es lo divino. Para quien vive desde esa convicción, la existencia consiste en referir constantemente el propio ser deficiente a la ultra-realidad divina, que es la verdadera. Se vive desde Dios, desde la relación del hombre con Dios, no desde sí mismo»²⁷.

El pueblo judío vive de su alianza con Dios. Pero la alianza implica una ley difícil de cumplir. El hebreo se desmoraliza y siente una duda general de la religión y la cultura: «el pueblo hebreo, y dentro de él cada hombre hebreo, existe gracias a una alianza con Dios. Todo su natural e intramundano hacer está impregnado, transido de esta primaria relación contractual con Dios. En ella encuentra la seguridad que su desconfianza en sí mismo no podría nunca proporcionarle. Lo malo es que esa alianza, ese contrato implica por parte de Jehová una durísima condición: la ley. En el *do ut des* de este contrato sobrenatural Dios está con el hombre hebreo *si éste cumple la ley*. La ley es el programa de quehaceres del hombre —un programa claro, terriblemente claro e inequívoco, que prescribe el módulo de innumerables actos rituales. La ley de Dios es, pues, al hebreo, lo que la razón al griego y el Estado al romano: es su cultura, el repertorio de soluciones a los problemas de su vida. Pues bien: en el siglo I antes de Cristo, el judío desespera de poder cumplir la ley, se siente perdido en ella, como Cicerón en la filosofía y en la política»²⁸.

En tiempo de Varrón las opiniones sobre lo que es el bien llegaban a 280. Lo oriental inundaba occidente que estaba desorientado. «Por eso, la religión oriental se va a convertir en ciencia, en *sofía*, y a la vez en organización de imperio, jerarquía y administración, es decir en Iglesia. Se nivelan las diferencias

26. V 96-97 EG (1933).

27. V 98; EG (1933).

28. V 98-99; EG (1933).

entre pueblos y culturas. La vida se uniformiza de las Galias a Mesopotamia. Es curioso que todas las crisis históricas se producen al iniciarse una época de uniformismo, en que todo es un poco todo y nada es resueltamente y sólo algo determinado. San Pablo es *civis romanus* y al mismo tiempo es un poco filósofo griego. En cambio, ya Cicerón ha bebido el saber griego de labios de Poseidonio, un sirio genial»²⁹.

Al fallar el modelo romano con su Estado y su ciencia se pierde todo punto de referencia. El hombre se siente totalmente perdido, no sabe a qué agarrarse y entonces se aferra a la única realidad radical, la decisiva, la que siempre queda ante el fracaso de todas las demás: La pura realidad de la vida individual. «Vuelve entonces el hombre a ver ésta como lo que en rigor y en última instancia es —el problema individualísimo, intransferible del propio destino. Ésta es la disposición del hombre que lleva a la solución cristiana. No esto o lo otro es ya problema, sino la vida misma de la persona en su integridad. No es que tenga hambre, no es que padezca enfermedad o tiranía política, no es que ignore lo que son los astros. Ahora es el ser mismo del sujeto lo problemático, y si la respuesta a aquellas deficiencias parciales se llama solución, la que hay que dar a este problema absoluto del ser personal se llama salvación-sotería»³⁰.

La desesperación reduce el mundo a un rincón. La vida medieval es el reconocimiento de la nulidad del vivir. La gente se marcha a la soledad porque desespera del mundo. Pero no es el cristianismo el promotor del asco de vivir. Es el mundo el que está exasperado y desesperado, no el cristianismo: «Importa, sin embargo, hacer constar que esta huida del mundo y este asco al vivir no son un descubrimiento cristiano, sino al revés, porque los hombres se retiraban del mundo fue encontrada la solución cristiana, porque lo natural asqueaba se *buscó* lo sobrenatural»³¹. Ante el caos y la desorientación, se prefiere la simplicidad, se reduce la vida al mínimo, a lo único importante. Se deja lo vano y huero para concentrarse en lo que realmente vale aún la pena. «El cínico, el cristiano, el terapeuta, el mismo estoico, el cesarista, coinciden en pedir simplificación, como los 'Hermanos de la vida común' o *devotio moderna* en 1400, como Tomás de Kempis, como Cusano, como Erasmo, como los Reyes Católicos frente al caos de la multiplicidad semi-feudal —¡sí, ya veremos por qué!— como Lutero, como Montaigne, como Galileo, en fin, como el genio de la simplificación, como la simplificación hecha hombre— quiero decir, como Descartes— que no se contenta con pedirla sino que la da, la logra y, por

29. V 100; EG (1933).

30. V 103; EG (1933).

31. V 107; EG (1933).

eso, cierra el proceso e instala al hombre en un nuevo mundo, sencillo, claro y firme —cuya firmeza está hecha precisamente de simplicidad y claridad. Su método se reduce a esto: la idea simple es la clara y distinta y, viceversa, lo claro y distinto, esto es, lo seguro es lo simple»³². El hombre, perdido en la abundancia intenta salvarse en la austeridad.

De la misma manera frente a la racionalidad que apesta se sale hacia la irracionalidad. Nicolás de Cusa ve la verdad de Dios como absurdo, de ahí el *credo quia absurdum* siempre presente en el fondo visceral del cristianismo. Ya en el principio del cristianismo aparecen posturas parecidas. «Todos ustedes saben por las epístolas de san Pablo que en las primeras asambleas cristianas se reunían los creyentes para buscar la verdad, pero esta verdad creían encontrarla precisamente en lo extrarracional. Algunos de los presentes, cayendo en el paroxismo y frenesí, comenzaban a pronunciar palabras sin sentido, que luego otros se encargaban de interpretar. A esto se llamó el don de hablar en lenguas y eso, precisamente ese arrebató demencial, se consideraba divina inspiración. No es para contar aquí cómo san Pablo, que había si no iniciado, por lo menos usado largamente y favorecido este frenesí, luchó luego enérgicamente para irlo eliminando»³³.

En épocas difíciles, de crisis y desesperación, la exageración se impone. Y cuando más extremado sea el extremismo más posibilidades tiene de triunfar a corto plazo e imponerse pasajeraamente. Por ejemplo, la exasperación de la raza y la justicia forman parte del histrionismo histórico: «El extremismo es, por lo pronto, un truco vital de orden inferior. Hemos visto que hoy unos extremizan la idea de justicia social y otros la idea de raza como un tercero o cuarto podían afianzarse en cualquiera otra cosa con tal que sea arbitraria y poco o nada razonable. Es esencial al extremismo la sinrazón. Querer ser razonable es ya renunciar al extremismo»³⁴.

Quando se vive para nada, en la sinrazón de la vida y sin sentido, de poco vale que los aspectos particulares tengan en cada caso una justificación racional en cadena discursiva. Es necesario justificar el hecho total de vivir. Ello llevaría a encontrar algo absoluto en el ser del hombre sin más. Pero la vida humana consiste «en ser algo que, en definitiva, es nada, es la nada siendo, es la pretensión de algo positivo que se queda en pura pretensión fallida»³⁵. Ahora bien, el hombre desesperado se da cuenta que no se sostiene en sí mismo, que depende de algo más que él o no tiene seguridad alguna que valga la

32. V 109; EG (1933).

33. V 113-114; EG (1933).

34. V 113; EG (1933).

35. V 118; EG (1933).

pena: «La perspectiva en que solemos movernos nos hace creer que el hombre, con la naturaleza en torno, se basta para que su vida sea algo positivo. Éste es el error radical de que hay que curarse —la definición misma del pecado que da san Agustín en la *Ciudad de Dios*; *sibi quodam modo fieri atque esse principium*: creer que es principio de su ser y de su hacer; en suma, hacerse ilusiones respecto a sí. Para el cristiano, el hombre confiado en sí, que aún espera algo de sí es el esencial pecador»³⁶.

El hombre, según el cristianismo, encuentra su verdad cuando se reconoce en radical dependencia de Dios «—y poniéndose íntegro en manos del poder superior de Dios, se dispone a vivir desde Él. Por ejemplo: el hombre procura hallar la verdad con su razón. ¡Vano empeño! La verdad sólo se encuentra cuando el hombre se declara incapaz de ella y se dispone no a buscarla él, sino a recibirla por revelación. En la revelación, el hombre no pone más que su buen deseo; lo demás lo pone Dios. Y así en todo lo demás: el hombre, al reconocerse como lo que es —nada—, hace de sí un vacío que Dios llena al punto»³⁷. Igual le ocurre al hombre cuando reconoce un error, deja algo que creía tener, pero que no tenía, para descubrir realmente la verdad.

Por ese camino el cristiano convierte la desesperación en salvación. Esta vida se ve entonces como reflejo de otra más definitiva: «Es la refracción en el tiempo de nuestra vida eterna. Y es preciso comportarse en consecuencia, es decir, en vez de justificar unos con otros nuestros actos intravitales, referirnos a nuestra absoluta vida en Dios —en suma, vivir en cada instante más allá de esta vida y de la naturaleza, transvivirnos en la forma de lo eterno. El hombre, como ser natural frente al mundo natural, ha muerto, y le va a preocupar sólo la dimensión sobrenatural, el sentido absoluto de sus actos. Se queda, pues, el hombre solo con Dios»³⁸. Entonces, el hombre desatiende el mundo, despreciará la ciencia, y su vida es teocéntrica, de 'trasmundo sobrenatural.

Pero, este cristianismo extremo tiene que pactar y reconocer su lugar propio a la naturaleza, a la ciencia y de nuevo aparece el humanismo y el hombre se centra de nuevo en sí mismo para vivir una nueva edad, la moderna, donde la religión solamente será posible si acepta los derechos del mundo natural y reúne de nuevo a Dios, al hombre y al mundo. En otro caso se produce una negación arbitraria de lo intramundano; al entenderse el hombre con Dios caminaría torpemente por el mundo³⁹ y la naturaleza se interpondría entre Dios

36. V 119; EG (1933).

37. V 120; EG (1933).

38. V 120; EG (1933).

39. V 120; EG (1933).

y el hombre como un obstáculo insalvable. Ese camino es para el cristianismo moderno impracticable.

Ante el temor a la aniquilación de esta vida existe la tentación de remitirnos a la otra. La que nos aparece con cualidades definitivas. Suprimir a ésta en su valor y ponerlo todo al futuro. Abandonar lo humano y frágil y ponerse al más allá. «Esa otra realidad aparece con los atributos absolutamente opuestos a la realidad humana natural: no tiene comienzo ni término, es intemporal o eterna, es principio de sí misma, omnipotente, etc. En suma: esa realidad es Dios.

Hecho este descubrimiento y desde esta creencia, nuestra vida será vivida por nosotros bajo una perspectiva nueva. Todo lo que ella es y lo que en ella hagamos, lo referiremos a nuestra verdadera realidad, esto es, a lo que somos ante Dios o en Dios. De este modo reabsorbemos nuestra existencia temporal en la eternidad de Dios. El hombre se dispone a vivir de espaldas a esta vida y cara a la ultravida»⁴⁰.

Ya queda dicho que el creyente moderno no puede vivir de espaldas al mundo. Para él, entonces, la filosofía vital forma parte sustancial de su existencia. Se cumple el conocido aforismo platónico de que 'una vida sin filosofía no se puede vivir'. «Todo hombre está obligado si quiere de verdad vivir a comportarse como un primer hombre, a ser el eterno Adán, a avivar en sí los temas y resortes esenciales, permanentes de la vida»⁴¹. Una vida no se puede vivir sin fundamento y sin sentido. Todo hombre necesita en este mundo sus buenas razones para salvar del naufragio de la vida. Del mismo modo que el buen creyente debe saber dar razón de su fe. En otro caso, puede hacerse la religión a su manera y medida, sin vivir de lo esencial como ocurre tanto hoy día. «En muchos órdenes intelectuales pasa esto de continuo: que en el 'dar por supuesto y por sabido' lo esencial, lo sustantivo, procedemos al infinito. Es ello una de las mayores enfermedades del pensamiento, sobre todo del contemporáneo»⁴².

Sin un mínimo de atenuamiento racional, la religión como dijo Ortega del fascismo y el comunismo, «sabe a hospital y suena a manicomio»⁴³. Nada tiene, pues, que extrañar, la incredulidad persistente en un mundo sin razón ni sentido en el que se vive casi exclusivamente de 'estupores': «Habían fallado tantos pueblos, tantos hombres, tantas cosas que no teníamos derecho íntimo

40. V 125; FG (1933).

41. V 178; «Sobre las carreras», *La Nación* (Buenos Aires 9 y 10.1934),

42. V 230; MB; *Revista de Occidente* (1935)

43. V 262; «El derecho a la continuidad», *La Nación* (Buenos Aires 1. 1937),

a confiar en nada. Como dijo Cocteau, ya no creíamos ni en los prestidigitadores»⁴⁴.

3.1.3. *Razón y realización*

El ser humano necesita un sentido de la vida; pero éste no consiste solamente en unas ideas. No se puede ser idealista ni progresista sin más. El hombre está envuelto en el mundo pero es un ser ultrabiológico, antinatural, y huye constantemente de la naturaleza. Sólo a los seres primitivos les absorbe totalmente lo exterior, no se concentran ni son capaces de sentarse a pensar y convivir tranquilamente. En cambio, el hombre perfectamente humanizado, pasado el primer momento de alteración y naufragio, es capaz de ensimismarse, contemplar las cosas serenamente y pasar a la acción, praxis, con un plan debidamente meditado. «Según esto, no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura»⁴⁵.

Se piensa para percibir y actuar. El hombre no está tan seguro de ser realmente pensante como Descartes pretendía, ni está seguro de que va a acertar. Ni siquiera está seguro de ser él mismo, como el tigre lo está de ser tigre o el pez de ser pez. El hombre se ha ido haciendo y está a punto de no serlo, se deshumaniza y traiciona a sí mismo con frecuencia: «La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese *sí mismo* que está esperando ser y, para decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho. Se comprende muy bien que Píndaro resumiese su heroica ética en el conocido imperativo: *genoío ws eidi* (tipografía original en griego) *'llega a ser el que eres'*.

La condición del hombre es, pues, incertidumbre sustancial. Por eso está tan bien aquel mote, grácilmente amanerado, de un señor borgoñón del siglo XV: *'Rien ne m'es sûr que la chose incertaine'*. *'Sólo me es seguro lo inseguro e incierto'*»⁴⁶.

La civilización es como una balsa de salvación para el naufragio, es una seguridad insegura. El hombre podría regresar a la animalidad. No podemos confiarnos, es necesario estar alerta y evitar la ruina total. El hombre está siempre amenazado y en peligro, por eso es redundante y superfetatorio vivir peligrosamente. Esto sólo lo dicen los que no tienen realmente peligro. El hombre es de por sí ignorante, no sabe lo que tiene que saber para salir adelan-

44. V 261; «El derecho a la continuidad», *La Nación* (Buenos Aires 1. 1937),

45. V 304; EA (1939).

46. V 305; EA (1939).

te y el pensamiento humano es una conquista inestable y huidiza. El hombre piensa para subsistir. Sólo él es ignorante. «Ni Dios ni la bestia ignoran —aquel, porque posee todo el saber, y ésta porque no lo ha menester»⁴⁷.

Pensar es además una tarea de resistencia al medio ambiente, es como llevar la contraria al tiempo y a la propia época. «Porque lo otro es declararse boya sin amarrar que flota a la deriva de las corrientes del tiempo»⁴⁸. No basta hacer lo que todo el mundo hace, hay que aspirar a claridad y distinción. No basta tampoco una política de pasiones. Como Goethe, hay que caminar de la oscuridad a la claridad. Como Descartes, 'aquel caballero francés que echó a andar con tan buen paso', según decía Péguy, hay que aspirar a la claridad; aunque la claridad no sea todo y Descartes ya sea nuestro pasado filosófico. Vivir es saber orientarse, ser 'eternos navegantes', aunque a veces adquisiciones logradas que parecían eternas se volaticen por completo. Hegel, en su juventud, prefería hablar de vida en vez de hablar de Espíritu. Hoy lo acompañamos en esta trayectoria. Vivir es sentirse en un absoluto problema a la vez comprensible e incomprensible. Eso nos obliga a luchar para convertir el naufragio en salida a flote de la vida: «No creo haya imagen más adecuada de la vida que ésta del naufragio. Porque no se trata de que a nuestra vida le acontezca un día u otro naufragar, sino que ella misma es desde luego y siempre hallarse inmerso en un elemento negativo, que por sí mismo no nos lleva, sino, al contrario, nos anula»⁴⁹.

La vida humana nunca es claridad plenaria por eso necesita del pensamiento, por ello es también incierta y está tocada por la angustia y el temor. Hegel al reducir todo el espíritu hace las cosas demasiado fáciles, pero la vía humana es dificultad, obstáculo y problema. «Para él 'Espíritu' no es el alma humana, ni el *nus* del cosmos, sino simplemente aquello que se sabe a sí mismo, es decir, que consiste en llegar a la transparencia de sí, cuyo ser estriba precisamente en averiguarse a sí propio y descubrirse, hacerse patente. Nuestra vida es, como he indicado, el parcial logro de eso. Una vida que en absoluto no se comprendiese y aclarase a sí misma, sucumbiría. Por otra parte, una vida que se viese con plena claridad a sí misma, sin tiniebla alguna, sin rincón de problema, sería la absoluta felicidad»⁵⁰. Ahora bien, el espíritu es inquietud, búsqueda, dinamismo, cosa que no parece ver Hegel del todo.

Además todo lo que el hombre hace de importante es utópico; trata de conocer todo pero sin conseguirlo, busca la justicia sin encontrarla nunca, in-

47. V 308; EA (1939).

48. V 314; EA (1939).

49. V 420-421; IC (10.1940): «En el centenario de Hegel» (Madrid 1931).

50. V 421-422; IC (10.1940): «En el centenario de Hegel» (Madrid 1931).

tenta amar y se queda a medio camino. El hombre no es totalidad perfecta sino que no hace nunca del todo lo que pretende. «Parte siempre hacia el fracaso, y antes de entrar en la pelea lleva ya herida la sien»⁵¹. No es que sea mala la utopía, pero hay un falso utopismo que cree que todo lo deseable es posible sin más, y fácil de conseguir. El hombre inventa constantemente proyectos irrealizables. Y consigue muchas cosas. «Lo único que no logra nunca el hombre es, precisamente, lo que se propone— sea dicho en su honor. Esta nupcia de la realidad con el incubo de lo imposible proporciona al universo los únicos aumentos de que es susceptible. Por eso importa mucho subrayar que todo —se entiende todo lo que merece la pena, todo lo que es de verdad humano— es difícil, muy difícil; tanto que es imposible»⁵².

El buen utopista cuenta con la realidad, pero se pone a reformarla conforme al sentido de «lo imposible, que es lo único que tiene sentido»⁵³. La actitud contraria que es la más general cree que las cosas ya se nos dan hechas y que el hombre es bueno sin más y nada tiene problema. «Lo cual nos ha estropeado siglo y medio de historia europea que hubiera podido ser magnífica, y hemos necesitado infinitas angustias, enormes catástrofes —y las que todavía van a venir— para redescubrir la simple verdad, conocida por casi todos los siglos anteriores, según la cual el hombre, de suyo, no es sino una mala bestia»⁵⁴. Como somos herederos, fácilmente pensamos que todo es natural y no requiere esfuerzo; nos falta la conciencia histórica que nos dice cómo se recae con frecuencia en la barbarie y cómo la mejor sociedad puede terminar en un conjunto absurdo de soledades más o menos compartidas.

Tampoco hoy la razón tradicional puede resolverlo todo. Probablemente hay que darle otra utilización distinta dentro del conjunto de la vida. La razón occidental ha resuelto muchos problemas materiales y prácticos pero fracasaba irremediablemente «en todos sus intentos de resolver los otros, principalmente morales y sociales, entre ellos los problemas que el hombre siente como últimos y decisivos. A esta conciencia de fracaso sólo puede llegarse después de muchos ensayos fallidos que fueron iniciados con fe plena. La desconfianza es siempre un capítulo muy avanzado en la historia de una confianza»⁵⁵.

51. V 434; IC (10.1940): «Miseria y esplendor de la traducción», *La Nación* (Buenos Aires 5 y 6, 1937),

52. V 439; IC (10.1940): «Miseria y esplendor de la traducción», *La Nación* (Buenos Aires 5 y 6, 1937),

53. V 439; IC (10.1940): «Miseria y esplendor de la traducción», *La Nación* (Buenos Aires 5 y 6, 1937),

54. V 440; IC (10.1040): «Miseria y esplendor de la traducción», *La Nación* (Buenos Aires 1937),

55. V 524; «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», en *Logos*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1941).

La intelectualidad y la razón no es un espectáculo divertido, es una necesidad de vida, es la obligación de enfrentarse a los problemas más reales del hombre, no un baile de sociedad. Occidente ha convertido la intelectualidad en una comedia más, un juego de sociedad y así van las cosas. No hay razón social auténtica, solamente se es verdaderamente intelectual desde uno mismo, para sí mismo y contra uno mismo. Lo demás es carrocería. «No confundamos, pues las cosas. Aquí se habla del Intelectual que es intelectual con desesperada autenticidad, que lo es sin remedio, por inescrutable e inexorable decreto de Dios»⁵⁶. No hay por qué clarificar de ilusorio lo excelente.

Por su parte la filosofía proporciona la independencia de espíritu con respecto al dogmatismo y a los ideales furibundos. Es un intento de realismo frente a la legión idealista, un escepticismo austero para la claridad que debe llevar a construir una metafísica aclaratoria de la experiencia humana concreta. La razón debe ser guía determinada de la realización del hombre, y su mundo, sin huir hacia proyectos hueros ni quedarse en un escepticismo inmóvil y absoluto que paraliza toda posibilidad concreta de acción auténtica. No es posible quedarse pasivamente con lo que hay, ni podemos, a voluntad, poner las realidades como nos parezca buenamente. La razón auténtica es lo contrario del capricho.

3.1.4. *El intelectual ante el naufragio*

El intelectual auténtico está en lucha contra el capricho. El caprichoso no se interesa por lo fundamental por lo que el hombre necesariamente ha de ser. No ve, el caprichoso, que la libertad no puede ejercerse para cualquier cosa; ni se da cuenta que todo ser humano «es libre, quiera o no, ya que, quiera o no, está forzado en cada instante a decidir lo que va a ser»⁵⁷. El hombre real vive entre el entusiasmo y la angustia en sustantiva perplejidad. «La perplejidad es el modo como se da en el hombre la conciencia de que ante él se levanta siempre un imperativo inexorable. Siempre se encuentra con un quehacer latente que es su destino. Y, sin embargo, nunca está seguro en concreto de qué es lo que hay que hacer. Sabe que tiene que poner su vida a una carta —el que no la pone no vive—; pero se siente perplejo ante la baraja.

Pues bien: el caprichoso es el hombre que ha embotado su conciencia de lo necesario; por tanto, que desde luego ha renunciado a su auténtico ser. Por esta razón le combato»⁵⁸. Ortega ha querido ser la guerra permanente contra el capricho y la apuesta por el destino auténtico del hombre y su aventura hu-

56. V 510; «El intelectual y el otro», *La Nación* (Buenos Aires 12.1940),

57. VI 347; *Prólogos* (1914-1943): «A una edición de sus Obras, Espasa Calpe (1932).

58. VI 350; *Prólogos* (1914-1943): «A una edición de sus Obras, Espasa Calpe (1932).

mana. A la altura de 1932, nuestro autor puede decir: ahora «el espíritu español está salvado»⁵⁹. Esto no supone desconocer la inercia, la indolencia, la ignorancia superlativa, estúpida, el desánimo. Hace falta incidir en la gente por el periódico y los pequeños escritos. Después viene la necesidad de los escritos más densos, los libros. Despreciar aquéllos es no tener idea de lo que pasa en la historia. Prescindir de éstos es no darse cuenta del momento presente que ya no es de inicio sino de consolidación. «Empieza, pues, nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama 'la segunda navegación'!»⁶⁰.

El mar es siempre proceloso. El intelectual debe estar alerta. Vivimos siempre, se sepa o no, sobre un volcán. La vida tiene siempre también algo de pesadilla. Pensar no es entonces sólo un deporte sino también un drama. La vida es peligro constante pero no hay que asustarse. Hay que tener calma pero no modorra. Aunque no es fácil influir en la vida nacional, en todo un pueblo, no hay que quedarse clavados, no basta repetir sin más que el hombre no es nada. Es preciso navegar. El hombre vive entre el ensimismamiento y la alteración, tiene capacidad de concentrarse y de actuar. Y sabe que no hay contemplación sin acción y viceversa. «Pero esta relación —que es la efectiva— entre acción y contemplación ha sido desconocida pertinazmente»⁶¹. La vida no es sólo pensamiento sin tropiezo con el mundo. Vivir es tener que enfrentarse con la vida, con el mundo, con los hombres. Solamente Dios flota en la idealidad absoluta. El hombre es terreno. De lo contrario: «Sería como Dios, que flota, único, en sí mismo, sin posible naufragio por que es él, a la vez, el nadador y el mar en que nada. Si hubiera dos dioses se enfrentarían. Esta concepción de lo real ha sido superada por mi generación y, dentro de ella, muy concreta y enérgicamente por mí»⁶². No puede el hombre vivir sin mundo. Estamos hoy muy lejos del claro de luna trascendental y mucho más lejos de Aristóteles: «Estamos pues, lejos de Descartes, de Kant. Estamos aún más lejos de Aristóteles y santo Tomás. ¿Por ventura, es nuestro deber y nuestro destino —no sólo el de los filósofos, sino el de todos— alejarnos, alejarnos...? No voy a responder ahora ni sí ni no»⁶³.

Cada uno tendrá que afrontar su vida en soledad, afrontar la profunda soledad de la vida que es lo más humano de la misma. Quizá el amor no es sino un 'canjear soledades'. El mundo no nos aparece, con frecuencia, sino como forastero con facilidades y dificultades. El hombre que piensa auténtica-

59. VI 353; *Prólogos* (1914-1943): «A una edición de sus Obras, Espasa Calpe (1932).

60. VI 354; *Prólogos* (1914-1943): «A una edición de sus Obras, Espasa Calpe (1932).

61. VII 92; HG (1949-1950): «I. Ensimismamiento y alteración» (1939).

62. VII 106; HG (1949-1950): «II. Ensimismamiento y alteración» (1939).

63. VII 106; HG (1949-1950): «II. Ensimismamiento y alteración» (1939).

mente sabe de soledades profundas mientras que el hombre ordinario todo lo resuelve con hacer cosas, hacer tiempo, hacer el amor, hacer espera y esperanza o hacerse ilusiones. Pero la vida en verdad es soledad con las cosas, con los hombres, por eso somos únicos, y hay *monakhós*, monasterios y monjes. Y «Nuestra Señora de la Soledad es la Virgen que se queda *sola* de Jesús, que lo han matado, y el sermón en la semana de la Pasión que se llama el sermón de la soledad, medita sobre la más dolorida palabra de Cristo: *Eli, Eli / lamma sabacthani —Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?—* —‘Dios mío, Dios mío / ¿por qué me has abandonado? / ¿Porque me has dejado solo de ti?’. Es la expresión que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre— de aceptar lo más radicalmente humano que es su radical soledad. Al lado de eso la lanzada del centurión Longinos no tiene tanta significación... Cristo fue hombre sobre todo y ante todo porque Dios le dejó solo —*sabacthani—*»⁶⁴.

La vida es la realidad radical, no la única ni la más importante o sublime, en la que aparece ‘la terrible y desolada, solitaria verdad de las cosas’. La soledad da al hombre su verdad: «En la soledad el hombre es su verdad— en la sociedad tiende a ser su mera convencionalidad o falsificación. En la realidad auténtica del humano vivir va incluido el deber de la frecuente retirada al fondo solitario de sí mismo»⁶⁵. La filosofía, y con ella el intelectual, penetra en esta verdad auténtica y definitiva. Aunque la filosofía es también un decir, no es un decir cualquiera sino que es un decir la verdad; por tanto «no es un decir cualquiera, sino el más solemne y grave decir, es un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de nuestro decir; en suma, el juramento. Mas lo peculiar de Dios es que al citarlo como testigo en esa nuestra relación con la realidad que consiste en decirla, esto es, en decir lo que es realmente, Dios no representa un tercero entre la realidad y yo. Dios no es nunca un tercero, porque su presencia está hecha de esencial ausencia»⁶⁶.

Así la vida es drama y su argumento se organiza según las ideas de cada uno. Ciertamente es diferente la vida para quien cree que ‘hay Dios y para quien cree que sólo hay materia’. La mayoría, no obstante, no ha pensado las cosas personalmente y vive como un autómatas de la sociedad a crédito de lo que circula en la misma. Pero una opinión pública superficial no puede alimentar la vida auténtica de la gente y a veces el pueblo se complace «en acudir hacia el filósofo como a un viajero que se supone trae noticias frescas del tras-

64. VII 107; 108; HG (1949-1950).

65. VII 144 HG (1949-1950).

66. VII 145; HG (1949-1950).

mundo»⁶⁷. De este modo pretende orientarse en el naufragio general actual. No se trata de adquirir las verdades de una vez, como un poder repentino salvador. Se trata de irse aproximando a la sabiduría de la vida por círculos concéntricos, es el método 'Jericó', hasta llegar a las zonas subterráneas de nuestro ser, zonas «secretas de puro sernos íntimas, de puro ser nuestro ser»⁶⁸. Se trata de llegar a las verdades profundas, eviternas y perennes. Esto es un gran misterio del hombre. En la temporalidad, en la historia, en lo pasajero, se descubre lo permanente, lo sempiterno, las verdades eternas. Las verdades de allá se filtran acá. La historia es lo contrario del relativismo y trata de buscar y 'encontrar la razón de la aparente sinrazón'. Se topa con lo eterno en el mundo, con esa su perduración o eternidad que «posee, pues, íntegramente, de modo simultáneo y completo, una vida sin fin. Ésta es, en efecto, la grácil definición de la eternidad que da Boecio: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*»⁶⁹.

Quizá el pensamiento no sea más que una forma de hacer sobrevivir la realidad. El positivismo se limita a la presencia sensual. Pero hay siempre más allá. Hay que ir, como los místicos, al tercer nivel de la realidad después de lo inmediato y la teoría⁷⁰. El infinito rebasa nuestros conceptos. La filosofía es paradójica. El hombre sabe y no sabe a la vez. Y «esto hace de él la bestia divina cargada de problemas»⁷¹. La duda nos hace náufragos. Nos lanza a lo profundo. Los chinos dicen de los que mueren que han bajado al río. «Filosofar no es vivir, es desasirse concienzudamente de las creencias vitales»⁷². Ese perenne desprenderse es el filosofar. Es la duda de lo profundo y en los subterráneos, la modernidad incierta, el 'frenesí de la claridad', el no poder dudar de que dudamos ya desde san Agustín y en todo el mundo actual⁷³. La gente quiere seguridades, por eso la filosofía no es faena de la sociedad, la filosofía es la soledad, una especie de robinsonianismo. El filósofo vive entre los náufragos, en la «Isla de los muertos: de los filósofos muertos, únicos compañeros de que la filosofía, en su soledad, ha menester y con quienes tiene trato»⁷⁴. El existencialismo fácil y espectacular, es un 'señoritisimo intelectual'. No se da cuenta de que la tragedia de la muerte está en la vida, en la destrucción de unos por otros, en que el hombre no trata de ser sino de anti-ser.

67. VII 278; QF (1929): Lección 1.^a.

68. VII 279; QF (1929): Lección 1.^a.

69. VII 282; QF (1929): Lección 1.^a.

70. VII 349; QF (1929): Lección 6.^a.

71. VII 358; QF (1929): Lección 6.^a.

72. VII 364; QF (1929): Lección 7.^a.

73. VII 365-366; QF (1929): Lección 7.^a.

74. VIII 82 nota 2; II (1947).

De quemar la vida de los demás. Lo hace el burgués, lo hace el obrero. Es la estupidez que chafa la vida. Y no se da cuenta de que: «según Goethe nos enseña:

*Es el canto que canta la garganta
el premio más cabal para el que canta.*

Como decía san Francisco de Asís: yo necesito poco y ese poco, lo necesito muy poco»⁷⁵. El hombre se ha entontecido durante dos siglos y comienza ahora a descubrir de nuevo el valor de la ingenuidad; el problema de la realidad pavorosa y fascinante; el misterio de la vida personal que es un «arcano solitario impenetrable»⁷⁶, que sólo se sabe cuando se vive.

La vida es reto y es respuesta. «La vida es todo: la hora del deleite y la hora del naufragio. Y en la ocasión presente tenemos que partir de esta última que es una escena penosa»⁷⁷.

Ya no hay soluciones rápidas de listos, eso es un arcaísmo. Ya no hay paraíso fácil. Cuando el ángel echa a Adán empieza la experiencia natural de la vida humana, la dificultad de la vida como tal. Queda para los teólogos describir cómo fuera la vida humana antes, en el estado inocente de la misma. Al filósofo le corresponde el momento del sudor y del naufragio⁷⁸. La teología es propia del tiempo feliz, la duda es para el duro caminar. El dudar es lo primero en el orden natural; el sobrenatural, al perder su fe, es cuando se encuentra en un mar de dudas. Pero, de repente: «El náufrago se convierte en nadador. La situación negativa se convierte en positiva. Toda civilización ha nacido o renacido como un movimiento natatorio de salvación. Este combate secreto de cada hombre con sus íntimas dudas, allá en el recinto solitario de su alma, da un precipitado. Este precipitado es la nueva fe de que va a vivir la nueva época»⁷⁹.

Todo debe pasar por el crisol de la ruina y la derrota, volverse nada, si ha de perdurar en ser, según dijo Goethe⁸⁰. El intelectual está siempre entre las ruinas para reconstruirlas, debe construir la nueva casa del ser, de la realidad profunda que hace que las cosas sean, que haya un mundo, una humanidad y un sentido de lo divino. «Durante treinta años se ha pretendido *no contar con*

75. VIII 439; MPJ (1958): «Meditación de la criolla», *Emisiones radiofónicas*, (Buenos Aires 1939).

76. VIII 417; MPJ (1958): «Meditación de la criolla», *Emisiones radiofónicas*, (Buenos Aires 1939).

77. VIII 411; MPJ (1958): «Meditación de la criolla», *Emisiones radiofónicas*, (Buenos Aires 1939).

78. IX 210; IHU (1948-1949).

79. IX 252; «De Europa meditatio quaedam» (Berlín 7.9.1949).

80. IX 253; «De Europa meditatio quaedam» (Berlín 7.9.1949).

los intelectuales, pero pese a la hostilidad contra ellos no hay modo de anular el hecho cósmico de que el intelectual es el único hombre *que deja a las cosas ser* y merced a esta su condición es el único que se entera un poco de lo que son»⁸¹. La influencia del intelectual es a la larga, es una conquista con el método Jericó, después de dar muchas vueltas. Como es sabido, las ideas solamente valen por el servicio que reportan a la vida concreta de los hombres y los pueblos. El pensador no vive, para que los demás tengan por qué vivir.

El pensador auténtico, como el arquitecto auténtico, es siempre un inmenso gesto social: «El pueblo entero se dice en ellos»⁸². Y la verdad vigente, es el fundamento real de la vida del pueblo, la realidad en la que cada hombre vive: es necesario avanzar con claridad para resolver la situación presente.

3.1.4.1. *Ortega ante el naufragio español*

Ortega estudió en Alemania cuando era joven. Y joven es el que se demuestra capaz de cambiar en posibilidades positivas las emergencias negativas⁸³. Él se propuso crear una filosofía en un pueblo, como el español, que es muy despreocupado por las teorías. Fue mirado con desdén, pero un deber moral le impulsaba a seguir la tarea. Como todo pensamiento, el suyo, no podía ser popular. Se preocupa de temas oscuros pero necesarios. Hasta Ramiro de Maeztu, tan bueno e inteligente, le echa en cara la impopularidad de su pensamiento. Sabía Ortega perfectamente, ya desde los veintiséis años, que no se le iba a hacer caso. Ni pretendía que se le atendiera. «La verdad es, esencialmente, impopular, porque dígame lo que se quiera, la verdad es sutil y difícil, más aún, es enferma; yo no creo que nadie haya pagado nunca una certidumbre científica con menos soldada que su salud. Y los ánimos populares suelen ser sanos, fornidos, robustos»⁸⁴. Es más fácil beatificar la propia inopia de ideas que ponerse afanosamente a buscar la verdad.

Actualmente, según Ortega, en España no hay ideales, solo hay picardía. «España no existe»⁸⁵. Hay que formar a la gente, hacer una discusión pública, crear solidaridad, estudiar los problemas, hay que avanzar de la penuria de ideas, de pan, de amor, hacia una nueva situación. Esto no se consigue sólo con buena voluntad. Se precisa severidad y competencia. «No basta, no basta con querer lealmente que se organice una hacienda democrática para que, en

81. IX 267; «De Europa meditatio quaedam» (Berlín 7.9.1949).

82. IX 267; «Anejo: En torno al coloquio de Darmstadt 1951». PPHA (1951-1954), *España* (Tánger 7; 14; 21.1.1953).

83. IX 626; «Anejo: En torno al coloquio de Darmstadt 1951». PPHA (1951-1954), *España* (Tánger 7; 14; 21.1.1953).

84. X 56; «La moral visigótica», *Faro* (10.5.1908).

85. X 247; «Liga de educación política», (sin fecha, a veces repite el prospecto de 10.1913).

efecto, una hacienda democrática se organice. Nueve décimas partes de ciudadanos lo deseamos así. Dios premiará, a no dudarlo, nuestra buena voluntad tomándonos asumptos en las praderas azules del cielo donde tiemblan las amapolas de oro que desde abajo parecen estrellas. Pero la buena voluntad, que sirve para ir al cielo, no sirve para organizar una hacienda; para este menester sólo es útil y es imprescindible la ciencia económica. *Et si non, non*»⁸⁶.

Hay que sacar a nuestro país de la incompetencia. Y conseguirlo con el esfuerzo de todos. «Una nueva España sólo es posible si se unen estos dos términos: democracia y competencia. La instauración de la democracia sólo es posible en España mediante la revolución de la competencia»⁸⁷. Hay que tender hacia una organización social inteligente, pensante. Es muy raro el político pensante en nuestro país, y así vamos de coherencia lógica y de rigor organizador. Es más, si alguien lo intenta se le mira como a un extraño. Pero el intelectual es un ser fundamental en la civilización europea. «Por cierto que en nuestra tierra, donde la envidia y la animadversión se dividen el imperio sobre las almas, parece enojar un poco el nombre de 'intelectual'. Con pésima fe se quiere dar a entender que quien a sí mismo se llama 'intelectual' pretende con ello declararse más inteligente que el resto de los ciudadanos»⁸⁸.

La alergia a la teoría conduce inevitablemente a la inercia de la práctica. «*La peor política sería la de subordinarlo todo a poner el espíritu público en la quietud del punto muerto*... *Al destruir las fuerzas morales de un país se destruye la nación misma*»⁸⁹. Es necesario hacer de España un pueblo sano, con ideas claras, meditar la realidad profunda de España y buscar lo mejor de todo. Hay que combatir los tópicos. Ortega se ha dedicado a ello con tesón aunque no haya servido de mucho: «Esta faena me ha proporcionado bastantes antipatías y algunos odios. Pero lo peor es que no ha servido de mucho. Y ahora, en pleno fragor de la lucha, se hace menester renovar la campaña de rectificación ideológica, porque los tópicos trasañejos y las grandes necedades parecen celebrar hoy su impudoroso triunfo»⁹⁰. Lo que importa no es que el cambio venga de tal o cual persona sino que se progrese y mejoren las cosas ya sea en la industria, en la religión, en el arte o el Estado. Ortega previó el poco caso que se suele hacer hoy al intelectual, y lo expresa abiertamente: «No he contado nunca con que, en serio, se me hiciera caso y no estaba ni estoy dispuesto a aceptar la ficción de que soy atendido»⁹¹. Nuestro autor lucha con-

86. X 229-230; «Competencia. II», *El Imparcial* (9.2.1913).

87. X 231; «Competencia. II», *El Imparcial* (9.2.1913).

88. X 300; «Un buen discurso barroco», *España* (16.4.1915).

89. X 303; «Un buen discurso barroco», *España* (16.4.1915).

90. XI 144; «Prólogo sobre la censura del Conde», *El sol* (5.3.1931).

91. V 510; «El intelectual y el otro», *La Nación* (Buenos Aires 1940),

tra el anacronismo oscurantista del momento. Y se enfrenta a la República porque no trata los problemas del presente, del aquí y el ahora. Y eso no se puede hacer con las personas. Individualmente se puede ser lo que se quiera, suicidarse o ser caballero del Santo Sepulcro. «¡Allá usted! Pero la vida que se hace con los demás, y especialmente la política, la vida del Estado, que se hace con todo el mundo, tiene que ser infinitamente de hoy y de aquí, *hic et nunc*»⁹².

La juventud tiene, para Ortega, un nuevo papel en la vida social. Y lo que siente es muy importante aunque sus palabras no sean siempre buena expresión de lo que vive. Con frecuencia la juventud no sabe lo que dice y es contradictoria pero su olfato es inconfundible. Con cierta razón ha decepcionado la República a los jóvenes. La República no puede ser una democracia de ideas confusas o anárquicas; que el presidente del gobierno reciba a todos es una democracia «patriarcal, bíblica, de ínsula Barataria»⁹³. No vale la democracia que venga en gana sino la actualmente válida. La que exigen los problemas y razones serenas. Por eso, Ortega no vino a la vida política por complacencia sino para compartir el peligro de la navegación del Estado, entró en la política requisado por lo que podía aportar en conocimientos⁹⁴.

Ortega quiso, con sus libros y publicaciones, aclarar algo a España, porque la rueda sigue al buey y el hombre a la Idea. Reconoce, sin embargo, cierto fracaso: «No tenemos ideas claras: mis esfuerzos fueron vanos, y no debo ocultar mi sincera convicción de que en esta transformación profunda que hacemos, España padece de insuficiente preparación, no sólo en la muchedumbre, sino en nosotros mismos, que aparecemos dirigiéndola o, por lo menos, representándola»⁹⁵. Con chabacanería, sin ideas, no se puede organizar una nación. Cada uno, con responsabilidad, debe juzgar la situación y exponer sus conclusiones con respeto. «Yo, señores, soy un pobre hombre, con muchas menos pretensiones de las que algunos suponen; simplemente un pequeño ser, que ha ligado siempre su microscópico destino individual al ancho, macroscópico destino de su raza, y por eso, cuando ve que España va a cometer un error o, por el contrario, que puede hacer algo grande, arrostra el ser tachado de pretencioso y, abandonando su habitual oscuridad, da al viento la poca cosa de su voz y lanza a sus conciudadanos una advertencia o una indicación. Nada más»⁹⁶. No hay que propagar pasiones sin claridad ni desmesurar los

92. XI 342; RR (18.12.1931) III, *Crisol* (6.6.1931).

93. XI 343; RR (18.12.1931) III, *Crisol* (6.6.1931).

94. XI 349; RR (18.12.1931) III, *Crisol* (6.6.1931).

95. XI 392-393; RR (18.12.1931) III, *Crisol* (26.9.1931).

96. XI 401; RR (18.12.1931) XI, Conferencia pronunciada en el Cinema de la Ópera de Madrid (6.12.1931).

hechos. Falta la serenidad, no hay principios, y el triunfo obnubila, con frecuencia, al triunfador. La verdadera política supone filosofía, historia, economía y una idea de pueblo vgr., el español. En España, según Ortega, no ha habido verdaderas revoluciones porque no hay oposición. O cambia todo en bloque o no cambia nada. Ni ha habido nunca «vencedores ni vencidos»⁹⁷.

Ortega, escribía en el Parlamento algunas notas para su 'unipersonal intimidad'. He aquí el resumen de una: «Y aquí viene mi sensación de ineptitud política; si yo me viese en tal coyuntura —pienso—, yo diría, como el más pintado político, algunas tonterías; pero luego, después de la sesión, por la noche, el recuerdo de haber dicho esas tonterías, tal vez me produjese una angina de pecho. Eso me revela que yo soy hasta la médula intelectual, pero solo intelectual, porque solo al intelectual pura sangre le acongoja y desmoraliza haber dicho tonterías. Y no por vanidad ni narcisismo, sino porque el intelectual que se sorprende en flagrante tontería, es decir, que ha dicho algo que no es verdad, tiene la impresión de haber cometido un crimen irremediable, de haber matado algo»⁹⁸. El político, en cambio, dice de todo. El parlamento es granítico, es insensible. «La política, es el eterno 'poco más o menos'. De aquí —el síntoma es curioso y delator— la frecuencia con que el político descubre su resentimiento hacia aquellas profesiones más altas de que es él un decaído. Por ejemplo una gran cantidad de políticos está integrada por intelectuales forzados a abdicar. Por eso odian al intelectual, al técnico»⁹⁹.

Sea como fuere la vida humana necesita de una auténtica teoría para conducirse; ideas verdaderamente vitales. De otro modo no es posible la aventura humana, el hombre queda bárbaro.

3.1.5. *Metafísica, religión y salvación*

Sin estudio y sin ideas auténticas la humanidad muere inexorablemente. La vida humana se vuelve irracional y la convivencia imposible. De por sí, «la vida, es desorientación, es estar perdido— y por eso existe la Metafísica»¹⁰⁰. Este pensamiento profundo solamente aparece cuando alguien verdaderamente lo necesita, cuando se busca una orientación radical. «Para ello tendré que anticipar una segunda definición más determinada: el hombre hace metafísica cuando busca una orientación radical en su situación»¹⁰¹.

La metafísica es el saber radical. La metafísica es, por tanto, para orien-

97. XI 515; «Memorias de quince meses», *La Nación* (Buenos Aires 20.8.1932),

98. XI 497; «Sensaciones Parlamentarias», *La Nación* (Buenos Aires 7.7.1932),

99. XI 499; «Sensaciones Parlamentarias», *La Nación* (Buenos Aires 7.7.1932),

100. XII 25; LM (1932-1933).

101. XII 25; LM (1932-1933).

tarse. Pero el estudiante normal, es un hombre de paso, no se suele cuestionar profundamente las cosas. «El estudiante es una falsificación del hombre. Porque el hombre *es* propiamente solo lo que es auténticamente, por íntima e inexorable necesidad»¹⁰². El estudiante, como el hombre ordinario suele tener muchas certezas convencionales, no radicales, no se cree ni se sabe desorientado, sabe dónde vive y todo lo demás para vivir. «Es posible que a algunos les conste irrefragablemente algo aún más decisivo para los efectos de su orientación: a saber, que además de su cuerpo y su alma y del cosmos físico existe un ente personal, creador de todo eso, omnipotente, infinitamente sabio y bueno, que mediante revelación se comunica al hombre y le dirige facilitándole una absoluta orientación. ¿Se puede pedir más?»¹⁰³.

La orientación convencional no supone sentirse desorientados, lo que no quiere decir que no se esté íntimamente desorientado: «Lo cual equivale, si fuese cierto este análisis que ahora sólo insinúo, lo cual equivale a que huyen ustedes de su auténtico sí mismo y lo sustituyen por una personalidad convencional»¹⁰⁴. La vida ordinaria, como los estudiantes ingenuos, sustituye el pensamiento serio por las convenciones establecidas sin más. Por el contrario, la vida verdadera se siente como forastera del mundo convencional. El hombre parece desterrado y emigrante en este mundo. Su realización no coincide con la vida corriente. Hay que entrar más a fondo. Decidir en cada momento la propia esencia, el presente y el futuro en medio de la perplejidad. Bajo un cielo indiferente, ordinario y continuo quehacer: «*La vida da mucho quehacer*. Y el fundamental de los quehaceres es decidir en cada instante lo que vamos a hacer en el próximo. Por eso digo que la vida es decisiva, es decisión. Tenemos, pues, estos tres caracteres: 1.º) la vida se entera de sí misma; 2.º) la vida se hace a sí misma; 3.º) la vida se decide a sí misma»¹⁰⁵.

Saber es encontrar el ser de las cosas, lo fundamental de las mismas. Pensar es atender algo más que las realidades inmediatas: «Saber es posesión del ser de una cosa, no posesión de la cosa, sino de su ser»¹⁰⁶. Pensar no es mero pensamiento, es vivir la realidad. Esa realidad nos es cuestión y hay que 'resolver la cuestión'. La realidad de la realidad ése es el auténtico ser de las cosas: Lo que siempre parece faltar en la vida y andamos continuamente buscando. «Las cosas, cuando faltan, empiezan a tener un ser. Por lo visto, el ser es lo

102. XII 21; LM (1932-1933).

103. XII 29; LM (1932-1933).

104. XII 31; LM (1932-1933).

105. XII 47; LM (1932-1933).

106. XII 67; LM (1932-1933).

que falta en nuestra vida, el enorme hueco o vacío de nuestra vida que el pensamiento, en su esfuerzo incesante, se afana en llenar ¹⁰⁷.

La situación del hombre es la de 'la verdad insuficiente', y necesita llegar a la verdad incondicional y universal. No a la credulidad de la religión primitiva, sino a la certeza del saber donde descansa seguro. Si bien es una superación constante de la duda, en autonomía y universalidad, la verdad se hace, en lucha constante con la duda, certidumbre de sí misma: «La aspiración a ser prueba de sí misma, el tener que ser certidumbre que se hace a sí misma diferencia a la filosofía de la religión con la cual tiene de común el carácter de universalidad» ¹⁰⁸.

Cada época toma la ciencia, la religión o la filosofía como el saber definitivo pero poco a poco comprobamos que se trata siempre de algo transitorio. La religión antigua desarrolló todas sus potencialidades hasta llegar al convencimiento de que no había dioses. Lo mismo ocurrirá con la filosofía. «Podemos someter a análisis parejo el hacer religioso y entonces veríamos que también él fue *en su puro y riguroso sentido* una coyuntura histórica. Mas al precisar este análisis descubriríamos que así como es un error llamar conocimiento a cualquier hacer que tenga alguna abstracta similitud con lo que concreta y plenamente es el conocer, también es un error llamar religión a comportamientos muy dispares. Notoria es ya la diferencia entre religión y mitología. Siguiendo en este camino de estricto análisis habrá que formar numerosos conceptos nuevos para definir los distintos sistemas de creencias básicas por que ha pasado el hombre» ¹⁰⁹.

La vida es a la vez desventura, entusiasmo y aventura. Es valle de lágrimas, como dice el cristianismo, y es un esfuerzo deportivo, como dice el paganismo, una libérrima aceptación de el desafío de la tarea de vivir. «De tal suerte, en mi interpretación de la vida transparece la unión indisoluble, la mutua necesidad de venir a síntesis, de las dos grandes verdades históricas sobre ella: la cristiana, para quien vivir es tener que estar en un valle de lágrimas, y la pagana, que convierte el valle de lágrimas en un *stadium* para el ejercicio deportivo. La vida como angustia y la vida como empresa» ¹¹⁰.

En la metafísica tenemos el arte de escuchar las voces de lo divino en medio de las batallas; es buscar lo esencial precisamente cuando el hombre está perdido. Como se sabe «es esencial al hombre perderse, perderse en la selva del existir. ¡Es su trágico destino y es su ilustre privilegio!» ¹¹¹. Ante la perdi-

107. XII 72; LM (1932-1933).

108. XII 133; LM (1932-1933): «Anejos» (1935-1936).

109. XII 134-135; LM (1932-1933): «Anejos» (1935-1936).

110. XII 138-139; LM (1932-1933) y *La Nación* (Buenos Aires 19 y 26.3 y 2.4.1933).

111. XII 150; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

ción unos se paralizan, otros agudizan el ingenio y otros se emborrachan en la acción.

El pensamiento no es, pues, un juego ni un pasatiempo. «El pensamiento, en cambio, crea concepciones del mundo y de la vida, que transubstanciadas en creencias serán como vastos continentes donde vivirá alojada la humanidad, a veces durante centurias»¹¹². La filosofía es el refugio del hombre en el naufragio y la deriva general. El filósofo es la serenidad en medio de la tormenta. El filósofo, como el sacerdote zuñi, no se puede enfadar. Tiene que preparar el porvenir. Sin ese reposo del pensamiento vgr., en Descartes, ni siquiera la técnica moderna, en la cual 'nos movemos, vivimos y somos', sería posible.

La vida es duda y, por eso, es naufragio. En la duda también se está: «Pero 'estar en la duda' es, precisamente, no estar en lo *firme* sino en lo *infirme*, es *un estar* que es *un caer*: se *cae* en la duda. La duda es, pues, como un elemento líquido o fluido, como un mar donde el hombre no hace pie. *Dudar* es naufragar, desesperado hundirse y como ahogarse»¹¹³. No hay por tanto: primero es vivir y luego filosofar. Sino que se filosofa porque se vive: «La *teoría* tiene su comienzo y raíces esenciales en la vida. La *teoría* es vida; pero, a la vez, no se puede *vivir* sin teorizar. Total: lo mismo que dos milenios hace, Sócrates había dicho a sus jueces, los hombres-masa de Atenas: 'Una vida sin teoría no es vividera para el hombre'. *Vida*, sin una u otra filosofía es invivible. No que deba ser así, sino que, absolutamente es así»¹¹⁴.

Hacia 1900 todo lo mueve el dinero y el intelectual. Es la fe en la cultura como convoy del progreso. En el siglo XVII el intelectual vence al sacerdote y al guerrero y padece la 'intoxicación de la victoria' (Toynbee). Hoy padecemos la indigestión del progreso. Hacia 1913 Ortega afirma que la cultura del siglo XVIII es insuficiente, no se ha conseguido digerir y es un fracaso definitivo. El fracaso de mandar los intelectuales que al participar en el mando tienen que adaptar y violentar sus ideas. Cuando se necesita algo nuevo en el mundo no hay posibilidad de alternativa. No se encuentran 'principios superiores'. Eso indica al intelectual que debe retirarse de las alturas sociales y recogerse en sí mismo. Su soledad es su mejor colaboración social. «El intelectual debe decir a los demás lo que en su ubérrima soledad descubre-debe desde su vida desértica gritar a los hombres sus soledades. El intelectual es muy esencialmente *Vox clamantis in deserto*... «Los profetas fueron los intelectuales de Israel»¹¹⁵.

112. XII 158; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

113. XII 188-189; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

114. XII 191; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

115. XII 248; 251; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

Ahora parece que el intelectual sobra. Decir la verdad, principal deber del intelectual, es predecir el futuro. Así lo hace Amós que es el prototipo de profeta. La palabra del profeta más que discurso o logos, es 'apocalipsis, revelación'. El profeta, como el auténtico intelectual, es *nabi*¹¹⁶, es visionario y revelador. Como los primeros educadores y maestros del hombre son sus sueños, del mismo modo el mejor educador de los pueblos es la imaginación y la auténtica mística: «Frente al equipo intelectual, tenemos, pues, el equipo que podemos llamar fantástico —el pensamiento visionario o místico»¹¹⁷. Es la presencia de lo fantástico, de lo divino, que fascina y horroriza, seduce y da miedo.

El problema actual es que hay crisis a todos los niveles incluso en las instancias últimas: «La instancia última se convierte ahora en problema —el juez máximo resulta ser acusado y reo»¹¹⁸. Hay también terremoto en la razón práctica, hay más fuerza que derecho. Como decía Royer-Collard en 1830 que veía «por todas partes 'hechos que son fuerza' pero no encontraba ya en ninguna 'cosas que son derechos'»¹¹⁹. La vida deja de regirse por orientaciones profundas y por razones vitales, se rompen las reglas del juego y se cae en la fuerza: «Quebrar, pues, un derecho y no sustituirlo equivale a conjurar de nuevo la infinita capacidad de combate que en el hombre, otro tiempo una fiera, reside»¹²⁰.

Así se han extinguido las luces de la Ilustración, no sabemos ya donde estamos, nos quedamos en tinieblas. Y «faltos de suelo firme nos sentimos caer en el vacío»¹²¹. Nos ha fallado todo menos nuestra vida. Nosotros dudamos de Descartes, de la verdad escolástica y de la lógica; no sabemos lo que las cosas son. Necesitamos una filosofía de lo concreto, una razón de la vida vital. Una filosofía que 'vaya con nosotros', no que no nos atañe. Generalmente no ha sido así. «Bien claro está en santo Tomás que traduce y resume a Aristóteles: *Existencia est singularium, scientia de universalibus*. Por eso fueron filosofías vagorosas, difusas, irreales, utópicas»¹²². La verdadera filosofía no es sonambulismo, si bien la filosofía enseñada en las cátedras ha podido ser una momia del pensamiento que 'no iba con nosotros'. «Yo lo advierto lealmente antes de empezar: la filosofía no es sueño —la filosofía es insomnio— es infi-

116. XII 252; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

117. XII 255; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

118. XII 290; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

119. XII 293; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

120. XII 295; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

121. XII 296; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

122. XII 302; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

nito alerta, una voluntad de perpetuo mediodía y una exasperada vocación a la vigilia y a la lucidez»¹²³.

Con todo la filosofía es docta ignorancia, eterno beber la cicuta, conciencia superlativa de los problemas no petulancia de soluciones. La filosofía no tiene que ser completamente solución, sus problemas no son pequeñas cuestiones con respuesta inmediata: «Pero los problemas de la filosofía son los problemas absolutos y son absolutamente problemas, sin limitación ninguna de su brío pavoroso, son los problemas feroces que acongojan y angustian la existencia humana, de que el hombre es portador y sufridor permanente y que no ofrecen garantía alguna de ser solubles, que acaso no lo son ni lo serán nunca. Por eso es la filosofía el único conocimiento que para ser lo que tiene que ser no necesita lograr la solución de sus problemas, por tanto no necesita tener buen éxito en la empresa»¹²⁴. También en las ciencias hay verdades indemostrables. Hay que buscar una nueva razón. Ya decía Husserl que: «'La situación actual de las ciencias europeas obliga a reflexiones radicales'. Esa reflexión radical es esa más radical filosofía que intentamos»¹²⁵. Es una nueva luz, no un negativismo aldeano, una nueva orientación ante el progresivo encanallamiento de los pueblos anunciado por Ortega tiempo atrás. Su esclavización y su dormir en la historia: «Yo no voy o (sic) dirimir ahora, conste, la cuestión si esto ha comenzado ya a pasar o no: sólo puedo decir que ante lo que pasa siento yo mismo escalofrío y malestar por haber hecho aquella profecía»¹²⁶.

No se puede uno consolar con un romanticismo fácil de que todo está ganado y todo está perdido como dice Machado. Es cierto que todo lo bueno que ha hecho el hombre lo hizo cuando se creyó perdido. Hace treinta años que el hombre se siente así. «Desde hace treinta años, decía yo, tiene la conciencia de un atroz perdimiento»¹²⁷. A pesar de todo hay que volver a la razón; aunque en el corazón de la razón han surgido 'problemas abismáticos'. Hay crisis de instancias últimas. «Toda esta crisis de instancias últimas se contrae y resume, pues, en la crisis de la fe en la razón»¹²⁸. Hoy día la razón cartesiana está en crisis después de imperar muchísimos lustros. La exactitud matemática ha venido a menos. En Nicolás de Cusa la matemática era certeza total, y fundamento de las cosas indubitables. «En la medida, en la *mensura*, son. *Nihil certum est in nostra scientia nisi nostra mathematica*. Y la *mensura*

123. XII 303; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

124. XII 308-309; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

125. XII 313; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

126. XII 315; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

127. XII 316; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

128. XII 323; SRH. *La Razón histórica*. «Apéndice II», Lisboa (1944).

es obra y acto de la *mens* y la *mens* soy yo mismo. *Me ipsum*. Aquí tienen el unigénito de la nueva edad»¹²⁹. Por fin la era de la suspicacia descansaba en algo seguro. Pero hoy el universo es un inmenso enigma. La realidad es contradictoria. «Pero ello no hace sino convencerme más de que es ineludible elaborar una filosofía radicalmente nueva y exenta de helenismo, de greguería»¹³⁰. Luchar por eso en España es para Ortega clamar en el desierto, que es el destino de todo profeta, según dijo Isaías. El pensador es un puro clamor: «¡Voz del que clama en el desierto!'. La voz, lo que solo es voz —lo demás no existe, lo demás no importa— clama en el desierto: Preparad los caminos de Dios, rectificad las sendas que llevan a Dios y quiere seguir Dios —*in solitudine*— en vuestra soledad. Cuando el hombre se queda solo, de verdad solo, *ipso facto* aparece Dios. De modo que es quedarse solo con Dios»¹³¹.

En fin que la vida es siempre, en cierto modo, pretensión fallida y necesita de un sentido. Es algo que es mucho y no es nada. En esa desesperación se descubre a sí mismo el hombre. El cristianismo proclama la necesidad de la fe ante la desesperación: «Pero, al mismo tiempo y paradójicamente, la dialéctica cristiana quiso transformar esa impotencia en algo positivo. Proclamó que cuanto más desesperado estaba uno, más cerca se hallaba a la salvación de su alma. Esto, afirma Ortega, era la más honda verdad del cristianismo medieval»¹³². El cristianismo medieval después de haberse desesperado va a inventar la ciencia (Galileo) y la filosofía (Descartes). O sea que como observaba el P. Rivadeneira: ¡Dices que padeciste naufragio, pero no pereciste tú!¹³³. La filosofía nace y renace al caer las creencias tradicionales, y nos interna en el conocimiento último de la realidad¹³⁴. El hombre siempre renace de la caída. Busca un hogar, donde no lo hay, en un mundo sin hogar¹³⁵. El hombre rehace continuamente su sentido de la vida, aún en el naufragio. Sólo la perspectiva falsa pretende ser única y absoluta¹³⁶.

Desde el naufragio y las ruinas el hombre busca constantemente la manera de rehacerse. Trata de ser él mismo y se esfuerza por salir a flote. Como decía Ortega: «Recordad los versos más citados de Goethe: 'Suma delicia de las

129. XII 386; IP (1914-1916).

130. IX 226; IHU (1948-1949).

131. IX 227; IHU (1948-1949).

132. DUST, P.H., *El extremismo existencialista a la luz de la razón histórica*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 143.

133. RIVADENEIRA, P., *Tratado de la tribulación*; Barcelona 1885, 165. BO (Era de Juan Spottorno).

134. BRASA, D.M., *La filosofía como saber en Ortega*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 56.

135. DAHLKE, P., *Der Buddhismus*, E. Reineke, Leipzig 1926, 43. BO.

136. McCLINTOCK, R., *Man and his*, 1971, 312.

criaturas sólo es la Personalidad' (el ser sí mismo)»¹³⁷. El ser humano acude a su interioridad, «*In interiore homini (sic) habitat veritas* —había dicho san Agustín»¹³⁸. Allí parece encontrarse a sí mismo sin posibilidad de equivocación. Pero ese interior también puede naufragar. «Lo problemático es el fondo, nuestro fondo»¹³⁹. Ese fondo es más abismático de lo que suponíamos. La realidad del hombre se escapa y naufraga por el escotillón de la profundidad humana. Se encuentra el ser humano con elementos antagónicos en su misma autenticidad. «Esta es la diferencia entre Dios y nosotros. Él está dentro de sí, flota en sí mismo; lo que le rodea no es diferente de lo que él es. Esto no es vida —es beatitud, felicidad. Dios se da el gusto de *ser* sí mismo. Pero la vida humana es precisamente la lucha, el esfuerzo, siempre más o menos fallido, de ser sí mismo»¹⁴⁰.

El hombre, si quiere ser, tiene que hacerse a sí mismo. Reconstruirse desde lo más profundo de sí. Realizar su vida, cumplir su vocación. Llegar a ser lo que es, desde la ruina y el naufragio.

3.2. *Vocación y moral*

3.2.1. *El héroe y lo habitual*

Ante la situación de perdición y naufragio el ser humano reacciona con una atención profunda a su problema o se desinteresa de él, lo desatiende. El empeño decidido en su realización personal define al ser humano. El nivel de esfuerzo en la construcción de sí mismo expresa la fuerza vital de la persona y su autenticidad. La atención delicada nos pone en presencia de la realidad humana o divina. Frente a lo convencional se comienza a perfilar lo real, la vida auténtica. No se trata solamente de ser lo que se llama buenas personas, se trata de ser seres de un mundo noble, una nobleza que está al alcance de todo el mundo¹⁴¹. Se trata de una ética radical por la que el hombre, desde su condición de náufrago, llega a ser él mismo. Es la tarea del héroe.

Cuando el héroe quiere, no son los antepasados ni los usos del presente lo que quiere en él sino él mismo. Y este querer ser él mismo es la heroicidad... Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo»¹⁴². Ser héroe consiste en renunciar a la balsa común del naufragio y decidirse a ser uno mismo frente al mundo habitual. «No creo que exista especie de originalidad más profunda

137. IV 425; GD (1932). «Goethe, el libertador».

138. IV 425; GD (1932). «Goethe, el libertador».

139. IV 425; GD (1932). «Goethe, el libertador».

140. IV 426; GD (1932). «Goethe, el libertador».

141. McCLINTOCK, R., *Man and his*, 1971, 337.

142. I 390; MQ (1914) McCLINTOCK, R., *Man and his*, 1971, VII.

que esta originalidad 'práctica', activa del héroe. Su vida es una perpetua resistencia a lo habitual y consueto. Cada movimiento que hace ha necesitado primero vencer a la costumbre e inventar una nueva manera de gesto. Una vida así es un perenne dolor, un constante desgarrarse de aquella parte de sí mismo rendida al hábito, prisionera de la materia»¹⁴³.

Todo héroe, toda persona que se empeña en ser él mismo descubre y define un nuevo mundo. Señala una nueva realidad y un futuro distinto. «El héroe anticipa el porvenir y a él apela. Sus ademanes tienen una significación utópica. Él no dice que sea, sino que quiere ser»¹⁴⁴. El héroe se distingue del mixtificador. Éste no aspira realmente a nada, solamente exhibe una comedia; su descubrimiento es la burla, lo falso y filisteo. Esa hilaridad nos alude a cada uno, hombre habitual, despierta a nuestro héroe interior. «Viene, en consecuencia, a hacer presa en los síntomas del heroísmo atrofiado que existen en nosotros. Porque todos llevamos dentro como el muñón de un héroe»¹⁴⁵.

Ahora bien, como el héroe aún no es lo que quiere ser, tiene medio cuerpo fuera de la realidad. Entonces, al estar en esta postura trágica, es fácil tirarle de los pies, y volverle al mundo habitual por completo, y así convertirlo en algo meramente cómico: «El instinto de inercia y de conservación no lo puede tolerar y se venga. Envía contra él al realismo, y lo envuelve en una comedia»¹⁴⁶. Para el realista D. Quijote es un puro orate. El realismo termina en pesimismo, determinismo y rencor. Se entierra lo noble en nombre de la verosimilitud, ni existe el hombre ni el héroe, todo es fisiología. Es el naturalismo, el medio es todo, el hombre es nada. «La vida desciende a no más que materia»¹⁴⁷.

El premio máximo del héroe es la coherencia, la paz consigo mismo. No se apega al pasado como a un tesoro, ni pretende usarlo a su antojo. Su gratuidad es su valor esencial. El dinero no es su fuerte. Prefiere el valor de un poema a todo el oro del mundo. Antepone a las tierras del Cid el poema del juglar y su cantar que «supo llevarnos por el camino más corto al íntimo fondo de una realidad eterna»¹⁴⁸. Sus valores acrecen nuestro peso moral. El auténtico héroe cree en el amor, la verdad y la belleza sin más. No espera de la sociedad utilitarista absolutamente nada. Prefiere su libertad a los halagos. «La socie-

143. I 390; MQ (1914).

144. I 396; MQ (1914).

145. I 394; MQ (1914).

146. I 395; MQ (1914).

147. I 400; 399. El Quijote no se deja vencer por las circunstancias; es la unión del idealismo y pragmatismo del genio castellano frente al monumentalismo, cfr. CIFO GONZÁLEZ, M., *El tema de Cervantes en Ortega y Gasset*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 311; 314.

148. II 44; E I (1916): «Tierras de Castilla» (1911).

dad es un contratista de servicios y la organización del utilismo. Por eso, el puro amor y la pura belleza y la pura verdad son arrojados de la plaza de abastos social. Baroja no es nada, y presumo que no será nunca nada. Todavía, después de haber publicado cerca de treinta volúmenes, suena en el público su nombre como el de un escritor extramuros»¹⁴⁹.

El héroe sólo quiere la autenticidad, no desea aparentar lo que no es, no quiere caretas. Ama la serenidad estelar, la sinceridad, la independencia sin compromiso de intereses; si es nihilista lo es por sentir lo que siente y no lo que se debe oficialmente sentir. Como en Baroja escritor no hay retórica ni dobles, así en la vida del héroe. En efecto, la falsa apariencia es el mal. «Esto es, en ética como en estética, la esencia del pecado: querer ser tenido por lo que no se es. Y la retórica es ese pecado de no ser fiel a sí mismo, la hipocresía en arte. El *casticista*, por ejemplo, es un retórico nato»¹⁵⁰. La gloria del héroe es la vida de cada día, la sobremesa, la vecindad, el andar cotidiano, la sencillez. Aunque un periódico cubano ha llamado a Baroja 'ese grosero buey vasco', puede que un día, asegura Ortega, se busque, por gentes selectas, «las huellas, los hechos y los dichos de este convecino nuestro, calvo y humorístico, que todas las tardes del invierno vemos pasear por la calle de Alcalá debajo de un abrigo de piel de camello»¹⁵¹.

El hombre auténtico, el héroe, quien aspira a ser él mismo, sabe que la vida humana tiene muchas limitaciones y miserias. A este hombre, como a todo otro ser humano, a los treinta años le llegan ya las primeras noticias del 'frío moral' y un imperativo de verdad existencial personal frente a lo recibido, ya quiere ser él mismo, ser en su verdad y no sólo en la verdad recibida. A los treinta años la persona interpela a su 'fondo sustancial' del que la conciencia es como algo superficial. Allí se define la persona realmente, «interpelamos a cierto fondo insobornable que hay en nosotros»... «Quien no se ha puesto a sí mismo en claro frente a estas cuestiones últimas, quien no ha tomado una actitud definida ante ellas, no nos interesa»¹⁵². De buenas palabras hay muchas personas, pero hombres con 'sensibilidad trascendente' como, por ejemplo, era Baroja, pocos.

Hoy día creemos poco en esas decisiones últimas, apenas nos dice nada lo heroico porque nos ha invadido el plebeyismo y la vulgaridad. Nos cuesta entender el querer desinteresado. La actitud ética de la buena voluntad, el intento esforzado por no ser egoísta y mercader de todas las cosas. Todo lo conver-

149. II 101; E I (1916): «Ideas sobre Baroja» (1915).

150. II 100; E I (1916): «Ideas sobre Baroja» (1915).

151. II 102; E I (1916): «Ideas sobre Baroja» (1915).

152. II 75; E I (1916): «Ideas sobre Baroja» (1915).

timos fácilmente en medios de nuestros intereses. «El querer ético, en cambio, hace de las cosas fines, conclusiones, últimas fronteras de la vida, postrimerías. Termina en nosotros el vaivén de la contratación, deja de ser nuestro espíritu una pluralidad de individuos elementales cada cual con su pequeño afán egoísta que es preciso contentar. Entra en ejercicio lo más profundo de nuestra personalidad, y reuniendo todos nuestros poderes dispersos, haciéndonos, por caso raro, solidarios con nosotros mismos, siendo entonces y sólo entonces verdaderamente nosotros, nos ligamos al objeto querido sin reservas ni temores. De suerte que no nos parecería soportable vivir nosotros en un mundo donde el objeto querido no existiera; nos veríamos como fantasmas de nosotros mismos, como infieles a nosotros mismos»¹⁵³.

La actitud ética por excelencia es la del desprendimiento de los intereses individualistas, la entrega gratuita y la donación absoluta; donación total de los bienes, entrega generosa de la vida. Es el estilo de san Mauricio y su legión, pintados por el Greco: «Por esto, san Mauricio toma su propia vida y la de sus legionarios y la arroja lejos de sí. Precisamente porque conservándola no sería su vida. Para ascender a sí mismo, para ser fiel a sí mismo, necesita volcarse íntegro en la muerte. Siempre en la voluntad de morir se busca una resurrección. Y el mismo acto en que se renuncia a la propia vida significa la suprema afirmación de la personalidad: es un volver de la periferia a nuestro centro espiritual»¹⁵⁴.

Normalmente el ser humano va de objeto en objeto, le llevan las cosas no él mismo. Por eso, Ortega ve la perfección moral en la plenitud del querer: «Cuando todo nuestro ser quiere algo —sin reservas, sin temores, íntegramente— cumplimos con nuestro deber, porque es el mayor deber de la fidelidad con nosotros mismos. Una sociedad donde cada individuo tuviera la potencia de ser fiel a sí, sería una sociedad perfecta»¹⁵⁵. De lo contrario se discurre por el camino de los caprichos y de las componendas. No se es lo que se debe ser.

3.2.2. *La vocación como moral*

Cada cosa debe ser lo que es. La autenticidad es el signo actual de la moralidad. La falsedad es la mentira, la inmoralidad que conduce a la desmoralización. Ocurre a las personas, y acontece a las instituciones: con frecuencia no son lo que deben ser, no son aquello para lo que han sido hechas. «El pecado original radica en eso: no ser auténticamente lo que se es. Podemos *pretender*

153. II 153; E II (1917): «Muerte y resurrección» (1917).

154. II 153; E II (1917): «Muerte y resurrección» (1917).

155. II 153; E II (1917): «Muerte y resurrección» (1917).

ser cuanto queramos, pero no es lícito fingir que somos lo que no somos, consentir en estafarnos a nosotros mismos, habituarnos a la mentira sustancial. Cuando el régimen normal de un hombre o de una institución es ficticio, brota de él una omnimoda desmoralización. A la postre se produce el envilecimiento, porque no es posible acomodarse a la falsificación de sí mismo sin haber perdido el respeto a sí propio»¹⁵⁶.

Todo lo verdaderamente nuevo debe hacerse sobre la base de la autenticidad. Y la fidelidad a sí mismo que se fundamenta en la intimidad, en la construcción personal de actitudes morales desde la soledad profunda. La pura exterioridad es algo hueco. La interioridad auténtica reconstruye paulatinamente al individuo en su verdad humana y ética, más allá de la vulgaridad ordinaria, lejos de la frivolidad. En otro caso, el hombre es un desertor de sí mismo, falsifica su vida, hurta su destino. Así pues: «Lo más interesante no es la lucha del hombre con su mundo, con su destino exterior, sino la lucha del hombre con su vocación. ¿Cómo se comporta frente a su inexorable vocación? ¿Se adscribe radicalmente a ella, o, por el contrario, es un desertor de ella y llena su existencia con sustitutivos de lo que hubiera sido una auténtica vida? Tal vez lo más trágico en la condición humana es que puede el hombre intentar suplantar a sí mismo —es decir, falsificar su vida. ¿Se tiene noticia de ninguna otra realidad que pueda ser precisamente lo que no es, la negación de sí misma, el hueco de sí misma?»¹⁵⁷.

El 'yo auténtico' es la 'misteriosa raíz' de la vida, del destino de cada cual, de lo que tiene que llegar a ser, el imperativo de vida y no solamente de la ética. La felicidad es la coincidencia de lo que tenía que ser con lo que voy siendo. El desacuerdo entre ambos es el vacío, la angustia y el enojo. «No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral, que habita la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada por nuestro ser radical. Si el intelecto humano funciona, es ya para resolver los problemas que le plantea su destino íntimo»¹⁵⁸.

El hombre debe decidir en cada instante lo que va a ser, es un peregrino de sí mismo, busca su propia vida, quién quiere ser, se pasa la vida buscándose o evitándose. «El mal humor es un síntoma demasiado claro de que un hom-

156. IV 327; MU (1930). Cfr. MOLINUEVO, J.L., *El idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid 1984, 160; 161.

157. IV 402. GD (1932): «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Revista de Occidente* (1932).

158. IV 406. GD (1932): «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Revista de Occidente* (1932).

bre vive contra su vocación»¹⁵⁹. Por eso Goethe, nos dice Ortega, va rígido como un estandarte, con una apática nube sobre su frente. Hay en Goethe lo jovial y generoso y hay lo amargo de su infidelidad a sí mismo. No basta que haya ejercido muchas cualidades que la Providencia puso en su vida. Es necesario que hubiera respondido a su vocación, a su destino íntimo, sin ser un desertor de sí mismo¹⁶⁰. Goethe que era ímpetu y mesura se petrifica en Weimar. El que pudo ser casi todo, no fue verdadero en nada, y se quedó en puro simbolismo, se redujo a casi nada. «Es un terrible ejemplo de cómo el hombre no puede tener más que *una* vida auténtica, la reclamada por su vocación. Cuando su libertad le hace negar su *yo* irrevocable y sustituirlo por otro arbitrario, —aunque esté fundado en las ‘razones’ más respetables—, arrastra una vida sin saturación, espectral, entre... ‘poesía y realidad’. Habitado a ello, Goethe acaba por no necesitar la realidad y, como a Midas todo se le volvía oro, todo se le convierte, se le volatiliza en símbolo»¹⁶¹.

Al hombre no le basta con actuar para hacerse, tiene que hacer su propia vida, decidirse definitivamente, irrevocablemente, a ser él mismo en su inevitable e individualísimo destino: «Porque vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de *encajar en su destino exclusivo*, de aceptarlo, es decir, resolverse a *serto*. *Tenemos*, queramos o no, que realizar nuestro ‘personaje’, nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestra ‘entelequia’. Por falta de nombres para esa terrible realidad que es nuestro auténtico yo, no quedará»¹⁶².

El sentido de nuestra vida está en nuestras manos y depende de lo que decidamos ser. Lo decidimos desde la soledad, pero contra este quedarse a solas están los intereses, las pasiones, los apetitos individualistas que «gritan de ordinario con más fuerza que la vocación y oscurecen su voz»¹⁶³. La ciencia es parte de la autenticidad y puede ayudar, con su claridad, a acertar en el destino. La auténtica sabiduría apoyará al hombre en la construcción de sí mismo. Ante él se exponen diversos programas vitales que cada uno puede elegir libremente. Pero entre esos diversos proyectos de vida «una voz extraña, emergente de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro, nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás. Todos, conste, se nos presentan como posibles

159. IV 409. GD (1932): «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Revista de Occidente* (1932).

160. IV 410. GD (1932): «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Revista de Occidente* (1932).

161. IV 414. GD (1932): «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Revista de Occidente* (1932).

162. IV 415. GD (1932): «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Revista de Occidente* (1932).

163. V 140; EG (1933).

—podemos ser uno o lo otro—, pero uno, uno solo se nos presenta como lo que tenemos que ser. Éste es el ingrediente más extraño y misterioso del hombre. Por un lado es libre: no tiene que ser por fuerza nada, como le pasa al astro, y, sin embargo, ante su libertad se alza siempre algo con un carácter de necesidad, como diciéndonos: 'poder puedes ser lo que quieras, pero sólo si quieres ser de tal determinado modo serás el que tienes que ser'. Es decir, que cada hombre, entre sus varios posibles, encuentra siempre uno que es su auténtico ser. Y la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos 'vocación'. Pero la mayor parte de los hombres se dedican a acallar y desoír esa voz de la vocación. Procura hacer ruido dentro de sí, ensordecerse, distraerse para no oírla y estafarse a sí mismo sustituyendo su auténtico ser por una falsa trayectoria vital. En cambio, sólo se vive a sí mismo, sólo se vive, de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero 'sí mismo'»¹⁶⁴. Si el hombre no vive a tono con su vocación, en todos los órdenes de su vida, estará en falso consigo mismo. Habrá fracasado en su construcción auténtica.

Eludir su vocación, falsearse a sí mismo, es el gran pecado del hombre. Eso es errar la misión que se le propone. Y sin misión no hay hombre. La misión es la propuesta inexorable de la vida que cada uno debe decidir. El hombre no puede vivir eternamente perplejo como el asno de Buridán. Con sus limitaciones y entre ellas debe el ser humano decidirse a cumplir su misión. Y «Misión es esto: la conciencia que cada hombre tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar. La idea de misión, es, pues, un ingrediente constitutivo de la condición humana, y como antes decía: sin hombre no hay misión, podemos ahora añadir: sin misión no hay hombre»¹⁶⁵.

La vida es elección concreta de un modo de vivir; ante nosotros aparecen muchos oficios y carreras. A veces la estrechez económica impide plantearse, con amplitud, la propia vocación. Hay conflictos entre las necesidades sociales y las vocaciones personales. Pero también los individuos crean determinados tipos vocacionales. La vocación es estricta, concreta, integral e individualísima, pero la sociedad establece cauces bastante férreos. Así en España, la economía débil encorseta a los individuos en pocas profesiones: pastor, sacerdote, obrero, forjador, etc... En cierta manera, se trata de una docena de oficios y las personas están obligadas a adaptarse a ellos como sea. En cambio, en otras naciones, la persona tiene más posibilidades de plenitud. Una España medio parálitica crea vocaciones paráliticas. Son vocaciones insinceras. Hoy,

164. V 138; EG (1933). La vocación es la urdimbre y el argumento de nuestra vida y coincidir con ella es la felicidad: GUERENA, J.L., *Ortega y el arte de la poesía*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 342.

165. V 212; MB (1935); *Revista de Occidente* (1935).

tanto el pensar como el leer, parecen obsoletos y por eso no hay sentido vocacional de la vida. Con frecuencia la libertad es un instrumento de la insensatez. El hombre joven no quiere arrostrar el destino, no gusta de lo ineludible sino de lo superfluo. «Es inútil negarlo; el joven es por esencia poco leal consigo mismo y torea a su misión. Su hacer conserva algo del juego infantil y es casi siempre mero ensayo, prueba, *échantillon sans valeur*»¹⁶⁶. En la madurez el hombre hace lo que debe y no quiere ser todas las cosas sino una sola. Y le molesta el narcisismo juvenil que hace cualquier cosa y cree, así, hacer algo.

3.2.3. *Moral y sociedad*

El gran público odia lo auténtico, por eso Nietzsche media a las personas por su capacidad de soledad, de alejarse de la necedad común y del egoísmo. El sabio no es impopular por ser difícil sino porque no se adapta al buen burgués, el hombre que sólo tiene derechos y carece de obligaciones. «Los espíritus más delicados de nuestro tiempo, ahitos de no ver en torno suyo sino gentes que blanden amenazadoras sus derechos, empiezan a buscar algún reposo en la contemplación de la Edad Media, que antepuso a la idea de derecho la idea de obligación. *Noblesse oblige* ha sido el lema admirable de una época ferviente, transida por un generoso impulso de sesgo ascendente y creador. La democracia tiene derechos; la nobleza tiene obligaciones»¹⁶⁷.

Eso no quiere decir que el hombre haya de caminar por la vida rígido como un pendón. Es necesario devolverle el alma al hombre, recuperar sus sentimientos profundos y auténticos. Este hombre nuevo no tiene por qué ser menos razonable, aunque sea más cordial, que el antepasado racionalista. «Su alumbramiento y desarrollo es el gran tema de nuestra época que Comte entrevió cuando postulaba una *organisation des sentiments*»¹⁶⁸. La nueva moralidad no tiene que ser, necesariamente, rígida para que sea seria y formal. Ni se fundamenta en el rito y el cumplimiento por sí mismo sino en la convicción profunda y personal. Es lo contrario de la moral formalista y meramente ejemplar. De hecho la ejemplaridad es un máximo humano pero puede también quedar en vicio. En efecto, «el hombre verdaderamente ejemplar no se propone nunca serlo»¹⁶⁹. Obedece, por el contrario, a una profunda exigencia de su vida ya sea en arte, en religión, o en otro campo cualquiera de la experiencia humana. El falso ejemplar, en cambio, se propone directamente serlo. No quiere ser realmente nada, ni sabio, ni santo, sino ser sólo modelo y norma

166. V 226; MB (1935); *Revista de Occidente* (1935).

167. II 238; E III (1921); «Musicalia. I» (1921).

168. II 241; E III (1921); «Musicalia. II» (1921).

169. II 356; E IV (1925); «No ser un hombre ejemplar» (1924).

para los demás, por eso no es creador sino reproductor. «El que se propone ser bueno a los ojos de los demás, no lo es en verdad. Véase cómo el propósito de ser ejemplar es, en su esencia misma, una inmoralidad»¹⁷⁰.

El falso ejemplar carece de generosidad y de sinceridad, si le comunicamos algún descubrimiento que creemos haber hecho, nunca nos dirá que está de acuerdo o por el contrario que no tenemos razón. Más bien nos dirá: «'Es posible, es posible. ¿Quién sabe?' Con lo cual quedamos corridos, avergonzados de nuestra petulancia y ligereza, maravillados de la superioridad residente en aquel hombre, el cual genialmente no olvida nunca que la mente puede errar. Y necesitamos un buen rato para caer en la cuenta de que bajo nuestra sentencia, no obstante su aspecto de enérgico dogmatismo, existía también esa general sospecha que va aneja a todo juicio humano y que, por lo mismo no necesita ser formulada en cada caso»¹⁷¹. El falso ejemplar todo lo hace para otra cosa distinta de lo que es. Vive como espectador de sí mismo, y da una importancia enorme a lo que no tiene ninguna. «Como él mismo es un temperamento radicalmente vanidoso y todo lo hace en vista de los demás, o, lo que es peor, convirtiéndose, al modo de Narciso, en espectador de sí mismo, propende maniáticamente a suponer dondequiera el prurito de lucirse, y desconoce el amor generoso y directo al mero ejercicio de una potencia»¹⁷².

El falso ejemplar moralista es producto decadente. Surge en los pueblos sin vida, sin fuerza espiritual y sin auténticos valores. «El falso ejemplar no es el santo, sino el 'santón', y como éste florece en los pueblos que sufren decadencia y se apartan de los grandes apetitos vitales. Dondequiera la plebe ha sentido mágico respeto hacia esos hombres extraños que se abstienen —los 'santones'—. Las clases más robustas, en cambio, los han despreciado siempre y no preguntan nunca, para estimar a un hombre, qué es lo que no hace, sino al revés, qué hace»¹⁷³.

El hombre ejemplar compensa la futilidad de sus normas con el rigor en seguir las creando así la falsa grandeza para poder ser ejemplar. «Irónicamente solía contar el padre de Pío Baroja, como una de sus hazañas, no haber visto nunca jamás un drama de Echegaray y haber estado solo en la Puerta del Sol. Cosas parecidas, sólo que en serio, constituyen la heroicidad habitual de los hombres 'ejemplares' que vienen a ser la novela por entregas de la virtud»¹⁷⁴. El hombre ejemplar carece de sentido deportivo de la vida y, por tanto, tampoco ve que la perfección, según ya lo expresó san Pablo, es como un deporte.

170. II 357; E IV (1925): «No ser un hombre ejemplar» (1924).

171. II 357; E IV (1925): «No ser un hombre ejemplar» (1924).

172. II 357; E IV (1925): «No ser un hombre ejemplar» (1924).

173. II 358; E IV (1925): «No ser un hombre ejemplar» (1924).

174. II 358; E IV (1925): «No ser un hombre ejemplar» (1924).

No se da cuenta que lo más perfecto no es lo necesario e imprescindible. No se apercibe del buen humor y la ironía, del sentido deportivo de llegar a lo más alto y sublime. Con la corrección moral no se puede jugar porque a todos es exigible. «Pero la perfección no nos la exige nadie; la ponemos o intentamos nosotros por libérrimo acto de albedrío, y, sin duda, merced a que nos complace su ejercicio. De aquí que el hombre perfecto en algo sienta la fruición de faltar alguna vez a sus propias normas y caer, por decirlo así, en pecado. Otra cosa es idolatría de la norma, como si ésta tuviese por su materia misma un valor absoluto y fuese necesaria. Pero la norma de perfección vale simplemente como la meta para la carrera. Lo importante es correr hacia ella, y el que no la alcanza no queda por ello ni muerto ni deshonrado»¹⁷⁵.

La moral no consiste fundamentalmente en prohibiciones, ni en acusar de inmoral al vecino, vgr., la mujer aristocrática es el demonio para la pequeña-burguesa. Para el pequeño burgués la moral es cuidar el negocio, conservar la paz, multiplicarse aun que no en sus ideas. La moral aristocrática es inquietud, ensayo, creación. Ortega no pretende que el burgués abandone su moral, sino que le respete también la suya. Que haya una coexistencia plural y diversa según expresa la teoría del *dharma* hindú. «Dentro de la religión hindú caben todas las creencias, todas las doctrinas; el hinduismo no es dogmático. Sólo hay una cosa cuya aceptación exige: el cumplimiento de los deberes rituales. Cada casta tiene su repertorio de acciones permitidas y obligadas, un *dharma*, a que es forzoso ajustarse, porque constituye la ley última del universo. Cada individuo puede llegar a la perfección dentro de su *dharma* y no puede llegar a ella por ningún otro camino. El brahmán tiene su moral de meditación y ascetismo como el ksatriya o guerrero tiene la suya de fiereza y combate. Los dioses mismos están sometidos a un riguroso régimen; tiene que portarse como dioses. Lo ilícito es cometer la trasgresión de un *dharma* y pasarse al ajeno, como no sea por vía de sacrificio. El acto indebido acarrea inexorablemente la reencarnación en una especie inferior. No se diga que no es ésta una moral rigurosa»¹⁷⁶. Las normas vitales y rituales las dice Brahma en el *Mahbharata* y hasta se admite, como dice Weber, una moral para 'el ladrón y la prostituta'; al rey santo Vipashcit se le castiga por no dormir con una de sus mujeres. El pecado persigue siempre al pecador y afecta al Universo entero. Moral es así *quod decet* a cada uno, lo correcto, el *dharma*. Así, por ejemplo Ortega en el golf, sería como una «objeción contra el buen orden del cosmos»¹⁷⁷.

Ahora bien, la casta moral no está en nuestra vida previamente decidida;

175. II 359; E IV (1925): «No ser un hombre ejemplar» (1924).

176. II 408; E IV (1925): «No ser un hombre ejemplar» (1924).

177. II 409; E IV (1925): «No ser un hombre ejemplar» (1924).

hasta la fatalidad está limitada. Tiene cada uno que elegir. La mayoría no elige nada y por eso van a la deriva, sin rumbo ni concierto. «Por esta razón nada califica más auténticamente a cada una de las personas que conocemos como la altura de la meta hacia la cual proyecta su vida. La mayor parte rehúye el proyectar, lo cual no es menos proyección. Van a la deriva, sin rumbo propio: han elegido no tener destino aparte y prefieren diluirse en las corrientes colectivas. Otros ponen su vida a metas de escasa altura y no podrá esperarse de ellos sino cosas *terre à terre*. Pero algunos disparan hacia lo alto su existencia, y esto disciplina automáticamente todos sus actos y ennoblece hasta su régimen cotidiano. El hombre superior no lo es tanto por sus dotes como por sus aspiraciones si por aspiraciones se entiende el efectivo esfuerzo de ascensión y no el creer que se ha llegado»¹⁷⁸. La aspiración hacia lo alto moviliza todas las energías, incluidas las inferiores, en su perfeccionamiento. Solamente el que ya se cree óptimo no puede, ciertamente, mejorar.

La vitalidad moral colectiva depende de esa aspiración personal. El Estado no puede suplantar a las personas, como en el bolchevismo o el fascismo, ni puede conferirles su personal vocación. Es fundamental remover todo obstáculo ya individual ya colectivo que impida a la persona vivir con autenticidad. Es preciso volver a la vocación, en la desorientación actual, como el soldado perdido vuelve a la bandera: «Hay una vieja noción que es preciso rehabilitar, dándole un lugar más importante que nunca ha tenido: es la idea de vocación. No hay vida sin vocación, sin llamada íntima. La vocación procede del resorte vital, y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí misma, que en todo instante es nuestra vida»¹⁷⁹. Con frecuencia se vive solamente hacia fuera. El individuo, incluido el sabio o el religioso, no viven para su vocación sino para otra cosa. No se interesan radicalmente por nada sino por sí mismos. Es el egoísmo perfecto. No tienen otra vocación que la de ser el que ya se imaginan ser. Es lo contrario del europeo auténtico: «El europeo se entrega a la vida, al destino, y, por tanto, hace del destino su vida misma, lo toma y acepta. A esto llamo sentir la vida como misión»¹⁸⁰.

En toda persona de calidad, su fina sensibilidad, le da un cierto narcisismo, un buen aprecio de sí misma, una exigencia personal y una disciplina de perfección. Solamente el chabacano se desinteresa de su vida, vive olvidado de sí: «Una dosis de narcisismo actúa en toda alma de destino elevado. El hombre chabacano, se abandona a cada circunstancia de la vida, sin exigir nada de sí mismo, no es Narciso simplemente porque no se estima. En su último fondo

178. II 644; E VII (1930): «Intimidades» (9.1929).

179. II 655-656; E VII (1930): «Intimidades» (9.1929).

180. II 656; E VII (1930): «Intimidades» (9.1929).

se desprecia y tiene horror de su propio ser exento de toda calidad. Por eso procura no tenerse a sí mismo presente, sino que prefiere olvidarse. Una existencia disciplinada, cuando es religiosa, requiere que la persona sienta constantemente la presencia de Dios, como espectador y juez que impide el abandono y el acto vil. Cuando no es precisamente religiosa, la existencia altanera exige que nos tengamos presentes a nosotros mismos»¹⁸¹.

Siempre el hombre ha sido único en el goce como en el deber o en el dolor, pero hay hoy una delicia epidémica en sentirse masa, en carecer de vocación y destino, en socializarse. El hombre se abandona a sí mismo y aborrece su intimidad. Igual que el Estado, en tiempo de Sócrates, aborrecía la inspiración individual. Hoy lo colectivo se ha convertido en una especie de divinidad que prohíbe tener ideas propias, convicciones auténticas, realidades personales. Tener vida personal es por lo visto como un crimen según ya viera Nietzsche: «Ahora, por lo visto, vuelven muchos hombres a sentir nostalgia del rebaño. Se entregan con pasión a lo que en ellos había aún de ovejas. Quieren marchar por la vida bien juntos, en ruta colectiva, lana contra lana y la cabeza caída. Por eso, en muchos pueblos de Europa andan buscando un pastor y un mastín»¹⁸²; esta línea explica según Ortega, el odio al liberalismo, no en lo accidental, sino en su sustancial idea que consiste en dejar a cada ser humano que pueda cumplir su 'intransferible destino'.

Hoy no se permite que cada uno sea fiel a sí mismo, que cada hombre sea auténticamente él mismo. Se tiende más bien a la villanía que es todo lo contrario de eso, la falta de generosidad y aventura, la vista corta, el antihéroe. «El villano desconoce aquel estrato de la vida en que ésta ejercita solamente actividades suntuarias, superfluas. Ignora el rebasar y el sobrar de la vitalidad. Vive atenido a lo necesario, y lo que hace lo hace por la fuerza. Obra siempre empujado; sus acciones son reacciones. No le cabe en la cabeza que alguien se meta en andanzas por lo que no le va ni le viene; le parece un poco orate todo el que tenga la voluntad de la aventura, y se encuentra en la tragedia con un hombre forzado a sufrir las consecuencias de su empeño que nadie le fuerza a querer»¹⁸³.

La moral es lo contrario de la dejadez y la dimisión de la vida. La moral consiste en ser el hombre él mismo, lo contrario es desmoralización: el ser humano no vive ya su vida, su ser propio e inexcusable, su auténtica sustancia. Cada uno debe arrimar el hombro a su propia vida, sin vacilación y sin reparos: «La convicción de haber intentado lo que mi destino me proponía me ha-

181. II 659; E VII (1930): «Intimidades» (9.1929).

182. II 746; E VIII (1934): «Socialización del hombre» (8.1930).

183. I 393; MQ (1914).

ce automáticamente impermeable a todos los denuestos y me anestesia por anticipado para todas las vulneraciones»¹⁸⁴.

La moral es el cumplimiento auténtico de la propia vocación y el particular destino. Lo demás es la lucha de todos contra todos, muchas veces es la violencia por ser más de lo que se puede ser o quedarse, cómodamente, por debajo de las propias posibilidades y deberes. La inmoralidad es la rebelión contra la propia misión: «En rigor, la rebelión del arcángel Luzbel no lo hubiera sido menos si en vez de empeñarse en ser Dios —lo que no era su destino— se hubiera empecinado en ser el más ínfimo de los ángeles, que tampoco lo era. (Si Luzbel hubiera sido ruso como Tolstoi, habría acaso preferido este último estilo de rebeldía, que no es más ni menos contra Dios que el otro tan famoso)»¹⁸⁵.

Con frecuencia uno se deshace de su destino, de su vocación, así malogra su vida que es la lucha por ser el que somos, por cumplir nuestro ser. «Porque quien renuncia a ser el que tiene que ser, ya se ha matado en vida, es el suicida en pie. Su existencia consistirá en una perpetua fuga de la única realidad auténtica que podía ser»¹⁸⁶. Su vida es fuga de su ser, no sigue su proyecto vital y todo lo que hace es por soslayar su ser auténtico; así se vive de mentira y se corre hacia el resentimiento. Una de estas formas de engaño es el partidismo. La persona no se adscribe a un proyecto personal o social por convicción o realización personal sino para estar contra otra cosa. Y si alguien no actúa así despierta todas las iras: «Una de las cosas que más indigna a ciertas gentes es que una persona no se adscriba al partido que ellas forman ni tampoco al de sus enemigos, sino que tome una actitud trascendente de ambos, irreductible a ninguno de ellos. A eso se llama colocarse *au dessus de la mêlée* y para esas gentes nada hay más intolerable. Yo creo, por el contrario, que esa exigencia de que todos los hombres sean partidistas es uno de los morbos más bajos, más ruines y más ridículos de nuestro tiempo. Por fortuna, comienza ya a ser arcaica, extemporánea y se va convirtiendo en vana gesticulación. Crece, en cambio, el número de personas que consideran esa exigencia, además de tonta, profundamente inmoral, y que siguen con fervor esta otra norma: 'No ser hombre de partido'»¹⁸⁷.

El hombre masa no tiene historia propia; ni individualidad, ni destino ni misión. No aspira a nada noble. No tiene hombre interior, sólo ve los dere-

184. IV 74; «Por qué he escrito 'El hombre a la defensiva», *La Nación* (Buenos Aires 13.4.1930).

185. IV 222; RM (1930).

186. IV 78; «No ser hombre de partido», *La Nación* (Buenos Aires 15.5.1930).

187. IV 75; «No ser hombre de partido», *La Nación* (Buenos Aires 15.5.1930).

chos y no mira las obligaciones. «La libertad ha significado siempre en Europa franquía para ser el que auténticamente somos. Se comprende que aspire a prescindir de ella quien sabe que no tiene auténtico quehacer»¹⁸⁸. El hombre masa no tiene interior, es todo *snob*. Carece de intimidad, de ese mundo interior que define la historia. Y que varía a lo largo de los siglos como lo refleja el arte. «Por eso la literatura genuina de un tiempo es una confesión general de la intimidad humana entonces»¹⁸⁹. Esa interioridad define al hombre. El hombre es bueno o malo por sus actos pero también es, una cosa u otra, según es su intimidad. La moral cristiana entiende la bondad, primariamente, como un modo de ser de la persona. «Los actos son buenos, no por sí mismos, sino por la unción que a ellos transita del alma en quien germinan. La frase del Evangelio: 'por los frutos se conoce el árbol', no contradice esa tendencia, sino, al revés, la estimula. Lo que hay que conocer moralmente, es decir, estimar, es el árbol, y los frutos nos sirven de indicio, de síntoma, de dato para descubrir la condición valiosa o despreciable de la planta. Son, pues, los actos sólo la *ratio cognoscendi* de la bondad de la persona, no la razón por la cual estimamos a ésta, no la *ratio essendi* de la bondad»¹⁹⁰. Pero los actos inconsecuentes, vgr., en el noble, le pueden excluir, de su condición, al hombre.

El encanallamiento es el único camino que le queda al que se niega a ser lo que tiene que ser. En ese sentido el liberalismo tenía razón a pesar de sus oponentes, incluido el *Syllabus*. Su verdad indiscutible es la libertad que debe tener cada hombre para ser el que tiene que ser. Se pueden discutir aspectos concretos de ese camino. «Pero el destino —lo que vitalmente se tiene que ser o no se tiene que ser— no se discute, sino que se acepta o no. Si lo aceptamos, somos auténticos; si no lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos»¹⁹¹. Sin este punto de partida no hay moral posible. Pues la moral que solamente corrige los abusos es una ética chabacana. Hay que establecer nuevos usos, conductas auténticas. Éstas no son posibles sin un empeño en la propia misión. Y sin misión no hay reforma moral. No basta con imitar a otros, vgr., instituciones ejemplares. Hay que vivir la propia misión. En otro caso se vuelve siempre al casticismo que, en España, es sólo pelo de la dehesa y zarandaja¹⁹².

188. IV 122; RM (1930): «Prólogo para franceses», Holanda (5.1937).

189. I 391; MQ (1914).

190. III 342; «La resurrección de la mónada», *El Sol* (12.2.1925).

191. IV 212; RM (1930).

192. IV 315; MU (1930).

3.2.4. *Moral, proyecto vital y futuro*

Hoy hace falta un proyecto de futuro. La clave de la condición humana es el proyecto vital y éste es lo que más nos falta hoy tanto individual como colectivamente. La gente lo suele llenar con el furor de la acción. Esto es un íntimo engaño y un alcoholismo. Es necesario sentarse y pensar, dar pequeños pasos. Hoy se vive de alteraciones y es más necesario que nunca el equilibrio para que el hombre pueda ser lo que es. El hombre occidental se ha dejado atropellar por el lujo y las comodidades. Luego han sobrevenido el dolor y el espanto, la estupidez y atropello. El hombre vive entre fervores y horrores. Hoy se ha perdido el sentido. «Se habla sólo de acción. Los demagogos, empresarios de la alteración que ya han hecho morir a varias civilizaciones, hostigan a los hombres para que no reflexionen, procuran mantenerlos hacinados en muchedumbres para que no puedan reconstruir su persona donde únicamente se reconstruye que es en la soledad. Denigran el servicio a la verdad, y nos proponen en su lugar: *mitos*»¹⁹³. Pero siempre que se diviniza la acción, el mundo se puebla de crímenes, se practica toda forma de violencia y despojo.

El ser humano no suele aceptar de corazón los valores ajenos. Se falsifica a sí mismo y desdeña a los demás. El hombre, sustituido en su vida profunda, se pierde en el medio social, no vive en autenticidad su proyecto moral. «Pero, además, una buena porción de nuestra vida consiste en la mejor intencionada comedia que a nosotros mismos nos hacemos. Fingimos modos de ser que no son el nuestro, y los fingimos sinceramente, no para engañar a los demás, sino para maquillarnos ante nuestra propia mirada. Actores de nosotros mismos, hablamos y operamos movidos por influencias superficiales que el contorno social o nuestra voluntad ejercen sobre nuestro organismo y momentáneamente suplantán nuestra vida auténtica»¹⁹⁴.

En la buena elección ética sorprendemos nuestro verdadero ser. Y cuando hemos encontrado una realidad por la que vivir en plenitud toda nuestra vida se lanza, en cuerpo y alma, tras el proyecto de futuro que nos abre; se siente el hombre feliz, y la moral deja de ser la pesada carga que se lleva por el desierto sin horizonte. «Para vivir con plenitud necesitamos un algo encantador y perfecto que llene exactamente el hueco de nuestro corazón. Cuando nos parece haberlo hallado, nuestro ser se siente tan irremediabilmente atraído por él, como la piedra por el centro de la tierra y la flecha por el blanco al que aspira. Este símil del ideal como un blanco y nuestra exigencia como una flecha no es mío: tiene clásico prócer abolengo. En el comienzo de su *Ética*, dice Aristóte-

193. V 311; EA (1939).

194. V 600; SA (1941); «La elección en amor. I» (7.1927).

les: 'Busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas, ¿y no la buscaremos para nuestras vidas?' Bajo tal metáfora pierde la Ética el cariz pedantesco que en nuestro tiempo ha tomado, y parece convertirse en una noble disciplina deportiva, que puede resumir sus imperativos así: ¡Hombres, sed buenos arqueros!»¹⁹⁵.

Es preciso dejar la vida convencional. Aspirar a la realidad verdadera, en ciencia como en moral, como en arte, es necesario un ánimo fuerte, deportivo, para superar algunas hipocresías. «Sentimos que de la raíz de nuestro ánimo asciende como una voluntad de mediodía enemiga de las visiones crepusculares donde todos los gatos son pardos. Ciencia no va a ser para nosotros un sentido común auxiliado de aparatos métricos, ni moral una pasiva honorabilidad en nuestra actuación social —ni Belleza el aseo, la sencillez o la compostura»¹⁹⁶.

La nueva moral nos declara las realidades fundamentales, en sí mismas, estimables. Y, más allá de las convenciones superficiales, descubrimos en primer lugar el deseo de una *libertad íntima*. Por ella el hombre elige su vida. Y no puede no elegir. «De aquí que el acto más íntimo y a la vez más sustancialmente solemne de nuestra vida es aquel por el cual nos dedicamos a algo, y no es mero azar que denominemos a esa acción con el vocablo 'dedicar', que es un término religioso de la lengua latina»¹⁹⁷. En efecto, *dedicatio* y *dicatio* tienen el sentido del acto por el cual se consagra un edificio a Dios o alguien dedica y consagra su vida. Son muchos los términos religiosos al respecto. Como en todo lo humano coexiste la trascendencia y la trivialidad a la vez. Por ejemplo: un destino de seis mil reales venían a pedir algunas personas a la casa de Ortega «muy poderosa en la vida española de su tiempo»¹⁹⁸.

Si volvemos a la idea de libertad íntima, nos apercibiremos de que lo más fuerte no es sin más lo más estimable. A veces se ha querido ver así. Pero lo más estimable es lo moralmente preferible, no simplemente lo que aparece como más enérgico. Ciertamente la fortaleza también encierra su propio valor pero la benevolencia, la libertad íntima y la solidaridad social son la corona de la perfección. Ésta es un sistema de cultura que va hacia la plenitud. Ahora bien, «en la *idea de perfección* habrá ocurrido al lector una dificultad análoga: si lo más fuerte es lo estimable, una voluntad satánica será moralmente bella. No hay duda que en cuanto satánica —es decir, malévola, contraria al gusto, injusta y no equitativa o caprichosa— es inmoral, pero en cuanto satá-

195. VI 137; TAO (1942): «Introducción a Don Juan», *El Sol* (6.1921).

196. VI 249; *Prólogos* (1914-1943): «Ensayo de Estética a manera de prólogo. I» (1914).

197. IX 15; IHU (1948-1949).

198. IX 15; IHU (1948-1949).

nica quiera decir genialmente vigoroso, voluntad recísima que a todo se sobrepone, es evidentemente moral. El mito religioso alude a esta antinomia cuando habla de Satán, del mal como de un ángel caído; por caído es malo; por ángel, bueno; ángel caído es un mal que conserva una arista del bien: la fuerza. Satán es el mal sumo, es decir, *la perfecta maldad*»¹⁹⁹.

El ser humano, más allá de estas discusiones, encuentra en su misión su destino y su más profunda delicia. En el ejercicio cotidiano y concreto de la libertad íntima; el hombre tiene que elegir a cada instante. El astro tiene necesidad cósmica. El hombre: «Es por fuerza libre»... «El pobre ser humano, por el contrario, se encuentra colocado en una posición difícilísima. Porque es como si se le dijera: 'si quieres realmente ser tienes *necesariamente* que adoptar una muy determinada forma de vida. Ahora: tú puedes, si quieres, no adoptarla y decidir ser otra cosa que lo que tienes que ser. Mas entonces, sábelo, te quedas sin ser nada, porque no puedes ser verdaderamente sino el que tienes que ser, tu auténtico ser'. La necesidad humana es el terrible imperativo de autenticidad. Quien libérrimamente no lo cumple, falsifica su vida, *la desvive*, se suicida. Resulta, pues, que se nos invita a lo que se nos obliga. Se nos deja en libertad de aceptar la necesidad. ¡Qué cortesía la del cruel destino! Nos dice como la severa autoridad aldeana dice en *El alcalde de Zalamea*, de Calderón, al noble y frívolo violador de doncellas: '*Con muchísimo respeto os he de ahorcar ¡vive Dios!*'»²⁰⁰.

Ante nosotros aparecen diversos modelos vocacionales entre los que debemos elegir. Cada época propone algunos y cada uno los encarna como los percibe o los modifica radicalmente si no le satisfacen. Pero ahí están. «Al comenzar la vida vemos agitarse ante nosotros *el sacerdote, el militar, el intelectual, el comerciante, el pintor, el ladrón, el verdugo*: Cuando decidimos *ser* una de esas cosas lo hacemos siempre corrigiendo el esquema genérico de esas figuras sociales según nuestra individual vocación»²⁰¹. Esta vocación nos indica a qué tiene puesta su vida cada persona, cuáles son sus preferencias vitales fundamentales, aunque luego pueda fallar. «Es, en suma, nuestra vocación —palabra estupenda que describe exactamente esta vocecita insonora que en el fondo de nuestra persona nos *llama* en todo instante a ser de un cierto modo. La vocación es el imperativo de lo que cada cual siente que tiene que ser, por tanto, que tiene que hacer para ser su auténtico yo. Con máxima frecuen-

199. VI 291; *Prólogos* (1914-1943); «A 'Pedagogía general derivada del fin de la educación' de J.F. Herbart» (1914).

200. VIII 28; PA (1934?).

201. VIII 496; «La reviviscencia de los cuadros», *Leonardo*. Año II, XIII, Barcelona 1946.

cia desoímos esa llamada vocacional, somos infieles a nosotros mismos y, en vez de sernos, nos des-somos»²⁰².

La vocación decide el presente y el futuro del hombre. Y lleva consigo la exigencia de ser mejor y exigirse más. La vocación concede la nobleza máxima a cada persona con independencia de su clase o estado social. Sea obrero o patrono, noble o villano, cada uno se ennoblece o achabacana según sea fiel o desertor de su misión. «Y no importa la condición social en que el individuo se halla ni cuál sea su oficio u operación, porque en todas cabe el buen estilo frente al malo»²⁰³. De los hombres sin vocación provienen las grandes catástrofes históricas. Sin vocación se carece de sensibilidad vital, de nobleza de alma, no se tiene huésped interior ni sentido de las cosas, no se es verdaderamente persona y se actúa irresponsablemente. «La persona es pura intimidad. No es nada hacia fuera ni para otro. Es el ser hacia sí mismo y, por ello, pura verdad. Lo que pasa es que el hombre no se ocupa en ser persona, en ser su propia persona, sino muy infrecuentemente»²⁰⁴.

Solamente desde ese personalísimo fondo el hombre se hace y siente realmente libre al poder realizar su vocación. «Precisamente el acto en que más radicalmente se siente el hombre libre es aquel en que por íntima decisión se liga y entrega a una ley o norma, a una religión, a una doctrina filosófica o política, a una disciplina moral, a las exigencias de una profesión. En cambio, cuando el hombre sigue un capricho le queda en el fondo un sabor de servidumbre»²⁰⁵. Sólo desde esos presupuestos puede edificarse realmente una sociedad. Así lo creyó Tocqueville que fue un liberal 'sobre el subsuelo de la fe cristiana heredada', y vio la democracia como algo irresistible e imparable con la colaboración humana: «'Dondequiera que dirijamos la mirada descubrimos esta revolución que se continúa en todo el universo cristiano'»²⁰⁶.

Solamente hace falta que cada uno no abandone el empeño y la tarea, que sea lo que tiene que ser. Consciente de que lo más auténtico de cada ser humano es su vocación. Y para llevar su vida a buen puerto «el hombre tiene que vivir alerta y afanoso para realizar en la medida de lo posible ese programa in-

202. VIII 566; «Introducción a Velázquez», San Sebastián (9.1947). GÓMEZ BOSQUE, P., *La vocación en Ortega*, Colegio Mayor Menéndez Pelayo, Valladolid (12.3.1982): La vocación es ser lo que debemos ser y estar donde hay que estar. Apoderarse del propio destino; ser como decía Fichte lo que yo sólo puedo ser, la partícula divina concreta de mi vida, eso es el genio y el señorío. (*Notas tomadas a mano*).

203. VIII 567; «Introducción a Velázquez», San Sebastián (9.1947).

204. IX 328; «Tocqueville y su tiempo». (Sin fecha).

205. IX 330 «Tocqueville y su tiempo». (Sin fecha).

* (*La democracia en América*. Introducción, 1.ª y 2.ª partes).

206. IX 331; «Tocqueville y su tiempo». (Sin fecha). Cfr. también BALLESTERO, M., *Otro opio del pueblo*, en *El País* (Madrid 12.12.1985).

transferible de existencia que cada uno es»²⁰⁷. La vida no nos es dada ya hecha. Y aunque se hace desde dentro se desarrolla en el mundo. Es el drama del personal vivir. «El cual es drama porque nos pasa fuera, en el tremendo y absoluto 'fuera' que es el Universo»²⁰⁸. Tenemos que vencer resistencias, y esa es una exigencia permanente de la circunstancia donde realizamos nuestra personalidad o nos perdemos. Nos hacemos infelices.

Tal es la tarea de la vida que exige esfuerzo y aplicación. Pues como dijo Goethe: «'Dios da la nuez pero, sin cascar'. Esa tarea, que es para cada cual su vida, no es arbitraria. Nos es impuesta. Todos sentimos en cada instante, allá en el secreto fondo de nuestra conciencia, quién es el que *tenemos que ser* y con máxima frecuencia nos damos cuenta de que somos infieles e incapaces de ser ese que tenemos que ser; es decir, que, en rigor, no somos, más bien contra-somos»²⁰⁹. Como consecuencia la opinión pública no nos tiene tampoco una estimación según nos corresponde. «De hecho sabemos siempre muy bien cuál nos corresponde: la conciencia no falla nunca con su voz subterránea. Pero creemos que los demás no lo saben y que podemos engañarles fingiendo tener un puesto más elevado que el oportuno. Y como los demás no nos dicen nada, juzgamos que aceptan la valoración que de nosotros mismos hemos decretado»²¹⁰.

Esa visión, desde dentro, de la vida de cada cual es la que, en definitiva, importa. «Nada humano se puede ver sino desde su 'dentro', porque lo humano consiste en la interioridad. *In interiore hominis habitat veritas* —decía, y con razón, san Agustín»²¹¹. Descubrir la humanidad y hacerse la persona humana es llegar al fondo incógnito, a la soledad insobornable de donde brota todo lo humano para la personalidad y para la comunidad solidaria²¹². El hombre es ese animal especial que desde su finitud trata de construirse un futuro absoluto, una vida definitiva y sin fronteras. Es el hombre ese ser desgarrado por ser 'finito en el infinito'. «Si la finitud es el Padre que nos echa del jardín, la infinitud es la Madre que sacia nuestro apetito desmesurado»²¹³.

207. IX 512; «Juan Vives y su mundo», Buenos Aires (12.11.1940).

208. IX 559; «Sobre un Goethe bicentenario», Hamburgo (28.8.1949).

209. IX 557; «sobre un Goethe bicentenario», Hamburgo (28.8.1949).

210. II 632; E VII (1930): «El silencio gran brahmán. II» (1930).

211. IX 596; «Alrededor de Goethe», Conferencia, Madrid (24.11.1949).

212. GARCÍA MORENTE, M., *Ensayos en Revista de Occidente* (1949) 171.

213. MATA MORO, B., *La lectura como colaboración*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 307.

3.3. *La ética como quehacer vital*

El amor y la moral no es algo exterior al hombre; y la moral de cada uno se juzga por lo que ama: «La virtud en esta vida no es sino amar lo que se debe amar»²¹⁴. Y el bien no es otra cosa que lo que verdaderamente es bueno, y que «no se recibe sin querer ni se pierde sin querer»²¹⁵. Toda teoría se hace también en función del bien. Ya decía Varrón que «ninguna razón hay para filosofar sino por causa del bien»²¹⁶.

Algunas veces el creyente se preocupa, en exceso, por la apariencia de la virtud: «Era demasiado virtuoso»²¹⁷. No parecía preocuparse por las virtudes de la vida. No se interesaba por el buen arte, ni era patriota y el mundo era para él simple exilio. Con el tiempo la vida de santidad pasa del claustro al mundo²¹⁸. La misión está ahora en la tarea diaria no en las visiones. Y cada uno tiene su misión como el hindú tiene su *dharma*. Es bueno que cada hombre coma y beba y goce el bien de toda su labor. (*Ecles*, 3,13). Se crea una ascética del trabajo, la lectura y el estudio. La filosofía pasa a ser «la ciencia de las realidades»²¹⁹. «Ciencia de realidades era entonces ante todo la metafísica»²²⁰. No hay que dispararse enseguida a la acción. Ni la política ha de ser lo más principal, ni la fuente de toda esperanza. La verdadera revolución es un estado del espíritu no la barricada²²¹. Y todo imperialismo es duro, muscular, en vez de cabeza y corazón²²².

214. MAUSBACH, J., *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Herder, Freiburg i. B. 1909, 61, nota 4: «*Et in hac vita virtus non est, nisi diligere quod diligendum est. Mores enim nostri, non ex eo, quod quisque novit, sed ex eo, quod diligit, diiudicari solent. Nec faciunt bonos vel malos mores nisi boni vel mali amores*» (S. Agustín, *Epistola* 155,13).

215. MAUSBACH, J., *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 55-56: «*Bonum, quo vere bonus es, nec invitus accipis nec invitus amittis*» (S. Agustín, *Sermón* 76,2).

216. MAUSBACH, J., *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 51: «*nulla est causa philosophandi nisi finis boni*» (S. Agustín, *La Ciudad de Dios*, 19, c. 13).

217. RENÁN, E., *Les Apôtres*, Michel Lévy Frères, Paris 1866, 373: (El cristiano): «*Il est trop vertueux*».

218. WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, J.B.C. Mohr, Tübingen 1920, 163.

219. REANUDET, A., *Préréforme et humanisme à Paris*, Champion, Paris 1916, 131.

220. *Ibid.*: Ortega escribe a mano: «*Ciencia de realidades era entonces ante todo la metafísica*».

221. TEODORESCU, P., *Una nueva sensibilidad. La plasmación de una profecía orteguiana en las obras de Octavio Paz y Ernesto Sábato*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 304-305 (1984) 397; 398.

222. I 212; «Una respuesta a una pregunta, *El Imparcial* (13.9.1911).

3.3.1. *Ética de la vida*

Un pueblo, como un hombre, tiene que hacerse, no se construye en un día, ni es eterno sin más, debe labrar su porvenir. Y hay que llamar a la gente a esa tarea ²²³. Un pueblo es obra de todos los días, un plebiscito diario (Renán), y se hace con las fuerzas vivas, no con los moribundos ²²⁴. Es necesario crecer en un afán de comprensión y en la locura del amor, sin rencor, sin heroísmo alcoholizado y sin moral intolerante. Pero con moral. «Los españoles ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente. Hay en derredor nuestro, desde hace siglos, un incesante y progresivo derrumbamiento de los valores» ²²⁵.

Para Ortega: «La vida es por sí misma ética en el sentido más fuerte y radical de este término» ²²⁶. Él llama a crear una moral abierta, tolerante, como hacen los pueblos fuertes. No se trata de admitir morales perversas: «Espero que al leer esto nadie derivará la consecuencia de serme indiferente el ideal moral. Yo no desdeño la moralidad en beneficio de un frívolo jugar con las ideas. Las doctrinas inmoralistas que hasta ahora han llegado a mi conocimiento carecen de sentido común. Y a decir verdad, yo no dedico mis esfuerzos a otra cosa que a ver si logro poseer un poco de sentido común» ²²⁷.

No se trata de despreciar lo pequeño y diario de la vida. Ser luchador no se compagina con ser chabacano, ni con destruir la inocencia. Todo lo grandioso se fragua en la vida, sin importancia, de una persona. Fácilmente se pisotea lo humilde y sencillo. Pero el más luchador o héroe no es más que un hombre. En efecto: «La intuición de los valores superiores fecunda nuestro contacto con los mínimos, y el amor hacia lo próximo y menudo da en nuestros pechos realidad y eficacia a lo sublime. Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande» ²²⁸. Hay que cuidar lo pequeño de la vida.

El ser humano no tiene que dejarse llevar solamente por el heroísmo aparatoso y dramático. Es preciso darse cuenta de que la historia debe realizarse en la moralidad y sin apresuramiento precipitado. El heroísmo no consiste en dejarse abrasar por el héroe nietzscheano mal entendido: «Pero al cabo hemos salido de la zona tórrida de Nietzsche, al que, por supuesto, interpretábamos mal entonces: hoy somos dos hombres cualesquiera para quienes el mundo

223. I 270; 271; «Vieja y nueva política», Conferencia (23.3.1914).

224. I 292; «Vieja y nueva política», Conferencia (23.3.1914). Según Ortega hay que organizar España con el liberalismo, el socialismo y el sindicalismo (anarquismo).

225. I 313; MQ (1914).

226. Citado por ARANGUREN, J.L., *La Ética de Ortega*, Madrid³ 1966, 23.

227. I 315; MQ (1914).

228. I 322; MQ (1914).

moral existe. Por tanto, creo que en este aspecto de la cuestión no discreparemos: la historia es para ambos la realización progresiva de la moralidad; es decir, de las ideas. Y al actuar políticamente seguiremos al hombre cuyo programa más se aproxime a nuestra idea de bien, sea él quien sea, y con él, llegado el caso, nos hundiríamos prietamente abrazados a nuestra idea. De suerte, que si frente a nuestro modesto jefe se presenta algún grande hombre lleno de energía, algún poderoso dinamo político, enemigo de lo que considerábamos el bien, esto es, la cultura, le combatiríamos ardientemente, confiados, merced a nuestra fe científica, en que a la postre la idea nuestra podría más que el grande hombre hostil. Y si no triunfaba en nosotros, triunfaría en nuestros hijos o nuestros nietos. No tenemos prisa: se ha dicho muy bien que sólo los vanidosos y los concupiscentes tienen prisa. ¿Es esto creer que las ideas andan solas? ²²⁹.

Es el amor a la verdad el que hace la historia. No los intereses ni el oportunismo. Es el amor a la verdad un bien moral de la humanidad como el amor intelectual de Dios que decía Spinoza. La verdad humilde del Dios en carne humana es el norte moral del hombre frente al poder y la gloria vana. «¡Ah!, señor Renán, ¿habéis inventado tantas o tales verdades que podáis contaros en esa suerte de amadores? ¿Habéis descubierto la figura histórica, divinamente humana, del dulce Jesús Nazareno? ¿No habéis tejido, más bien, vuestro tapiz evangélico con los hilos de oro pacientemente hilados en las ruecas lentas de Alemania? Ciertamente que tuvisteis, ¡oh, maestro de las sonrisas!, el valor de lanzar la verdad aquella en un ambiente deletéreo, compuesto a medias porciones de fanáticos y cobardes; cierto que cuando, en pago, os separaron de la cátedra, supisteis arrojar a la faz del ministro vuestro sueldo y exclamar teatralmente: *pecunia tua tecum sit*» ²³⁰.

Tal es el ideal ético frente a las arengas inicuas y explotadoras de las multitudes a la guerra. Hay que distinguir, en cualquier caso, entre utopía ética e ideal político. «*Aspiraciones escatológicas, proyectos para el futuro ideal humano son las normas que han de orientar nuestras afirmaciones de política; pero no pueden nunca confundirse con éstas. Un ideal ético no es un ideal político.* Mientras esto no se vea claro y no se reconozca su evidencia, la política será una hipocresía vergonzosa y un perpetuo engaño del prójimo y de nosotros mismos» ²³¹. Hay que separar bien ambas cosas. La vida es una realidad concretísima y hay que unir exactamente la más sublime aspiración con la más pequeña necesidad humana inevitable. En otro caso se pueden cometer las peores explotaciones de la pobre gente en beneficio de intereses inconfesables.

229. I 441; POC (1916): «¿Hombres o ideas?» (6.1908).

230. I 449; POC (1916): «Renán. Teoría de lo verosímil» (4.1909).

231. I 296-297; «Vieja y nueva política», Conferencia (23.3.1914).

3.3.2. *La vida como quehacer personal y social*

Vivir solamente de las grandes palabras o de los ilustres héroes acaba siempre en una vulgaridad. Es cierto que sin clásicos no hay pedagogía como no hay iniciación a la virtud sin santos, pero hay que hacerse desde la laboriosidad y el empeño diario: «Es preciso que trabajemos como si no fuéramos genios, y este pensamiento, que donde quiera es útil, lo es mucho más entre las gentes de España, propensas a no contentarse con menos que con descubrir todos los días el Mediterráneo»²³². Los grandes hombres trabajaron siempre escrupulosamente y sin descanso. Y ponían todo el empeño en su obra según las épocas. Miguel Ángel, por ejemplo, es «todo fe, afirmación, creación, síntesis»²³³. «Leonardo fue siempre meticoloso: trabajaba para la eternidad»²³⁴.

Cuando uno empieza, fácilmente siente la vida como imperio. Ortega fue emperador en Miraflores del Palo (Málaga) como Ayala lo fue en Gijón. Después viene silenciosamente la decadencia: «Desde aquel tiempo, claro está, mi vida significa una fatal decadencia, y mis afanes democráticos acaso no sean otra cosa que una manera de despecho»²³⁵. Cuando uno es joven es fácil criticar a sus maestros e incluso atribuirles acciones e intenciones más o menos aviesas, los celos destapan la agresividad y la caja de los truenos: «Las hormigas al tiempo que hinchaban sus trojes subterráneos saben morder el grano en tal sitio que, sin matarlo, impiden su germinación. San Ignacio, santo administrativo y organizador, ha dotado a sus hijos espirituales con el arte maravilloso de utilizar las criaturas para la mejor gloria de Dios, y como las mejores no se resignan fácilmente al papel de instrumentos, se las utiliza inutilizándolas»²³⁶.

Los hijos de san Ignacio deberían haber educado a los descendientes de las mejores familias para la reconstrucción nacional de la cultura. Haber sacado de ellos hombres egregios del bien común. «Pero no han salido: los jesuitas, mordiendo las porciones más enérgicas de sus almas, los han inutilizado *ad majorem Dei gloriam*. ¡Adiós unidad del espíritu, adiós impetuosidad cordial, adiós afán por hacer mejor el mundo en que vivimos!»²³⁷. Ortega sigue el alegato contra los jesuitas en la línea del AMDG de Ayala. Afirma que el vicio de los jesuitas no es la soberbia, ni la codicia, ni el maquiavelismo sino la

232. I 523; POC (1916): «Shylock I» (7.1910).

233. I 558; POC (1916): «La Gioconda», Marburgo (9.1911) y *La Prensa* Buenos Aires 15.10.1911).

234. I 557; POC (1916): «La Gioconda», Marburgo (9.1911) y *La Prensa* (Buenos Aires 15.10.1911).

235. I 532; POC (1916): «Al margen del libro A.M.D.G.» (12.1910).

236. I 534; POC (1916): «Al margen del libro A.M.D.G.» (12.1910).

237. I 535; POC (1916): «Al margen del libro A.M.D.G.» (12.1910).

ignorancia. Y considera que la obra de Ayala, el AMDG, es «un documento valiosísimo para el problema de la reforma pedagógica española»²³⁸.

Piensa Ortega que la política lo ha invadido todo, incluida la celda del monje, y es un mal que la vida española obligue a todos, quieran o no, a participar en la política. Busca Ortega meditadores capaces de lo insólito, con un trozo de alma antipolítico. «En suma: lectores incapaces de oír un sermón, de apasionarse en un mitin y juzgar de personas y cosas en una tertulia de café»²³⁹. La política es un pensar utilitario, al que toda la vida actual empuja. «Precisamente por eso yo necesito acotar una parte de mí mismo para la contemplación. Y esto que me acontece, acontece a todos»²⁴⁰.

Desde el retiro personal surge el panal fecundo de las ideas. La independencia, de lo utilitario, permite dejar que las cosas se desarrollen sin la constricción de nuestras limitaciones individuales. De ahí que la mayor generosidad consiste en dejar crecer las cosas sin la coerción de las limitaciones particularistas: «Vicio repugnante de nuestra época es pretender que el mundo —la verdad, la virtud, el arte— coincida con nuestra limitación. Por muy grande que nuestro corazón sea, siempre será más vasto el horizonte. De aquí que la grandeza de ánimo, mejor que en pretender abarcar todo, consista en reducirnos a nuestro rincón y dejar que otras cosas innumerables se oreen junto a nosotros, crezcan y se satisfagan»²⁴¹.

Es la vida humilde y sencilla. Azorín es el caballero de las vidas humildes y desapercibidas, como las violetas insinuantes y místicas, buscan en la faz del mundo «lo humilde, lo olvidado, lo mínimo... *Maximus in minimis*: he aquí el arte de Azorín»²⁴². Azorín democratiza el héroe de Ganivet y lo reduce a su condición auténtica de persona y humildad, pero en él la vida no es como en los escritores baladíes, costumbristas, vulgares y aburridos. Aquí: «La vida es brinco e innovación. La costumbre, en cambio, es la vida ya vivida, la vida gastada que se acumula bajo los pies de la vida enérgica y progresiva. Empleando un símil de Bergson, podría decirse que la costumbre es la ceniza de sí mismo que va encontrando el cohete conforme asciende; cenizas que ya caen exámenes, mientras él todavía aspira hacia el firmamento»²⁴³.

Frente al positivismo se necesita recuperar hoy el sentido festival de la vida; vivir no es 'ganar' sino 'regalar'. Un utilitarismo, incluido el socialismo obrerista, sería un nuevo feudalismo. «No se olvide que de una cosa llamada

238. I 535; POC (1916): «Al margen del libro A.M.D.G.» (12.1910).

239. II; E II (1916): «Verdad y perspectiva» (2 y 3.1916).

240. II 15; E I (1916): «Verdad y perspectiva» (2 y 3.1916).

241. II 178-179; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar» (1917).

242. II 191; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar» (1917).

243. II 180; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar» (1917).

'positivismo' ha podido hacerse una religión; por tanto, un mito. En fin, la idea misma de ciencia es una leyenda, un *desideratum* que ni ha sido ni será nunca rigurosamente realidad»²⁴⁴. La vida auténtica y rica es producto de la generosidad. Se necesita fuerza vital y disciplina para hacer las cosas con rigor. La primera sí existe: la segunda falta con frecuencia y se tiende demasiado a la exposición de sí mismo con carencia de rigor y de criterio. Sobra petulancia; no basta tener sensibilidad, hay que tener un buen criterio como más central, personal de la conciencia. «Esto significaría que la nueva generación necesita completar sus magníficas potencias con una rigurosa disciplina interior. Yo quisiera ver en esos grupos jóvenes la severa exigencia de ella. Pero acontece que veo todo lo contrario: un apresurado afán por reformar el universo, la sociedad, el Estado, la universidad, todo lo de fuera, sin previa reforma y construcción de la intimidad. En este punto no pactaré jamás con ustedes, y me hallarán irreductible»²⁴⁵. Sin esa base no se pueden ocupar los jóvenes en la vida real y las cosas llamadas importantes. Es bien sabido que las civilizaciones que parecen más prácticas son las que se fundamentan y se presentan como más teóricas. No hay ciencia sin matemática, no hay técnica sin Descartes y Leibniz, Marta necesita de María. Todo lo grave e importante es como un juego: arte, moral, ciencia, no aparecen como cosas 'serias, graves, sacerdotales', se trata de un juego que hay que jugar con precisión. La juventud no hará nada que valga la pena mientras no se decida a cultivar «muy en serio el gran deporte de la precisión mental»²⁴⁶.

Hoy lo juvenil y lo corporal se expone por todas partes. El hombre es un espíritu en un cuerpo. No es la corporalidad ni el ser humano algo mecánico y utilizable según los intereses. Cuerpo y espíritu están íntimamente trabados. El espíritu da sentido al cuerpo y éste presencializa el espíritu. Es el triunfo de la vida. Se trata de «un tema de insuperable actualidad, porque el hombre europeo se dirige recto a una gigante reivindicación del cuerpo, a una resurrección de la carne —y la llamo así por ser, sin duda, el catolicismo la religión que en su más honda corriente ha hostilizado menos la corporeidad... El catolicismo tira del cuerpo y del planeta todo hacia arriba. Con un hondo sentido católico, Unamuno demanda la salvación de su cuerpo. Se trata de eso: de salvar todo, también la materia, de no ser tráfugas»²⁴⁷.

En la persona humana lo íntimo y el cuerpo son lo mismo. En unos siglos se recrudece la corporalidad, en otros hay demasiado espíritu. Es necesario

244. II 305; E III (1921): «El 'Quijote' en la escuela», *El Sol* (desde 16.3.1920).

245. II 349; E IV (1925): «Carta a un joven argentino que estudia filosofía» (1924).

246. II 350; E IV (1925): «Carta a un joven argentino que estudia filosofía» (1924).

247. II 453-455; E V (1926): «Vitalidad, alma, espíritu» (5.1924).

que ambos vayan acompañados. Con frecuencia la vida se vuelve cansancio, del cuerpo y del espíritu, llega hasta mantenerse solamente a pulso en la existencia, se experimenta el «*odium professionis*» que acomete a los monjes en los cenobios. Es como si al alma se le fatigasen los músculos y ambicionase reposar sobre algo que no sea ella misma, abandonarse, como una carga penosa al borde del camino. No hay remedio, hay que seguir ruta adelante, hay que seguir siendo el que se es... Pero sí, un remedio existe, sólo uno, para que el alma descanse: un amor ferviente a otra alma. La mujer conoce mejor que el varón este maravilloso descanso, que consiste en ser arrebatada por otro ser. También aquí la imagen plástica de arrebato, de raptó, deja rezumar el sentido de la oculta realidad psicológica. En el raptó, la ninfa galopa sobre el lomo del centauro; sus pies delicados no pisan el suelo, no se lleva a sí misma, va en otro»²⁴⁸. El amor es hacer del otro el propio centro, fundirnos en su perspectiva y así recentrar nuestra excentricidad.

El centro de la vida es el amor. El amor es la vida al desnudo. La vida no es sólo lucha, ni trabajo o antagonismo. La vida es la exuberancia; lo primario de la vida es «una energía de sentido superfluo y libérrimo, lo mismo en la vida corporal que en la vida histórica»²⁴⁹.

La vida es, por tanto, algo más que lucha; es también colaboración y solidaridad generosa. Ya Guizot interpreta la historia de Francia como colisión entre nobleza y burguesía. Marx, sigue a Saint-Simon, y lleva el antagonismo social a la economía. Para Ortega se trata de un pesimismo que atraviesa el Quijote, Byron, Schopenhauer, Flaubert y Dostoyewsky: «Yo sospecho que esa historia, para la cual la realidad es lucha, y sólo lucha, es una falsa historia, que se fija sólo en el *pathos* y no en el *ethos* de la convivencia humana; es una historia de las horas dramáticas de un pueblo, no de su continuidad vital; es una historia de sus frenesíes, no de su pulso normal; en suma no es una historia, sino más bien un folletín. Pero es, claro está, de por sí revelador que en el siglo pasado no hubiera oído más que para las desafinaciones históricas»²⁵⁰.

Más allá de la guerra y el amor está el espíritu deportivo. El asalto exuberante al 'eterno femenino' o el combate generoso por la virtud y el amor eterno. «Recuérdese que la más exacta traducción del vocablo ascetismo es 'ejercicio de entrenamiento', y los monjes no han hecho sino tomarlo del vocabulario deportivo usado por los atletas griegos. 'Askesis' era el régimen de vida del atleta, llena de ejercicios y privaciones. De donde resulta que el casino de los

248. II 470; E V (1926): «Vitalidad, alma, espíritu» (5.1924).

249. II 610; E VII (1930): «El origen deportivo del Estado. II» (1924).

250. II 529; «La interpretación bélica de la historia» (10.1925).

jóvenes, primera casa y primer 'club' placentero, es también el primer cuartel y el primer convento»²⁵¹.

3.3.3. Autenticidad, amor y ética

La vida es la realidad inmediata, el conocimiento de lo más próximo. Con frecuencia nos interesamos por lo lejano, las estrellas o los aztecas, y descuidamos lo vital, «silenciamos esa donación cognoscitiva que la vida, al ir la viviendo, nos ha hecho. Yo encuentro que es poco generoso no devolver esa vida a la vida. Por eso pienso que todo hombre capaz de meditación debiera añadir a sus libros profesionales otro que comunicase su saber vital»²⁵². Con frecuencia silenciamos lo mejor, nos aislamos progresivamente del prójimo y callamos lo realmente importante confiados al misterio y al amor. Es ese amor el que engendra realmente la convivencia, la fraternidad, y, la verdadera vida, y carga de una fuerza religiosa, de una 'electricidad mística' tanto la vida de hogar como la comunidad pública. «Tal vez encontrásemos en el amor el prototipo de la vitalidad primaria, el ejemplo mayor de deportismo biológico»²⁵³. Su fecundidad insobornable es el origen de los humanos y de la comunidad política.

El amor revela nuestra vida, nos descubre en la elección amorosa y su generosidad serena, nos invita a conocernos en autenticidad, con nuestras posibilidades y limitaciones, y realizarnos lo mejor posible. «Quisiéramos, agradecidos, devolver a la vida lo que ella nos ha dado, o le hemos arrancado, devolverlo después de meditarlo y alquitararlo. Por eso el lema de mis *Memorias* y novelas futuras será éste: ¡*Nebll, neblí, suelta tu presa!* Pues bien, no me parece justo que salvemos sólo la vida que de hecho hemos vivido. Todos tenemos la conciencia de que conforme nos íbamos realizando en la existencia caían a diestra y siniestra, decimadas por el destino, otras vidas que igualmente podríamos haber vivido. La fatalidad ha seleccionado de nuestras posibles trayectorias una y ha eliminado las demás. Mis *Memorias* contarán también, junto a mi vida efectiva, las que pude vivir, vidas desnucadas antes de nacer, pobres existencias que para siempre quedaron exangües sin ser cumplidas, espectros errabundos que son nuestro múltiple ser fracasado»²⁵⁴.

La vida ni está ya realizada ni es solamente pura espera. Todos somos el niño que llevamos dentro, sólo vivimos verdaderamente las horas que él consigue vivir. En general somos pocos leales a él, aunque es nuestra verdadera vi-

251. II 617; E VII (1930): «El origen deportivo del Estado. III» (1924).

252. II 631; E VII (1930): «El silencio gran brahmán. II» (1930).

253. II 619; E VII (1930): «El origen deportivo del Estado. IV» (1924).

254. II 636-637; E VII (1930): «Intimidades» (9.1929).

da. El desconocido nos llama; como decía Tagore: «*¡Mi casa no es ya casa para mí! ¡No puedo más! ¡Me voy, que el Desconocido eterno me llama desde el camino!*»... Y Ortega apostilla: «Como usted ve, amiga mía, en *El cartero del Rey*, el héroe dramático es un anhelo incorpóreo, esa extraña potencia del espíritu que nos hace fluir hacia lo que aún no es. Rabindranath se complace subrayando una vez y otra ese dinamismo espiritual que, a la postre, constituye nuestra realidad decisiva»²⁵⁵.

Mientras la mujer parece una santita y con frecuencia está astutamente al acecho del momento oportuno para sus planes, el hombre protege su intimidad con una apariencia dura. Tal vez no era otro el talante de Ortega al afirmar: «Yo creo que toda vida intensamente personal ha necesitado siempre segregarse una personalidad ficticia, una especie de *dermatopsique* que detenga y distraiga la hostil curiosidad de las gentes inferiores, a fin de poder, tras ese baluarte, vacar libremente a ser lo que se es. Pero eso, que en el hombre acontece por excepción, llega a ser constitutivo en la mujer»²⁵⁶. En cualquier caso, hay que tener claro si aceptamos, realmente, lo que oficialmente decimos querer ser. Sólo entonces nuestro ideal ético asumirá todas las energías de nuestra vida. Hay que predicar la 'lealtad con nosotros mismos' que resume todos los imperativos vitales. La creatividad auténtica consiste, precisamente, en aprovechar todas nuestras energías, incluido el narcisismo y la «*delectatio morosa* que tanto castigaban los Concilios»²⁵⁷. Es lo que hicieron Proust o Manet o Renoir.

No se trata de aceptar la falsificación o el valor de 'nuestro tiempo', sin más. Por el contrario, hay que distinguir entre lo auténtico y lo inauténtico. «De aquí que sea preciso hacer constantemente la crítica de 'nuestro tiempo' puro, traerlo de su falsificación incensante a su esencial verdad, medirlo consigo mismo. Cuanto más seriamente se acepte 'nuestro tiempo', mayor rigor se pondrá en no pactar con sus defraudaciones»²⁵⁸. El falsificador, como el extremista, procede por exageraciones. Como es incapaz de crear se hace la ilusión de que crea exagerando lo inventado por otros. «¡Nada más cómodo! Colocado en una idea o modo que uno no ha inventado, sino que ha recibido, seguir todo derecho hasta el extremo. Esto es lo contrario de la creación; es la definición de la inercia. Los exageradores son los inertes de su época. ¡Allá van en la dirección en que un buen día fueron empujados!»²⁵⁹. El hombre ver-

255. III 20; 19; «Estafeta romántica. II», *El Sol* (3.2.1918).

256. II 690. E VIII (1934): «Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana» (1918).

257. II 709; «Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust» (1.1923).

258. II 729; E VIII (1934): «Revés de almanaque. II» (1930).

259. II 729; E VIII (1934): «Revés de almanaque. II» (1930).

daderamente creador conoce el límite de la verdad y la frontera donde lo falso asoma.

Ahora bien, la masa quiere exageraciones, no quiere dejarse guiar en absoluto. No quiere un deber ser; es el tiempo de la confusión y de la falta de sentido de lo noble hasta que reine algo nuevo y verdaderamente auténtico. Es verdad que antes de la ética como tal se necesita el sentido común, ya que sólo *debe ser* lo que *puede ser*; el respeto a la realidad nos enseñará su sentido moral. «Volvamos la espalda a las éticas mágicas y quedémonos con la única aceptable, que hace veintiséis siglos resumió Píndaro en su ilustre imperativo 'llega a ser lo que eres'. Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza. Si sabemos mirarla, toda la realidad nos enseñará su defecto y su norma, su pecado y su deber»²⁶⁰.

La nueva actitud se refiere siempre a la vida concreta. No niega la razón pero reduce su soberanía absoluta. La vida presenta sus exigencias a la cultura. Ésa es la ironía respetuosa del Don Juan: «Don Juan se revuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, con la plenitud vital, podrá Don Juan someterse. Pero eso significa una nueva cultura: la cultura biológica. *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*»²⁶¹.

3.3.4. *La vida, en su realidad concreta, como ética*

La vida no es solamente lo maravilloso, ni siquiera en la novela. La vida humilde es la gran sabiduría. Es como la música que oímos tocar a un ciego por la calle y nos 'compunge' el corazón. La vida es tan generosa que se enardece y vibra en lo más sencillo. Hasta ser noble es algo cotidiano. El novelista tiene que apueblar al lector, llevarlo a la vida cotidiana elemental, y así enriquecerle su experiencia. «La relatividad entre horizonte e interés —que todo horizonte tiene *su* interés— es la ley vital, que en el orden estético hace posible la novela»²⁶². El mundo cotidiano y el majestuoso esconden y anuncian un mismo valor misterioso.

No obstante es preciso no dejarse llevar por el vulgo inerte. Hay que mantener la viveza y la agilidad de la vida sin claudicar ante la costumbre. Sólo se puede incluir en la sociedad, en especial en la juventud, por una honestidad insobornable y una exigencia profunda. Si es cierto que nobleza obliga: «Nada se puede esperar de hombres que no sientan el orgullo de poseer más duras

260. III 102; «España invertebrada»; EIN (1921).

261. III 178; TNT (1923).

262. III 410; DAIN (1925).

obligaciones que los demás»²⁶³. No hay que dejarse llevar, sin más, por la moda. Sin embargo, hay una moda profunda que señala el ritmo de la época como el microscopio la enfermedad futura. No basta decir: esto no es más que moda. La moda revela superficialmente la modificación de la vida. «De suerte que no existe otra forma de manifestarse el proceso espiritual que la serie continua de las modas intelectuales, estéticas, morales y religiosas»²⁶⁴.

Ha sido una moda el trabajo. Revelaba una profunda solidaridad entre las gentes o una explotación inhumana. La primera necesitaba de consagración, la segunda de corrección profunda. La eficacia era necesaria pero no era toda la realidad de lo humano. Se precisaba también de la generosidad. Muchos trabajadores encarnaban esa generosidad; así el siglo XIX pudo divinizar el trabajo. Se divinizó el amor; pero también se vio los engaños que llevaba. También se divinizó el dinero. El dinero es el hombre, se ha dicho. La concepción económica reduce la historia humana a una historia del dinero. Y sin embargo el dinero es consecuencia del poder social no viceversa. Cuando no predomina la religión, la moral, la cultura u otra realidad, queda el dinero; el que más compra es más. Así pues, «el dinero no manda más que cuando no hay otro principio que mande»²⁶⁵.

A veces una época viene determinada por la ecuación masculino-femenino o jóvenes y viejos. Hoy los jóvenes, en general son un gesto vital de dominio. Los mayores casi no tienen derecho a existir. En el siglo XVII predomina la moda de la madurez; actualmente, se impone y domina la moda juvenil. La mujer también predomina hoy mucho. La aspereza rechazada, de lo masculino, ha elevado el valor de la delicadeza femenina. «Hoy no se comprendería un hecho como el acaecido en el siglo XVII con motivo de la beatificación de varios santos españoles —entre ellos, san Ignacio, san Francisco Javier y santa Teresa de Jesús. El hecho fue que la beatificación sufrió una larga demora por la disputa surgida entre los cardenales sobre quién habría de entrar primero en la oficial beatitud: la dama Cepeda o los varones jesuitas»²⁶⁶.

En todo caso, la vida siempre es muy cotidiana. Como Lawrence, liberador de Arabia, el hombre actual se presenta como un héroe que desdeña su heroicidad. Es como un dandy que oculta su intimidad. Sabe que la vida se hace con la constancia y esfuerzo cotidiano, no con las solemnidades y las exageraciones ni con las grandes palabras. Según Ortega, las grandes frases son balones de oxígeno para moribundos. Hay que distinguir entre magnanimidad y

263. III 257; «El deber de la nueva generación argentina», *La Nación* (Buenos Aires 6.4.1924).

264. III 439; «Para la historia del amor, I», *El Sol* (18.7.1926).

265. III 461; «Dinámica del tiempo», *El Sol* (15.5.1927).

266. III 480; «Dinámica del tiempo», *El Sol* (15.5.1927).

pusilanimidad. No le puede discutir, al gran hombre, el mediocre, el derecho al gran honor y al gran placer. «Cuando Nietzsche distingue entre ‘moral de señores’ y ‘moral de esclavos’ da una fórmula antipática, estrecha y, a la postre, falsa de algo que es una realidad innegable»²⁶⁷. El pusilánime se rige por lo dado, por la norma, carece de alma grande para la misión creadora y las grandes cosas; atribuye al principio egoísta todas las cosas. Pero al alma grande la rige el deseo frenético de crear. «Conste, pues, que no me ocurre disputar el título de virtudes a la honradez, a la veracidad, a la templanza sexual. Son, sin duda, virtudes; pero pequeñas: son las virtudes de la pusilanimidad. Frente a ellas encuentro las virtudes creadoras, de grandes dimensiones, las virtudes magnánimas»²⁶⁸.

Creer que la moralidad máxima consiste en *no hacer esto* o lo otro, o preferir lo mediocre a lo óptimo es algo falso y repugnante. Hay que educar para la óptica de la magnanimidad. Impedir la villanía moral. «Cada día adquiere mayor predominio la moral canija de las almas mediocres, que es excelente cuando está compensada por los fieros y rudos aletazos de las almas mayores, pero que es mortal cuando pretende dirigir una raza, y apostada en todos los lugares estratégicos, se dedica a aplastar todo germen de superioridad»²⁶⁹.

Mirabeau fue como un ejemplo de este hombre magnánimo. Nunca compartió los excesos de los archirrevolucionarios que hicieron fracasar en gran parte la revolución francesa. Ni aceptó sus novelas, ni su metafísica, ni sus crímenes inútiles. Él ponía orden sin bayonetas, sin presión policial, por un equilibrio interior. Sin embargo fue ultrajado, después de muerto, porque se dijo: ‘no hay gran hombre sin virtud’ (Chénier). Ésa es la virtud pequeña que no perdona a los grandes hombres haberlo sido. Mirabeau era un vendaval de acción política, económica, amorosa; glorioso e impecune. Hombre de gran hombría, uno de los que han vendido menos en toda la historia humana y más se quiso comprar. Tal era su talante. «Un alma fuerte es fuerte en sus apetitos; necesita mucho muchas cosas; pero, a la vez, es fuerte para renunciar, para no necesitar cuando el caso forzoso llega»²⁷⁰. Mirabeau es un político nato, pacífica Marsella, organiza el parlamento. Hombre de Estado ‘por la gracia de Dios’. «Mirabeau reclama la reunión de los Estados Generales para 1789. Su voz, fuerza cósmica, de diabólico arcángel, anuncia el juicio final del Antiguo Régimen. Tiene cuarenta años. Es un gigante obeso, con el rostro picado de viruelas»²⁷¹. Compra la biblioteca de Buffon, muere y luego viene el diluvio.

267. III 609; MP (1927).

268. III 610; MP (1927).

269. III 611; MP (1927).

270. III 616; MP (1927).

271. III 616; MP (1927).

No es el revolucionario que provoca contrarrevoluciones; como buen político está con todos a la vez: con la revolución y con el Rey. Él hace política y no definiciones, se mueve en política con claridad de ideas y con la conciencia clara de que a la política le ocurre lo que a las matemáticas, según decía Einstein: «Las proposiciones matemáticas, en cuanto tienen que ver con la realidad, no son ciertas, y en cuanto que son ciertas, no tienen que ver con la realidad». La física se parece mucho a la política, porque en ambas lo real ejerce su imperativo sobre lo ideal o conceptual»²⁷².

En la arena humana hay hombres impulsivos y los hay ejecutivos. Están los inclinados a pensar y los que enseguida se lanzan a la acción. El futuro político, de joven, es un poco botarate, y a esto se llama 'mocedades'²⁷³. El impulsivo es operativo, no se anda con contemplaciones. El intelectual es un poco enfermizo. Y el gran hombre descuida, a veces, un poco las virtudes cotidianas. Todo lo nuevo nace con un espíritu deportivo fundamental incluida la ciencia y la ética auténtica. Y si no se da salida a la invención la persona se desasosiega. Es en este horizonte en el que la filosofía de Fichte que es reforma y no revolución se transforma en acción, empresa, hazaña, *Tathandlung*. Y ésta es un afilosofía de vikingo, para Ortega; en ella tras la patética del deber ser «se oculta un humano demasiado humano yo 'quiero'»²⁷⁴. Previamente la filosofía es ímpetu y fuerza en Leibniz frente a la inercia de Descartes. También Kant, frente a la ética griega de lo correcto, lo laudable o vituperable y las finuras vitales, lanza la máscara de maestro teórico y crea una ética del deber ser: «Éste es el momento en que Kant arroja la máscara. Por detrás de su primer gesto cauteloso se vuelve a la audacia sin par de declarar que mientras la razón sea mera teoría, pulcra contemplación, la razón será irracional. La razón verdadera sólo puede recibir la ley del propio fondo, autonómicamente; sólo puede ser razón de sí misma, y en lugar de atender a la realidad irracional, —por tanto, siempre precaria y problemática— necesita fabricar por sí un ser conforme a la razón. Ahora bien; esta función creadora, extraña a la teoría, es exclusiva de la voluntad, de la acción o práctica. No hay más razón auténtica que la práctica. El conocimiento deja de ser pasivo espejear la realidad y se convierte en una construcción. Eso que vulgarmente se llama realidad es mero material caótico y sin sentido que es preciso esculpir en cuerpo de universo»²⁷⁵. Ortega llama a este cambio una inversión copernicana. Luego relativiza su crítica llamando a su exposición jaculatorias de centenario.

272. III 618; MP (1927).

273. III 621; MP (1927).

274. IV 47; «Kant. Reflexiones de un centenario (1724-1924)», en *Revista de Occidente* (1924).

275. IV 45-46; «Kant. Reflexiones de un centenario (1724-1924)», en *Revista de Occidente* (1924).

Por lo general el hombre de acción gobierna el mundo como le da la gana, es el señorito satisfecho, lleno de barbarie íntima y niño mimado de la historia humana. No se da cuenta de que la vida es esfuerzo para ser ella misma. Ortega ataca esta pretensión de tiranía. Hoy ocurre una gran desmoralización, la vida es vacío, vagancia, sin destino ni rumbo. Los mandamientos parecen una carga a librar. «Pero la fiesta dura poco. Sin mandamientos que nos obliguen a vivir de un cierto modo, queda nuestra vida en pura disponibilidad. Ésta es la horrible situación íntima en que se encuentran ya las juventudes mejores del mundo. De puro sentirse libres, exentas de trabas, se sienten vacías. Una vida en disponibilidad es mayor negación de sí misma que la muerte. Porque vivir es tener que hacer algo determinado —es cumplir un encargo—, y en la medida que eludamos poner a algo nuestra existencia evacuamos nuestra vida. Dentro de poco se oirá un grito formidable en todo el planeta, que subirá, como el aullido de canes innumerables, hasta las estrellas, pidiendo alguien y algo que mande, que imponga un quehacer u obligación»²⁷⁶. Hoy la claridad en moral, comparada con la científica, es de suburbio. Y una vida sin empresa grande o pequeña se vuelve egoísta, vacía, llena de falsas ocupaciones, está a la venta. No hay misión, no hay dignidad.

3.3.5. *Ética y política de la vida*

Hoy se combate fácilmente de modo partidista sin atender a la verdad, a la justicia, al sentido oportuno de las cosas. Se confunde la realidad con la apariencia y el prestigio. No se atiende realmente a las cosas y se falsifica la vida y lo que de verdad se tiene que hacer. Hoy necesitamos una fuerte conciencia de querer ser sí mismo como los teólogos tenían una grave conciencia de Dios. Eso es hoy lo decisivo²⁷⁷. Es necesario libertarse, responder decididamente a la circunstancia. De joven se cree poder ser todo, pero la vida nos aprieta. «Este ataque primero, o aniquila para siempre la resolución heroica de ser el que secretamente somos y nace en nosotros el filisteo, o, por el contrario, en el choque con el *contra-mí* que es el universo se aclara a sí mismo nuestro yo, se decide a ser, a imponerse, acuñar con su efigie el destino exterior. Pero si en vez de tropezar a esa hora con la primera resistencia del mundo cede éste ante nosotros, se ablanda de pronto en derredor de nuestra persona y con mágica docilidad cumple sin más nuestros deseos, nuestro yo se adormecerá voluptuosamente; en vez de aclararse, quedará envagado. Nada debilita tanto los profundos resortes del viviente como el exceso de facilidades. Esto

276. IV 239; RM (1930).

277. IV 422; GD (1932): «Goethe, el libertador», *Neue Züricher Zeitung* (3.1932).

fue Weimar para Goethe en aquella sazón decisiva. Facilitó el enquistamiento de su juventud y quedó para siempre en disponibilidad»²⁷⁸.

El hombre tiene que liberarse en sí mismo y darse a sí mismo normas. Normas constitutivas en ciencia o en religión o en arte o en economía o en política. Pero con frecuencia el hombre no se ocupa realmente de su vida ni de los demás, vive en falso, no tiene sentido de las cosas. Su ciencia es pura apariencia. Pero hoy se necesita de verdad la sabiduría, saber a qué atenerse, enterarse bien de las cosas, de la vida concreta, de la sociedad, del mundo en que vivimos de hecho; huir del camino estúpido tan frecuentado actualmente. El estúpido es aquel ser humano que siempre quiere enterarse de las cosas pero no acaba de enterarse nunca. Vive fuera de la realidad.

El hombre verdadero no se deja llevar por la inercia, está siempre haciéndose. Sin un ser suficiente ni sustancial, la vida es indigencia. Ya no hay el tradicional sí mismo invariable, consistente en la 'infinitud': «La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer. La vida, en efecto, da mucho que hacer»²⁷⁹. Es el hombre el que tiene que dirigir y organizarse la vida. Además de hacerse a sí mismo el hombre es el que determina lo que va a ser. «Es *causa sui* en segunda potencia. Por una coincidencia que no es casual, la doctrina del ser viviente solo encuentra en la tradición como conceptos aproximadamente utilizables los que intentó pensar la doctrina de ser divino»²⁸⁰. Original o plagario el hombre decide su vida; pero el hombre no es un Dios. «Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad. Para hablar, pues, del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha»²⁸¹.

Con ese talante el hombre nuevo no puede acostarse ya a las rigideces del Estado. La libertad europea siempre limita el poder público. El Estado es la presión máxima de la libertad. Si la mecánica de la historia se impone férreamente a las preferencias vitales de las personas, la presión vital queda eliminada, «se vuelve todo lo contrario: *pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado*»²⁸².

La vida, en cambio, es sinuosa, como la libertad. Y todo en ella es teore-

278. IV 417; GD (1932): «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Revista de Occidente* (1932).

279. VI 33; HS (1935).

280. VI 33; HS (1935).

281. VI 34; HS (1935).

282. VI 89; «Del Imperio romano», *La Nación* (Buenos Aires, verano 1940).

ma, mera orientación. «Solo el que no piensa, solo el tonto cree que lo que él dice es, sin más y sin menos, la realidad misma»²⁸³. Por ejemplo, la ley es anónima, imparcial, pero es creación del espíritu y evita la anarquía, la descomposición y la falta de ideal. Lo que dijo Danton de la revolución, ocurre con la ley: «‘La revolución estaba en los espíritus, cuando menos, veinte años antes de su proclamación’»²⁸⁴. La verdadera legislación se produce libremente, espontáneamente, por convicción. La ley auténtica son los ideales hechos vidas. Si no se quedan en calentadores de cabezas o degeneran en resentimiento, en frustración, por falta de cumplimiento.

No nos fiemos de los grandes gestos. Se juntan las manos para orar y para tirarse al mar. Los malogrados hablan contra todo. El mundo amoroso ha sufrido, como nadie, sus embestidas. «Nietzsche descubrió genialmente el mecanismo del alma rencorosa, lo que él llamó resentimiento. El hombre inepto, torpe, vitalmente fracasado, va por el mundo con el corazón rezumando desestima de sí mismo. Como no logra acallar este menosprecio de sí, que sopla en bocanadas de su propio interior y no le deja vivir, se produce en él una reacción salvadora, que consiste en cegarse para todo lo valioso que hay en torno. Ya que no puede estimarse a sí mismo, tenderá a buscar razones para desprestigiar toda excelencia; no verá sino los defectos, los errores, las insuficiencias de los hombres mejores, cuya presencia equivale para él a una constante humillación. De este modo obtendrá una apariencia de equilibrio entre los demás y él. Emboscado en su resentimiento, espíará a todo héroe con fiero ojo de cazador furtivo, complaciéndose en subrayar sus abandonos y sus desquidos»²⁸⁵. Tales son los juicios de la vieja al sol de la plazuela.

Y eso no quiere decir que el ser humano no tenga defectos. Por el contrario, aunque trata de elevarse hacia lo alto, arrastra el hombre una pesadumbre de plomo. «Y las pesadumbres del hombre, es decir, sus males peculiares, son tres: la bellaquería, la estupidez y el aburrimiento. Tal vez hubiera que agregar, sobre todo en España, un cuarto gravamen: la chabacanería»²⁸⁶. El escritor y el pensador tienen precisamente el oficio de ayudar al hombre a remontar el vuelo hacia sus ideales más altos. La pluma es el emblema del escritor. «Ello me hacía pensar que pertenecemos los escritores al *totem* del pájaro, que somos pájaros, pájaros del buen Dios y más o menos de cuenta. Tal dependencia nos compromete sobremanera porque nos obliga a mucho»²⁸⁷.

En particular, el pensador del siglo XX ha redescubierto el valor ético. És-

283. VI 90; «Del Imperio romano», *La Nación* (Buenos Aires, verano 1940).

284. VI 92; «Del Imperio romano», *La Nación* (Buenos Aires, verano 1940).

285. VI 135; TAO (1942): «Introducción a Don Juan. II», *El Sol* (6.1921).

286. VI 233; *Brindis* (1917-1939). En el P.E.N. Club de Madrid (12.1935).

287. VI 232; *Brindis* (1917-1939). En el P.E.N. Club de Madrid (12.1935).

te es una gloria de nuestro siglo XX. Se ha distinguido muy bien entre valores útiles, vitales, espirituales y religiosos. Ortega anota: «Nótese que es indiferente para la existencia del valor que existan de hecho cosas en que se incorporen. Para el ateo no existe Dios, pero sí el valor 'santidad' o 'divinidad'»²⁸⁸. Cuando todo parecía acabar en subjetivismo surge de nuevo la posibilidad de restaurar las 'normas trascendentes' de la vida, como pretendía Comte con la 'sistematización de los sentimientos'. Rickert es, ahora, la novedad en el siglo XX. Es el fin del capricho en la vida personal y en el contexto social: «Hay que hacer nuestro quehacer. El perfil de éste surge al enfrentarse la vocación de cada cual con la circunstancia. Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en ésta. Pero ésta responde poniendo condiciones a la vocación. Se trata, pues, de un dinamismo y lucha permanentes entre el contorno y nuestro yo necesario. Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España. Y esto es una verdad incommovible aunque objetivamente resultase que yo no había servido de nada»²⁸⁹.

La aristocracia degenerada no trabaja. La felicidad la da el trabajo consecutivo a una vocación. El trabajo por el trabajo es un absurdo. El trabajo, como el deporte, es una apuesta. El hombre tiene su oportunidad, y el mundo, la naturaleza, el animal tiene la suya. La vida es como la caza. En ella todos los seres tienen una oportunidad, *chance*, una ocasión de luchar y vencer. «Hay, pues, en la caza como deporte una libérrima renuncia del hombre a la supremacía de su humanidad. Ésta es su consustancial elegancia. En vez de hacer todo lo que como hombre podría hacer, liga sus excesivas dotes y se pone a imitar a la Naturaleza; es decir, que por gusto retrocede y reingresa en ella. Tal vez sea éste un primer atisbo de por qué es para el hombre tan grande delicia cazar»²⁹⁰. Los cartesianos falsifican al animal, le quitan lo que tiene de común con el hombre. Lo reducen a máquina. Hasta el bueno de Malebranche carecía de ética hacia los animales. La relación ética al animal y su muerte descubre el inmenso retraso actual de los estudios morales. «Hay, por el pronto, el retraso y tosquedad fabulosos en que se encuentran los estudios de moral.

288. VI 334 nota 1; «Introducción a una Estimativa», en *Revista de Occidente* (1933).

289. VI 350-351; *Prólogos* (1914-1943): «A una edición de sus Obras», Espasa Calpe (1932).

290. VI 440; *Prólogos* (1914-1943): «A 'veinte años de caza mayor' del conde de Yebes», Lisboa (6.1942).

Junto a la atrocidad de los demagogos, es la estupidez o total ausencia de los moralistas la causa del desvencijamiento que hoy padece la convivencia humana. Se está en mayor confusión que nunca en punto a las normas que deben regir las relaciones entre los hombres»²⁹¹. Lo mismo ocurre con la ética ecológica mineral, vegetal o animal: «Hay quien cree de buena fe que no tenemos obligaciones para con las piedras y por eso ha tolerado que 'Ulloa óptico', embadurnase con pez o con albayaide las rocas venerables de nuestra serranía, sobre las cuales los milenios habían tejido las prodigiosas capas pluviales de líquenes y hongos.

Añádase a esto que la ética de la muerte es la más difícil de todas, por ser la muerte el hecho menos inteligible con que el hombre tropieza. En la moral venatoria el enigma de la muerte se multiplica por el enigma animal»²⁹². Además la faena de vivir es insustituible, radical soledad, donde nos encontramos a nosotros mismos o nos damos a la fuga de nuestro ser. Pero nuestro tiempo y nuestra circunstancia nos son dadas. «La vida nos es disparada a quemarropa»²⁹³.

Es muy difícil, por ello, la decisión moral. Nuestro conocimiento es flotante, nuestro ser es libertad de ser. Sólo la muerte impide el cambio del hombre, «lo liberta del cambio y lo eterniza»²⁹⁴. Desde que nace el hombre envejece sin descanso. La muerte nos obliga a hacer lo mejor. Ninguna cultura ha enseñado al hombre hasta ahora, «a ser bien lo que constitutivamente es, a saber: mortal. Esto quiere decir *in nuce* que mi doctrina respecto a la muerte es estrictamente inversa de la existencialista»²⁹⁵.

Hoy el pensador tiene mucho que hacer en la sociedad. Nos asaltan un sin número de problemas y todo el mundo debe ser algo intelectual. Hoy el intelectual es, por ello, un trabajador más que aporta también su esfuerzo a la construcción social. La vanidad intelectual es hoy un anacronismo. Se trata simplemente de emplearse a fondo contra el escepticismo y el pesimismo destructor. El hombre tiene un mundo interior que es el que dirige la vida exterior. La persona necesita criterios de vida, tiene que elegir. Si elige bien es elegante y si mal chabacano. Tiene el ser humano infinidad de posibilidades. «De ahí procede esta famosa *libertad del hombre*, esta terrible libertad del hombre, que es también su más alto privilegio. Sólo se hizo libre porque se vio obligado

291. VI 463; *Prólogos* (1914-1943): «A 'veinte años de caza mayor' del conde de Yebes», Lisboa (6.1942).

292. VI 463-464; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Veinte años de caza mayor' del conde de Yebes», Lisboa (6.1942).

293. VII 102; HG (1949-1950).

294. VII 187; HG (1949-1950).

295. VII 187-188 nota; HG (1949-1950).

a elegir, y esto se produjo porque tenía una fantasía tan rica, porque encontró en sí tantas locas visiones imaginarias»²⁹⁶.

Cada época tiene su forma propia de emplear la libertad. El medieval era sacerdote y guerrero. Hoy la *producción* ocupa el lugar central de la vida y articula todos sus términos. Su figura es el *gerente* que media entre el obrero exasperado y el capital deprimido.

La libertad no es el simple 'dejar hacer' conservador. En otro caso, el liberal solamente irá en compañía de la libertad, como dijo Marx, en su entierro. «Libertad, en su significado positivo, es la perpetua amonestación de la ley no escrita, de la ley ética que condena todo estancamiento de la ley»²⁹⁷. El hombre libre debe estar siempre donde se proclame un nuevo derecho humano aunque «los oscurecedores, que son legión, pretendan poner tinieblas sobre lo claro y esplendente. ¿Qué afirmación de un nuevo derecho original destaca sobre la parca historia contemporánea? La idea socialista. Luego no es posible hoy otro liberalismo que el liberalismo socialista. Presumo que nuestra ingénita cobardía política se asustará de esta consecuencia mía. Si es así, sólo me toca deplorarlo y pedir al Dios omnipotente que construya otro mundo donde las cosas anden menos estrictas y donde no sea una burla llamarse liberal siendo conservador»²⁹⁸.

Decían Renán que el liberalismo era la fórmula más alta de la humanidad. Pero un liberalismo debe ser progreso en libertad. Se trata de que los ideales se encarnen y miren, en vez de a lo que ocurre siempre, a lo que debe ocurrir (Pestalozzi). El liberalismo debe encarnarse hoy en una orientación socialista. La reforma liberal era un ensayo de pedagogía política. Y la política es la educación social del pueblo. No se trata de hacer lo que se quiera decidir, sino de encarnar, entre todos, el ideal social: «El ideal moral, es, pues, definido por la ciencia moral. La intervención de la mayoría sea parlamentaria, sea popular, en esa definición, téngola por funesta y no poco absurda»²⁹⁹.

Por eso no quiere invitar a la modorra espiritual o al materialismo; pues, como decía Unamuno, mejor es dolor y ciencia que placer e ignorancia. Ni significa llamar al poder a una nobleza oligárquica o a una aristocracia ociosa. Por el contrario, según Ortega: «Es hoy una verdad científica adquirida para *in aeternum* que el único estado social moralmente admisible es el estado socialista: si bien no he de afirmar que el verdadero socialismo sea el de Carlos Marx, ni mucho menos que los partidos obreros sean los únicos partidos alta-

296. IX 622; PPHA (1951-1954): «El mito del hombre allende la técnica», Darmstadt (1951).

297. X 36; «La reforma liberal», *Faro* (23.2.1908).

298. X 37; «La reforma liberal», *Faro* (23.2.1908).

299. X 42; «La conservación de la cultura», *Faro* (8.3.1908).

mente éticos. Mas en ésta o la otra interpretación, frente al socialismo toda teoría política es anarquismo, siega los supuestos de la cooperación, sustancia de la sociedad, régimen de la convivencia»³⁰⁰.

Este socialismo ha de hacer de la educación la sustancia del Estado. Ello no quiere decir que todo se desarrollará sin ningún contratiempo, ni alguna exageración o episodios grotescos momentáneos. «Ruego a mi antiguo maestro de griego, quien cometió una vez la bondad de no suspenderme, que medite de nuevo sobre el problema momentáneo del socialismo español, y sobre todo que separe bien su socialismo, que es el mío y de algunos *intelectuales*, que es un socialismo incipiente y el núcleo organizado de socialistas obreros. La acción múltiple, la relativa membración, el movimiento amplio y libre y vario que podrá alcanzar ese futuro socialismo enriquecido con energías intelectuales serían la muerte en flor del partido que hoy existe. Tiene el grupo de Pablo Iglesias virtudes únicas, honda y genuinamente socialistas que faltan a los españoles cultos y en él habremos de aprender o en parte alguna. Aunque sólo fuera su religiosidad de lo colectivo, bastaría para que cuidásemos de conservarlo intacto. De esos pobres rescoldos de ardor y respeto que en él hay, habrá que sacar los incendios deseados para el porvenir. ¿Qué importa, si esa religiosidad, como todo fervor exento de erudición, es ruda, sin flexibilidad ni tolerancia? ¿Qué importa, inclusive, que sea grotesca alguna vez?»³⁰¹.

Según Ortega, Marx y el bolchevismo apenas se parecen. El europeo no acepta el comunismo porque no ve en él un aumento de la felicidad humana. Además la práctica de la violencia es una forma burguesa de acción, como ha demostrado el fascismo, más violento que todo el obrerismo junto. «Mi presunción es la siguiente: ahora, como antes, el contenido del credo comunista a la rusa no interesa, no atrae, no dibuja un porvenir deseable a los europeos. Y no por las razones triviales que sus apóstoles, tozudos, sordos y sin veracidad, como todos los apóstoles, suelen verbificar. Los *bourgeois* de Occidente saben muy bien que, aún sin comunismo, el hombre que vive exclusivamente de sus rentas y que las transmite a sus hijos tiene los días contados. No es esto lo que inmuniza a Europa para la fe rusa, ni es mucho menos temor. Hoy nos parecen bastante ridículos los arbitrarios supuestos en que hace veinte años fundada Sorel su táctica de la violencia. El burgués no es cobarde, como él creía, y a la fecha está más dispuesto a la violencia que los obreros»³⁰².

Si el comunismo triunfa es porque algo hay que hacer ante el vacío actual. Europa ya no tiene moral alguna. Los jóvenes hablan de 'nueva moral'

300. I 518; «La pedagogía social como programa político», Conferencia (12.3.1910).

301. X 89-90, «Nuevas glosas», *El Imparcial* (26.9.1908).

302. IV 274; RM (1930).

pero, como parte del hombre masa, no quieren moral alguna. No se someten a nada concreto. Si se declaran reaccionarios o revolucionarios es sólo para fastidiar al prójimo, para vivir sin obligaciones, sin talento; si se declaran jóvenes es para vivir del cuento; en este tiempo de chantajes el de la juventud es uno más. «Si dejamos a un lado —como se ha hecho en este ensayo— todos los grupos que significan supervivencias del pasado —los cristianos, los idealistas, los viejos liberales, etc.—, no se hallará entre todos los que representan la época actual uno solo cuya actitud ante la vida no se reduzca a creer que tiene todos los derechos y ninguna obligación»³⁰³. Esta cultura europea padece insuficiencias radicales y está sometida a un parasitismo extraño a otras épocas.

3.3.5.1. *El mundo del trabajo y la sociedad*

La vida es trabajo, tareas impuestas que nos trituran. La consagración del trabajo, frente al ocio, ha sido una de las grandes novedades aportadas por el Renacimiento en las que coinciden antagonistas como san Ignacio y Lutero. El trabajo ha sido la virtud de la modernidad propia de la burguesía. Se intenta cantar las excelencias del trabajo y una especie de 'agiografía' del mismo quiere animarnos a la tarea; «pero el fondo insobornable que actúa siempre en nuestro interior no abandona jamás la protesta y confirma la terrible maldición del Génesis. De aquí el mal sentido que con frecuencia insuflamos en el vocablo 'ocupación'. Cuando alguien nos dice que 'está muy ocupado', suele darnos a entender que tiene en suspenso su verdadera vida, como si realidades extranjeras hubiesen invadido sus ámbitos y la hubiesen desalojado. Hasta tal punto es así, que quien trabaja lo hace con la esperanza, más o menos tenue, de ganar con ello un día la liberación de su vida, de poder en su hora dejar de trabajar... y comenzar de verdad a vivir»³⁰⁴.

La felicidad es la vida dedicada a las actividades para las cuales el hombre tiene singular vocación. «Metido en ellas no echa de menos nada; íntegro le llena el presente, libre de afán y nostalgia. Ejercitamos las actividades trabajosas, no por estimación alguna de ellas, sino por el resultado que tras sí dejan, en tanto que nos entreguemos a ocupaciones vocacionales por complacencia en ellas mismas, sin importarnos su ulterior rendimiento. Por eso deseamos que no concluyan nunca. Quisiéramos perennizarlas, eternizarlas. Y, en ver-

303. IV 276; RM (1930).

304. VI 423; *Prólogos* (1914-1943): «A 'veinte años de caza mayor' del Conde de Yebes», Lisboa (6.1942).

dad, que absortos en una ocupación feliz sentimos un regusto, como estelar, de eternidad»³⁰⁵.

La vida es esfuerzo, lance, lucha y tarea. Es el trabajo una dimensión esencial de la construcción del hombre. El que no trabaja no se estima a sí mismo, pierde sus dotes personales. «El hombre europeo ha descubierto que el trabajo es la salvación del hombre y lo que presta firmeza a su personalidad, siempre fácil a descomponerse. El trabajo es la salvación»³⁰⁶. El trabajo es la obligación de hacer algo. Pero es también necesario que salga del mismo ser de la persona: «Es menester conseguir que en días mejores para la humanidad, todo hombre tenga su vocación, es decir, su quehacer neto, y que todo hombre pueda seguir su vocación, porque esto es salvar su vida.

Yo creo que debe hacerse ese Estatuto General del Trabajo, sin prisas excesivas, pero sin gran lentitud»³⁰⁷. Hay que consolidar la sociedad sin revoluciones traumáticas, hay que reformar el capitalismo con un control de la economía y sin sobresaltos destructores del obrero. Precisamente la objeción de Lassalle al liberalismo no intervencionista es que el Estado siempre ha intervenido dando privilegios. El socialismo español carece, en tiempo de Ortega, de intelectuales: «Desde hace algún tiempo asisto con sincero fervor a los congresos del Partido Socialista y siempre recibo lecciones profundas que me son de alta necesidad, a mí, intelectual español; es decir, a mí, corazón sin disciplina. Invariablemente me acerco al salón de sesiones engalanado con rojos estandartes y otros ornamentos, más ingenuos que elegantes, oprimiendo la esperanza de hallar allí otros intelectuales, que, como yo, no son socialistas de partido, pero reconocen en éste al heredero del antiguo poder espiritual. Invariablemente la esperanza huye aceleradamente apenas tomo asiento y recorro con la vista las líneas de semblantes. El partido aparece en cada Congreso aumentado con uno o dos escritores o catedráticos; pero el intelectual que se acerca a estudiar su espíritu, con severidad y con piedad, para medir hasta qué punto sería compatible su ideología con el socialismo militante, padece ausencia»³⁰⁸.

Ortega no quiere ser sólo socialista, por eso no se apunta al partido. «Porque es innegable que un día fue el intelecto europeo socialista. Ese día pasó; hoy ya es tarde: el intelecto ya no es hoy simplemente socialista. Es socialista y algunas cosas más. Ahora bien: el partido no puede, por ahora, aceptar a quien no reduzca su interpretación histórica y política del mundo al socialis-

305. VI 424; *Prólogos* (1914-1943): «A 'veinte años de caza mayor' del Conde de Yebes», Lisboa (6.1942).

306. XI 309; «Discurso en León» (26.6.1931).

307. XI 309; «Discurso en León» (26.6.1931).

308. X 200; «Miscelánea socialista», *El Imparcial* (30.9.1912).

mo. He aquí por qué gentes que somos *también* socialistas no podemos pertenecer a ese partido»³⁰⁹.

Lo importante es que cada cual sea fiel a sí mismo. Y así sea solidario con el dolor de las gentes. «Cada individuo que sepa ser fiel a sí mismo acierta a componerse una religión personalísima. Y así es de la mía un acto ritual situarme el primero de mayo en la esquina de la Equitativa y verlos pasar...

Van en enjambres, van en rebaños, van en apretadas filas detrás de los estandartes rojos, con sus trajes de domingo, que forman pliegues duros y rígidos. Bajo las gorras y los sombreros van las teces bronceadas o atrocemente pálidas; van unos ojos cuyas miradas necesitan apoyarse en las cosas pesadamente para no caerse, y van otras pupilas violentas que hieren mortalmente lo que miran»³¹⁰. También van niños obreros en el desfile lo que levanta iras y congojas en Ortega. «El pueblo es una idealización poética de esta realidad que ahora vemos. La realidad del pueblo es el obrero, el trabajador»³¹¹. Los dos dolores bíblicos son parir y trabajar. Ahora bien: «El trabajo es el dolor constituido. Los demás dolores son anécdotas en la vida humana, contingencias. Mas el trabajo es el dolor esencial»³¹².

La Fiesta del trabajo es la fiesta del Dolor, del dolor social. La democracia con hambre no tiene sentido. Y el estilo obrero no debe ser quemar los palacios de los ricos sino que, como dijo Cunningham-Graham, hay que quemar los tugurios de los pobres para que vayan a vivir en las viviendas de los ricos. Los discursos bárbaros, la farsa partidista no es el socialismo. Tampoco la venganza o el plebeyismo: «Gozarse en lo plebeyo como tal es la emoción propia del aristócrata, la emoción antidemocrática por excelencia. Y yo conozco temperamentos de la alta burguesía que odian el socialismo no porque con su triunfo dejará de haber ricos, sino porque dejaría de haber pobres. Un cuerpo sin sombra parecería un fantasma, y el pobre es la sombra del rico»³¹³.

Una cosa es el partido y otra el ideal socialista de convivencia universal. «El caso es en su primera apariencia burdamente paradójico: yo soy socialista por amor a la aristocracia. Ahora bien, urge destruir el semblante paradójico de esta afirmación.

Aristocracia quiere decir estado social donde influyen decisivamente los mejores.

No se entienda, desde luego, *gobierno* de los mejores, porque esto sería una manera pequeña de ver la cuestión. A mí no me importa que no gobier-

309. X 200; «Miscelánea socialista», *El Imparcial* (30.9.1912).

310. X 307; «La fiesta del trabajo», *España* (30.4.1915).

311. X 307; «La fiesta del trabajo», *España* (30.4.1915).

312. X 308; «La fiesta del trabajo», *España* (30.4.1915).

313. X 308; «La fiesta del trabajo», *España* (30.4.1915).

nen, es decir, que no dispongan de medios violentos para imponerse. Lo que me importa es que, gobernando o no, las opiniones más acertadas, más nobles, más justas, más bellas, adquieran el predominio que les corresponde en los corazones de los hombres. Para eso es necesario que haya tales opiniones, y para que las haya no existe otro procedimiento que suscitar, que hacer posibles hombres sabios, justos y de sentimientos delicados. La Humanidad no puede vivir sin aristócratas, sin fuertes hombres óptimos. Si pudiera vivir sin ellos, el socialismo carecería de sentido. Porque lo grande, lo profundo del socialismo, su misión histórica, aquello a que tiende con energía irresistible de cósmica potencia, es a la producción de aristocracias verdaderas, y si ha nacido en nuestra época débese a que en ésta se ha hecho más imposible que nunca la existencia de aristocracias. El socialismo combate la forma actual de sociedad que llama capitalismo. El socialismo no trata de otra cosa que de superar, vencer, aniquilar el capitalismo. Pues bien: el capitalismo puede definirse como el estado social en que las aristocracias son imposibles»³¹⁴. En el capitalismo, todo se hace por dinero, es la cantidad frente a la cualidad. El capitalista es un siervo del dinero y reduce al obrero a un jornal.

Ortega apoya a los socialistas, si bien él no es marxista. «Dentro de mis misérrimas fuerzas he estado siempre a vuestro lado desde que comenzó mi vida de modesto publicista; verdad es que de poco os puedo servir: yo no soy más que un pobre español mozo que lleva al hombro el inútil lanzón de su entusiasmo»³¹⁵. Ortega acepta las teorías de Marx sobre la economía o producción como materia fundamental de la que dependen la política, la moral, el derecho, la religión. Eso no significa que todo es materialismo: «Lo que interesaba a Carlos Marx era dejar para siempre determinado que todo lo demás que compone la historia social humana, religión, política, moral son siempre formas de la realidad económica, que no tienen sentido sino referidas a lo económico»³¹⁶. Pero la economía es un *medio*. Carlos Marx, con cabellera de divinidad fluvial no dijo que la humanidad fuera economía.

En cuanto a que el capitalismo es la lucha entre capitales y contra el obrero, y que la lucha de clases es un medio para socializar la producción, Ortega está de acuerdo con el marxismo. «No hay, pues, cuidado de que aparezca como un anti-marxista, como un anti-vosotros.

314. X 239; «Socialismo y aristocracia», *El Socialista* (1.5.1913).

315. X 121; «La ciencia y la religión como problemas políticos», Casa del Partido Socialista, Madrid (2.12.1909). Cfr. también GUERENA, J.L., *Cultura y política en los años diez: Ortega y la Escuela Nueva*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 544-567. Y cfr. también «Apéndice II», Texto de la conferencia de Ortega y Gasset en la Escuela Nueva sobre 'Lassalle' del 25 de mayo de 1912», en *Ibid.*, 565-567.

316. X 121; «La ciencia y la religión como problemas políticos», Casa del Partido Socialista, Madrid (2.12.1909).

Pero... todo ese marxismo, señores, es como si dijéramos el último capítulo de mi socialismo, de mi credo socialista... Marx, señores, es, no más, un socialista; Marx, señores, no es un marxista, como Jesús de Nazaret no fue un católico, apostólico, romano»³¹⁷.

Para Marx no se da el socialismo sino en un capitalismo avanzado: «La plenitud de la estructura capitalista es condición para que el socialismo pueda tener seria esperanza de triunfar. Si los partidos socializadores se abstraen de esto, dejan de ser lo que pretenden y se convierten en uno de tantos partidos embarulladamente radicales; partidos que se forman disolviendo la retórica de unos pocos en la tontería de unos muchos»³¹⁸. Adler no ha usado este camino. La lucha de clases no puede utilizarse radicalmente cuando la nación es económicamente débil. Del mismo modo el socialismo no puede olvidar el nacionalismo. Pues, si la democracia pisotea las nacionalidades se suicida.

Debe haber nivelación entre las naciones, en otro caso los socialistas de los pueblos ricos se convierten en patronos de los socialistas de los pueblos pobres. Lo internacional incluye lo nacional. El día que los socialistas españoles acepten esto harán el partido más grande de España y no un radicalismo más. «Con palabras en que no habrá de mudarse una tilde formula Unamuno así el socialismo:

‘El partido socialista es un partido cultural. El mejoramiento de la condición económica del obrero y hasta la desaparición de la propiedad privada de los medios de producción no es un fin, sino un medio. El que pueda llegarse a que cada uno obtenga el producto íntegro de su trabajo y a que ese producto se reparta equitativamente es un medio para una cultura más intensa y más profunda, para que el hombre penetre más adentro en los misterios de la vida y del universo. El fin no es vivir más cómodamente todos. Podríamos ser todos ricos y todos desgraciados, porque la mayor desgracia es limitar nuestras aspiraciones a lo que los materialistas de la historia llaman pasarlo bien. El fin del hombre es llegar a ser como Dios, sabedor del bien y del mal, comiendo del fruto del árbol de la ciencia. Todo lo demás lleva a la memez’.

‘El socialismo es un movimiento cultural, y es, además, un método más bien que una doctrina. No es un partido de dogmas, sino de tendencias, de propósitos. No puede haber en él ortodoxia, ni heterodoxia, ni excomuniones. Pero sí disciplina, pues sin disciplina no hay métodos’.

‘El socialismo es un método para el gradual mejoramiento de las condi-

317. X 122; 123; «La ciencia y la religión como problemas políticos», Casa del Partido Socialista, Madrid (2.12.1909).

318. X 204; «Miscelánea socialista», *El Imparcial* (6.10.1912).

ciones del trabajo humano, tendente a ponerle al hombre en condiciones de ahondar más en la cultura, en el conocimiento de la vida y del universo,

Y luego añade:

‘Hay que librarse de la falacia de poner el fin del hombre en la felicidad terrena. La palabra felicidad es una de las más ambiguas y de las más funestas, y una de aquellas de que más abusan conservadores y reaccionarios. Hay quien ve la felicidad en la ignorancia y cuando se oye decir que hay que educar más bien que instruir, entiéndase que quien así habla lo hace ordinariamente más por odio o miedo a la instrucción que no por amor a la educación. Ni hay más modo de educar que instruyendo. Un buen manual de física, de química, de biología, de anatomía comparada, de historia de las religiones es tan educativo moralmente, como el catecismo. Hay que santificar el nombre de la ciencia, esto es, de la verdad»³¹⁹. Luego añade Unamuno que en cierto convento de jesuitas la Inmaculada pisotea a un científico. Pero que el designio final del hombre es ‘arrancarle a Dios el secreto de la vida’ y progresar, salir de la modorra llamada paz espiritual.

Tampoco debe caerse en una beatería socialista como cuando se dijo que las *Hilanderas* de Velázquez era el primer cuadro en que se representaba un taller y: «La beatería socialista de comienzos de siglo acogió con fervor esta fórmula»³²⁰. Por lo demás, el intelectual no debe entregarse solamente a la política ya que ésta necesita de ideas principalmente útiles y no fundamental y principalmente verdaderas y entonces se corre el peligro de caer en una falsificación ideológica de la auténtica tarea intelectual. El pensador no debe aspirar a ser inmediatamente eficaz, ni pretender solamente el éxito. Así harían dejación de su verdadera tarea. Ortega lo expresa de este modo: «Rubín de Cendoya, místico español, descubrió un día no lejano que se había entregado excesivamente a la política. Su espíritu, siguiendo la exigencia de la época, había llegado a contraer el hábito de no pensar sino políticamente. Esto era muy grave. La política es el mundo de la eficacia. Todo lo que no es eficaz es impolítico. Pensar políticamente no es, pues, pensar la verdad, sino, más bien producir ideas que muevan los ánimos de las gentes en un sentido o en otro, ideas oportunas y estratégicas cuyo valor no yace en sí mismas, sino en sus efectos externos y mecánicos. ¿Cómo no reconocer que este uso del intelecto es pasajera-mente benéfico? Pero a la larga contrae la mente el vicio más grave que puede imaginarse: la propensión a mentir. ¿Pues qué otra cosa es mentir que pensar

319. X 88-89; «Nuevas glosas», *El Imparcial* (26.9.1908).

320. VIII 628; «Introducción a Velázquez» (1954).

utilitariamente, en vista de una ventaja, de un efecto que quiere obtener?»³²¹. Como se ve las dudas de Ortega sobre su dedicación política son enormemente tempranas...

El político, por el contrario, es un 'hombre de mundo' y no da importancia a sus discursos. En efecto, en política, el pensamiento, «los textos suelen ser sólo pretextos»³²². Ahora bien, si no se reflexiona en profundidad, se puede terminar en una lucha de todos contra todos. Y convertir el país en «una olla de grillos cocidos en sangre»³²³. Es fácil que el político se rebaje, entonces, a agitador. «El periodista no hace otra cosa que repercutir al político y viene a ser un agitador por escrito. Opina sobre todo lo divino y lo humano con una liviandad incalculable, usando de un lenguaje que cada día se aproxima más a los barrios bajos del diccionario»³²⁴.

Faltos de pensamiento profundo, hasta los patronos se lanzan a reclamar poderes violentos. Sólo así se comprende que personas tan acostumbradas al realismo exijan respuestas violentas, el método de la fuerza, frente al movimiento obrero. «Menor perplejidad sentiríamos si en vez de industriales se tratase de abogados, de señoritos, de sacristanes o de 'políticos'; en suma, de gentes que no ejercitan sino actividades retóricas y suelen satisfacerse vocabulizando o gesticulando ante una pequeña tertulia de afines. Por el contrario, es el ejercicio industrial una de las más sanas disciplinas de realismo, en él se aprende a meditar la distancia que va de pronunciar las palabras a lograr las cosas, se valía mejor la resistencia que suele ofrecer la realidad a nuestros deseos y se habitúa el ánimo a contar siempre con las complejidades y clarooscuros de la vida»³²⁵.

Según Ortega los obreros tienen razón porque los que trabajan no comen y los que no trabajan comen mucho. Si no se hacen reformas, a tiempo, viene la revolución. Sólo se vence con la inteligencia no con la intransigencia. Dar palos de ciego y actitudes de sordomudo ante el problema obrero no hace otra cosa que colmarlo de razón. La vida es ágil y requiere soluciones ágiles. La socialización progresiva es necesaria aunque no lo comprendan muchos. Hay que dignificar el trabajo, hay que dar poder al obrero y no recalcitrar. Si los obreros son tantos y tienen muy pocos representantes se les incita a la revuelta, se van del socialismo al anarquismo. Tal situación «clama a voces furiosas la torpeza, más, la criminosidad de las clases directoras»³²⁶.

De otra parte no hay que hacerse siervos de la religión obrerista ni com-

321. X 186; «De la puerta de Tierra», *El Imparcial* (19.9.1912).

322. X 317; «Más literatura resignada», *España* (4.6.1915).

323. X 363; «Los votos van al presidio», *El Día* (24.11.1917).

324. X 392; «Hacia una mejor política», *El Sol* (21.2.1918).

325. X 573; «Ante el movimiento social», *El Sol* (21.10.1919).

326. X 589; «Ante el movimiento social», *El Sol* (31.10.1919). (Sin firma).

pungirse, como beatas de sacristía, con una beatería obrera. Así se espanta a la gente con tácticas autosuficientes y se consiguen victorias inmediatas y espectaculares que al final son auténticas derrotas. Eso es exagerar el obrerismo y pasar razones al capitalismo: «Hacen gentes de esa condición el más grave daño a los obreros, envolviéndolos en una atmósfera adulatoria, incensada, hermética, de convento o presbiterio. A ellos se debe —sobre todo a algunos grafómanos franceses, como Jorge Sorel, gran beato del obrerismo— que los obreros sigan la táctica mediante la cual van hacia formidables derrotas»³²⁷. El capitalismo violenta la producción. Los obreros no deben compartir sus métodos de fuerza: «Nos importan demasiado, por una parte el triunfo final de los obreros, y por otra ciertos principios que en su ceguera violan, para no revolvernos contra ese temperamento conventual, frailuno, estrecho, sin ventanas abiertas, sin ideas claras y sin ansia de integral perfección, que domina hoy en el movimiento social»³²⁸.

La putrefacción social y la parálisis de la justicia invita a la lucha desesperada e incita a la acción violenta: «Fernando de los Ríos, el profesor y diputado socialista, me refería hace pocas semanas sus leales apuros cuando al recomendar a los obreros granadinos procedimientos de legadidad, y esperanza en una política evolutiva, éstos le decían: ‘¡Pero, don Fernando, no ve usted cómo no hay ley para nosotros! Nos cierran los centros, nos persiguen en las fábricas, nos llevan esposados por los caminos, nos apalean las espaldas..., nos tratan como a perros. ¿Qué va usted a esperar de la ley?’ Y el prudente interlocutor sentía, al oír esto, vergüenza, ira y desesperanza...

Ahora nos toca a nosotros pasar nuestra hora de canes.

¡Quién sabe si a la postre será lo mejor! Formaremos jauría con los obreros y prepararemos la gran fiesta venatoria. Nos unirán el asco y la indignación y haremos que suene de mar a mar el ladrido y el halali. Andando el tiempo, las crónicas narrarán que en tiempos de Alfonso XIII, amigo de la caza, todos los españoles honestos tuvieron que volverse alanos y usar del colmillo»³²⁹.

El capitalismo ha empobrecido la conciencia ética. Es la ética asesina, la ética utilitarista del capitalismo. Aunque se diga ahora con Sorel también Marx lo decía de la violencia: «Es ésta inmoral; pero ¿qué importa, si es eficaz?»³³⁰. Ante tal situación, dice Ortega: «Es preciso organizar la guerra sin cuartel al asesinato»... «El crimen mayor está ahora, no en los que matan, sino en los que no matan pero dejan matar y aplauden el acierto homicida. En

327. X 592; «Ante el movimiento social», *El Sol* (2.11.1919). (Sin firma).

328. X 592; «Ante el movimiento social», *El Sol* (2.11.1919). (Sin firma).

329. X 665-666; «Sobre la real orden», *El Sol* (7.8.1920).

330. X 674; «Política social», *El Sol* (16.10.1920). (Sin firma).

ciertos núcleos del proletariado, congoja causa decirlo, el asesinato es como un sacramento político que se administra *ad majorem plebis gloriam*. La radical perversión ética que este hecho patentiza es lo que consideramos consecuencia de la desmoralización sembrada por los hábitos del capitalismo»³³¹.

No hay que permitir el equívoco entre socialismo y crimen, entre obrerismo y asesinato. El terrorismo siempre concluye aterrorizado. El terrorismo además de un crimen es una estupidez. Es únicamente Sorel el predicador de la violencia y el asesinato para poseer la tierra. Suponía equivocadamente la cobardía paralizadora del burgués y pretendía aterrorizarle. «Tal es el evangelio de Caín —porque ni siquiera le adorna el garbo de la novedad—. La gran masa obrera claro es que no lo acepta. Pero va ganando terreno la convicción de que en algunas zonas del proletariado ha prendido esta cruenta bestialidad. En ellas se remonta el ánimo del asesino, se le propone la víctima, se encubre la ejecución y se exalta la criminal destreza»³³².

La vida social no se arregla con revoluciones pero eso no debe llevar a ocultar que la vida es lucha y que la lucha de clases es un aspecto de la lucha general. Hay que mirar la realidad de frente³³³. Hoy el problema económico es un problema central, afecta a todas las inquietudes de los hombres: «La vida es hoy demasiado compleja en su técnica inexorable para que la economía no se haya convertido en el factor más destacado, el que se impone a nuestra atención, y al imponerse a nuestra atención, no sólo es todo lo que ella auténticamente es, sino que atrae todos los demás órdenes de la vida y se convierte en el orden simbólico del presente. Así, en el siglo XVI, todas las disputas acababan en cuestiones sobre la Santísima Trinidad, y el problema económico agrario de Alemania llevó durante una etapa a Lutero a ponerse a su frente»³³⁴.

Por lo mismo es fundamental el deber del trabajo. El que no trabaja disgrega, destruye la sociedad y se destruye a sí mismo. El trabajo es hoy parte del sentido de la vida. «Nosotros presentaremos un voto particular, que diga: 'El trabajo, en cualquiera de sus formas es un deber social'»³³⁵. Hay que organizarse como un pueblo de trabajadores. Tanto el obrero como el hombre rico deben ser trabajadores. Hoy el rico se ha cansado de ser rico y quiere ser

331. X 673; 674; «Política social», *El Sol* (16.10.1920).

332. X 674; «Política social», *El Sol* (16.10.1920).

333. BERDIAEFF, N., *El cristianismo y la lucha de clases. Dignidad del cristianismo e indignidad de los cristianos*, trad. María Cardona, Espasa Calpe, Madrid 1935, 14. BO.

334. XI 352; RR (18.12.1931) y *Crisol* (31.7.1931).

335. XI 383; RR (18.12.1931). Cfr. también SCHLER, M., *Christentum und Gesellschaft*, Neue Geist, Leipzig 1924, donde se habla de trabajo y ética, liberalismo, socialismo y socialdemocracia y de socialismo profético o socialismo marxista. BO.

un hombre. «Como aquellos primeros heréticos de la Iglesia sostenían que la única manera de llegar a la virtud era abusar de la carne, ellos han abusado de la riqueza y están ahora al otro lado. Este nuevo sentido que el señor Araquistain y yo damos a la palabra, no puede pretender enfrentarse ni luchar con el tremendo y taxativo sentido que tiene desde hace ochenta años, y que posee en el *Manifiesto comunista* de Marx: no podemos pretender entrar en colisión con ese magnífico sentido, cargado de luchas y dolores de la organización obrera»³³⁶.

Hay que instaurar un nuevo Estado y una vida tranquila con un nuevo 'movimiento nacional', en la nación, como 'comunidad de destino'. Capital y trabajo están al servicio de la nación en la nueva democracia. Nación y trabajo son los principios de la nueva democracia. El trabajo es la obligación fundamental. Hay que hacer un Estado nuevo, dar el campo a los trabajadores, fomentar las regiones y la salud pública como bien nacional. El trabajo ennoblece a las personas y a los pueblos. Es el trabajo no como condena sino como salvación del hombre. Cada español debe cumplir su quehacer. La nueva sociedad no se hará con la matonería sino con la reforma y la mejora económica. «*Sólo en la medida en que esto se haga, sabedlo obreros españoles, será posible la socialización*»³³⁷.

A su vez, lo excepcional no debe ser lo corriente. Gobernar no debe confundirse con molestar. No hay que hacer demagogia. La política de halago a las masas termina en el fascismo y en el nacionalsocialismo: «al frenesí del obrerismo va a suceder la exacerbación del señoritismo, la plaga más vieja y exclusiva de España»³³⁸. La gente vota sus dolores, afanes, irritaciones y no otra cosa. La vida es tarea sin descanso, trabajo ímprobo.

3.4. Realidad, ética y religión

3.4.1. Teoría, realidad y ética

Sin teoría y sin trabajo no es posible conducir un pueblo a su destino. No hay práctica sin teoría, ni hay pueblos sin ideólogos; pero un ideólogo no es alguien que dice majaderías. La teoría es la dirección y la práctica la realización. «Teoría no es más que teoría de la práctica, como la práctica no es otra cosa que la praxis de la teoría, o como Leonardo supo decir mejor: 'La teorica è il capitano e la pratica sono i soldati'»³³⁹.

336. XI 392; RR (18.12.1931) y *Crisol* (26.9.1931).

337. XI 442; «Discurso en Oviedo», Oviedo (10.4.1932) Teatro Campoamor y *El Sol* (11.4.1932).

338. XI 530; «¡Viva la República!», *El Sol* (3.12.1933).

339. I 215; «Una respuesta a una pregunta», *El Imparcial* (13.9.1911).

España no ha tenido ideólogos, según Ortega; a no ser Castelar que buscó una política positiva.

La cultura es el modo normal de crear nuevos proyectos y nuevas ideas. Hay que renovar el ideal ético, hacer una moral acogedora y comprensiva. Esta moral integral se opone a la moral perversa. Para ésta la comprensión no es un deber ni claro ni primario. En la orteguiana, es la comprensión un deber religioso: «Merced a él crece indefinidamente nuestro radio de cordialidad, y, en consecuencia, nuestras posibilidades de ser justos. Hay en el afán de comprender concentrada toda una actitud religiosa. Y, por mi parte, he de confesar que, a la mañana, cuando me levanto recito una brevísima plegaria, vieja de miles de años, un versillo del Rig-Veda, que contiene estas pocas palabras aladas: '¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!'. Preparado así, me interno en las horas luminosas o dolientes que trae el día»³⁴⁰.

Es la tarea de la comprensión y el entendimiento, como las ermitas de Córdoba tan caras a Ortega, una fábrica de soledad, de templanza, de amor, entre el alma en pena y la vida en gloria. Es la vida fundamental, paz, silencio, crispación mística y un amor siempre más doliente que una teoría. El pensador verdadero es como el ermitaño, bebedor de soledad y gran entendido en sosiego, que va y viene en sus soledades. En medio de la vida: «El espíritu queda proyectado hacia las últimas preguntas: ¿Qué es la vida? ¿Qué es la muerte? ¿Qué es la felicidad?»³⁴¹. Se trata de la lucha por la verdad de todos y de cada uno, andar en la tarea de la construcción del hombre y su sociedad. Entre el animal elemental y el sentido divino de lo humano. Hay muchas maneras de ser hombre y formar a los colectivos humanos, por eso, dice Ortega: «yo creo que nos llegaremos a la pedagogía con religioso temor, como solían nuestros padres griegos al ingresar en los misterios eleusinos donde se buscaba el comercio y el contacto con las fuerzas elementales impulsoras del universo»³⁴².

Hay que ir a la vida y a la realidad concreta. No basta embarcarse en una gran filosofía de la historia. Ésta, con frecuencia, deja fuera la vida, el corazón. El hombre se ocupa muy poco de su vida; la va dejando vacía, sin alegría, aunque nada muera hasta el final. Sólo entonces la recordamos y torna a la existencia como resucitada desde el corazón. Según Ortega, es preciso cultivarse, cada uno, no vivir al tuntún, sino como un ser exigente con nuestra vida. Solamente esa actitud puede llamarse realmente cultura humana auténtica: «Pienso que no debiera llamarse culto sino al hombre que ha tomado posesión de todo sí mismo. Cultura es fidelidad consigo mismo, una actitud de re-

340. I 316; MQ (1914).

341. I 422; POC (1916): «Las ermitas de Córdoba» (1904).

342. I 510; POC (1916): «La pedagogía social como programa político», Conferencia (12.3.1910).

ligioso respeto hacia nuestra propia y personal vida»³⁴³. Un hombre que no estima verdaderamente su vida no puede acceder verdaderamente a realidad alguna. Ni siquiera a la religión o la fe, pues ellas son parte también de la vida: «No por su contenido son reales mi fe o mi duda, sino como trozos de mi vida personal. Un hombre que no cree en sí mismo no puede creer en Dios»³⁴⁴.

Precisamente el pecado del siglo XIX es haber perdido, entre la producción de tantas cosas, la vida fundamental, el sentido ético y definitivo de la realidad. Han faltado espíritus libres no demasiado adscritos a un campanario o a los intereses sociales. El pensador ha dejado su silencio fundamental y se ha acostumbrado a tomar partido y por consiguiente a mentir. Ortega rechaza concretamente el hecho de que Max Scheler haya tomado partido por el genio de la guerra. Olvida Max Scheler el proyecto kantiano de paz eterna. A Ortega le disgusta que Scheler prefiera la metafísica del Estado a la del individuo; también le disgusta a nuestro autor que Scheler no aprecie el valor del equilibrio en la vida y se lance al apoyo de la lucha darwinista por la vida. Para Ortega: «Con el darwinismo se ha hecho política, lógica, moral, estética y hasta religión»³⁴⁵. Scheler también caería en este mismo defecto y cree que el Estado es la vitalidad y el futuro del hombre. Esto a Ortega le parece muy mal. Y siente vergüenza ajena de que Scheler defienda la guerra y llame cobardes a los belgas. «Tal vez se trate de una manía; pero siendo (sic) indomable despego hacia las ideas pensadas, no con la cabeza, sino con el puño cerrado»³⁴⁶.

Scheler recurre, según Ortega, demasiado rápidamente a la guerra como juicio de Dios. Ni se ve hoy claro el derecho de guerra, ni se ve que la guerra cree realmente ningún tipo de justicia o nuevo derecho. Según Ortega, Scheler mezcla en la ética de la guerra el utilismo y esto es absolutamente inmoral. No basta tampoco decir que no se quiere matar, cuando de hecho se mata, ni se puede explicar la lucha como la fuerza bruta al servicio de intereses materiales. «He ahí lo terrible, señores *progresistas*, o, como Nietzsche diría, señores *filisteos de la cultura*; he ahí lo terrible: que el espíritu sea susceptible de convertirse en fuerza bruta, que la fuerza bruta sea a la par fuerza moral. Esta lealtad tiene que tener con el problema quien ambicione lealmente su solución. Lo demás son palabras sin consecuencias. Desde Tibulo se llama *ferus et vere ferreus* al que saca la espada, y desde Tibulo, con ejemplar perseverancia, la espada prosigue su siega periódica de poéticas gargantas»³⁴⁷.

343. II 161; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar» (1917).

344. II 161-162; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar» (1917).

345. II 199; E II (1917): «El genio de la guerra y la guerra alemana» (1916) (*Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* por Max Scheler 1915).

346. II 202 nota 1; E II (1917): «El genio de la guerra y la guerra alemana (1916)» (*Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* por Max Scheler 1915).

347. II 203; E II (1917): «El genio de la guerra y la guerra alemana (1916)» (*Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* por Max Scheler 1915).

Como ocurre con la guerra, sucede en los demás dominios de la vida. La generosidad desinteresada es hoy algo fundamental, es «la voluntad desinteresada la función superior del ser humano»³⁴⁸. Preparar para la vida es hoy preparar para la realidad verdadera y no solamente para una función social. No basta aprender un oficio, hay que disponer a las personas para la vida esencial. Esta vida creadora, *natura naturans*, precede a toda cultura y civilización concreta, pues, «hay una forma eterna y radical de la vida psíquica, que es supuesto de aquellas. Ella es, en última instancia, la vida esencial. Lo demás, incluso la cultura, es ya decantación de nuestras potencias y apetitos primigenios, es más bien que vida, precipitado de vitalidad, vida mecanizada, anquilosada»³⁴⁹. Sin una educación ética fundamental ocurre al ser humano como a los esquimales que no valieron para 'el cielo cristiano porque en él no existen focas'.

Hoy se vive una barbarie de especilismo y además el progresista olvida el pasado, el hombre original. No se trata de hacer el Robinson. Ortega disiente en este punto de Rousseau. No se trata de incultura sino de recuperar la vida original: «Yo pido que se atienda y fomente la vida espontánea, primitiva del espíritu, precisamente a fin de asegurar y enriquecer la cultura y la civilización. Rousseau, por el contrario, odia éstas, las califica de desvarío y enfermedad, proponiendo la vuelta a la existencia primitiva. A mí, esto me parece una salvajada. El valor de la vida primitiva es ser fontana inagotable de la organización cultural y civil»³⁵⁰.

La vida íntegra, original es como la 'trastierra espiritual', rica y enérgica, que sostiene todo lo demás. Su realidad originaria y vital es la fuerza ética primitiva. «Nuestros pensamientos y apetitos singulares no aparecen juntos merced a un zurcido, sino que se les siente nacer de cierta raíz íntima y como manar de cierto hontanar profundo y único»³⁵¹. La falta de riqueza íntima, espiritual, entre la riqueza vital, es lo que da lugar al hombre desorientado y botarate. A su vez la plenitud vital y espiritual es lo que elimina las conductas reaccionarias, envidiosas, y hace hombres vitalmente perfectos, entusiastas y realmente buenos: «Es el entusiasmo ardiente ráfaga íntima que cruza nuestro paisaje psíquico con todo el dinamismo exaltador de una primavera momentánea. Las porciones de la psique, que acaso estaban entumecidas y como solidificadas, vuelven a licuarse y fluir bajo el nuevo calor. Nos parece haber perdido de peso, nos sentimos capaces de todo, e inertes un momento antes, adver-

348. II 275; E III (1921): «El 'Quijote' en la escuela», *El Sol* (desde 16.3.1920).

349. II 278; E III (1921): «El 'Quijote' en la escuela», *El Sol* (desde 16.3.1920).

350. II 281-282; E III (1921): «El 'Quijote' en la escuela», *El Sol* (desde 16.3.1920).

351. II 289; E III (1921): «El 'Quijote' en la escuela», *El Sol* (desde 16.3.1920).

timos con sorpresa en nosotros una súbita posibilidad de heroísmo»³⁵². Es la fuerza vital, la realidad de la vida, como en el mito platónico de Hércules, una realidad ética fundamental.

Una vida sin vitalidad es filisteísmo, es la idiotez del especialismo, sin entusiasmo, sin magnanimidad. Todo lo genial nace de esta realidad profunda, del niño que lleva en sí todo hombre. Esa realidad íntima es lo mejor que tenemos y cuando se integra en la madurez vemos esos seres humanos excelentes y sabiamente ingenuos. «Sólo esos hombres me parecen estimables, el resto es contabilidad»³⁵³.

El ser humano es con frecuencia demasiado utilitario y olvida aspectos del mundo, de la realidad, perfectamente fundamentales; vive como una cieguera o sordera para dimensiones no utilitarias. El verdadero ser humano es un receptor ultrasensible para los 'infinitos temblores de la realidad circunstante'. Y cuando menos egoísta más oye el hombre la voz de la realidad: «Cuanto más desprendida de intereses prácticos sea nuestra visión, más amplio y múltiple será nuestro contorno. Marta la hacendosa tuvo de Jesús una imagen mucho menos adecuada y completa que la extática María, la sublime y ardiente expectadora, absorta siempre en un aparente ocio contemplativo e impráctico»³⁵⁴. Todo lo sublime ha nacido de la generosidad; esa vitalidad es la que vigoriza la personalidad artística y ética.

Del *ethos* cada día se debe hablar más, él es la moral auténtica; se trata del sistema de reacciones morales del individuo o de un pueblo, su espontaneidad moral. La moral, como tal, es utópica. «El *ethos*, por el contrario vendría a ser como la moral auténtica, efectiva y espontánea que de hecho informa cada vida»³⁵⁵. El *ethos* español es austero y reconcentrado, el italiano, por el contrario, es plástico y espléndido. «Él dio al catolicismo su magnificencia ornamental y suscitó en los lienzos del Renacimiento aquel espléndido boato de fiesta. Siente, en efecto, la vida como fiesta, ceremonia, solemnidad y carnaval. En arte es el único pueblo europeo que ha cultivado el desnudo (en el estilo francés, la mujer no se desnuda para el arte, sino con fines ulteriores). El *ethos* español parte de preferir lo interno. Es sorprendente que, siendo meridional, sea tan reconcentrado»³⁵⁶.

En cualquier caso la ética debe ser insobornable, fiel a la realidad, tiene que llevar a ver las cosas desinteresadamente y a investigarlas con amor: «El amor concentraba nuestro espíritu sobre su deleitable objeto, dotándonos de

352. II 293; E III (1921): «El 'Quijote' en la escuela», *El Sol* (desde 16.3.1920).

353. II 299; E III (1921): «El 'Quijote' en la escuela», *El Sol* (desde 16.3.1920).

354. II 302; E III (1921): «El 'Quijote' en la escuela», *El Sol* (desde 16.3.1920).

355. II 506-507; E VI (1927): «Destinos diferentes» (7.1926).

356. II 507; E VI (1927): «Destinos diferentes» (7.1926).

una hipersensibilidad de absorción que se derramaba sobre el contorno, sin necesidad de hacerlo centro deliberado de la visión»³⁵⁷. La realidad es siempre unión de perspectivas que se funden en unidad. No es posible legislar a la vida, sin ella, ordenar a las cosas sin consultarlas. El *deber ser* o viene de la realidad radical de las cosas o es misticismo racionalista. «Todos esos untuosos o frenéticos gestos de sacerdote que hace el 'idealismo'; todo ese 'primado de la razón práctica' y del 'deber ser', repugnarán al espíritu sediento de contemplación y afanoso de ágil, sutil, aguda teoría»³⁵⁸. Hay que sumergirse en la vida para que surja la ética.

El individuo es el centro real y verdadero del mundo, con «inexorable prescripción metafísica»³⁵⁹, en cada momento de su vida. La metafísica, tanto en el mundo antiguo como en el moderno es 'ciencia de lo real, en cuanto real'. El metafísico no se guía por intereses, no pertenece al mundo del comercio y de los negocios que no se alimentan, en absoluto, del canto de cigarra, como san Francisco, sino de pingües y grasientos manjares. «Todos los síntomas indican que la metafísica es una manía. Así lo reconoce Platón, sólo que para dulcificar las cosas —era él hombre de gran dulcedumbre, que llevaba el corazón abierto a fin de que en él melificasen las abejas —diría que es una divina manía, *theia manía*»³⁶⁰. Y, sin embargo, hombres tan de mundo como Leibniz inventaron una nueva metafísica porque, esté donde éste, es el hombre invención de lo divino. En ello encuentra el hombre su salvación. «Esa posibilidad de completarnos, averiguando lo que es el resto del mundo, es la 'salvación'. La ciencia hereda este afán de la mitología y de la religión; a él debe su arquitectura sistemática, su orden e interior jerarquía, su urgencia. Pero sin curiosidad la veríamos recaer muy pronto en el dogmatismo religioso y místico»³⁶¹.

Fue Sócrates el que puso al hombre frente a sí mismo. La ciencia se transforma en él en ética o ciencia íntima. Su ética se ve las caras con las morales más vitalistas y estrictas. Sócrates es el maestro de inquietudes azorantes y los abismos profundos. Ortega le entona su canto de admiración ética, confesión de toda la limitación de la teoría: «¡A tu lado se siente uno bueno, porque cae en la cuenta de que no sabe uno nada y habla de lo divino y de lo humano, con irrisoria petulancia en los folletones de los rotativos! Pero tú lo ves claro: más que petulancia es la alegría de ejercitar la operación intelectual— la alegría del músculo sano cuando camina elástico por el caminito largo, entre frondas. Tú

357. III 406; DAIN (1925).

358. III 280; «Ni vitalismo ni racionalismo, en *Revista de Occidente* (1924).

359. III 413; DAIN (1925).

360. III, 433-434; «La Metafísica y Leibniz», *La Nación* (Buenos Aires 7.6.1925),

361. III 540; «Ética de los griegos. II». EL (1927).

adviertes que todas mis negras líneas de prosa llevan una filigrana parecida a aquellas palabras usadas por Lotze al fin de su *Metafísica*: 'Dios sabe de esto mucho más' ³⁶².

Hay una ética genial, íntima y una moral espectacular. El hombre griego tiende a creerse demasiado; quiere triunfar y manejar lo divino y lo humano. «Para esta ética, las normas morales están dadas de una vez para siempre fuera de la persona, en forma de leyes y costumbres sociales, de derecho social, etc., y su misión de doctrina se reduce a pilotear al hombre por los senos intrincados de tal arrecife. Es una ética no poco repugnante: a Dios hay que evitarlo, ganarlo y halagarlo. En la sociedad hay que triunfar astutamente, lograr honores y distinción» ³⁶³.

Cuando se pierde la fe en los dioses se crea la ciencia y, entonces, Plotino se evade de este mundo en un éxtasis desertor que escapa de la vida real. Luego viene en Europa el idealismo, la beatería cultural. Ya no se busca el Ser; todo se reduce al pensar, si bien Kant protesta contra las interpretaciones idealistas y coincide con el tema de nuestro tiempo de Ortega ³⁶⁴. El pensamiento es parte de la vida de un sujeto que piensa y decide su vida real concreta. «¿Qué es, hablando con precisión y lealtad, la 'razón práctica', esa razón que, a diferencia de la teórica, es 'incondicional', absoluta, bien que válida sólo para el sujeto como tal, no para las cosas de la ciencia física ni de la metafísica? La razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero... ¿no es esto 'nuestra vida' como tal? Mi vivir consiste en actitudes últimas —no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teóricas. *Toda vida es incondicional e incondicionada*. ¿Resultará ahora que bajo la especie de 'razón pura' Kant descubre la razón vital?» ³⁶⁵.

3.4.2. *Vida, amor y metafísica*

En esta vida cada cosa posee a la vez realidad y valores. Los descubridores de valores son, a veces geniales, como los pensadores de la realidad. Es una nueva capacidad inventiva: «La facultad estimativa —que nos hace 'ver' los valores— es, pues, completamente distinta de la perspicacia sensible o intelectual. Y hay genios del estimar, como los hay del pensamiento. Cuando Jesús, soportando dócilmente una bofetada, descubre la humildad, enriquece con un

362. III 542-543; «Ética de los griegos. II». EL (1927).

363. III 536; «Ética de los griegos. II». EL (1927).

364. IV 57; «Filosofía pura. Anejo a mi folleto 'Kant'», en *Revista de Occidente* (1929).

365. IV 59; «Filosofía pura. Anejo a mi folleto 'Kant'», en *Revista de Occidente* (1929).

nuevo valor la experiencia de nuestras estimaciones»³⁶⁶. El hombre necesita tomar medida de las cosas porque no las posee. Tiene que salir hacia ellas. «Por sí mismo es indigente, no contiene en su interior mental ni un punto de realidad cósmica. Va en busca de las cosas; pero éstas se le escapan, son incompenetrables con su mente. En vista de que no puede apresar las cosas, se contenta con tomarles las medidas, que son los esquemas y fantasmas de aquellas. Su mente —*mens*— es medida —*mensura* (*calembour* del cardenal Cusano). Dios no mide. No hay un dios de las pesas y medidas. Dios es desmesurado (*exuperantissimus*)»³⁶⁷.

De ahí que la filosofía, como hoy todas las ciencias, pretenda ser absoluta y universal, la medida de todas las cosas. Es como un heroísmo teorético, la ciencia que se busca. El hombre se extenúa por llegar al trasmundo del ser, de la realidad, de la vida. Tal es la condición humana, fundamental. «Ni el Dios ni la bestia tienen esta condición. Dios sabe todo, y por eso no conoce. La bestia no sabe nada, y por eso tampoco conoce. Pero el hombre es la insuficiencia viviente, el hombre necesita saber, percibir desesperadamente que ignora. Esto es lo que conviene analizar. ¿Por qué al hombre le duele la ignorancia, como podía dolerle un miembro que nunca hubiese tenido?»³⁶⁸.

Hoy es necesario simplificar las cosas pero no hay que hacerlo apresuradamente sino con responsabilidad; se necesita, más que nunca, un profundo respeto a la realidad, amor a la vida, a la realidad misma que es vacilante también. «Este titubeo metafísico proporciona a todo lo vital esa inconfundible cualidad de vibración y estremecimiento»³⁶⁹. El imperio de la filosofía es el régimen del respeto no el gobierno de los filósofos ni el pensamiento de los emperadores. La filosofía es la salvación de la realidad y de la vida superior: «El día en que vuelva a imperar en Europa una auténtica filosofía —única cosa que puede salvarla—, se volverá a caer en la cuenta de que el hombre es, tenga de ello ganas o no, un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior. Si logra por sí mismo encontrarla, es que es un hombre excelente; si no, es que es un hombre-masa y necesita recibirla de aquél»³⁷⁰.

La filosofía del respeto no es el narcisismo de dar vueltas sobre sí, ni es el vértigo o el arrebato o el empujón sin la contemplación; tampoco son las cosquillas o la borrachera alcohólica de la vida. Es el amor integral a todas las cosas con sabiduría y vitalidad; pero cada cosa en su lugar. No gana nada el amor con su divinización extática que en realidad es un puro vértigo. Frente a

366. III 180; TNT (1923). Edición revisada (1934).

367. IV 65; «Vicisitudes en las ciencias», *El Sol* (9.3.1930).

368. IV 109; «¿Por qué se vuelve a la filosofía?», *La Nación* (Buenos Aires 16.11.1930).

369. IV 193; RM (1930).

370. IV 221; RM (1930).

Cohen, Ortega no admitía esa mística de la intervención de Dios o la Naturaleza en el amor. Nuestro autor sitúa la experiencia amorosa con una mayor sobriedad, sin quitarle sentido divino: «Bien está que el amante, amado, crea que es con su amada uno e indiviso desde toda la eternidad y para toda la eternidad. El encanto del 'amor' proviene, en parte, de su capacidad poética: puebla de iridiscencias el mundo en torno, lo adoba y recama. En la cima del proceso amoroso, como sobre el cerro Tabor, organizanse transfiguraciones. Hay un minuto de cenit, al pasar por el cual los amantes se juran amor eterno. Pero este instante transcurre y con él se evapora el vigor del juramento. El amor ha muerto en aquel pecho; mas la religión, la moral, el derecho y hasta la policía os oyeron jurar y os obligan a que llevéis el cadáver perpetuamente en vuestro corazón»³⁷¹. No hay moral si todo queda en el realismo práctico. El amor es él mismo juramento, instante eterno que llena todo; la cultura del amor resuelve todas las contradicciones. Sólo la barbarie separa lo divino de lo humano, el instante de lo eterno, nos dice Ortega.

En España todo es rigidez y contrato y es preciso fluidificar las costumbres para que pueda aparecer sutil y expansiva 'su majestad la Vida', el eterno femenino, donde el hombre encuentra los tesoros de sí mismo, la sabiduría del amor que aparece, como en *Tristán* que es la novela del amor, «en toda su excelcitud y sublimidad, no el instinto sexual, que es un efecto como el caer de los cuerpos, sino esa genial emoción que es pura causa incausada, que es divinamente superflua y divinamente fecunda, el amor que mueve el sol y las otras estrellas»³⁷². Así se hace posible que en el Renacimiento la corte de amor o cortesía sea entrada en la 'corte teológica' o en el culto a los 'mejores instintos humanos'. El amor es la realidad de la santidad y de la vida; es Goethe quien nos lo anuncia: «al pasar por Bolonia se detiene ante una Santa Ágata de Rafael. 'El artista —escribe en su diario— le ha dado una doncellez sana y segura de sí misma, exenta de frialdad y de aspereza. Me he fijado mucho en el semblante, y he de leer en espíritu mi *Ifigenia*, porque no debe salir de los labios de mi heroína nada que esta santa no pudiera decir'»³⁷³.

Es, también, la vitalidad exquisita de la mujer orante como corza herida. Para Ortega la culminación de la vida es una pasión limpia y finamente dramática: «Ya se oye, ya se oye el galopar de los caballeros ideales y el latir afanoso de los canes instintivos. La dama siente un misterioso afán de huida. No hace falta más para que la eterna escena venatoria se cumpla. En la caza, la misión de la pieza es huir arrastrando al cazador y la jauría en su torbellino de

371. II 141; «Para la cultura del amor» (1917).

372. II 122; «Una primera vista sobre Baroja», *La Lectura* (1915).

373. II 693; E VIII (1934): «Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana» (1918).

persecución. Así en el frenesí de los amores, la mujer colabora primero con una apariencia de pavor y fuga...»³⁷⁴.

Actualmente los valores han cambiado. Antes casi se olvidaba el cuerpo. A lo más se dejaban ver la cara y manos. Ahora por todos los lados aparece el cuerpo. Toneladas de carne humana abarrotan las playas en todas partes: «¡Es demasiada carne junta! Como siga esta ostentación en gran escala de tejido adiposo, los sexos se separan y huirán a los conventos impulsados por un ansia de ascetismo y un apetito de esqueletos. Estamos en el otro extremo del siglo XVIII. Y como todo extremismo desnuda lo que ama, la playa de Biarritz desprestigia a la carne»³⁷⁵. La falta de inteligencia paraliza la resurrección de la carne y la revolución de la vida. Una racionalidad pobre, demasiado positiva no sabe dar intimidad a las cosas, no llega a 'su ser más entrañable' y por tanto las nulifica; así la vida del hombre, su cuerpo queda desamparado sin las razones infinitas de lo contingente, falto de la luz divina del misterio. No se trata de divinizar el cuerpo como no es necesario divinizar el arte. Para Azorín, dice Ortega, «—el arte es eterno. —Un amigo mío de Vera, cuando oye que alguien dice palabras más sonoras que nutridas, suele exclamar: '¡Todo esto es carrocería!' A mí esa eternidad del arte me parece también pura carrocería. Pongamos un poco menos que eterno. No sé quién preguntó una vez a Galileo si el sol era eterno, y Galileo, supongo que sonriendo, respondió: *Eterno, non; ma ben antico*»³⁷⁶.

Según Ortega, es Spengler quien confunde unas cosas con otras y cree que todas las culturas son lo mismo. Pero eso no es así; hay épocas que se fijan más en un modo de amor que en otro. El amor 'cortés' supone un mundo en exceso espiritualizado. «De otro lado, la Iglesia aprieta las tuercas de un feroz ascetismo... En rigor, el amor puro es el amor que no se realiza, todo tensión, afán, anhelo»³⁷⁷. Igual que todo, el amor tiene modas y momentos; hay épocas femeninas y épocas masculinas. Al final de la Edad Media la mujer se afirma frente al Estado de los guerreros y la Iglesia de los clérigos. «De esta época proviene el culto a la Virgen María, que proyecta en las regiones trascendentes la entronización de lo femenino acontecida en el orden sublunar. La mujer se hace ideal del hombre, y llega a ser la norma de todo ideal. Por eso en tiempo de Dante la figura femenina absorbe el oficio alegórico de todo lo sublime, de todo lo aspirado. Al fin y al cabo, consta por el Génesis que la mujer no está hecha de barro, como el varón, sino que está hecha de sueño de varón»³⁷⁸.

374. II 694; E VIII (1934): «Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana» (1918).

375. II 731; E VIII (1934): «Revés de almanaque. II» (1930).

376. III 268; «Diálogo sobre el arte nuevo», *El Sol* (26.9.1924).

377. III 445; «Para una historia del amor. II», *El Sol* (29.7.1926).

378. III 476; «Dinámica del tiempo», *El Sol* (3.7.1927).

El amor es la marcha de la vida, un camino directo hacia la intimidad de las personas y las cosas. Amor es afán por lo amado. Es el intento de abandonar la periferia de ser y apoderarse de su secreto. «Y la experiencia desoladora que hace ese europeo enamorado de la norteamericana es que al dejar atrás la persona social de la mujer —lo que antes he llamado la pared de la esfera—, en el momento, a un tiempo delicioso y dramático, de capturar la intimidad espiritual de la amada se encuentra con que no existe, con que lo que ha dejado atrás es lo único que hay»³⁷⁹. Es el vacío del amor, un vacío de realidad, una ausencia dramática: la tragedia de lo que se busca, o sea lo divino o lo humano. En ese sentido, Spinoza, según Ortega, no acertó bien al decir que el amor es alegría. Con frecuencia el amor es dolor. El amante prefiere el dolor del amado que dejar de sufrir y olvidarlo. Amar es vivificar y odiar es asesinar sin fin. El amor es peregrinación hacia la realidad amada que mora en lo desconocido.

Las fuerzas eternas del hombre de carne y hueso son el amor y la muerte. El amor es síntoma decisivo de la persona. El amor no es sólo el cariño, el amor es un 'divino suceso' vivido realmente por muy pocos. El amor es distinto del deseo. El deseo se satisface, el amor es un 'eterno insatisfecho'. El amor pone a la persona fuera de sí, la hace gravitar hacia los demás. «San Agustín, uno de los hombres que más hondamente han pensado sobre el amor, tal vez el temperamento más gigantescamente erótico que ha existido, consigue a veces librarse de esta interpretación que hace del amor un deseo o apetito. Así dice en lírica expansión: *Amor meus, pondus meum; illo feror, quocumque feror*. 'Mi amor es mi peso; por él voy dondequiera que voy. Amor es gravitación hacia lo amado»³⁸⁰.

El amor es como la gravitación universal. Dante creía que el amor mueve el sol y las estrellas. «Sin llegar a esta ampliación astronómica del erotismo, conviene que atendamos al fenómeno del amor en toda su generalidad. No sólo ama el hombre a la mujer y la mujer al hombre, sino que amamos el arte o la ciencia, ama la madre al hijo y el hombre religioso ama a Dios. La ingente variedad y distancia entre esos objetos donde el amor se inserta nos hará cautos para no considerar como esenciales al amor atributos y condiciones que más bien proceden de los diversos objetos que pueden ser amados»³⁸¹.

Sobre el amor se ha cebado la difamación, como sobre todas las cosas excelentes, también se ha intentado demostrar que el Universo es una 'inepcia constitutiva', que todo es despropósito, egoísmo y lucha a muerte³⁸². Y sin

379. IV 378; «Sobre los Estados Unidos. III», *Luz* (30.7.1932).

380. V 555; SA (1941): «Facciones del Amor», *El Sol* (7.1926).

381. V 553; SA (1941): «Facciones del Amor. I», *El Sol* (7.1926).

382. V 565; SA (1941): «El Amor en Stendhal. I», *El Sol* (8.1926).

embargo el amor auténtico es definitivo, inapelable, irrefutable. No basta decir que hay amores que no lo son. Ése es el método de refutar al maniqueo. El amor verdadero es como una mística. Absorbe al amante en lo amado. Y como el místico usa palabras amorosas, el amante se sirve de dicciones religiosas vgr., 'te adoro'. Y todos los místicos dan, aproximadamente, los mismos pasos: «Tómese cualquier libro místico —de la India o de China, alejandrino o árabe, teutónico o español. Siempre se trata de una guía trascendente, de un itinerario de la mente hacia Dios. Y las estaciones y los vehículos son siempre los mismos, salvo diferencias externas y accidentales»³⁸³. Y las Iglesias, como desconfían de sus místicos, sospechan de los amantes.

El amor nos descubre al prójimo, su fondo invisible y el sentido de su vida. El amor es lo más íntimo de la vida. «Probablemente, no hay más que otra cosa aún más íntima que el amor: la que pudiera llamarse 'sentimiento metafísico', o sea, la impresión radical, última, básica, que tenemos del Universo»³⁸⁴. Amor y metafísica son el soporte básico de todas las demás actividades de la vida. El amor es tan profundo que sorprende al hombre normal; es la buena moza que se lleva al transeúnte sin más. «Tan automática, tan mecánica es esta reacción, que ni siquiera la Iglesia se atreve a considerarla como figura de pecado. La Iglesia ha sido en otro tiempo excelente psicóloga, y es una pena que se haya quedado retrasada en los dos últimos siglos. Ello es que, clarividente, reconocía la inocencia de todos los 'primeros movimientos'. Así, éste de sentirse el varón atraído, arrastrado hacia la mujer que taconeaba delante de él. Sin ello no habría nada de lo demás —ni lo malo ni lo bueno, ni el vicio ni la virtud»³⁸⁵.

El amor tiende a la exclusiva, el instinto a la cantidad. El amor es detallista, reiterativo, no ama las bellezas oficiales, ni la perfección externa, ama lo íntimo, lo profundo de la persona y su estilo peculiar, personal, de ser hombre o mujer; se ama la belleza imaginativa, creativa, no al hombre o a la mujer convencional. Se quiere al calavera porque podría darnos otra cara de lo divino o de lo humano distinta de la oficial y convenida.

El amor es un clima, es un hogar, y la mujer lo define, por mucho que mande el hombre. El hombre tiende mucho a lo extraordinario, la mujer es la vida de cada día, el influjo silencioso y eficaz de la constancia: «Sobre todo, la influencia de la mujer es atmosférica y, por lo mismo, ubicua e invisible. No hay manera de prevenirla y evitarla. Penetra por los intersticios de la cautela y va actuando sobre el hombre amado como el clima sobre el vegetal. Sus mo-

383. V 585; SA (1941): «El Amor en Stendhal. I», *El Sol* (8-1926).

384. V 603; SA (1941): «La elección en amor», *El Sol* (7.1927).

385. V 604; SA (1941): «La elección en amor», *El Sol* (7.1927).

dos radicales de sentir la existencia oprimen suave y continuamente las facciones de nuestra alma y acaban por transmitirle su peculiar alabeo»³⁸⁶. Mientras el hombre ve a la mujer como una fiesta y un frenesí, ésta se ocupa constantemente en faenas diarias. Hasta se dice que fue la mujer la inventora del trabajo. Lo femenino es la fuerza cotidiana de la historia. Un pueblo no se construye con su herencia y con sus sacerdotes, solamente se construye fundamentalmente con sus mujeres.

La mujer influyente no es la que pudiera ser declarada monumento nacional. Esta es la mujer superficial, es la apropiada por los turistas pero no por los verdaderos amantes. «Vivir es para ella ponerse y quitarse trajes, ir y venir de una fiesta a otra fiesta. Gastar dinero. No parar. Baile, gestecitos, invitar y ser invitada. Es la eterna mundana que, bajo uno y otro nombre, todos hemos conocido y de que casi todos nos hemos enamorado alguna vez»³⁸⁷. Es la belleza oficial que enamora a los tontainas. No tiene cabeza. Por contra, la mujer auténtica, el amor, nos dice cómo son las cosas y la realidad en cada época.

3.4.3. *Inteligencia y vida: facilidades y dificultades*

La verdadera inteligencia es la sabiduría del amor. Es como un lujo vital del organismo más deportiva y alegre que utilitaria y avara. El pensamiento que es meramente utilitario, termina por cegarse por castigo divino. La inteligencia no puede ser usada únicamente para mandar o predicar. Cuando la inteligencia oprime la realidad, termina por hacerse dictadora y señora del universo. Es una inteligencia imperialista, sin ética somete al mundo, carece de principios superiores; es el momento de la retirada honrosa: «¡Qué deleite dejar pasar delante a todos: al guerrero, al sacerdote, al capitán de industria, al futbolista... y de tiempo en tiempo disparar sobre ellos una idea magnífica, exacta, bien madurecida, llena toda de luz!»³⁸⁸.

Sin desertar de la vida pública, con sentido solidario, el intelectual debe recogerse en sus intereses íntimos, desinteresados, generosos, en soledad radical, sin utilitarismos, aun con peligro de naufragio teórico. «Entonces se advierte que la 'pura contemplación', el uso desinteresado del intelecto, era una ilusión óptica; que la 'pura inteligencia' es también práctica y técnica —técnica de y para la vida auténtica, que es la 'soledad sonora' de la vida, como decía san Juan de la Cruz. Ésta será la reforma radical de la inteligencia»³⁸⁹.

386. V 619; SA (1941): «La elección en amor», *El Sol* (7.1927).

387. VI 141; TAO (1942): «Paisaje con una corza al fondo», *El Sol* (3.1927).

388. IV 499; GD (1932): «Reforma de la inteligencia», en *Revista de Occidente* (1926).

389. IV 499-500; GD (1932): «Reforma de la inteligencia», en *Revista de Occidente* (1926).

El hombre es un divino descontento, insatisfecho ante lo imperfecto de la realidad, tiene un instinto frenético de mejorarlo todo, de ir hacia lo óptimo; es el descontento 'radical y metafísico' que permanece siempre en él a la espera de la perfección absoluta; es su miseria pero también su grandeza: «Lo que vale más en el hombre es su capacidad de insatisfacción. Si algo de divino posee, es, precisamente, su divino descontento, especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos»³⁹⁰. La perfección del mundo le resulta siempre al hombre insuficiente, siempre hay que ir más allá de la inmediatez de las cosas, de la realidad dada, para encontrar la plenitud de la vida y la realidad definitiva de los seres. Olvidar esa dimensión que falta es caer en la idolatría de lo presente y en su divinización pueril. Es el comienzo de la catástrofe, por ser el principio de la magia.

La vida real, en cambio, no tiene nada de mágica. Todo lo más importante es difícil. Requiere estar despierto, alerta y en expectativa; cada día trae nuevas sorpresas y sobresaltos. El hombre tiene que afanarse por vivir y hacerse a sí mismo entre facilidades y dificultades. Se crean para ello distintos programas como el budista, el estoico, el asceta medieval, el gentleman, etc... El budista cree que: «La verdadera existencia consiste para él en no ser individuo, trozo particular del universo, sino fundirse en el Todo y desaparecer en él»³⁹¹. Su aspiración es salir de este mundo por el éxtasis, el ayuno y la inmovilidad. El gentleman, por el contrario, es un hombre, totalmente, de mundo. El uno cree sobre todo en el espíritu y la vida interior, el otro vive de la realidad exterior y sólo tiene de espíritu lo imprescindible. Cada programa humano requiere una técnica tanto si se trata de la dimensión profunda del hombre como si le realiza su vida mundana. El hombre de profundidades nos habla de que el ser humano tiene una dimensión extranatural: «Esto por lo que hace a mi advertencia de que la técnica es función del variable programa humano. De otra parte, nos aclara ya del todo aquello de que el hombre, en una de sus dimensiones, tiene un ser extranatural y que antes no conseguíamos traer a intuición»³⁹². La inteligencia nos lleva a reaccionar adecuadamente ante la vida y sus programas, a no ser un intelectual fuera del mundo, a considerar siempre distintas perspectivas y a vivir en guardia contra las propias tonterías, «al paso que el tonto se entrega a ellas encantado y sin reservas»³⁹³.

390. IV 521; GD (1932): «La Filosofía de la historia de Hegel y la historiología», en *Revista de Occidente* (1928).

391. V 347; EA (MT 1933).

392. V 347; EA (MT 1933).

393. VI 143; TAO (1942): «Paisaje con una corza al fondo», *El Sol* (3.1927). Es decir: La inteligencia nos lleva a reaccionar adecuadamente ante los hechos, las circunstancias, las facilidades y dificultades que nos presenta la vida y sus distintos programas. Nos lleva a no ser sonámbulo por la vida ni tomar el tábano por las hojas. No hay que ser un intelectual en las nubes sino en

Ser pensador consiste, precisamente, en ver las cosas con toda perfección, en toda su plenitud, completarlas en su perspectiva, plenificarlas en su sentido. Ver las cosas en su estricta realidad: «Estrictamente hablando, no hay nadie que vea las cosas en su nuda realidad. El día que esto acaezca será el último día del mundo, la jornada de la gran revelación. Entretanto, consideramos adecuada la percepción de lo real, que en medio de una niebla fantástica nos deja apresar siquiera el esqueleto del mundo, sus grandes líneas tectónicas. Muchos, la mayor parte, no llegan ni a eso: viven de palabras y sugerencias; avanzan por la existencia sonámbulicamente, trotando dentro de su delirio. Lo que llamamos genio no es sino el poder magnífico que algún hombre tiene de distender un poco de esa niebla imaginativa y descubrir, a su través, tiritando de puro desnudo, un nuevo trozo auténtico de realidad»³⁹⁴.

La atención auténtica a las cosas es lo que las ilumina en su máxima realidad. Nos permite penetrar profundamente en las cosas y verlas en sus entrañas íntimas. El régimen de atenciones define a la persona como tal. Nuestro amor a la sabiduría o la sabiduría de nuestro amor es lo que define nuestro mundo. Es como una manía divina que dota a la realidad atendida de cualidades maravillosas y de una portentosa realidad. El amor de la sabiduría ilumina al mundo, rompe su tiniebla; la sabiduría del amor impide a éste ser ciego. Entre conocimiento, amor y mística hay profundas relaciones: «Ya aquí topamos con una gran semejanza entre el enamoramiento y el entusiasmo místico. Suele éste hablar de la 'presencia de Dios'. No es una frase. Tras ella hay un fenómeno auténtico. A fuerza de orar, meditar, dirigirse a Dios, llega éste a cobrar ante el místico tal solidez objetiva que le permite no desaparecer nunca de su campo mental. Se halla allí siempre, por lo mismo que la atención no lo suelta. Todo conato de movimiento le hace tropezar con Dios, es decir, recaer en la idea de él. No es, pues, nada peculiar al orden religioso. No hay cosa que no pueda conseguir esa presencia permanente que para el místico goza Dios»³⁹⁵. Mi amor es mi mundo. El ser amado desaloja el mundo, y la realidad es mi parte de mundo, el peso específico de la realidad en mí.

Atender a unas cosas significa siempre desatender otras. Todo ver supone un sistema de preferencias. Así oímos lo nuevo porque tenemos un sistema de

el mundo concreto del que vivimos. Un intelectual fuera del mundo no tiene gran cosa que hacer. De todas maneras siempre será bueno, como el hombre inteligente, vivir en guardia contra las propias tonterías, tener diversas perspectivas: «Porque, después de todo, la diferencia entre el inteligente y el tonto consiste en que aquél vive en guardia contra sus propias tonterías, las reconoce en cuanto apuntan o se esfuerza en eliminarlas, al paso que el tonto se entrega a ellas encantado y sin reservas».

394. V 574; SA (1941): «Amor en Stendhal», *El Sol* (8.1926).

395. V 580; SA (1941): «Amor en Stendhal», *El Sol* (8.1926).

alerta hacia la novedad. Pero lo más nuestro, como lo más íntimo del prójimo, casi siempre se nos escapa a pesar del intento de trasmigrar de unas almas a otras que los seres humanos hacemos. Un destino inquebrantable nos hace a los humanos herméticos: «Las almas, como astros mudos, ruedan las unas sobre las otras, pero siempre las unas fuera de las otras condenadas a perpetua soledad radical. Al menos, poco puede estimarse a la persona que no ha descendido alguna vez a ese fondo último de sí misma, donde se encuentra irremediablemente sola»³⁹⁶.

La madurez del pensamiento obliga al hombre a organizarse en su menester intelectual y a poner a cada cosa en su sitio. Ya no se permiten los desfuegos intelectuales insinceros propios de la juventud. Aún se ve el universo con retinas intactas pero ya no nos aprisionan aquellas ideas fundamentales, 'feroces y tenaces', que hacen al intelectual a los veintiséis años presa de sus ideas, ya no le llevan en volandas, cual en éxtasis de principiante; ahora las ideas ya son suyas, no pertenece el pensador a las ideas. Es cierto que algunas de ellas le encantan y se entrega totalmente a ellas pero ya no se trata de un arrebató absoluto de la idea, como tal, sino de la realidad misma que se impone por sus propias calidades definitivas.

Meditar y pensar no es, por tanto, una borrachera sino un profundo hallarse a sí mismo. Con frecuencia el estudiante es falso, busca lo que nada le interesa, el pensador no procede así. Por eso decía Ortega que «la Metafísica no es Metafísica sino para quien la necesita»³⁹⁷. El pensador trata de descubrirse a sí mismo y llegar a la realidad auténtica, la vida, y ponerla ordenadamente en un sistema que guíe al hombre peregrino en el desarrollo del 'lujo vital de la libertad' y su ejercicio completo; así el pensamiento tiene la misión de darnos paso a la realidad, a las cosas mismas, a la vida como tal, a sus valores.

3.4.4. *Valor y pedagogía, vida y muerte*

La vida necesita orientación, educación, no solamente grandes ideales. Para Ortega, Rousseau solamente expone ideas sobre educación. Ha sido Herbart el que ha constituido una ciencia de la educación. La pedagogía es una síntesis de ética y de psicología que suponen una filosofía. Sin esta preparación filosófica el maestro propende «a suplantar las cosas con palabras, a vivir en un penoso dogmatismo intelectual. Nada es tan necesario al maestro como la independencia del espíritu. Y esto es la filosofía: antes que un sistema de doctrinas cristalizadas, una disciplina de liberación íntima que enseña a sacar triunfante el pensamiento propio y vivo de todas las ligaduras dogmáticas. No

396. VI 152; TAO (1942): «Corazón y cabeza», *La Nación* (Buenos Aires 7.1927).

397. XII 16; LM (1932-1933).

habrá, pues, en España pedagogos mientras no haya en las Escuelas Normales un poco de filosofía»³⁹⁸.

La ética de Herbart es, según Ortega, lo más fuerte de su filosofía. En ella une lo psicológico y lo metafísico y trata de describir lo que es el bien, no de inventarlo. «La ética trata de qué es lo bueno, de qué acciones son las buenas: y lo bueno no es un hecho psíquico, sino una calidad objetiva»³⁹⁹. Lo bueno sólo se puede mostrar, no se tiene que demostrar, es como un paisaje que se capta o no se sabe captar. El valor no se inventa, se reconoce. Se sabe degustar o no se tiene gusto para él; para Herbart la ética es una estética del gusto (*Geschmack*). «El bien no es una cosa, no es un ser, ni siquiera lo que debe ser, es una calidad que hallamos en aquello que fuerza nuestra aprobación (*Beifall*). Mal la calidad de lo que nos fuerza a la desaprobación (*Missfallen*). Herbart, como se ve, se aproxima a la concepción de bueno y malo como valores, que hoy empieza a triunfar entre los filósofos»⁴⁰⁰. Se trata de una experiencia no de una teoría.

El valor no tiene solamente un nivel ético, no se reduce exclusivamente a proponernos fines positivos o negativos ya sea en sí mismos (Sto. Tomás), por sus consecuencias (utilitaristas) o por la conciencia que los decide (Kant). «De esto, que es cierto, no hay sino un paso a invertir la proposición: nuestros fines son valores, por consiguiente, los valores son nuestros fines»⁴⁰¹. Los valores son más bien cualidades de las cosas, no son realidades platónicas. Los valores son como los números o las cualidades relativas, vgr., igualdad, que no se ven directamente. Los valores son objetos irreales que residen en objetos reales como cualidades *sui generis*. Como la justicia o la belleza sólo cabe 'sentirlas' o no; pero el valor es independiente de nuestro capricho. Sólo se hacen visibles a una estimativa o ciencia de los valores; así ocurre con la elegancia, dicen Husserl y Max Scheler: «Se dirá que un traje invisible, como el del rey del cuento, no puede ser elegante, que la elegancia es un atributo adscrito a cierta forma y color que un traje tiene. Es verdad, la elegancia es el valor invisible que reside en las líneas y colorido visible del traje, es la peculiarísima

398. VI 266; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Pedagogía general derivada del fin de la educación' de J.F. Herbart» (1914).

399. VI 285; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Pedagogía general derivada del fin de la educación' de J.F. Herbart» (1914).

400. VI 286; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Pedagogía general derivada del fin de la educación' de J.F. Herbart» (1914).

401. VI 327 nota 1; *Prólogos* (1914-1943): «Introducción a una Estimativa», en *Revista de Occidente* (1923).

dignidad que a estas formas reales pertenece. Pero la 'dignidad' en sí misma es esquivada a toda visión física»⁴⁰².

Para resumir, el valor es una cualidad, tiene diversos niveles y rangos. Unos son útiles, otros vitales, otros espirituales y otros religiosos. En los útiles figura lo caro y lo barato, en los vitales destaca la salud y la enfermedad su contrario, la fortaleza y la debilidad. Entre los espirituales están los intelectuales: la verdad o su contrario el error; los morales como lo justo, lo bueno, lo leal o sus contrarios; y los espirituales estéticos como lo elegante, armonioso etc... Finalmente entre los religiosos se destacan lo santo, y lo divino entre otros⁴⁰³.

La dimensión material de los valores ha sido el gran hallazgo de Max Scheler: «que los valores tienen su 'materia' diferencial y no son solo formales ha sido el gran descubrimiento de Scheler en su *Der Formalismus in der Ethik*. No es ahora interesante ni urgente poner ciertos reparos a las ideas de Scheler sobre este punto»⁴⁰⁴. Para Ortega, en cierto modo, es indiferente para la existencia de un valor el que haya hechos o cosas en que se incorporen: «Para el ateo no existe Dios, pero sí el valor 'santidad' o 'divinidad'»⁴⁰⁵.

La gama de valores es innumerable en cada tiempo y pueblo. Los valores definen el secreto de un carácter. Pero cuando parecía renacer el subjetivismo de lleno surge con fuerza la idea de «restaurar las normas trascendentes de lo emocional y se acerca el momento de cumplir el postulado que Comte exigía para hacer entrar de nuevo en caja la vida de los hombres: una sistematización de los sentimientos»⁴⁰⁶.

La moralidad consiste en hacer las cosas como es debido que no es como le da la gana a uno sino con respeto a lo que es. Es el lance por el que intentamos captar la máxima perfección en la vida y en las cosas; y precisamente, por ser difícil, sentimos un estímulo indomable hacia lo supremo. La moralidad, como la filosofía, es desinterés por el interés parcial e interés por la realidad misma «salvándola de su inmersión en mi vida, dejándola sola ella, en la pura referencia a sí misma —buscando en ella su ella misma»⁴⁰⁷. Se trata de dejar

402. VI 328; *Prólogos* (1914-1943): «Introducción a una Estimativa», en *Revista de Occidente* (1923).

403. VI 334; *Prólogos* (1914-1943): «Introducción a una Estimativa», en *Revista de Occidente* (1923).

404. VI 333 nota 1; *Prólogos* (1914-1943): «Introducción a una Estimativa», en *Revista de Occidente* (1923).

405. VI 334 nota 1; *Prólogos* (1914-1943): «Introducción a una Estimativa», en *Revista de Occidente* (1923).

406. VI 335; *Prólogos* (1914-1943): «Introducción a una Estimativa», en *Revista de Occidente* (1923).

407. VII 429; QF (1929): Lección 1.^a (Viernes 17.5).

de utilizar las cosas como medios y pasar a la contemplación, al amor, a desviarse por el otro o lo otro y reconocer a cada realidad su auténtico valor. Así damos lugar a que las cosas sean como tienen que ser, en su circunstancia concreta, y el universo exista libremente. Así cada ser decide su trayectoria, sin determinismo ni opresión.

El amante verdadero está siempre alerta como el auténtico sabio. Platón nos recomienda estar alerta al valor de la justicia en la selva de la vida. Los valores se pueden perder. Santo Tomás nos dice también que el hombre es *Venator*. Debe cada uno prepararse para alcanzar los más altos valores sin perderse en el tópico, la tradición y la inercia mental; siempre abierto a la solución imprevisible: «Como el cazador en el *fuera* absoluto que es el campo, el filósofo es el hombre alerta en el absoluto *dentro* de las ideas, que son también una selva indómita y peligrosa. Faena tan problemática como la caza, la meditación corre siempre el riesgo de *rentrer bredouille*. Es un resultado cuya probabilidad puede menos que nadie desconocer quien, como yo, ha intentado en estas páginas dar caza a la caza»⁴⁰⁸. La pedagogía tiene la misión de preparar al hombre para que en la gran aventura vital de dar caza a los valores nadie vuelva cansado y con las manos llenas de vacío. La sabiduría del amor es la luz benévola y leal que envuelve nuestro bosque.

A veces, el alarido de la muerte cruza despavorido por el bosque de la vida. El asesinato es la contradicción de la vida, siempre desazonador e incomprensible. El hombre se educa en el valor de la vida precisamente para precaverse contra la muerte. El asesino es el hombre al revés, absolutamente incomprensible para un ser humano. Es necesario librarse de su compañía y alejarlo de la comunidad: «Todavía resuenan en nuestros oídos, perpetuados en las primeras páginas del Génesis, atroces alaridos que nos empavorecen, horribonas quejumbres de fiera acorralada. Es la voz de Caín, primer homicida, patrón de toda la grey asesina. Ha sido condenado, y el Dios de Adán hace cumplir la ley de la tribu que expele al parricida: '¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra'. Caín prevé la crudeza de su porvenir, errante y sin amparo colectivo, y aúlla hacia Dios, clamando: 'me habéis hecho vagabundo y prófugo de las tierras y cualquiera que me encuentre me matará'»⁴⁰⁹.

La mancha de sangre es mancha por excelencia y es la contradicción de la vida, la culpa moral. Es el misterio de la sangre, interior y exterior. La vida ha

408. VI 491; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Veinte años de caza mayor' del Conde de Yebes», Lisboa (6.1942).

409. VI 464; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Veinte años de caza mayor' del Conde de Yebes», Lisboa (6.1942).

perdido así su intimidad. Ya no oculta nada, es puro vacío y cadáver. Pero el hombre ha de educarse también contra el deseo de la sangre. Contra la orgía de la muerte y de la guerra sangrienta; frente a la borrachera de la destrucción y la falta de respeto a la vida. Pues al ser humano, en principio, le repugna la sangre. «Mas tras esta impresión primera y acre, si la sangre insiste en presentarse, si fluye abundante, acaba por producir el efecto opuesto: embriaga, exalta, frenetiza al animal y al hombre. Los romanos iban al circo como a la taberna, y lo mismo hace el público de las corridas de toros: la sangre de los gladiadores, de las fieras, del toro operan como droga estupefaciente. Asimismo la guerra es siempre, a la vez, orgía. La sangre tiene un poder orgiástico sin par»⁴¹⁰.

El hombre necesita educarse constantemente en el valor de la vida, en la medida y el respeto de la vitalidad frente a la agresividad de la destrucción. Se trata de una dura tarea, no basta el idealismo. Mi vida se desarrolla en un mundo que es camino y que es también selva salvaje. El hombre es constructor y destructor. Cuando todos los valores están en ruina, aparece la guerra. Es el heroísmo absurdo y tajante de la espada.

El hombre necesita valor y educación porque el mundo y él mismo son imperfectos, han de mejorarse. La vida es un drama con un guión ideal que realizar. De una parte queremos plenitud, pues la vida es perfección. De otra parte la vida es fantasmagoría y mísera realidad. Hay que arriesgarse por un lado y por otro tomar distancias. A veces el ser humano aparece con un heroísmo vistoso. Con frecuencia el hombre es demasiado humano. Hay la beatitud de los valores eternos y hay la triste y cruda realidad de la vida. El hombre se ve obligado a luchar y a empeñarse mucho para no ser tan imperfecto. «Hoy, más que nunca, se ha dado en ornar con el epíteto de eternas las cosas más diversas, hasta el punto de que lo eterno se ha puesto a perra gorda el ciento. Frente a este abismo, que no es sino frivolidad a lo divino, conviene hacer constar que en el hombre en cuanto hombre no hay nada eterno, sino que todo es en él transitorio, corruptible, cosa que llega un día y otro día se va, cuna en vuelo a sepultura. No hay una 'belleza eterna' ni una 'eterna verdad'. El hombre es lo contrario de todo eso, porque es esencialmente menesteroso - el menesteroso de eternidad. De la eternidad tenemos sólo un muñón. El que carece de eternidad tiene que contentarse con transcurrir, y esa faena de transcurrir es lo que hace el tiempo»⁴¹¹.

El ser humano es casi una ausencia, un estar que es un no estar. Como la

410. VI 465; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Veinte años de caza mayor' del Conde de Yebes», Lisboa (6.1942).

411. VIII 505; «La reviviscencia de los cuadros», *Leonardo*. Año II, XIII, Barcelona 1946.

elegancia de Velázquez: «La elegancia de ‘no estar’ y dejar ser a las cosas»⁴¹². Es el drama de la vida, del ser y del no ser de las cosas a la vez. Como ocurre en el cuadro velazqueño acontece en el circo de la vida: es «el drama consistente en pasar algo de su ausencia a su presencia, el dramatismo casi místico del ‘aparecerse’. Perennemente están en el lienzo las figuras ejercitando su propia acción, y por eso son como aparecidos. Nunca llegan a instalarse plenamente en la realidad y hacerse del todo patentes, sino que están siempre emergiendo del no ser al ser, de la ausencia a la presencia»⁴¹³.

El hombre es un ser histórico, la vida es histórica hasta sus entrañas y a veces las entrañas de la vida sufren y se ven afectadas por la enfermedad vital. La vida, sobre todo la vida española, es una lucha entre la vida y la muerte, como una corrida de toros de las que tanto sabe Ortega. El noble español, como el torero, se viste su mejor traje, su traje de luces, para morir: «Se trata del acto vital más importante, que es aquel en que se afronta la muerte»⁴¹⁴. Eso supone todo un *ethos* y una *virtus*. Presupone también toda una forma de entender la religión y haría falta profundizar y bucear en «las formas que en este tiempo adopta la vida religiosa»⁴¹⁵.

En fin, ¿el ser es bueno, el ser es malo?, ¿la vida tiene sentido o debemos abandonar toda esperanza? Leibniz estuvo a punto de plantearse: «Veía a Dios en cuanto *sagesse et bonté* luchando contra la maldad del ser que su *entendement* le hacía presente. La lectura de la Teodicea nos deja flotando en la mente esta consecuencia: de tal modo es malo el ser que ni Dios mismo ha podido contrarrestar plenamente su maldad y ha tenido que pactar con ella para evitar un mal mayor *. Lleva a fórmulas que equivalen a algo así como un maniqueísmo interior a Dios»⁴¹⁶. El optimismo, por tanto, es irracional. El entendimiento de Dios ve también el mal pero su voluntad sólo quiere el bien. Y sólo queda investigar la imperfección de las cosas en vez de empeñarse en teologismos que no resuelven nada.

También parece cierto que la voluntad divina es ‘voluntad de lo mejor’. De ahí que nada es tan casual como parece. De ahí el optimismo de Leibniz, la bondad del Ser ha dado a todos un fundamento de optimismo. El mundo, no obstante, nos aparece como incierto, inseguro, vacilante. No tiene una consistencia absoluta. Una vez presente, lo contingente aparece como una cierta necesidad. Pero eso no es todo. Siempre queda otra posibilidad de que no fuera

412. VIII 631; «Introducción a Velázquez» (1954).

413. VIII 630; «Introducción a Velázquez» (1954).

414. VIII 591; «Introducción a Velázquez» (1947), San Sebastián.

415. VIII 591; «Introducción a Velázquez» (1947), San Sebastián.

* Véase, por ejemplo, *Philosophische Schriften*, VI, 182-183.

416. VIII 343; IL (1947).

así. De manera expresa nos lo hace constar Leibniz: «si on voulait rejeter absolument les purs possibles, on détruirait la contingence; car si rien n'est possible que ce que Dieu a créé effectivement, ce que Dieu a créé serait nécessaire en cas que Dieu ait résolu de créer quelque chose» **⁴¹⁷.

La vida es, por tanto, siempre vacilante y la polémica sigue. El bien es grande pero no todo es bien. Voltaire venía a decir, según Ortega, lo mismo que Leibniz aunque se reía de él. En toda realidad hay perfección e imperfección. Un ente que no fuese imperfecto sería un 'desertor del orden general'. El optimismo de Platón, con ser utópico, es también relativo. En la República (509,a) leemos que las cosas de este mundo más que ser buenas son 'buenoides', casi-buenas. Por fin, Heráclito sentencia: «Para Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas. En cambio, a los hombres les parecen justas unas e injustas otras' ***. Dios significa en Heráclito el punto de vista desde el cual se ve el auténtico ser. Con esto hemos llegado al nacimiento de la filosofía» ⁴¹⁸.

Entre el ser y el no ser avanza el camino del hombre. Impulsado por la libertad, de un lado, encuentra, por otro, dificultades para realizarse y conocer la realidad. La vida es vacilante, la muerte acecha. Es necesario el valor para seguir el camino. Y un entendimiento, por la educación, en la dura tarea de descubrir el sentido profundo del mundo y la vida. Un constante esfuerzo por levantar la bandera de la vida y el bien frente a la amenaza de la muerte y el mal.

3.4.5. *Verdad y sociedad*

Hay que mirar y mirar la realidad. Esa vida que va manando de las cosas; «es la cosa el maestro del hombre» ⁴¹⁹ pero el ser humano nunca acaba de percibirla. Vamos arañando trozos del mundo, aspectos de las cosas, y nos vamos haciendo con ellas. Pertenece a la realidad tener aspectos, respectos, y perspectivas. Conocer y asimilar la realidad es ir dialogando con las cosas: «La palabra enuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la Realidad» ⁴²⁰. De este modo nos internamos en las profundidades de las cosas, en su realidad inmediata y definitiva, en su ser diario y vital, ordinario y auténtico que nos da una verdadera metafísica de la vida: Los hechos auténticos de la

** Ib., II, 45.

⁴¹⁷. VIII 350; IL (1947).

*** Fragmento 102.

⁴¹⁸. VIII 341; IL (1947).

⁴¹⁹. IX 368; OEF (1943-1953): «Los aspectos y la cosa entera».

⁴²⁰. IX 372; OEF (1943-1953): «Los aspectos y la cosa entera».

realidad que no son dimensiones maravillosas de las cosas sino la humildad sencilla y original de la realidad misma; «los hechos metafísicos —que no son misteriosos o ultracelestes, sino los más simples, los más triviales y los más ‘perogrullescos’— son los hechos más de verdad ‘hechos’ que existen anteriores a todos los ‘hechos científicos’ que suponen a aquéllos y de ellos parten»⁴²¹.

La vida es el denodado esfuerzo por hacerse con la realidad radical. Esa vida humana es responsabilidad, esencial soledad. Por el contrario la vida llamada social, más convencional prescinde un poco de ese deseo de verdad y autenticidad de las cosas. «En el área de nuestra vida —prescindiendo del problema trascendente que es Dios— hallamos minerales, vegetales, animales y los otros hombres, realidades irreductibles entre sí y, por tanto, auténticas. Lo social nos aparece adscrito sólo a los hombres»⁴²². Los usos sociales, que son los hechos sociales constitutivos, son como imposiciones mecánicas. Nos permiten convivir con todo el mundo y nos dejan más libres para otras preocupaciones más profundas.

A su vez, la elegancia no es solamente algo social, es también algo profundamente humano que sustrae el hombre al capricho y le conduce a decir y hacer lo apropiado en cada momento. Obliga a pensar pero sin paralizarnos, siempre en marcha por la vida, con el deseo de conquistar más profundos tesoros; no se trata de una indiferencia donde todo da igual. Se quiere más bien elegir en cada momento lo que es debido, con conocimiento de causa. Ni es frivolidad ni es escepticismo. La frivolidad: «Es lo humano deshumanizado, ‘desespiritualizado’ y convertido en mero mecanismo»⁴²³. En cuanto al escepticismo actual es una postura inauténtica: ni se cree ni se deja de creer, recibida sin esfuerzo alguno. El verdadero escepticismo no es algo estático: «Sin duda no es un ‘estado de espíritu’ sino una adquisición, un resultado a que se llega en virtud de una construcción tan laboriosa como la más compacta filosofía dogmática»⁴²⁴. Entre duda y verdad, entre afirmación y escepticismo el verdadero pensador mantiene una lucha sin descanso, en cierto modo infatigable, sin confiarse a la aprobación social de la verdad; sin posturas dogmáticas ni absolutistas. Nunca se tiene toda la verdad ni todo el error a la vez. Con frecuencia el error está a un paso de la verdad. Y como el pensador auténtico nunca se para, constantemente supera el error. Por el contrario el refutador

421. IX 371; OEF (1943-1953): «Los aspectos y la cosa entera».

422. VII 74; HG (1950).

* (Ortega expuso por primera vez esta teoría del ‘uso’ en Valladolid, 1934, en la conferencia ‘El hombre y la gente’).

423. IX 355; OEF (1943-1953): «El pasado filosófico».

424. IX 357; OEF (1943-1953): «El pasado filosófico».

crea que el pensamiento ajeno es un mal absoluto y trata de destruirlo por completo. La refutación, según Ortega, como la entienden en los 'seminarios' más bien parece una 'electrocución'. Nunca, por tanto, un diálogo enriquecedor.

Es hora ya de regresar, abandonar el pensamiento dogmático y aspirar a un entendimiento dialéctico que incluya la continuidad, el unir e integrar, el diálogo auténtico entre las diversas maneras de comprender el mundo. El pensador debe bajar a la arena de la vida inmediata. Y abandonar los hábitos «propios de un tiempo en que los filósofos eran solemnísimos y ante el público actuaban como ventrílocuos del Absoluto»⁴²⁵. La verdad debe salvar y orientar a la sociedad. En cambio, con frecuencia, la filosofía oficial de las cátedras es un espectáculo macabro que exhibe la momia del pensamiento. Los hombres interponen sus prejuicios ante la realidad, espantan las cosas y no pueden verlas, viven como sonámbulos cautivos de sus propios prejuicios y lugares comunes. Las realidades olvidadas preparan, entonces, su venganza...

Lo inmediato convoca al hombre. Crea en él una cierta confusión primeiriza. Se necesita tiempo para llegar a claridad. Y hay que hacer una cierta retirada estratégica a la soledad para descubrir la realidad ausente de las cosas. Solamente después de este ejercicio se vuelve en plenitud de riqueza al propio mundo social. «El verdadero saber es, como rigurosamente veremos, mudez y taciturnidad. No es como el hablar algo que se hace en sociedad. El saber es un hontanar que únicamente pulsa en la soledad»⁴²⁶. La verdad es revelación desnuda de la realidad. El pensador le presta su palabra. Solamente él, en estado de inocencia y gracia frente a la realidad le da nombre y la concibe como verdaderamente es; mientras tanto, la gente ve todo desde fuera sin entrar realmente en el problema ni enterarse de lo que hay.

La sociedad piensa atropelladamente. La Natureleza se calla, no opina sobre nosotros, por eso nos gusta tanto. El mundo natural avanza silenciosamente y con calma. La sociedad tiene el dinamismo de la generosidad y el entusiasmo juvenil que cuando se precipita deviene atropellamiento. El hombre de sociedad, con frecuencia, trata de confundir; por contra el filósofo trata de aclarar: «Por eso, político e intelectual son el perro y el gato dentro de la fauna humana»⁴²⁷. El filósofo es un despertador social. No deja tranquilos a los demás animales creados por 'el buen Dios'. El pensador frente al político, ofrece su verdad que sirve a las gentes sencillas «que saben vivir con amargura

425. IX 374; OEF (1943-1953): «Serie dialéctica».

426. IX 383; OEF (1943-1953): «La mismidad de la filosofía».

427. IX 629; «Anejo: En torno al coloquio de Darmstadt 1951», *España* (Tánger 7; 14 y 21.1.1953). PPHA (1951-1954).

cordial, con tristeza religiosa la triste y amarga vida española»⁴²⁸. De paso, el pensador, por atenerse a la realidad, enoja a los partidos y éstos le tachan de vanidoso. Le pasó a Ortega.

Al mundo social le falta siempre una gran dosis de moralidad auténtica. Con frecuencia se reduce la ética al sexto y al séptimo mandamiento. Falta constantemente un verdadero juicio moral sobre la guerra. No hay un juicio sereno sobre ella. Se deja todo a la opinión del prejuicio nacionalista. Se hace una opinión pública visceral. Así: «la opinión pública es la opinión que le queda a todo mundo dentro»⁴²⁹. Por ejemplo, la opinión colonialista no es mayoritaria y sin embargo triunfa. Entonces la opinión pública es como una neblina que lo envuelve todo. El político es un zahorí de la opinión pública. Cuando triunfa no es él. Solamente el 'gran' político expresa lo que es. «Por ejemplo, un tal Fichte que decía: el secreto de la política de Napoleón fue el 'expresar en cada momento lo que es verdad'. Y luego, por ejemplo, un tal Fernando Lassalle que dice: 'Tiene razón Fichte'. Se trata, pues, de tres triunfadores: el uno hizo un Imperio, el otro una Alemania, el tercero el partido socialista. Busque usted en el siglo XIX tres casos de mayor calibre»⁴³⁰.

La sociedad tiende fácilmente al legalismo. El hombre social se vuelve poco a poco fariseo. Carece de un verdadero sentido moral. Antepone la ley a todas las cosas. Ese fariseo social parece decirnos: 'Seamos legales. Y todos podemos estar de acuerdo. Pero lo que realmente quiere decir es: «¡Seamos 'ante todo' legales!'. Y esto sí es absurdo, esto sí es inmoral, esto sí es antivital. He ahí la enorme importancia que tiene un simple error de ordenación. La ley cosa venerable en su lugar, es abominable puesta 'ante' todas las demás. No, señores fariseos: antes que legales, y aun antes que justos, tenemos que ser muchas otras cosas, por ejemplo: nobles, discretos, respetuosos del prójimo, benévolos, etc., en suma, buenos. Y antes que buenos moralmente, buenos vitalmente»⁴³¹.

La ley, mal entendida, es un bozal para el hombre. El Estado trata de sustituir a la 'divina Providencia'. Entonces viene la anarquía porque la ley deja de ser la encarnación respetuosa de la verdad para ser pura arbitrariedad. Se trata de una situación apocalíptica «pero no trágica como las de san Juan, sino bufonesca como las de Muñoz Seca»⁴³². La libertad de cada uno queda enajenada, reducida a un fantasma.

428. X 215; «Sencillas reflexiones. I», *El Imparcial* (10.1.1913).

429. X 191; «De Puerta de Tierra. II», *El Imparcial* (20.9.1912).

430. X 194; «De Puerta de Tierra. II», *El Imparcial* (20.9.1912).

431. X 356; «Los votos van al presidio», *El Día* (15.11.1917).

432. X 654; «El señor Dato, responsable de un atropello a la Constitución», *El Sol* (17.6.1920); X 654; «Aunque soy muy poco periodista, nací sobre una rotativa».

3.4.5.1. *Idealismo y realismo, filosofía y mundo*

La realidad tiene básicamente dos significados: el carácter de 'lo que última y definitivamente existe' y el ser peculiar de las cosas externas. En cuanto al hombre realista, lo único que hace es conformarse al mundo. 'Realismo es conformismo'. En cambio el idealista quiere hacer el mundo según sus ideas. No se conforma con lo que hay, busca la auténtica realidad desde su modo de entender el mundo. «Ahora bien, éste es el espíritu anticonformista, el espíritu revolucionario. El idealismo es por esencia revolucionario»⁴³³. El idealismo se deja la realidad fuera. El realismo se deja fuera a sí mismo. El pensamiento no es la realidad. «La realidad es la coexistencia mía con la cosa»⁴³⁴.

La realidad como mundo es el conjunto de cosas que están ahí antes de que yo llegue. El mundo es la 'gran cosa'. Y por 'cosa' se entiende lo que vemos, tocamos, hallamos. «Esta tesis —repito— suena así: lo que verdaderamente hay, la realidad, lo que es: es el Mundo»⁴³⁵. Para el realista ser es el ser de las cosas y ser por sí, pero en el ser ahí de las cosas intervengo yo. «En suma, la tesis que afirma: la Realidad es el Mundo, es las cosas, resulta que complica otra: la realidad es un sujeto que piensa el Mundo, las cosas»⁴³⁶. Vivimos en un mundo creado por el idealismo. No se niega todo realismo, se le problematiza. Es también necesario el realismo, hemos de hacer pie en algo firme. Si, por el contrario, sólo hay pensamiento, adiós cosas, mundo, amigos: «¡Soy el ciego que soñaba que veía!...»⁴³⁷.

La genialidad de Descartes es haber inventado la duda absoluta como única certeza entre realismo e idealismo: «El genial descubrimiento de Descartes —palpado ya por san Agustín y san Anselmo, pero sólo palpado— consiste en haber advertido que 'hay algo cuya existencia relativa a mí y su existencia absoluta son idénticas, o dicho de otro modo, que hay algo cuya existencia absoluta consiste en existir para mí o en mi creencia de que existe'»⁴³⁸. En la duda hay siempre, yo que dudo y lo que me es dudoso. En resumen: «*Yo no soy mi vida. Ésta, que es la realidad, se compone de mí y de las cosas. Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida*»⁴³⁹.

El hombre no es hermético, le llegan y le inundan las cosas. Para afirmarse frente a ellas el ser humano tiene que esforzarse, hacer algo con ellas y evi-

433. XII 112; LM (1932-1933).

434. XII 119; LM (1932-1933).

435. XII 104; LM (1932-1933).

436. XII 106; LM (1932-1933).

437. XII 122; LM (1932-1933).

438. XII 121; LM (1932-1933).

439. XII 127; LM (1932-1933).

tar su hostilidad. Así se supera el idealismo y el realismo. Se mantiene la verdad del realismo que es la trascendencia y la del idealismo que es la inmanencia: «El pensamiento es mío, es yo. Mi vida no es mía, sino que yo soy ella. Ella es la amplia, inmensa realidad de la coexistencia mía con las cosas»⁴⁴⁰. Hay que mantener la serenidad entre los extremismos. El pensador debe evitar las turbulencias y preparar en su retiro, con serenidad, el porvenir. Descartes fue el desapasionamiento metódico. De ese desapasionamiento, que algunos han llamado egoísmo, ha vivido la humanidad durante dos siglos. La filosofía es retirada del tráfago social a la realidad radical, a la realidad inconmensurable con cualquier lenguaje o pensamiento humano. La filosofía es la ciencia que busca esa realidad radical; el hombre tiene que salir a buscar 'un ser que sea más ser', la realidad suprema. Para el griego era ésta las cosas, el mundo o naturaleza. Para el medieval era Dios. Según sea esa realidad radical, materia o Dios, así es nuestra vida.

Pero el pensador no está solo. Contra la opinión de Descartes, cuando él duda del mundo, la realidad sigue ahí, aunque sea como algo dudoso. Al escolástico no le cabe en la cabeza «la idea de que la sustancia de una realidad pueda ser *lo dudoso*. Y, sin embargo, vamos a ver que esto es así»⁴⁴¹. Mientras dudo, el mundo dudoso me sigue enviando su aroma, con sus dudas y todo. En tal sentido, la conciencia: «Es, en modo esencial, *trascendencia*; es, precisamente, *presencia* de la realidad»⁴⁴². Conciencia y mundo son como los 'Dii consentes', una realidad unánime. Esta relación, en sus diversas formas, determina diferentes modos de vida humana. Esos modos de vida, a veces tan distantes, requieren siempre cada uno su sentido. Los antiguos dieron en llamar a ese sentido *lumen naturale*. Así lo hizo Cicerón, san Agustín, los estoicos y otros. Sin embargo no nos dicen propiamente lo que es; y se limitan «a decir que nos viene de Dios, por el hábito muy respetable, pero muy cómodo, de descargar sobre el hombro de Dios todas las cargas incomprensibles que sobre el hombre caen. Pero dejemos ahora este abismático problema»⁴⁴³.

El hombre va acumulando la 'experiencia de la vida'. Es la cosecha vendimial de todo lo vivido. Se trata de la vida en su quintaesencia como tradición y como orientación de futuro. No es pura biología, no es tampoco zoología, es la condensación de la biografía de uno y de todos. Es el resultado de ir al fondo de la vida, dejado el disfraz y la distracción. A este nivel: «La vida es intransferible: nadie puede, enseguida lo veremos, vivirme mi vida ni en la más

440. XII 128; LM (1932-1933).

441. XII 187; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

442. XII 186; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

443. XII 281; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

mínima de sus partes»⁴⁴⁴. La vida esencial es ejercicio de alturas y profundidades. «Recuerdo siempre la anécdota de Nietzsche sentado en el pico de una altísima cumbre alpina, allá en Sils-Maria. Una dama turista que pasaba no lejos le preguntó: ¿Qué hace usted, ahí, señor profesor? a lo que Nietzsche respondió: Señora, ¿qué quiere usted que haga en esta altura? Cazo pensamientos»⁴⁴⁵. Es necesario un renacimiento de las profundidades vitales. No basta la ciencia, no basta la física hecha metafísica.

En la Edad Media toda la verdad se extraía de los concilios y las teologías. «De la misma manera —ha dicho un hombre tan poco sospechoso como Taine— hoy se cree fanáticamente, es decir, irrazonadamente, que la verdad sale de las Academias de Ciencias Naturales. El tema de la creencia ha variado, pero el modo de la creencia es el mismo»⁴⁴⁶. Ya decía Baroja que en todo lo que se cree se cree lo mismo, ya sea en la anarquía, en la ciencia o en la Virgen del Pilar. Y confirma Ortega: «No es esto desinteresarse de la fe. Por mi parte pienso que tiene la fe una función mucho más honda y perdurable de lo que el mundo contemporáneo suele reconocerle. Es sólo decir que, a veces, un contenido científico por el modo de ser aceptado queda convertido en un artículo de fe»⁴⁴⁷.

En esta situación el sujeto humano vuelve, como en el mundo antiguo, a estar sometido completamente a la realidad sin posibilidad alguna de retirada a su propia vida. Lo que existe es el mundo, Dios, la naturaleza y el hombre queda llamado a adaptarse a la situación con cierta pasividad como hacía el antiguo estoico: «vivir conforme a la naturaleza; como la naturaleza pacientes e indiferentes»⁴⁴⁸. Los tiempos son duros, hay que amoldarse. Tal es el talante social y la moral, si puede llamarse así, que se nos propone. Como todas las épocas tienden a representarse a Dios como un superlativo de sí mismas, la nuestra cree en una divinidad producto del Gran Cansancio, de la paz sea como sea. O, si le da por el activismo, le propone que sea el gran Ingeniero del mundo.

Cada época empuña, brazo en alto, su verdad, se mueve sobre unos presupuestos más o menos inconscientes. Por lo general, nuestro tiempo es tiempo de dudas, de titubeo y anemia existencial. «*El Jardín de Epicuro*, de Anatole France, es obra representativa de ese tiempo: no hay allí una sola idea clara profunda, es no más que un voluptuoso elogio de nuestra debilidad es-

444. XII 301; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

445. XII 341; IP (1914-1916).

446. XII 374; IP (1914-1916).

447. XII 374; IP (1914-1916).

448. XII 385; IP (1914-1916).

piritual»⁴⁴⁹. Y sin embargo, el sentido de la vida es algo incorruptible. Ni siquiera el escéptico puede renunciar a que las palabras tengan sentido. El sin-sentido supone que una verdad es posible. El escepticismo total es un 'error absoluto', una afirmación segura únicamente de sí misma. Sin duda que hay, en nuestros días, muchas razones para el relativismo y el escepticismo. «Pero es ya sazón sobrada para que nos hagamos la pregunta que una dramática tarde se hizo, en el pretorio, al justo de Galilea: *quid est veritas?*»⁴⁵⁰. Tal es el destino de nuestro tiempo.

La verdad es voluntad de rigor y de sentido vital. La verdad es la lealtad del pensador, hacer las cosas, pensarlas y vivirlas, como debe ser, como minuciosamente, según parece, se hizo el mundo, sin desdeñar lo menudo. Hay que ver las cosas como son, sin manipular ni querer dominar. Pues la verdad de la vida, la verdad verdadera es la verdad en sí. La verdad no es mía ni tuya, no es sólo verdad para mí. Esa verdad, sólo mía, sería un cuadrado redondo, un cuchillo sin mango ni hoja. La verdad meramente subjetiva es la verdad de la frivolidad, de Pilatos, no la verdad del hijo del hombre. De esa verdad política, subjetivista, se burla divinamente Cervantes cuando hace concluir a Don Quijote: «eso que a ti te parece bacía de barbero, me parece a mí el yelmo de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa»⁴⁵¹. Cada uno vive los reflejos místicos de las cosas y solamente la totalidad de los mismos nos da realmente su verdad. No hay verdad que no sea comunitaria. La realidad solamente puede ser perfectamente captada por toda la comunidad humana. La auténtica sociedad tiene un destino común de verdad y de unidad para la vivencia completa de la realidad y de la vida. Solamente entre todos se podrá cumplir esta tarea sobrehumana. Sin esta labor generosamente asumida se cae en un realismo amoral. Es el mundo frío de la técnica que incluye la inercia espiritual⁴⁵². Falto de toda esperanza los humanos se arrastran por la vida. Sin valor y generosidad, la vida carece de motivo. Sin ética no hay metafísica y viceversa. En todo caso la vida debe ser vida y no muerte. La vida vital.

3.5. *Misión, acción y circunstancia*

3.5.1. *Circunstancia, salvación y decisión*

La vida actual se ha vuelto vacilante. El hombre de hoy se mueve en el mundo como en un mar de dudas. El mundo le va embromando mientras de-

449. XII 416; IP (1914-1916).

450. XII 429; IP (1914-1916).

451. Citado por Ortega: XII 436; IP (1914-1916).

452. McCLINTOCK, R., *Man and his*, 1971, 384.

saparece entre sus manos. Al físico también se le ha ido el mundo de las manos; solamente le queda la duda, más o menos fuerte. Es todo un naufragio de las grandes certezas. Apenas quedan pequeñas seguridades. Queda, sobre todo, el drama de la vida: La necesidad de realización individual y concreta. Permanece la vida insustituible; es la vida «lo más distante que puede pensarse de un hecho subjetivo. Es la realidad más objetiva de todas. Es encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro *otro* que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí —realizarse. El programa vital, que cada cual es irremediamente, oprime la circunstancia para alojarse en ella. Esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos —yo y el mundo— es la vida»⁴⁵³.

No va el mundo por un lado y los valores éticos por otro. No puede el hombre quedarse extático ante los valores con gesto hierático. Ni puede perderse en el mundo indefinidamente. Es preciso encajar la circunstancia humana, la de cada cual, en la perspectiva del mundo y de los valores concretos historializados, encarnados y vividos. «En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre»⁴⁵⁴. Todo tiene su sentido y su valor, por todo tiempo y lugar cruza 'algún nervio de lo divino'. Es necesario llegar hasta él, descubrirlo en medio de la oscuridad y de la vida más ordinaria. Hasta en la cocina se encuentra lo divino. Ya lo decía Heráclito a sus amigos: «¡Entrad, entrad! También aquí hay dioses'. Goethe escribe a Jacobi en una de sus excursiones botánico-geológicas: 'Heme aquí subiendo y bajando cerros y buscando lo divino *in herbis et lapidibus*'»⁴⁵⁵.

Hay que dejar las solemnidades e interesarse más por la realidad ordinario y diaria: el amigo, una moza, la tarea concreta. Hay que atender lo olvidado como hace Azorín. El heroísmo no se condensa hoy principalmente en las grandes cosas. Es el hombre auténtico el que hace las cosas grandes: «Para Moisés, el Héroe, toda roca es hontanar.

Para Giordano Bruno: *es animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus*»⁴⁵⁶. Es la divinidad de la belleza y es la sacramentalidad de la acción. Hay que recoger, de lo concreto y ordinario, de la vida insignificante y aparente, el sentido divino de lo real. Es la manera que tiene el hombre para salvar el mundo y su propia realidad. Lo decía Ortega: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus est*, leemos en la

453. IV 400; GD (1932): «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Revista de Occidente* (1932).

454. I 322; MQ (1914).

455. I 322; MQ (1914).

456. I 323; MQ (1914).

Biblia. Y en la escuela platónica se nos daba como empresa de toda cultura, ésta: 'salvar las apariencias', los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea»⁴⁵⁷.

El hombre se entrega a la circunstancia para labrarla, para cuidarla y hacerla fructificar. Así el labriego se disuelve en su tierra para hacerla fecunda igual que la sombra de Caín puebla los páramos ascéticos. Del mismo modo el orador se entrega a sus oyentes y el místico a su divinidad. El hombre auténtico es el que se hace cargo de todo, de toda la circunstancia sin olvidarse de ninguna. Se trata de un diálogo permanente y absolutamente abierto a todo. Sobre él, como sobre las personas que conversan «se alza una divina identificación. La verdad los transubstancia y de dos se hacen un solo hombre, el Hombre. Así la filosofía se llamó primero *dialéctica*; desde entonces la guerra continúa entre el hablar largo y el fino, severo, más humano conversar»⁴⁵⁸.

Esa es la manera de ser amante de las cosas más que su juez. Pero con frecuencia, el hispano es áspero, reaccionario, quiere ver al vecino rendido o muerto. El celtíbero 'adoraba la muerte'. Y como decía Kant: España es tierra de antepasados, afectada profundamente por su pasado y sus muertos a los que nunca termina de dejar morir. Siempre en crisis permanente. La crisis que alimenta al hombre de acción. Es la España de encrucijada, como Baroja. La patria de la vida y de la muerte, el mundo de los aventureros que no creen en nada y terminan al servicio de todos. Los héroes de Baroja creen en la acción por la acción. No creen propiamente en nada ni político, ni religioso, ni filosófico. La auténtica acción es la que transforma la realidad en todas sus dimensiones. Lo demás es vano activismo. Baroja llama acción a lo que Nietzsche entiende por poderío. «Nos llega, pues; una vislumbre de que el *activismo*, con el cual hemos estado de acuerdo durante gran parte del camino, no es tampoco la ideología suficiente a nuestros corazones»⁴⁵⁹.

Baroja llamaba a la acción en una España inerte. Pero solamente veía el odio, los curas negros, la ingenuidad tonta, la miseria baja y rastrea. No veía, por ejemplo, el amor femenino que lleva lo infrahumano a la región del espíritu: «Y entonces, entonces yo creo que nos hallamos frente a una de las cosas más sublimes que existen en el universo. Más sobre este punto, silencio. Es uno de los sacros misterios de España que no conviene tocar sino en un momento de extática visión»⁴⁶⁰. Las mujeres han salvado siempre a España, según Ortega. Pero Baroja no cuenta con estas cosas ni con otras muchas. Sus

457. I 322; MQ (1914).

458. I 563; POC (1916): «Vejamen del orador» (1.1911).

459. II 92; E I (1916): «Ideas sobre Pío Baroja» (1915).

460. II 95; E I (1916): «Ideas sobre Pío Baroja» (1915).

personajes no parecen personas, son estereotipos. Baroja hace algo así «como si Dios, en vez de colocar a Adán en el jardín del Edén, hubiese dejado en el limo un volumen sobre la psicología del primer hombre»⁴⁶¹.

De modo que no basta llamar a la acción sin más, hay que bajar a la realidad. Así, el pacifista cree que todo es violencia; otros ocultan las muertes; pero en la guerra el Estado mata y este es el problema ético; la justicia dice dar a cada uno lo suyo pero no dice qué es lo suyo. Como nadie duda de la justicia de la guerra defensiva pero nadie sabe tampoco exactamente qué es la defensa. Es preciso estar atentos para no cubrir la realidad de falsas palabras: «Ni la palabra *Dios* ni la palabra *justicia* pueden mejorarnos en nada. Preciso es que descendamos de las palabras a las cosas, la cuales son siempre multiformes, complejas y erizadas de conflictos»⁴⁶².

No queda sino buscar una moral mejor que lleve a exponer la vida con sentido, a usar de ella con libertad, con generosidad y gracia. Al fin y al cabo, también vivir es desvivir y las emociones y el pensamiento son, como decía Gracián: «'postillones de la vida que sobre el común correr del tiempo añaden su apresuramiento genial'»⁴⁶³. El hombre auténtico se ve llamado desde múltiples dimensiones a exponer su vida, pues nada humano le es ajeno propiamente. Fue Escipión, según Ortega, el que recogió de Grecia ese reto cosmopolita y humanitario: «Según parece, la frase *Humanus sum*, que va a dar luego el 'Soy hombre y nada humano me es ajeno', suena por vez primera en su casa. Ahora bien: esa frase es el eterno lema de cosmopolitismo humanitario que inventó una vez Grecia y que, a su tiempo, van a reinventar los ideólogos franceses, Voltaire, Diderot, Rousseau. Esa frase es lema de todo espíritu revolucionario»⁴⁶⁴. Son los pensamientos profundos los que conducen a la verdadera acción, los verdaderos conductores de toda revolución. Toda Inquisición condena ideas, tendencias de pensamiento, futuros ideales. Trata así de abortar lo que para los dominadores es indeseable. La táctica tiene su sentido. «Y esto es verdadero, porque como Goethe decía, 'todo lo ideal es usadero para fines revolucionarios'»⁴⁶⁵.

Eso no quiere decir que toda la vida ha de ser acción y política. Comprende Ortega a los que dicen que «todo el mundo tiene que hacer política *sensu stricto*. Lo dicen, claro está, los que no tienen otra cosa que hacer»⁴⁶⁶. El inte-

461. II 98; E I (1916): «Ideas sobre Pío Baroja» (1915).

462. II 204; E II (1917): «El genio de la guerra y la guerra alemana (1916)» (*Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*) por Max Scheler (1915).

463. II 432; E IV (1926): «Notas del vago estío» (8.9.1925).

464. III 227; «Apéndices: El ocaso de las revoluciones» (sin fecha). (1923?).

465. I 566; POC (1916): «Del realismo en pintura» (6.1911).

466. IV 130; RM (1930): «Prólogo para franceses», Holanda (5.1937).

lectual, para Ortega, tiene su particular labor que consiste en aclarar un poco las cosas. El político fácilmente tiende a confundirlas, sobre todo en unos tiempos en que «las derechas prometen revoluciones y las izquierdas proponen tiranías»⁴⁶⁷. El trabajo del intelectual es a veces subterráneo pero, por eso mismo, fundamental. Antes de ir a la política hace falta saber qué es el hombre, qué es la naturaleza, qué es la historia, la sociedad, el Estado, el derecho y muchas cosas más. En la política, apresurada, todos los gatos son pardos. Politizar todo, es lo típico de la masa revuelta: «La masa en rebeldía ha perdido toda capacidad de religión y de conocimiento. No puede tener dentro más que política, una política exorbitada, frenética, fuera de sí, puesto que pretende suplantar al conocimiento, a la religión, a la *sagesse* —en fin, a las únicas cosas que por su sustancia son aptas para ocupar el centro de la mente humana. La política vacía al hombre de soledad e intimidad, y por eso es la predicación del politicismo integral una de las técnicas que se usan para socializarlo»⁴⁶⁸.

En el reverso de la rebelión de las masas está la deserción de las minorías. El hombre posee hoy unas técnicas enormes pero no siempre es dueño de sí aunque haya crecido en potencia y energía. El hombre actual está perdido en la propia fuerza y en la propia abundancia. Tiene muchas más facilidades, pero necesita decisión pues la realidad es problemática. Las posibilidades las da la circunstancia, la realización necesita de decisiones acertadamente tomadas: «Circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida»⁴⁶⁹. Por ejemplo, el ser humano necesita dominar el tiempo y el espacio, la duración y las distancias. Ha inventado los medios de comunicación para evitar quedar aislado y colgado: «Precisamente porque el tiempo vital del hombre es limitado, precisamente porque es mortal, necesita triunfar de la distancia y de la tardanza. Para un Dios cuya existencia es inmortal, carecería de sentido el automóvil»⁴⁷⁰.

El mundo y la vida nos presentan trayectorias, caminos. Y cada uno tenemos que elegir. El hombre masa se niega a decidir. Quiere que todo se lo den hecho y que decidan por él. No quiere riesgos. Vive del temor a equivocarse. Por eso no hace propiamente nada aunque tenga posibilidades enormes. Pero la vida pide decisiones: «¡Sorprendente condición la de nuestra vida! Vivir es sentirse *fatalmente* forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de de-

467. IV 130; RM (1930): «Prólogo para franceses», Holanda (5.1937).

468. IV 130-131; RM (1930): Prólogo para franceses», Holanda (5.1937).

469. IV 170; RM (1930).

470. IV 164 nota 1; RM (1930).

cisión. Inclusive cuando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir»⁴⁷¹.

El hombre masa es pura potencia de mayor bien y de mayor mal. Avanza la masa como una pleamar de nihilismo e irresponsabilidad. Al aumentar las comodidades se pierde fácilmente el sentido; parece que todo es igual y todo está permitido, no hay obligación de nada. Es el señoritismo mimado y violento. La masa, plebeya o aristocrática, tiende a destruir las causas de la vida. Ambas destruyen lo que les nutre, arrasan las panaderías y la cultura. Este hombre que analizamos se siente como absoluto. Nada tiene por imposible y se cree superior en todo y a todos. Da por bueno cuanto encuentra en sí. Y no reconoce instancia superior: «Mas el hombre que analizamos se habitúa a no apelar de sí mismo a ninguna instancia fuera de sí. Está satisfecho tal y como es»⁴⁷².

El hombre masa no se exige nada ni apela a norma superior. Solamente el ser humano honrado, leal, noble, vive realmente su servidumbre esencial a «algo trascendente. Por eso no estima la necesidad de servir como una opresión. Cuando ésta, por azar, le falta, siente desasosiego e inventa nuevas normas más difíciles, más exigentes, que le opriman. Esto es la vida como disciplina-la vida noble. La nobleza se define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos. *Noblesse oblige*. 'Vivir a gusto es de plebeyo: el noble aspira a ordenación y a ley' (Goethe)»⁴⁷³. La nobleza es la excelencia del esfuerzo. La nobleza heredada no vale.

El hombre masa ni se esfuerza ni se atiene a razones. Tiene el alma hermética, sin poros, como el tonto que no se sospecha a sí mismo e incluso se parece discretísimo mientras el perspicaz se ve cerca del insensato. Según A. France, el tonto actúa sin cesar, «el malvado descansa algunas veces; el necio jamás»⁴⁷⁴. El tonto no es que no tenga inteligencia, es que no la usa, se siente perfecto como hombre masa. Y es incapaz de atender al prójimo y ejercer responsabilidad.

El hombre masa es la falsificación de sí mismo, su hacer nunca coincide con su quehacer. No tiene obligación, anda suelto y se siente incondicionado. No ve que la vida es circunstancial y se resuelve —se salva o se destruye— en lo concreto, en el aquí y en el ahora. El hombre masa vive un falso utopismo 'fuera de todo lugar y tiempo'. No se apercibe de la circunstancia, de la vida radical y concreta. Por otra parte ese hombre masa no ve más allá de sus nari-

471. IV 171; RM (1930).

472. IV 181; RM (1930).

473. IV 182; RM (1930).

474. IV 187; RM (1930).

ces. No se da cuenta de la dimensión de eternidad, de la visión de las cosas *sub specie aeternitatis* precisamente porque no se da cuenta de las cosas. Esto es así porque la dimensión de eternidad la construimos por contraposición y a la vista de las circunstancias. «Es más: la idea de eternidad, del ser incondicionado, ubicuo, brota en el hombre porque ha menester de ellas como *contraposto* salvador a su ineludible circunstancialidad. Le duele al hombre ser de un tiempo y de un lugar, y la quejumbre de esa adscripción a la gleba espacio-temporal retumba en su pensamiento bajo la especie de eternidad. El hombre quisiera ser eterno precisamente porque es lo contrario»⁴⁷⁵.

3.5.2. Acción, misión y circunstancia

Vivir es vivir en la circunstancia, sobrevivir en ella. Se precisa para ello imaginación y futuro. Hay que hallar la propia vida, no vivir frivolamente de la ajena. Procurar hacer de la propia realidad una vida que sea guía, que sea aurora y luz para el prójimo. «Esto he procurado yo en mi labor. He aceptado la circunstancia de mi nación y de mi tiempo. España padecía y padece un *déficit* de orden intelectual. Había perdido la destreza en el manejo de los conceptos que son ni más ni menos los instrumentos con que andamos entre las cosas. Era preciso enseñarla a enfrentarse con la realidad y transmutar ésta en pensamiento, con la menor pérdida posible. Se trata, pues, de algo más amplio que la ciencia. La ciencia es sólo una manifestación entre muchas de la capacidad humana para reaccionar intelectualmente ante lo real»⁴⁷⁶. La misión de Ortega, y del futuro español, quedaba así delineada.

Pero a veces las circunstancias mandan. El hombre masa se imponía cada vez más, el *snob*, ser humano sin nobleza de alma que actúa sólo por el éxito, se expandió cada vez más con toda su vileza y villanía. Entonces, nos confiesa Ortega: «No pude continuar el trabajo aquel. La política española se apoderó de mí, y he tenido que dedicar más de dos años de mi vida al analfabetismo. (La política es analfabetismo)»⁴⁷⁷. Hubo que enseñar lo que se podía y no todo lo que debía ser. Así era menester. Había que dar al pueblo un alimento de ideas mínimo para que pudiera sobrevivir en ciudadanía. No se puede ceder al ilusionismo falso ni a la megalomanía. El utopismo ajeno al destino lleva a la 'pedagogía de Onán'. El niño sueña, es su destino, pero el hombre maduro tiene que limitarse, actuar concretamente, aceptar su inexorable destino en la autenticidad de la vida: «Eso es lo que con honda intuición llamaban los misti-

475. VI 348; *Prólogos* (1914-1943): «A una edición de sus Obras», Espasa Calpe (1932).

476. IV 367; «Para el 'Archivo de la palabra', (registrado en disco) (30.6.1932).

477. IV 371; «Sobre los Estados Unidos. I», *Luz* (27.7.1932).

cos hallarse en 'estado de gracia'. El que de verdad ha aceptado una vez *su destino, su limitación, quien les ha dicho 'sí', es inmovible. Impavidum ferient ruinae!*»⁴⁷⁸.

Los superficiales no aman la circunstancia, la vida concreta, y esperan lo que no llega nunca porque es sórdida abstracción que solamente se da en ninguna parte. Quien acepta su misión aun cuando sabe que lo perfecto, del todo, no se da, aquí y ahora, procura vivir su vida en concreto y lo más perfectamente posible. Hay que acompañar a la realidad pacientemente sin perder contacto con ella cuando acontecen los cambios más difíciles y extraños. Mantener una íntima relación con la realidad en la circunstancia concreta cuando los cauces del mundo se mueven. Y lo que se dice del mundo natural se aplica a la realidad social e incluso a la religión y las creencias en general: «Hoy no se cree en lo que ayer se creía, y, en vista de esto, suponen que hoy no se cree en nada. La nueva fe actúa latente, en ellos mismos, pero no tienen el vigor espiritual necesario para definirla»⁴⁷⁹.

La vida es la primera que es así; nunca es utopismo o ucronismo. Y cada tiempo, se quiera o no lleva a otros en sí, y tiene su propia misión. La vida es la sustancia del hombre. Así de joven su quehacer es asimilar, luego va inventando, después hace vigente lo propio y lo defiende. Es ya un poco mayor y los de treinta años vienen empujando. Al joven le falta dedicación total, hace cosas pero para ocuparse de sí mismo o para que se ocupen de él. La vida entre los treinta y los sesenta años, eso es la realidad histórica. Después de los cuarenta y cinco se desarrolla plenamente lo recibido y aprendido. De los treinta a los cuarenta y cinco años se lucha contra los que poseen el poder que son los de cuarenta y cinco a sesenta: es la etapa de la polémica. Desde los cuarenta y cinco se manda y predomina. Siempre hay dos generaciones actuando sobre los problemas. El anciano es más bien un superviviente y los jóvenes lo buscan para que les ayude frente a los mayores. Hasta los treinta años uno se prepara. Y, en todo caso, la verdadera historia del hombre es la historia de sus amores⁴⁸⁰. Y otra advertencia fundamental: «El hombre tiende siempre a hacerse centro del Universo y, cuando ese hombre da la casualidad de que es español, entonces mucho más»⁴⁸¹.

En cuanto a la situación mundial, la clave está hoy en la relación de Oriente y Occidente. Aquél es la mística teocrática de la vida y el Estado que no se impuso en Europa. Ésta padece una crisis de valores que le hace mirar a

478. IV 338; MU (1930).

479. IV 494; GD (1932): «Reforma de la inteligencia», en *Revista de Occidente* (1926).

480. V 49; EG (1933).

481. V 50; EG (1933).

Oriente como salvación. Según Russell, nos dice Ortega, la espiritualidad China aventaja en todo a la nuestra. El método científico es la única ventaja de Occidente. Pero no hay que divinizar la técnica, como no hay que divinizar la acción. Sin proyectos vitales meditados, tanto la acción como la técnica llevan a un conjunto indefinido de insensateces, un torbellino de problemas, donde se vive de sobresaltos sin pensamiento ni orientación auténtica. Todos pierden la razón y cada uno tiene ya solamente 'la que el otro ha perdido'. Los grandes guías de la humanidad han hecho siempre retiradas estratégicas para ensimismarse y orientar su vida: «No es un azar que todos los grandes fundadores de religiones antepusieran a su apostolado famosos retiros. Budha se retira al monte; Mahoma se retira a su tienda, y aun, dentro de su tienda, se retira de ella envolviéndose la cabeza en su albornoz; por encima de todos, Jesús se aparta cuarenta días al desierto. ¿Qué no debemos a Newton? Pues cuando alguien, maravillado de que hubiese logrado reducir a un sistema tan exacto y simple los innumerables fenómenos de la física, le preguntaba cómo había logrado hacerlo, éste respondió ingenuamente: *Noche dieque incubando*, 'dándonos vuelta día y noche', palabras tras las cuales entrevemos vastos y abismáticos ensimismamientos»⁴⁸².

El pensador tiene que proveer al futuro tanto orientación como técnica. De hecho la técnica supone grandes ensimismamientos para llegar a su invención. Solamente tras su estudio profundo, más allá del vivir natural, tras esos momentos 'extra o sobrenaturales' inventa el hombre los medios vitales convenientes para que 'haya lo que no hay'. La técnica es la reforma de la naturaleza. Frente a las imposiciones de ésta el hombre se recoge en sí mismo y crea la técnica para dominar la naturaleza. «Es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquella, una sobrenaturaleza»⁴⁸³. El hombre sin técnica no es el hombre. Sería simplemente un animal más que queda sujeto al medio y no actúa sobre él para controlarlo y adaptarlo.

La técnica tiene muy diverso signo, no cumple solamente necesidades biológicas, atiende fundamentalmente necesidades humanas. Aún está por averiguar si el fuego se inventó para calentarse o para encantarse como tampoco puede saberse si el arco se creó para la guerra o para la música y la danza⁴⁸⁴. La técnica produce no solamente lo necesario sino también lo superfluo. Para el ser humano el vivir y el estar es sinónimo de bienestar: «Hombre, técnica y

482. V 313; EA (1939).

483. V 324; EA (1939) (MT 1933). Cfr. NATAL, D., *Significación humana de la técnica en Ortega*, en *Estudio Agustiniiano* 20 (1985) 327-335.

484. V 327; EA (1939) (MT 1933).

bienestar son, en última instancia, sinónimos»⁴⁸⁵. Esto complica bastante las cosas ya que el bienestar es un concepto muy amplio que se corresponde con todas las dimensiones de lo humano: «Porque... vaya usted a saber todo lo que el hombre ha entendido, entiende o entenderá por bienestar, por necesidad de las necesidades, que la sola cosa necesaria de que hablaba Jesús a Marta y María. (María, la verdadera técnica para Jesús)»⁴⁸⁶.

Así el vivir es, como siempre, navegar. Hay los eternos navegantes, creadores de la ciencia y de la vida. «Hay el faquir, el asceta, de un lado; el sensual, el glotón por otro»⁴⁸⁷. También la ciencia puede degradarse, no hay progreso absoluto; eso es una fe loca. Siempre hay peligro de una vuelta a la barbarie. La técnica disminuye el esfuerzo físico pero no nos asegura contra toda degradación ética. La técnica facilita al hombre las cosas materiales pero la calidad de la vida, la posibilidad real de vivir es una conquista permanente e incesante. «Ésta tiene que conquistarla él, minuto tras minuto: el hombre, no sólo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida»⁴⁸⁸.

En efecto, el hombre es lo que aún no es, el ser humano es una pretensión. Tiene que hacerse a sí mismo. Realizar el programa que se es. La invención descubre las máquinas que facilitan la vida del hombre. Acaso el hombre no es un animal técnico sino porque es un animal 'excéntrico'. «La misión inicial de la técnica es ésta: dar franquía al hombre para poder vacar a ser sí mismo»⁴⁸⁹. Las técnicas son especificaciones de la autofabricación del hombre. Las necesidades elementales se cubren por medio de lo que llamamos el 'negocio', pero las propiamente humanas solamente las realizamos por y en el ocio que es lo más propio del hombre. «Esto es su hacer técnico frente al hacer a la buena de Dios del animal, del pájaro del buen Dios, por ejemplo»⁴⁹⁰.

En general, la técnica es una gran obra de la ingeniería por la que el hombre y el mundo se ensamblan y colaboran mutuamente. Pero toda técnica concreta supone un proyecto, un deseo fundamental, original que cada uno tiene que hacerse y no se puede encargar. El nuevo rico ha intentado que los demás deseen por él. No tiene proyecto propio, ni programa fundamental. «El programa vital es pre-técnico»⁴⁹¹. Y no basta un deseo tópico para cubrir las apariencias. Eso sería una ficción de deseo. En cambio el deseo radical es el 'hombre que deseamos ser'. El hombre actual no sabe qué ser, le falta programa vi-

485. V 329; EA (1939) (MT 1933).

486. V 329-330; EA (1939) (MT 1933).

487. V 330; EA (1939) (MT 1933).

488. V 337; EA (1939) (MT 1933).

489. V 342; EA (1939) (MT 1933).

490. V 343; EA (1939) (MT 1933).

491. V 343; EA (1939) (MT 1933).

tal, no tiene el argumento de su propia vida aunque tenga mucha técnica. «¿Por qué? ¡Ah!, eso no pertenece a este ensayo. Sólo nos preguntaremos: ¿Qué en el hombre, o qué clase de hombres son los especialistas del programa vital? El poeta, el filósofo, el fundador de religiones, el político, el descubridor de valores? No lo decidamos; baste con advertir que el técnico los supone y que esto explica una diferencia de rango que siempre ha habido y contra la cual es vano protestar»⁴⁹².

Cada programa vital tiene un estilo. El budista es aparentemente negativo: no comer, no sexualizar, no sentir placer ni dolor. Es como la negación de la naturaleza, es como un programa extranatural, contradice radicalmente la vida normal y ordinaria. Esto hace que el programa pueda transformar el medio de un modo decisivo, y llegar a construir o inventar técnicas concretas mientras que el técnico sin programa vital está perdido. Programa vital y técnica se influyen mutuamente. E incluso existe el peligro de que se confundan. Así el budismo es una religión, sobre todo, de meditación, de oración. «En el budismo no hay un dios que se encargue de salvar al hombre. Es el hombre quien tiene que salvarse a sí mismo por medio de la meditación, de la oración. ¿Cómo meditar en la crudísima temperie tibetana? Fue menester construir conventos de cal y canto, los primeros edificios que hubo allí nunca. No, pues, para simplemente vivir surge en el Tibet la casa, sino para orar. Pero ocurrió que en las contiendas tradicionales de aquel país las hordas budistas se acogían a sus conventos, que adquirieron así un papel guerrero, proporcionando a sus poseedores superioridad sobre los no budistas. En suma, que el convento, haciendo de castillo, creó el Estado tibetano. Aquí no es el clima y la tierra quienes engendran el budismo, sino al revés, el budismo como necesidad humana, esto es, innecesaria, quien modifica el clima y la tierra mediante la técnica de la construcción»⁴⁹³.

3.5.3. *El hombre, la técnica y la creación*

La vida del hombre no es tampoco meramente instrumental. Hoy ya no se podría «definir al hombre como hace Franklin, llamándole *animal instrumentificum, animal tools making*»⁴⁹⁴. Para Ortega el ejemplar típico del mundo actual es el *gentleman*. Es el hombre deportivo y aplicado a lo serio, sin apremio ni desasosiego, con dominio del momento según derechos y deberes: No tiene para él sentido la trampa porque lo que hay que hacer debe ser

492. V 344-345; EA (1939) (MT 1933).

493. V 348; EA (1939) (MT 1933).

494. V 357; EA (1939) (MT 1933).

bien hecho. Sin muchas leyes ni propaganda sabe estar en el mundo presente. «En el cielo no tiene sentido ser *gentleman*, porque allí la existencia misma sería efectivamente la delicia de un juego y el *gentleman* a lo que aspira es a ser un buen jugador en la aspereza mundanal, en lo más rudo de la ruda realidad»⁴⁹⁵. Este hombre vive con holgura vital pero no es un iluso, sabe que la vida es dura y difícil. El *gentleman* ha sido gran técnico y gran político. Busca el decoro en todo, la limpieza del cuerpo y del alma, precisamente en Occidente donde desde Roma no se lavaba nadie⁴⁹⁶. El obrero inglés es *gentleman* porque tiene una situación desahogada. El caballero lo es también en la pobreza que amenaza. El hidalgo español es el pariente pobre del caballero inglés. «Su diferencia más grave del *gentleman* consiste en que el hidalgo no trabaja, reduce al extremo sus necesidades materiales y, en consecuencia, no crea técnicas. Vive alojado en la miseria como esas plantas del desierto que saben vegetar sin humedad. Pero es menos incuestionable que supo dar a esas terribles condiciones de existencia una solución digna. Por la dimensión de dignidad se enlaza con el *gentleman*, su hermano más afortunado»⁴⁹⁷.

El hombre primitivo es poco técnico, en cambio es muy fijo, determinado, carece de la técnica del cambio y del progreso. Su imaginación creadora no va en la dirección de la técnica. Entre el hombre moderno y la técnica hay una profunda vinculación. El prístino todavía ve el fuego como algo divino, mágico y de emociones religiosas. Su técnica es aún un puro azar. El artesano, al contrario, ya conoce la técnica pero no como tal sino en cuanto oficios concretos vgr., la técnica del albañil, del herrero o del carpintero que es siempre algo limitado, instrumental. No hay aún la máquina independiente que lo hace prácticamente todo. Esto ocurre mucho más tarde cuando se pasa de la manufactura a la fabricación en serie⁴⁹⁸.

En el mundo técnico la máquina pasa a primer plano. El hombre deviene casi un instrumento de la máquina. Ésta es ilimitada, no se atiene a los límites del hombre. Éste puede ser ahora todo y hacerlo todo. Por este camino el hombre pierde la orientación vital: «la técnica, al aparecer por un lado como capacidad, en principio ilimitada, hace que el hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado»⁴⁹⁹. Por eso nunca ha habido tanta técnica ni la vida se ha quedado nunca tan vacía.

Hoy el hombre ya no puede vivir sin la técnica. La creación técnica actual

495. V 352; EA (1939) (MT 1933).

496. V 353; EA (1939) (MT 1933).

497. V 354; EA (1939) (MT 1933).

498. V 365; EA (1939) (MT 1933).

499. V 366; EA (1939) (MT 1933).

es ya como una 'sobrenaturaleza' y el hombre está adscrito a ella como el primitivo a su medio. Y el hombre moderno tiene la impresión de que la técnica produce medicinas o coches como la madre naturaleza producía árboles y plantas.

Conviene, por tanto, que el intelectual maneje las cosas materiales para que su vida del espíritu no se convierta en una inútil fantasmagoría desconectada del mundo real. La mente sola apenas encuentra resistencias palpables: «Por eso es tan importante para el intelectual palpar los objetos materiales y aprender en su trato con ellos una disciplina de contención. Los cuerpos han sido los maestros del espíritu, como el centauro Quirón fue el maestro de los griegos. Sin las cosas que se ven y se tocan, el presuntuoso 'espíritu' no sería más que demencia. El cuerpo es el gendarme y el pedagogo del espíritu»⁵⁰⁰.

A su vez, el poder casi ilimitado de la técnica moderna puede llevar a una tecnocracia absolutista y un poco demencial. La técnica disminuye infinitamente el trabajo humano material pero a nuestra civilización occidental le faltan técnicas del alma y no se puede comparar, en esto, al Oriente⁵⁰¹. La frialdad del discurso técnico deshumaniza al hombre. Le confiere una seguridad paradójica y se pierde la capacidad de escuchar las razones ajenas. Así la persona comprensiva de las posturas de los otros parece una especie de abencerraje con tendencia a desaparecer.

El hombre es a la vez Naturaleza y Espíritu, como decía Hegel, por eso necesita la técnica y necesita la humanización. La Naturaleza le pone al hombre fuera de sí. El Espíritu hace que el hombre esté sobre sí. La tradición occidental ha solido entender la libertad como una huida de sí mismo y de la posesión de sí mismo. El hombre no se conduce a sí mismo sino que es conducido desde fuera. Este hombre, dominado por lo exterior y la necesidad cósmica es como un astro o una planta pero no un hombre libre. Incluso en el marxismo y en el cristianismo las cosas funcionan aproximadamente así: «Es evidente que la vida del cristiano, para quien este mundo no es sino antecámara o antifaz de otro más real donde está presente Dios, es distinta de la vida del marxista, para quien la última realidad del universo es el proceso de la producción económica. Naufragar en Dios o naufragar en la economía son cosas diferentes, aunque a la postre ambas son idénticamente naufragios, son depender de alguien o de algo que es distinto de nosotros, es tener que ser fuera de sí»⁵⁰². A veces, por la eficacia, se pierde la razón y la humanidad. Se quiere el éxito inmediato y al momento.

500. V 373; EA (1939) (MT 1933).

501. V 375; EA (1939) (MT 1933).

502. V 469-470; EA (1939) (MT 1933).

El hombre juega constantemente su papel entre el animal y el cachorro de arcángel. Por una parte está moldeado por el medio, por otra se cree un poco el creador de todas las cosas y cae en la soberbia y en la vanidad desmedidas: «'En Laménais, la soberbia toma máscara satánica, y el frenético abate se pasa la vida a puñetazo limpio con Dios. En Comte la megalomanía toma una forma aún más cómica y, a la vez, no puede negarse que magnífica: este pobre hombre calvo y a quien le llora un ojo, con su aire de modesto empleado, se obstina, desde su habitación en un piso tercero izquierda, en fundar nada menos que una nueva religión, resumen y cima de todas las anteriores y en la cual le corresponde el papel de Sumo Pontífice'»⁵⁰³.

No es bueno que el ser humano se deje llevar por las modas cuando se trata de cuestiones importantes. No conviene dejar endiosarse a la técnica ni divinizar el intelecto abstracto. Hay que unir bien teoría y práctica, acción y contemplación, técnica y humanidad: «Entonces se advierte que la 'pura contemplación', el uso desinteresado del intelecto era una ilusión óptica, que la 'pura inteligencia' es también práctica y técnica, técnica de y para la vida auténtica, que es la 'soledad sonora' de la vida, como decía san Juan de la Cruz. Ésta será la reforma radical de la inteligencia»⁵⁰⁴.

El pensamiento no es sólo lo psicológico o humanístico teórico, ni es solamente el hacer práctico, ni tampoco se reduce a los buitres del pensamiento que siempre vienen a su carroña, a su fracaso con sus filosofías de necrófagos destructores de los últimos restos del ser humano. La inteligencia es luz, es lógica, pero es también lo que se presenta como menos lógico; lo que se puede resolver claramente y lo que queda siempre un poco sin comprender del todo. Hasta los más lógicos como Quine, admiten dimensiones ilógicas. Una lógica sacralizada que quiere luz absoluta en todo se dejará fuera una gran parte de los problemas, realmente, humanos. El pensamiento es para la vida y no siempre en la vida, teórica o práctica, se puede resolver todo con absoluta claridad. La teoría, como la técnica, es absolutamente necesaria. «Sócrates dirá en la *Apología*: 'Una vida sin filosofía no es vividera para el hombre'»⁵⁰⁵. Aristóteles diría: las demás ciencias que no son la filosofía son más necesarias, pero no más importantes.

Teoría y técnica necesita el hombre. Este ser, cuya sustancia es el cambio, necesita un pensamiento ágil y enormemente práctico. Nada debe hacer él de

503. V 489; IC (10.1940): «Memorias de Mestanza», *La Nación* (Buenos Aires 10.1936),

504. V 518; «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», en *Logos*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1941).

505. V 541; «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», en *Logos*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1941).

una manera absoluta. El hombre vive siempre en una concreta realidad vital o circunstancia. «Todos los conceptos que quieran pensar la auténtica realidad —que es la vida— tienen que ser en este sentido ‘ocasionales’. Lo cual no es extraño, porque la vida es pura ocasión, y por eso el cardenal Cusano llama al hombre un *Deus occasionatus*, porque según él, el hombre, al ser libre, es creador como Dios, se entiende: es un ente creador de su propia entidad. Pero, a diferencia de Dios, su creación no es absoluta, sino limitada por la ocasión. Por tanto, literalmente, lo que oso afirmar: que el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia, que es un Dios de ocasión»⁵⁰⁶.

3.5.4. *Revelación y salvación en las cosas*

El hombre necesita descubrir una racionalidad nueva. No se trata de la razón técnica simplemente, ni tampoco solamente del pensamiento abstracto. Será algo fundamental y trascendente que se nos descubra como capaz de unir todas esas dimensiones que el hombre necesita realmente: teoría y técnica. En efecto: «el hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. No importa cuál sea ésta, con tal que nos parezca absolutamente realidad y no mera idea nuestra sobre una realidad, presunción e imaginación de ella»⁵⁰⁷.

Esa realidad absoluta la ‘llamamos lo Real’. No puede confundirse con la técnica ni con las ideas absolutas. Es algo que no puede ser inventado por nosotros ni suprimido a voluntad como pensaba la falsa metafísica antigua. El mismo pensar, la teoría y la técnica, suponen aquella realidad absoluta que «tiene que verificarse antes de toda filosofía y aun antes de todo pensar y que solo cabe reconocerla, porque si faltara no hallaríamos ni podríamos obtener cosa alguna que la compensara»⁵⁰⁸. El contenido de la ciencia y de la filosofía son ya con relación a ella realidades relativas.

Solamente cuando el hombre ha penetrado en esa realidad profunda, encuentra la felicidad en su esfuerzo teórico o técnico concreto, se vuelve entonces él profundamente respetuoso y capaz de hacer las cosas perfectamente bien porque todo cobra dimensiones definitivas a pesar del cansancio y la fatiga de su obra. Toda su vida deviene honradez hasta el límite, como el cazador, que acepta la gran moral deportiva y «cumple sus mandamientos en la mayor

506. VI 35-36; HS (1935).

507. VI 45; HS (1935). La realidad es zarza ardiente de «inextinguible transcendencia»: ZAMBRANO, M., *José Ortega y Gasset en la memoria. Conversión-revelación*, en *Insula* (1983) 440-441; 7.

508. VI 274; *Prólogos* (1914-1943): «A ‘Pedagogía general derivada del fin de la educación’, de J.F. Herbart» (1914).

soledad, sin otros testigos ni público que los picachos serranos, la nube vaga, la encina ceñuda, la sabina temblorosa y el animal transeúnte. Se empareja así la caza con la regla monástica y la ordenanza militar»⁵⁰⁹. El hombre ya no mira al placer sino a la felicidad y ésta es la alegría de la obra bien hecha y felizmente cumplida con energía y esfuerzo.

No se trata del romanticismo. No es nunca la obra humana ni algo extático, ni divino, ni sublime ni fatal. Eso ocurre cuando el corazón se sube a la cabeza y nos confunde. Pero el hombre moderno, el hombre técnico e inteligente tiene que tener las ideas claras y el sentido de las cosas profundo, con un sano escepticismo y una decidida confianza en su tarea humana.

No se trata de la petulancia del trabajo. Es más bien la honradez de la tarea bien acabada, de la obra bien hecha. El trabajo tampoco es una divinidad de valor absoluto. «Después de todo, como decía Federico Schlegel, es la pereza el postrer residuo que nos queda del Paraíso, y Andalucía el único pueblo de Occidente que permanece fiel a un ideal paradisiaco de la vida»⁵¹⁰. La vida es siempre un poco diversión y un poco de trabajo. Siempre es la vida humana un poco fiesta sin serlo nunca del todo. Y así debe ser: Ni todo fría técnica ni todo pura broma. Hay tiempo debido para cada cosa. Dentro del universo mundo tiene la Andalucía española ese embrujo alternativo de la vida entre la dureza del trabajo de cada día y la aspiración a fiesta interminable que anida en todo ser humano: «Todo andaluz tiene la maravillosa idea de que ser andaluz es una suerte loca con que ha sido favorecido. Como el hebreo se juzga aparte entre los pueblos porque Dios le prometió una tierra de delicias, el andaluz se sabe privilegiado porque, sin previa promesa, Dios le ha adscrito al rincón mejor del planeta. Frente al hombre de la tierra prometida es el hombre de la tierra regalada, el hijo de Adán a quien ha sido devuelto el Paraíso»⁵¹¹.

La técnica sin humanidad, sin la alegría de la vida, es la muerte del ser humano. Todo se vuelve profesionalidad y vida desalmada, o con alma gélida, sin contemplaciones, desolador. En este tipo de sociedad: «El afán incontinente de eficacia que la constituye lleva a consecuencias atroces. Lleva a saltar por todo con tal de lograr el fin. Por lo pronto, se salta la moderación en los medios. Cualquiera es bueno con tal de que sirva al propósito. No se le dé vueltas: miradas bajo este ángulo, seriedad, eficacia política, son sinónimos de este otro vocablo: Maquiavelo»⁵¹².

509. VI 428; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Veinte años de caza mayor' del Conde de Yebes», Lisboa (6.1943).

510. VI 117; TAO (1942): «Teoría de Andalucía», *El Sol* (4.1927).

511. VI 119-120; TAO (1942): «Teoría de Andalucía», *El Sol* (4.1927).

512. VI 496; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Aventuras del Capitán Alonso de Contreras'», (Publicado con la firma 'Los Editores') (3.1943).

En este mundo técnico no hay salvación, no hay moral, no hay principios; sólo hay fines inmediatos. Aquí no se revela nada nuevo, todo su apocalipsis es mera destrucción. La religión se reduce a un mero pretexto de la conquista y de la muerte. El soldado, la representación directa del Estado asesino y destructor. Nadie está seguro cuando llega el técnico sin alma: «Wallestein, sobre todo, es el prototipo. Capitanecía las huestes católicas, pero él no tenía religión. Era un 'hombre sin principios' y, claro está, sin fines. Sólo tenía, sólo era... medios. Era el genial soldado. Era un 'técnico'»⁵¹³.

La vida humana es sustancial peligro y constante precipicio. Es muy difícil encontrar en ella el equilibrio y la mesura auténtica. El hombre cae con frecuencia en la insensatez: unas veces en la facundia de la técnica, otras en el ilusionismo de la mística. En muchas ocasiones la vida es pura alteración insensata. El hombre necesita entonces encontrarse a sí mismo, en una retirada estratégica, para reencontrar la técnica y el sentido, de nuevo. En otro caso la vida humana se parece a una gran corrida de toros bravos donde nadie sabe quién será al final el matador y el muerto. Todo queda en puro aventurerismo, es vida sin trayectoria, sin vocación y sin camino claro: Lo mismo es el hombre monje que soldado, un día lo encontramos como asceta en la serranía y poco después se nos aparece en otros montes como salteador de caminos y más tarde le vemos tras las rejas de la cárcel detenido por ladrón y embustero. Ortega cuenta la historia del capitán Contreras detenido por la policía como rey de los moriscos. Repentinamente había cambiado: «Pues le encontramos súbitamente transformado en ermitaño, allá por la falda del Moncayo. Aunque esperamos de él lo inesperado, esta vez se la ha jugado a nuestra imaginación. Ahí lo tienen ustedes, en el desierto, a media milla de Ágreda, con sayal, cogulla y bordón, practicando el ascetismo, haciendo de eremita»⁵¹⁴. Ese hombre, como un adolescente, no ve los peligros, es un aventurero. Y una mujer casi niña, puede ser abadesa, escribir al rey... etc.

Hay que salir del aventurerismo, volver a la vida real, volver a las cosas mismas. No hay idealismo, ni hermetismo, ni soledad absoluta posibles: «Salvémonos en el mundo— 'salvémonos en las cosas'. Esta última expresión escribía yo, como programa de vida, cuando tenía veintidós años y estudiaba en la Meca del idealismo y me estremecía ya anticipando oscuramente la vendimia de una futura madurez»⁵¹⁵. Hay que sacar las cosas de la trivialidad, hay que librar la realidad de su sentido instrumental e inhumano. Hay que convi-

513. VI 498; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Aventuras del Capitán Alonso de Contreras'», (Publicado con la firma 'Los Editores') (3.1943).

514. VI 502; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Aventuras del Capitán Alonso de Contreras'», (Publicado con la firma 'Los Editores') (3.1943).

515. VII 411; QF (1929).

vir la vida, lo que somos y hacemos, no reducirla a las utilidades de la técnica o a la inutilidad de la abstracción teórica. Esta tarea solamente puede cumplirse por inmersión en la profundidad de las cosas, en lo que cada día vivimos, como pescadores auténticos de realidad. En esos fondos abismáticos, donde nos hundimos, nos encontraremos. «Jesús lo decía divinamente: ‘Solo el que se pierde se encontrará’»⁵¹⁶. Nuestra vida es nuestro ser, libertad en la fatalidad y fatalidad en la libertad; hay que descubrir nuestro ser, no perderlo entre los intereses ni cerrarlo al futuro. Es de nosotros mismos de quien se trata. En ello nos va la vida.

3.5.5. *Vocación, salvación y mundo adverso*

El hombre, como sistema de facilidades y dificultades se enfrenta a la circunstancia, a su vida. Al principio es optimista, le parece que todo discurrirá con normalidad y felicidad. La vida da gusto. Pero pronto empieza a prenderse en ese gustar avaricioso de la vida, la comodidad y el placer, y va dejando de lado su proyecto y su ideal con ceguera y negligencia. Poco a poco pierde todo escrúpulo, ya no importa hacer las cosas bien, honradamente: la comodidad desplaza la teoría. «Para el cristianismo, desde san Agustín, la fuente del pecado es la concupiscencia. Para un buen romano, en cambio, la raíz del pecado es el descuido, la negligencia, que era para él lo opuesto a la *religencia, religio o pietas*, en suma la escrupulosidad»⁵¹⁷. La religión también deviene vulgaridad y la felicidad de la plenitud de la vida se esfuma, ya no le importa al hombre el cumplimiento pleno de su vida, sólo le importa vivir, sea como sea. La vida deja de ser respuesta a los otros y a la circunstancia, deja de ser la vida vocación personal y social para convertirse en puro oficio o funcionariado. No hay ya vida íntima y personal, se ha perdido la autenticidad y la plenitud de lo verdadero, de lo que realmente es uno mismo. En efecto: «El yo de un hombre es su vocación, que, coincide unas veces más, otras menos y a veces nada con su oficio o profesión»⁵¹⁸.

Cuando se confunde una cosa con otra y el hombre suplanta su verdadera realidad, el ser humano se encuentra embotado de sí mismo, no admite a nadie más. El hombre deja de sentirse indigente y se convierte en un prepotente. Cree serlo todo porque lo tiene todo. Religiosamente acontece el fenómeno de que en el mundo del ahorro, donde la vida es difícil, todo ser refiere a Dios; en cambio, en la riqueza, Dios parece superfluo ya que no hace falta confiar en

516. VII 413; QF (1929).

517. VII 509; «Goya» (1946), en *Revista de Occidente* (1958).

518. VII 554; «Goya» (1946), en *Revista de Occidente* (1958).

su poder. Ortega describe este fenómeno muy agudamente: «En la vida pobre el individuo necesita tanto de Dios que vive *desde Dios*. Cada acto, cada instante de su existir es referido a la divinidad, conectado con ella. Los utensilios mismos *con* que se vive son tan toscos, tan poco eficaces de suyo y, en cuanto meras cosas, cismundanas, que el hombre fía poco en su servicio y solo confía en la *virtud* que el Dios, mediante un rito mágico, insufla en ellos. Esto quiere decir que, entre el hombre y Dios, apenas se interpone la vida misma y este mísero mundo. Pero, al hincharse aquella y enriquecerse éste, lo cismundano intercala su grosor creciente entre el hombre y Dios y los separa. Se hace la afirmación de este mundo y la vida en él como algo por sí valioso. La irreligiosidad es el resultado. A la par que los susodichos motivos desencajan al hombre de la tradición, este *entretarse en el vivir mundano* le desarraiga de la religión. Esto lleva al extremo lo que todo lo anterior significa: que, en la vida rica, el hombre queda sin raíces en nada, suelto en el aire. Flota en el elemento aéreo de sus crecientes posibilidades»⁵¹⁹.

Esta situación deja al hombre desorientado, y en ella, las circunstancias mandan. La vida se vuelve absolutamente convencional. Antes parecía que las circunstancias se daban dentro de un destino esencial. Ahora la circunstancia se impone. Se pierde o pelagra el sentido fundamental de lo que somos, no sabemos propiamente qué hacer. En cada época el hombre tiene sus convenciones y ahora se queda sin ellas. Esto no debe significar añoranza de un dogmático fundamentalismo. Al fin y al cabo podemos decir que todo lo humano es un tanto convencional, no es posible volver a fundamentar todas las cosas humanas directamente en lo divino. Hay que dejar al hombre su propio ámbito. «Todo lo que vale algo en un hombre es más o menos convencional: ciencia y arte, moral y cortesía. Poincaré, no Raimundo, sino el otro, el mejor, llama convenciones a los axiomas matemáticos. Convencionales se llamaron los liberales primeros que vertieron su sangre bajo el estandarte de Cromwell, al grito de '¡Dios con nosotros!'. Convencionales fueron los demócratas franceses de 1793. Patriotismo y lealtad, justicia y honor son no más que sublimes y reales convenciones, y, en general, créasenos, es convención cuanto hacemos más allá del mordisco y la canina procreación»⁵²⁰.

El hombre necesita ley y norma, pero también le es precisa la libertad, la amplitud, un espacio generoso en el que convenga con los demás. No se puede actuar ya en la vida social vgr. en la vida sindical, como en las religiones imperiales antiguas en las que se obligaba a entrar por la fuerza, *'impelle*

519. XI 416; OEF (1943-1953): «Filosofía y época de libertad».

520. X 618-619; «La polémica parlamentaria», *El Sol* (30.1.1920) (sin firma).

intrari'⁵²¹. Eso es hoy insostenible: Se aniquila al individuo, se disuelve a la persona. Así la Constitución rusa no reconoce al individuo. «Es natural: la constitución soviética es extraeuropea, pertenece, con los elefantes y la teocracia a la fauna asiática»⁵²². Esto nunca lo puede admitir un europeo. «Vamos, por el contrario, a todo el socialismo con toda la libertad por medio de toda la democracia»⁵²³. El europeo se opone a la rusificación y frente al sindicalismo anárquico propone la libertad. Ciertamente hay un sindicalismo de estilo asiático que como el oriental disuelve al hombre «en el Gran todo; para los europeos no. El sindicalismo es el nirvana político. Los europeos hemos aprendido bajo el sol alciónico de Grecia la suprema enseñanza, el supremo imperativo de la individualidad. Ser individuo es para nosotros, más que un privilegio, una obligación»⁵²⁴.

Es necesario un Estado ordenado, democrático, apoyado por los ciudadanos que evite tanto la violencia obrera como la violencia autorizada. El hombre necesita cierto campo institucional apropiado de juego social y político. No se puede permitir el hombre vivir de simples y elementales emociones por contagio social y decir tonterías como que hay que abolir el Parlamento y cosas por el estilo. No basta avergonzarse de las peleas parlamentarias, hay que avergonzarse también del caciquismo y de los golpes de Estado. Lo demás sería locura. Hay que tener paciencia para arreglar las cosas y no jugar un día a arcángeles y al día siguiente a demonios. Los dirigentes novicios esperan grandes cosas de sí mismos y cuando no las consiguen caen en el extremismo sagrado. No se trata de mandar al cielo o al infierno. Sino de proponer verdaderas alternativas de vida para el hombre, la naturaleza, la sociedad, lo divino y Dios⁵²⁵.

Las cosas no cambian de repente. No es obra de unos pocos transformar la sociedad en un 'santiamén'. Además de fuerza, hace falta un poco de inteligencia y de política para que los obreros y los peor situados logren un poco más. Para Ortega los extremismos, de derechas o de izquierdas, son dos accidentes de la misma sustancia ilegal. Los extremismos surgen siempre que no se sabe qué hacer con las instituciones. Y la crisis política es la superficie de un problema más profundo que es la desorientación del hombre que no sabe qué hacer con su vida personal y social. Concretamente España padece un gran embrollo político con una llamarada obrera y un país política e institucionalmente adormecido. Es fácil confiarse a la acción directa pero lo más necesario

521. X 595; «Ante el movimiento social», *El Sol* (2.11.1919) (sin firma).

522. X 596; «Ante el movimiento social», *El Sol* (2.11.1919) (sin firma).

523. X 596; «Ante el movimiento social», *El Sol* (2.11.1919) (sin firma).

524. X 595; «Ante el movimiento social», *El Sol* (2.11.1919) (sin firma).

525. McCLINTOCK, R., *Man and his*, 1971, 296-297.

son órganos mediadores. Los obreros están desorientados por el *ballet* ruso ⁵²⁶. Hay en unos insensibilidad al problema social. Y hay también exceso de revolucionarios. Hasta los contrarrevolucionarios se llaman ahora revolucionarios. Así no se sabe bien contra quién revolucionar. «Ahora bien, esto sería funesto. *Oportet haereses esse* —decía la Iglesia en su mejor tiempo—. Conviene que haya herejes. Es útil al Estado que haya revolucionarios, con tal que no sean muy numerosos» ⁵²⁷.

La vida pública española ha llegado a un estado clandestino y deplorable. Todo se resuelve en los cuartos de banderas. Ortega siente un 'asco ilimitado' de los que han asaltado el poder. No se dan cuenta los *beati possidentes* que lo que hoy les alegra, mañana será desastroso. Por su parte los políticos, con falta de representatividad, han vaciado el poder civil de contenido. Todo es farsa e ineficacia. Sería necesario que gobernasen con responsabilidad los que ya gobiernan sin ella. Ni bastan solamente los técnicos ni se puede vivir, como se tiende, de la improvisación: «'si sale con barbas, san Antón, y si no, la Purísima Concepción'» ⁵²⁸. No hay verdadero progreso, no hay ética auténtica por ahora, según Ortega. Nuestros ideales son andrajosos, parecemos alimentarnos de demencias. La calma del orden-derecho más que una innovación social es una tregua de Dios. «Y no del Dios cristiano, sino del pagano Pan capriforme. Una tregua del Dios del miedo. Ante el problema obrero las derechas sólo sienten en su fondo más sincero, miedo. Les falta la íntima fe de que puedan ellas resolver el conflicto histórico del capital y el trabajo en un sentido positivo» ⁵²⁹.

No es posible vivir del rencor ni del resentimiento o del odio a todo valor superior dondequiera que aparezca. Tampoco se pueden falsificar las cosas indefinidamente. Ortega lo advertirá de nuevo en el otoño y el invierno de 1931. Quiere amonestar de que no hay que falsificar la República y su autenticidad, porque o es auténtica o no será. Para él no es problema de derecha o de izquierda sino de tono. España no es radical ni humilla al vencido, porque su genio, el Quijote, es el vencido esencial. Advierte Ortega, que llamar revolución al cambio español es una tergiversación, y previene contra el que quiere aprovecharse de modo partidista o propangandístico de la situación. Recuerda que una cosa es la República y otra el radicalismo: Hace ver Ortega que muchos que colaboraron a que llegara la República están ya desasosegados y se dicen: «¡No es esto, no es esto!» ⁵³⁰.

526. X 649; «A todos los trabajadores», *El Sol* (30.5.1920) (sin firma).

527. X 615; «Alrededor de un discurso», *El Sol* (16.1.1920) (sin firma).

528. X 637; «El confuso momento político», *El Sol* (28.4.1920) (sin firma).

529. X 644; «En el horizonte político», *El Sol*. (12.5.1920) (sin firma).

530. XI 387; RR (18.12.1931) VIII; *Crisol* (9.9.1931).

Así es la vida, constante encrucijada, contradicción, problema y realidad concreta, sin poder escapar ni refugiarse en el utopismo y el ucronismo. La vida tiene siempre lugar y fecha, nos reta y nos acosa, siempre con permanentes sorpresas aquí y ahora. Y ahí se juega y decide nuestro ser, en nuestra circunstancia concreta e histórica. «A esto llamo 'llevarse a sí mismo en vilo, sostener el propio ser'»⁵³¹. Por lo general lo más tradicional y constante nos parece lo más real, pero nunca se sabe bien a qué atenerse. Hay la vida triunfal y hay el valle de lágrimas. Ambos se suceden sin detenerse. «En todas sus dimensiones es nuestra existencia un frente perenne de dos elementos heterogéneos: el hombre y su antagonista, ese 'otro' que no es el hombre y lo que le rodea, lo envuelve y aprisiona, llámese circunstancia o mundo o Dios o como se quiera»⁵³².

El hombre se pasa la vida 'extrañándose' porque vive en un medio ajeno y extraño. Sólo Dios no encuentra contradicciones ni resistencias. La vida humana es, por el contrario, extrañeza, sobresalto y contradicción con la realidad. Es el antiparaiso: hasta su cuerpo es fuente de complicaciones. No digamos su entorno social humano. La imagen de la expulsión del Paraíso nos dice que la vida es un conjunto de realidades adversas o «un mundo compuesto de resistencias al hombre»⁵³³. Está la enfermedad, la enemistad, los peligros de las fuerzas naturales, los poderes y las violencias sociales que nos agobian. «Dios, en cambio, existe flotando en su propio elemento: nada le es extraño, se baña de sí mismo y habita en su propio país, en su propia casa. Dios es su propia circunstancia. Cuando el cristiano dice que Dios nos ha hecho a su imagen y semejanza dice, tal vez algo verdadero, pero exagera un poco, exagera bastante. Y esta exageración resulta sobremano cruel. Es casi una burla. Porque lo que el cristiano quiere decir con esto es que el hombre tiene de Dios precisamente lo que falta. El hombre —a diferencia del mineral y acaso del animal— tiene, en efecto, la necesidad, quiera o no, de llegar a unificarse con su contorno para sentirse en él 'dentro de casa', por tanto, tiene, en este sentido, la necesidad de ser *como* Dios. Pero esto supone que le falta esa unificación y posee de ella sólo lo más opuesto que puede haber de una cosa, a saber, el afán de ella. Del mismo modo puede definirse el manco diciendo que es un hombre con dos brazos, sólo que le falta uno. Este tener lo que no se tiene, este sentir la falta de algo que nos es menester, este ser sustancial y activamente menesteroso es la condición del hombre»⁵³⁴.

531. XII 36; LM (1932-1933).

532. XII 137; «Apéndice a la Lección 6.^a», *La Nación* (Buenos Aires 1933),

533. XII 209; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

534. XII 138; LM (1932-1933): «Apéndice a la Lección 6.^a, *La Nación* (Buenos Aires 1933),

El hombre es un mendigo que había nacido para rey. Su vida es la pura contradicción y el fracaso sin descanso. Al final de todas sus obras y de sus peregrinaciones, cuando ha cumplido su obra más perfecta o su tarea más memorable siempre tiene que decir, con toda verdad: ¡No es esto, no es esto! Y decir esa verdad es mencionar nuevos sueños fascinantes de una tarea divina e interminable. Es el hombre la limitación misma, por dentro y por fuera de él. En cambio: «Dios no está limitado por nada fuera de él. Lo que hay fuera de él, es nada, la *nada* o *casi nada*, el mundo de la materia y afectado por la materia»⁵³⁵. Ese Dios, lógicamente, nos resulta poco evidente, nuestra condición es absolutamente la contraria, a saber, el tropezarnos con las cosas y no encontrar sentido en ellas, o quedarnos prendidos en ellas sin trascendencia mayor. Ninguna apocalipsis importante, ningún desvelamiento de verdad auténtica y profunda.

Además, quien ve algo nuevo lo consigue muchas veces a fuerza de golpearse con las cosas. En no pocas ocasiones también termina chocando con las personas. Todo profeta, todo vidente, lo es siempre contra su pueblo. La gente no quiere revelaciones ni sorpresas. Con frecuencia, el profeta lo es *contra* su pueblo. Esto ocurre en Israel que es el pueblo de Dios y apedrea a sus profetas. En Grecia Dios es la razón. Y la vocación del intelectual es la impopularidad y la persecución: «Ni tendría sentido que se quejasen de ello —la impopularidad de la vocación trae consigo la persecución de quien la ejerce. La misión del efectivo intelectual no es adular ni halagar, es oponerse y rectificar; *rectas facite in solitudine semitas Dei nostri* —como decía Isaías (XL, 3). Su destino es, pues, áspero, bronco y terrible— como que es una de las formas más altas de la más auténtica virilidad»⁵³⁶.

El intelectual se vacía de sí mismo para dejar sitio solamente a la verdad. Esto es lo que da sentido a su oposición a la opinión pública corriente. No se trata de adoptar la táctica de golpear a la gente para inculcarle las ideas. La inteligencia no es fuerza sino gracia. No se puede educar a empujones. El verdadero motor mueve el mundo desde su serenidad. Ya lo decía Aristóteles: «El primer motor mueve el mundo pero él mismo está inmóvil. Lo mueve atrayéndolo con su perfección, fascinándolo con su esplendor, y para aclararnos esta difícil idea Aristóteles emplea una de las metáforas más ilustres y agudas en la historia del pensamiento cuando dice que Dios mueve el mundo 'como lo amado mueve a quien lo ama'. Ahora bien lo amado mueve a quien lo ama porque lo conmueve, es decir, porque le encanta, le fascina, le seduce. He

535. XII 207; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

536. XII 270; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

aquí, esbozado en su fondo y en su forma, para qué están ahí los intelectuales, qué es lo que han venido a hacer sobre la tierra: oponerse y seducir»⁵³⁷.

Hoy el filósofo es cuestionado. Ortega, no obstante, nunca ha querido defenderse tras mascarones oficiales de inautenticidad. Las cosas han cambiado radicalmente y es necesaria una filosofía radicalmente distinta. No se puede adoptar un uniforme consagrado, ni lleno de seguridades absolutas. «¿Cómo no voy a parecer —aun descontadas mis limitaciones— un ente lo más cuestionable y equívoco del mundo? *Yo no creo más que en el equívoco*, porque la realidad misma es ella equívoca y toda simplificación y todo lo que pretenda ser inequívoco es adulteración o falsificación de la realidad, es un lugar común, aspaviento, postura y frase»⁵³⁸.

El pensador trata de orientar, afronta los diversos temas que surgen en el camino de los hombres. Ortega intentó y parece que cumplió esta tarea, suscitó incluso direcciones que nadie trataba antes. Pero eso no evita su diagnóstico de nuestro tiempo: «Todo en torno nuestro son formas de no saber qué hacer»⁵³⁹. El alcoholismo, el quietismo, la acción sin sentido lo delatan. El hombre carece hoy de instancias últimas y no se puede orientar verdaderamente: «Sin instancias últimas no hay orientación y hemos perdido todas las instancias últimas que pudieran dirigir nuestra vida. Hay para el creyente la religión, pero la religión no orienta nuestra vida sino estrictamente —no se olvide nunca esto— en cuanto la proyecta hacia la otra. Por eso la religión no sabe ni pretende saber qué instituciones políticas o qué métodos de pensamiento o qué formas de economía o qué estilos de pintura, debiéramos inclinarnos a elegir»⁵⁴⁰.

El pensamiento humano debe enfrentarse a todos los problemas que presenta la vida: la crisis de las ciencias, del hombre, de los pueblos, de los gobiernos, de lo ocurrido en la tierra, en el aire y por encima de él «en la estratosfera. De eso, ¡de eso se trata!»⁵⁴¹. Pero el hombre no debe confundirse con un yo divinizado, panteísta, que impregna todo el universo y resuelve todo perfectamente. Eso es lo que se nos decía antes pero eso va a derrumbarse y se

537. XII 272; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

538. XII 276; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944). Cfr. CAMPS, V., *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona 1983.

539. XII 317; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

540. XII 317; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

541. XII 318; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944). Ortega no confunde unas cosas con otras aunque haya tratado de todas ellas. Expresamente rechaza la confusión idealista de Dios con el mundo como realidad de todas las cosas. Dice así: «Esto ha sido el idealismo subjetivista con más o menos claridad: una divinización del yo, un panteísmo donde todo es Dios porque es todo parte mía, porque todo es en mí y mi yo impregna el área infinita del universo»: XII 387; IP (1914-1916).

requiere construir un nuevo orden vital. En esta tarea hay que tener presente que quizá a los hombres del futuro les traerá sin cuidado vivir sin instancias últimas. Ortega no lo descarta: «Yo ya no lo veré o, por lo menos, no lo veré en la plenitud de su desarrollo porque yo he llegado ya a esa altura del camino que es la existencia, en que al fondo del paisaje, cerrando el horizonte, se levanta la ingente serranía coronada por la fina línea de nieve que anuncia a la persona el fin de su vida»⁵⁴².

En la seguridad y en la duda, en la inseguridad o en la lucha por la certeza, le corresponde al hombre la ingente tarea, siempre un poco desafiante, de ejercer la razón y procurar con ella orientarse en la vida. Ésta es la misión de todo pensamiento humano y un deber ineludible de cada hombre. Buscar sin descanso la verdad de la vida, y enfrentar las líneas fronteras del horizonte a la búsqueda de cuanto se esconde constantemente y, sin embargo, el hombre espera llegar a alcanzarlo. Hay que llegar a los secretos de la vida y arrostrar los abismos de la realidad con sus profundidades, y su manifestación cotidiana; pues sólo el que se pierde por la honradez de la búsqueda se encontrará y encontrará la realidad verdadera y definitiva en la vida real y concreta.

Domingo NATAL

542. XII 317-318; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

TEXTOS Y GLOSAS

William Golding

El novelista del diálogo interior

I. EL HOMBRE

La Academia sueca concedió el premio Nobel de literatura 1983 al escritor británico William Golding, sobre todo por sus novelas, en las que «con la perspicacia de la narrativa realista y la universalidad del mito, ilumina la condición humana en el mundo de hoy».

Así rezaba el texto oficial de la citada y prestigiosa Academia. Por su parte, el presidente del Comité de Selección de la misma, Lars Gyllensten, al tiempo de anunciar el tan codiciado galardón, señaló que el impacto del trabajo de Golding se ha ido incrementando constantemente novela tras novela. «Golding posee —dijo entonces— una visión clara y una pluma aguda cuando se trata de las fuerzas del mal y de las bajezas humanas, igual que Jonathan Swift».

Sin embargo —añadía— las obras del escritor británico que aquí nos proponemos estudiar «no son sólo moralejas sombrías y oscuros mitos sobre las fuerzas traidoras y destructivas», sino que son también «cuentos de aventuras llenos de colorido».

La misma y citada Academia sueca destaca, en su comunicado, que, para disfrutar de las obras de Golding, no es preciso ser un erudito, aunque también éstos han acogido bien sus escritos.

William Gerald Golding nació el 19 de septiembre del año 1911, en St. Columb Minor, pueblo cercano a Newquay, en Cornualles.

Cornualles es una región de la Gran Bretaña que se encuentra situada en el extremo SO de Inglaterra, entre el Atlántico y el Canal de la Mancha. La península, de unos 120 kilómetros de larga por setenta de ancha, presenta un paisaje en el que colinas y valles se alternan con relieves llanos. Región esencialmente ganadera, de clima suave; rica también en hortalizas y flores.

La infancia de Golding transcurrió —nos dice Martín Ruiz-Werner—¹ en el ambiente cultivado y burgués que enmarcaba por un lado la figura de su padre, Alex Golding, maestro de escuela activo e inteligente, del que siempre conservó un fascinado recuerdo; y por otro lado, la de su madre, Mildred Golding, inmersa fervientemente en el movimiento sufragista de la época. En este mundo de austera laboriosidad, de acuciante interés humano y cordial, surgió su temprana vocación de escritor, iniciada precozmente a los siete años, pero que sólo cristalizaría treinta y seis más tarde, con la aparición de su primera novela, profundamente pesimista.

Goldin, siendo todavía universitario, publicó en 1934 un libro de versos, titulado *Poems*, y en el cual ya dejaba entrever algunos de los temas que más tarde iban a ser tratados en sus novelas. Mas por entonces el futuro autor de *El Señor de las moscas* era un joven optimista al que le sonreía la vida. «Creía sinceramente en la bondad de la naturaleza humana, en la posibilidad de un continuo mejoramiento por el esfuerzo de la razón, en la opción de una existencia más noble, siempre accesible a los impulsos generosos del pensamiento».

Seis años más tarde, apenas iniciada la segunda Guerra mundial, se alistó en la «Royal Navy», participando en numerosos combates, entre ellos en el memorable que hundió al temido «Bismarck», y también en el desembarco aliado en Francia.

Terminada la guerra, abandonó la armada inglesa y volvió a sus actividades como profesor en la escuela de Salisbury. Una honda transformación se había operado en el mundo de sus ideas. La guerra le había marcado para siempre. La experiencia brutal de la misma le había despojado de su cándido y, a las veces, tambaleante optimismo «para zambullirlo en una vida desgarrada y trágica de la realidad».

La absurda crueldad con que habían procedido ambos contendientes, su estúpido encarnizamiento, su bestialidad despiadada, le revelarían en una intuición incoercible la maldad radical del hombre, el abismo de perversidad de su naturaleza; lo que le llevará a escribir *El Señor de las moscas* y otras novelas, que hemos de ir analizando, en las que refleja admirable y despiadadamente esta problemática.

Toda esperanza de pureza o de progreso —nos dice el autor antes citado— se desvanecían, así como una vana ilusión ante el choque brutal con unos hechos que ponían al descubierto la intrínseca deficiencia del alma humana.

Lo que se ocultaba tras las apariencias del orden social, la civilización, las

1. MARTÍN-WENER, J., Prólogo al *Señor de las moscas*. Ed. Aguilar, Madrid 1983, p. 9.

pretensiones del idealismo..., era la sima insondable del mal, el fondo último de la depravación, que se mostraba en toda su crudeza al saltar en trizas la más cara de las convenciones.

Fruto y como consecuencia lógica de este momento de su vida son sus cuatro primeras novelas: *El señor de las moscas*, *Los herederos*, *Martín el atormentado*, y *Caída libre*.

Es un momento en la vida Golding de madurez desgarrada y desgarradora. Pero, en medio de esta lucha interior con su pasado y con el presente que le ha deparado la guerra, advierte que sus libros han despertado un enorme interés entre los lectores de lengua inglesa y toma la decisión de abandonar la docencia para dedicarse plenamente a la literatura, al mismo tiempo que puede permitirse el lujo de realizar diversos viajes, dar conferencias y entregarse a sus dos aficiones favoritas: la navegación y la arqueología. Esto ocurría el año 1962. Cuando haya satisfecho estos «hobbys», se retirará con su familia —Golding tiene mujer y dos hijos— a su casa, cercana a la ciudad amada de Salisbury, donde llevará, en adelante, una vida un tanto al margen de las modas y nuevas corrientes literarias, pero atento siempre a los problemas de la época, avizor y vibrante a las sacudidas de la hora actual.

Otros libros ha ido sacando a luz y de ellos daremos cuenta en este ensayo. De modo especial, el titulado *La pirámide*, aparecido en 1967; novela en la que, según afirmación del propio autor, quiere marcar algo así como el comienzo de una segunda etapa en su labor creadora. «Sin abandonar su línea de pensamiento —leemos— y dentro del mismo temple afectivo y mental, que en cierto modo culmina y se clausura en la última de sus novelas, se perfila ya un nuevo enfoque, un afrontamiento de la realidad desde otro ángulo menos metafísico, más abierto al componente político y social de la situación presente».

II. EL PREMIO NOBEL 1983

Ese buen crítico literario, que es Florentino Martínez Ruiz, ha escrito no hace mucho tiempo un breve artículo en las páginas culturales del ABC, «criticando» la concesión del tan discutido premio Nobel, por la Academia sueca. No todo en él —venía a decir— es la cara circunspecta del señor Gyllensten anunciando con cortesía el nombre de los galardonados, ni tampoco son todos sones de marchas triunfales en el palacio de Conciertos.

Y es que, a veces, la procesión va por dentro, y la música que se oye en los teletipos es mucho más nerviosa que la de los compases de la orquesta. Después de citar a varios autores de fama universal que habían quedado en la cuneta ante el ganador de aquel año, arremete contra la citada academia, acu-

sándola de que rara vez —alguna sí— premia la verdadera creación —«la más fértil que se hace en el mundo se le escapa viva»—, y que se parece «a los lamas tibetanos», que buscan en los más remotos lugares del país del Potala las reencarnaciones de Buda», es decir, de «Cervantes o de Shakespeare, de Dante o de Goethe»—, por algún signo raro o fatalista.

Entretanto, el navío sueco, como una carabela desnortada, va tocando en obsoletos puertos literarios, con la simpatía de descubrir escritores notables, pero irrelevantes en la organización de la literatura mundial.

Todo esto lo decía nuestro crítico literario a propósito de Elías Canetti —premio Nobel 1981—, oscuro escritor, puesto de moda por el reclamo de las culturas marginadas, y al que, sin embargo, habrá que concederle su mérito como novelista importante, pensador concienzudo y dramaturgo digno.

La concesión del premio al escritor británico que nos ocupa en 1983 volvió a romper la mayoría de los pronósticos que se daban en los círculos literarios de todo el mundo. El propio galardonado fue el primero en manifestar su sorpresa, ya que no esperaba «esta noticia», al no figurar en las listas más barajadas en aquellos días

Atrás quedaban —esperando mejor oportunidad— el eterno candidato Jorge Luis Borges; y los renombrados escritores de lengua inglesa Graham Greene, Doris Lessing y Nadine Gordimer; junto con el poeta senegalés Leopold Sedar Senghor y el escritor chino Ba Jim.

¿En qué pudo basarse la academia sueca para conceder su premio al autor de *El señor de las moscas*...? «La verdad es que aún no he tenido tiempo de reaccionar porque acabo de enterarme», declaró el propio Golding, al ser preguntado por los periodistas. Se había enterado a través de la radio y mientras escuchaba el noticiero de mediodía de la BBC, en su residencia de Ebbles Thatch, en Bowe Chalke, condado de Wiltshire, al suroeste de Inglaterra. Su esposa Ann se mostraba todavía más nerviosa que el propio Golding, ante el alud de llamadas telefónicas que hubo de atender con felicitaciones de amigos y preguntas de la prensa. En aquella ocasión, nuestro afortunado premio Nobel dijo que en ningún modo lo esperaba y que sólo creyó tener alguna posibilidad cuando recibió, un día antes, la llamada telefónica de un periodista sueco comunicándole que era uno de los favoritos y firme candidato al Nobel de literatura 1983.

Como dejamos apuntado arriba, la citada academia sueca se basó esta vez en que «con la perspicacia de la narrativa realista y la universalidad del mito», el escritor inglés ilumina la condición humana en el mundo de hoy.

Golding se reveló como escritor el año 1964, cuando contaba ya los cuarenta de su edad. En su juventud, había publicado un libro de poemas, que todavía no ha sido traducido al español.

El señor de las moscas es su primera novela y por la que es mundialmente conocido. Fue publicada el año 1954. A esta novela que hoy se lee como libro obligatorio en muchos colegios ingleses, ya que es considerada como «un clásico moderno», le siguió *Los herederos*, *Martín el atormentado* (algunas ediciones prefieren titularlo *Martín el naufrago*) y *Caída libre*. Más adelante, publica *La pirámide*, *Oscuridad visible* y *Ritos de paso* que es, junto con unos relatos breves que llevan por título *El dios Escorpión*, lo último que hemos leído de este autor inglés, famoso ya entre los más famosos de su patria.

Con una docena de libros en la lista de principales obras de la literatura británica contemporánea, Golding está preparando uno más, después de haber publicado el último que lleva por título *A moving target* y cuya traducción esperamos para enterarnos de su contenido; lo mismo que del que se está gestando en su imaginación, ya que prefiere no hablar de él todavía.

Novelista de impresionante diálogo interior, su primitiva creencia en la bondad humana y su posterior desilusión se encuentra reflejada en toda su obra como una eterna lucha entre el bien y el mal, en la que —para desgracia nuestra— triunfa siempre este último.

Atormentado en sus reflexiones, lúcido en sus planteamientos y perfecto en su modo de construir, Golding nos ofrece una novela inquietante y preocupada. Tan inquietante, como profunda y reflexiva. Por lo que nunca será lector de masas y sí de personas cultas, inquietas y preocupadas por un problema religioso, social o político.

Y dentro de esta problemática, algo que palpita en cada uno de sus libros y en cada una de sus páginas: el miedo. El miedo, que es para Golding la enfermedad esencial del hombre, la fuente de todas sus miserias y calamidades y, a la vez, como notable paradoja, el aglutinante más poderoso de las agrupaciones humanas, el factor decisivo de su cohesión más primordial y afectiva.

III. EL SEÑOR DE LAS MOSAS

Esta novela, que en su lengua original se titula *Lor of the Flies*, es acaso la única que se conocía en España antes de que a su autor se le concediera el premio Nobel. Pero sólo por ella valía la pena conocer a Golding y seguir leyéndole en otras nuevas.

El señor de las moscas es, sin duda, la novela más clara, más directa y expresiva de la compleja y difícil producción del escritor inglés. En ella se percibe con más nitidez que en otras suyas «el núcleo central de todas sus obras: el problema del mal. Este motivo constante, esta preocupación ética del autor —dice literalmente Juan Martín Ruiz-Werner— va envuelta generalmente en la trama de un relato tenso y riguroso, de una fábula construida con cuidado-

sa precisión, en la que confluyen a la vez lo temporal y lo eterno; en la que se funde de modo perfecto el realismo más exacerbado con la alegoría. Pero aquí el simbolismo es quizá demasiado explícito, a diferencia de otras novelas, en donde se halla más intencionadamente disfrazado».

Se trata, en palabras del propio autor, de rastrear los defectos de la sociedad, remontándonos a los defectos de la naturaleza humana, representados en este caso con la máxima pureza en las reacciones infantiles. Un grupo de colegiales ingleses, evacuados durante la segunda guerra mundial, caen con el avión que los transporta en una isla del Pacífico. El avión se precipita en el mar con todas las personas mayores que llevaba a bordo, de modo que los niños son los únicos supervivientes. Eligen una especie de gobierno democrático, y al principio parece que la felicidad va a ser completa en aquel atolón de de belleza paradisíaca, exuberante de caza y árboles frutales, lleno de todas las delicias que pudieran desear en unas vacaciones ininterrumpidas.

Pero pronto surgen las dificultades. Hay que hacer una hoguera y mantenerla siempre encendida para que el humo sea visible a cualquier barco que pase a lo lejos y puedan ser rescatados. Esta idea, sugerida por Piggy, el más sensato e inteligente de la partida, es aceptada por todos alegremente, como un juego, como una broma ruidosa y alocada, sin pensar en su verdadera trascendencia. Suben a la cima de la montaña y el fuego está a punto de arrasar la isla, con la desgracia de la desaparición de uno de los niños.

Sin que los niños se lo expliquen, las cosas se complican en el grupo. Jack Merridew, el antiguo cantor de coro, se enemista con Ralph, el jefe elegido por aclamación. La enemistad se convierte en odio a muerte cuando Jack, encargado de mantener el fuego encendido, lo ha dejado apagar mientras iba a cazar cerdos salvajes, y entretanto ha aparecido en el horizonte la señal inequívoca de un barco.

Un nuevo factor aparece en medio de aquella ya salvaje tribu infantil: el miedo. Gritos en la noche de los más pequeños, pesadillas en otros, sueños entrecortados en los mayores. Miedo de todos a las fuerzas ocultas y ciegas de la naturaleza. Miedo a la soledad cósmica que los envuelve. Miedo y temor a que no sean vistos por barco alguno. Una bestia imaginaria se esconde entre los árboles de la selva. Una bestia que sale del mar. La han visto Sam y Eric, los mellizos, al tiempo de subir a la cumbre a reavivar la hoguera.

En realidad, se trataba del cuerpo exánime de un aviador muerto en un combate aéreo la noche anterior y que había caído con su paracaídas en la isla. Precisamente este paracaídas, enredado entre las peñas e hinchado por el viento, ayudaba a contorsionar la muerta figura, que adquiriría, así, una expresión fantasmagórica, alucinante y terriblemente amenazadora.

Si impone la búsqueda, para lo que tendrán que subir a la montaña los

chicos mayores e indagar si es allí donde realmente habita la bestia. Los tres cabecillas —Ralph, Jack y Roger—, impulsados un tanto por su antigua rivalidad y por el necio prurito de una emulación desatinada, siguen impertérritos, mientras los demás desisten de la empresa. Cuando llegan a la cumbre, la noche se les había echado encima y solamente pudieron ver, a la pálida luz de la luna, el espectáculo de una criatura espantosa, acurrucada sobre sí misma, que de repente se hincha, se alza, para encogerse de nuevo con un sordo chirrido de pesadilla.

El desenlace final no puede ser más trágico. La ruptura entre los citados Ralph y Jack es inevitable. La montaña se ha convertido de pronto para los muchachos en lugar tabú. Ya nunca arderá la hoguera en su cumbre, por lo que las esperanzas de que sean salvados por un barco serán pura ilusión.

Sin embargo, no todos creen en la bestia. Simón, un chiquillo enfermizo, impresionable y un poco visionario, pero inteligente, está seguro de que lo que han visto los compañeros tiene una explicación natural. No se atreve a decirlo en público; pero saca fuerzas de flaqueza para subir él solo a la montaña para averiguar la verdad.

Entretanto, Ralph ha perdido el liderazgo a manos de Jack, que convierte al grupo en una tribu de salvajes, «en una horda de seres pintarrajeados y primitivos, ajenos a todo afán de liberación, entregados a impulsos más elementales», que preparan una gran orgía con la matanza de un cerdo. Jack clava la cabeza del animal en una estaca y se la ofrece a la bestia para apaciguarla, porque —la verdad sea dicha— todos están llenos de miedo.

Todos, incluso Ralph, Piggy y los mellizos, que se habían mantenido alejados de la banda, participan del festín. Estaban hambrientos de carne. Deseaban saciar su apetito. Los chicos, enloquecidos, en medio de una tormenta de relámpagos y truenos, inician una danza, «que es como un débil consuelo a sus inquietudes».

De pronto, la bestia, vacilante, tambaleándose, se precipita en medio del corro. Es Simón, que viene de la montaña y ha visto el cadáver enredado en el paracaídas. Trata de explicárselo a los compañeros, porque prevee el peligro que se cierne sobre ellos: el señor de las moscas, el maligno Belcebú, trae la maldición y la ruina.

Entre los salvajes, el miedo se ha convertido en ansia de sangre «lustral abominable», escribe Ruiz-Werner— urgente y desesperada. Todos se arrojan sobre el indefenso Simón, que, encogido en el suelo, es atravesado por las lanzas, los dientes y las uñas de sus antiguos compañeros.

Cuando la suave lluvia, que cae después de la tormenta, calma los ánimos, y atempera los instintos, todos caen en la cuenta del crimen que acaban de co-

meter. Incluso Ralph y Piggy, aunque no se acercaran a la pobre víctima, se sienten de algún modo culpables.

Jack, el nuevo jefe, autoritario y tirano, trata de hacer comprender a los asustados muchachos que Simón era, en efecto, la bestia, «y la bestia es inmortal, luego no murió; su muerte es sólo una apariencia: falso alivio que debe repetirse incansablemente, muerte cíclica, fantasmal resurrección, condenada a reiterarse en la perpetua agonía de una duda fingida que es certeza inabarcable».

Pero Jack se ha hecho el amo y ya no respeta nada, ni a nadie. Hasta llega a romper las gafas del pobre miope de Piggy, el cual no sólo se verá privado de la vista, sino que tampoco podrá encender el fuego, pues era la única herramienta con que podían hacerlo.

Roger, por su parte, hurta e instintivo, subido en lo alto del que llaman castillo, prepara su venganza. Sabe esperar a que Ralph y Piggy estén debajo del gran peñasco, para apalancar con todas sus fuerzas y conseguir que caiga sobre los niños. El pequeño miope salta por los aires con la cabeza destrozada y se hunde en el mar ante la mirada estupefacta de los demás.

Jack se lanza entonces sobre Ralph, al que cree culpable de todo lo que está aconteciendo en el campamento, y su lanza desgarró su piel. Ralph huye despavorido y se interna en la selva, con la esperanza de que no le sigan, pues no les cree tan salvajes. Pero los salvajes llegarán hasta el final y lo mismo que se organizaban para la caza del cerdo, ahora se organizan con saña y con rabia creciente para la caza del hombre.

Las fuerzas del mal crecen. Aquella jauría humana acosa a su víctima, que se esconde en un espeso matorral. A fin de que no pueda escapar prenden fuego a la selva. Ralph, desesperado, con la vehemencia del pánico, ve cómo el cerco se le estrecha. Salta desalentado. Corre entre las llamas; entre el humo cegador que envuelve la selva. Jadeando, acorralado, se precipita de un lado para otro a través de la jungla, por entre los árboles que estallan en el incendio. Corre hacia el mar que divisa en la lejanía. Extenuado, cae en la arena, esperando a que lleguen los perros de presa. Cuando recobra el sentido, ve delante de sus ojos a un oficial de Marina.

La llegada del crucero inglés le ha salvado la vida. Los muchachos vuelven a la normalidad. «Ya son otra vez, en la seguridad de las personas mayores, chiquillos modosos, colegiales circunspectos y discretos y son capaces de convertir sus lanzas criminales en juguetes de niños».

Pero Ralph se da cuenta de que algo ha ocurrido en su corazón de niño. Comprende que ha perdido su inocencia para siempre, porque acaba de ver el vacío tenebroso del corazón del hombre. Ralph acaba de asomarse al pozo in-

sondable de la conciencia, vislumbrado, entre los sollozos que lo estremecen con la congoja de lo irreprimible.

El resto de los niños lloran ahora a coro, contagiados por el llanto del muchacho. Un llanto que bien pudo ser el rescoldo de una nueva vida que empieza, aunque ya muy distinta a la que llevaban y tenían antes de que el destino les arrojara, náufragos, a la isla maldita del Pacífico.

La crítica ha especulado bastante sobre la originalidad de esta novela extraña. Y se ha discutido sobre si es fábula, parábola, ciencia-ficción, novela de aventuras, o un fino análisis sobre los problemas del bien y del mal. Se ha dicho, también, que es la novela «de un presente o un futuro posibles; la historia de la muerte de la civilización en un grupo de niños; y también, simplemente, un libro hermoso, terrible e inolvidable.

Es posible que *El señor de las moscas* sea una novela símbolo, mito y alegoría. O, si se prefiere, es una fábula de la que sacamos la terrible moraleja del triunfo en el mundo del mal sobre el bien. El trasfondo de la misma es una concepción del mundo hondamente pesimista, que se filtra a través del cañamazo de la acción, que se condensa en el entramado ficticio de la peripecia.

Para el citado prologuista Juan Martín Ruiz-Werner, *El señor de las moscas* es una novela de aventuras, inserta en la larga tradición literaria inglesa, en la que su autor ha invertido los términos, transformando el relato en una antirrobinsonada, en un contrapunto amargo de la amable inocuidad habitual. «Historia desoladora —escribe— en la que no prevalecen los sentimientos elevados, en donde la gracia edénica de la isla, como un irónico telón de fondo, resalta con más vigor la lúgubre situación de sus moradores».

Desoladoras resultan las conclusiones que se pueden sacar después de leer este libro. En primer lugar, no existe el buen salvaje ingenuo, que nos pudiera pintar con tan vivos colores el ilustrado de Rousseau; ni es posible una vida idílica en el condicionamiento de total desamparo de un naufragio, por lujurioso y pródigo que se ofrezca el contorno. El mal precede, acompaña, envuelve y sigue al hombre durante toda su existencia sobre la tierra.

En segundo lugar, *El señor de las moscas* es, sobre todo, «como un microcosmos de la colectividad humana, y esto en dos sentidos divergentes. Por un lado, es un esbozo de historia imaginaria de la sociedad, una reconstrucción esquemática del origen de la civilización. Por otro lado, representa una mirada al futuro, desengañada y lúcida, sobre la posible ruina del acervo cultural de la humanidad».

En tercer lugar, otra de las consecuencias que podemos sacar de la lectura de este libro y que, sin duda, está en el pensamiento de Golding, es como el miedo puede ser la enfermedad esencial del hombre, la fuente de todas sus calamidades, y a la vez el aglutinante más fuerte de las agrupaciones humanas, el factor de cohesión más primordial y efectivo, según queda apuntado arriba.

Y aquí está nuestro pequeño grupo de naufragos. Son ellos: los citados Ralph y Jack Merridew; Roger, Piggy —el encantador y miope de Piggy—; Simón, Maurice y todos los demás. Sorprendidos, atemorizados y expectantes van descubriendo el lugar donde han quedado aislados del resto del mundo.

En su búsqueda, se van encontrando a sí mismos y descubriéndose como son. ¡Qué maravilla de diálogos los que ocurren entre Ralph y el citado Piggy!... Piggy, «el niño gordo», «el pequeño cerdito», el cegatas de Piggy, que demuestra ser el más inteligente y humano de toda la muchachada. Diálogos que descubren lo que lleva dentro cada uno y que irán sacando a medida que avance la convivencia, la cual ha de terminar —porque el mundo es malo, porque «el hombre es lobo para el hombre»— en una trágica realidad.

Al principio, como queda insinuado arriba, es Ralph, el amigo íntimo de Piggy, quien lleva la voz de mando. Al final, será Jack el que ocupe su lugar, convirtiéndose en un terrible matón.

Ralph y Piggy se encuentran solos en la que, según todas las apariencias, debe ser una isla. Nadie sabe que están allí. Y pueden estar en aquel apartado rincón del mundo hasta que mueran.

Pero se sobreponen y el pequeño es el primero que inicia la acción de un nuevo vivir.

Tenemos que encontrar —le dice a su amigo— a los demás. Tenemos que hacer algo.

El hallazgo de una concha les hace de momento felices. Aquella concha era «interesante y bonita, y era un juguete estimable: pero los vívidos fantasmas de su ensueño todavía se interponían entre él y Piggy, que en esta situación se hallaba por completo al margen. El tallo de la palmera, combándose, empujó la concha a través de las algas. Ralph utilizó una mano como punto de apoyo y apretó con la otra hasta que se elevó la concha, goteando, y Piggy pudo agarrarla.

Aquella concha era una caracola muy estimada y que les sería de una gran utilidad. Ralph la tomó de manos de su amigo y corrió un poco de agua por su brazo. El color de la caracola era crema intenso, tocada aquí y allá de un rosa desvaído. Entre la punta gastada, que mostraba un pequeño agujero y los labios rosados de la boca, la concha tenía dieciocho pulgadas, con un ligero arrollamiento en espiral y cubierta con un delicado dibujo en relieve. Ralph sacudió la concha, saliendo un poco de arena del profundo conducto.

Aquella caracola podían usarla, en adelante, para llamar a los demás. Ralph apretó sus labios y expelió con fuerza el aire en la concha, que emitió un ruido apagado, flatulento; lo que divirtió mucho a los niños, que rieron a una estrepitosamente.

Pero, al fin, la hizo sonar. Una nota profunda, ronca, retumbó bajo las palmeras y se esparció por las entrañas del bosque. El eco se encargó de llevarla hasta el extremo de la isla.

Y apareció Johnny. Signos de vida eran visibles ahora en la playa. La arena, temblando bajo la calina, ocultaba multitud de figuras en sus varias millas de longitud; los niños se encaminaban hacia la plataforma a través de la arena caliente y muda. Los niños venían solos o en parejas; saltaban a la visibilidad cuando cruzaban la línea de calina hacia la arena más cercana. Aquí, lo primero que atraía la mirada era una criatura negra, como un murciélago, que danzaba en la arena, y sólo más tarde se percibía el cuerpo sobre ella.

Más tarde aparecería la partida de niños, que llegaban a la playa marcando el paso, en dos filas paralelas y vestidos con trajes extrañamente excéntricos. En la mano llevaban pantalones, camisas y diferentes prendas. Les caracterizaba el gorro negro cuadrado con una insignia de plata que portaban todos, y la amplia capa del mismo color que, desde la garganta hasta los tobillos, ocultaban sus frágiles cuerpos. En el lado izquierdo y junto al pecho lucían una larga cruz plateada. Los cuellos terminaban en chorrera de encaje.

Todo aquel grupo variopinto celebraron la primera asamblea. De ella salió un acuerdo mayoritario: «el ser que había tocado aquel instrumento (la caracola), que los había esperado en la plataforma con este objeto delicado balanceándose en sus rodillas», debía ser el jefe.

Pero allí estaba Jack, al que seguía el coro de niños, el de las capas negras y sombrero del mismo color. Ellos no estaban de acuerdo en tener por jefe a Ralph. Sin embargo, la mayoría venció, y todas las manos, a excepción del coro, se elevaron para votarlo. Ralph, sonriendo, alzó la caracola al tiempo que impuso silencio:

—Escuchad todos —les dijo—. Necesito tiempo para pensar. No puedo decidir ahora mismo lo que hemos de hacer. Si esto no es una isla, podríamos ser rescatados enseguida. Así, tenemos que averiguar si es una isla. Todo el mundo debe quedarse por aquí y esperar y no marcharse. Tres de nosotros —si cogiéramos más nos embrollaríamos todos y nos perderíamos unos a otros—, tres de nosotros harán una expedición para descubrirlo. Yo iré, y Jack, y...

El jefe echó una mirada en derredor y se fijó en Simón. Éste sería el tercero de los expedicionarios.

Comenzaba la gran aventura de estos pequeños robinsones: la aventura de sobrevivir, hasta que apareciera un barco salvador. Cuando Ralph tocaba la caracola, la plataforma se llenaba de gente. Era la hora de la tarde y el sol picaba más de lo acostumbrado, obligando a los niños a ponerse sus ropas.

Y aquí comenzaron ya las diferencias de criterio, aunque, de momento,

Ralph lograba imponer el suyo, una vez que había dejado hablar a los demás, incluido Piggy, que era el más razonable, el más realista de todos y, también, el que más miedo tenía de todos. Para animarlos, Ralph les dijo:

—Esta isla es nuestra. Es una isla estupenda. Hasta que las personas mayores vengan a recogernos, nos divertiremos.

Fue entonces cuando Jack —el temido Jack Merridow— levantó la mano, pidió la concha y habló así:

—Hay cerdos. Hay comida; y agua para bañarse en aquel arroyuelo que corre por allí... y hay de todo. ¿Ha encontrado alguien otra cosa?

Y, entregando la caracola a Ralph, se sentó. Nadie osaba decir palabra. Al parecer, nadie había encontrado nada. Solamente uno de los chiquillos, diminuto, de unos seis años de edad, se movía inquieto como queriendo decir algo. Los compañeros de grupo hablaron por él:

—Quiere saber qué vais a hacer con la cosa que parece una serpiente.

Se trataba de la bestia. Ralph trató de disuadir a los pequeños, haciéndoles comprender que en aquel lugar no podía haber una serpiente de tamaño tan grande como suponían. Esas serpientes tan grandes sólo existen en África, o la India.

Entretanto, decidieron encender una hoguera en lo más alto de la isla y se comprometieron a que estuviera permanentemente encendida. «La llama, casi invisible al principio en la brillante luz del sol, envolvió una pequeña ramita, creció, adquirió más color y llegó hasta una rama que estalló con un agudo chasquido. La llama osciló más alta y los niños prorrumpieron en aplausos».

Este grupo de pequeños náufragos todavía no eran una horda de pequeños salvajes. El grupo de cazadores están de acuerdo con el jefe en que han de establecer unas reglas y obedecerlas todos. Piggy, el inteligente y miope de Piggy, gordinflón y pelirrojo, razonable y sensato como ninguno, les hace ver, caracola en mano, que nunca podrán ser rescatados, si no hacen primeramente las cosas que deben ir primero, como el levantar un refugio para no pasar frío por la noche.

Los muchachos se habituaron al nuevo ritmo de vida que imponían las circunstancias. El primer ritmo de todos fue la lenta oscilación desde la aurora hasta el veloz ocaso. «Aceptaron los placeres de la mañana, el brillante sol, el mar asolador y el aire suave, como un período en el que el juego era bueno y la vida tan intensa que la esperanza no era necesaria y, por tanto, permanecía olvidada».

Con todo, la tradición europea septentrional de trabajo, juego y comida a lo largo del día hacía que los niños no se acoplaran del todo a este nuevo vivir en aquella isla desconocida. Los más pequeños eran conocidos con el título genérico de «benjamines». Poco a poco, se iban habituando a los dolores de barriga y a una especie de diarrea crónica. Padecían, también, terrores indeci-

bles en la oscuridad de la noche y, entonces, se hacinaban, apretándose entre sí, para que este contacto de sus cuerpecitos les sirviera de algún consuelo.

Entre estos niños, había uno, Henry, que era un poco el jefe de todos ellos por ser el mayor. Solía vagabundear por la playa y como meditar a la sombra de las palmeras.

A Jack no le caía mal este grupo de pequeños. Piggy, en cambio, resultaba ser un pelmazo, debido a su gordura, a su asma y a sus ideas prosaicas y estúpidas, Jack sentía un pequeño placer en burlarse de él.

Pero este muchacho, que un buen día se hará con el poder de la pequeña tribu, y que tenía a gala mortificar al sensato de Piggy, no se preocupó gran cosa de mantener encendida la hoguera, cuando le tocaba hacer este menester, y así, el barco que vieron en el lejano horizonte pasó de largo, sin enterarse de que detrás de su estela dejaba una colonia de muchachos, los cuales se iban haciendo cada día más salvajes: si bien es verdad que los más pequeños —Henry, Percival y Johnny— construían castillos en la arena, alrededor de los cuales había un conjunto de señales, caminos, vallas, vías de ferrocarril, que únicamente tenían significación si se inspeccionaban con la mirada al nivel de la playa. Percival tenía la tez arratonada, y no habría sido muy atractivo ni siquiera para su madre. Johnny estaba bien formado, con el pelo rubio y dotado de una beligerencia natural. Henry era un poco el jefe de los tres y aun de todo el grupo de benjamines. «Cuando Henry se cansó de su juego y se puso a vagar por la playa, Roger lo siguió, manteniéndose debajo de las palmeras y avanzando despreocupadamente en la misma dirección. Henry caminaba a cierta distancia de las palmeras y a la sombra porque era demasiado pequeño para ponerse al sol. Bajó a la playa y se detuvo a la orilla del agua. La gran marea del Pacífico estaba subiendo y cada pocos segundos el agua relativamente quieta de la laguna adelantaba una pulgada. Había criaturas que vivían en esta última acometida del mar, diminutas transparencias que llegaban con el agua buscando en la arena ardiente y seca. Con impalpables órganos sensoriales examinaban este nuevo campo».

Esto fascinaba al pequeño Henry, que hurgaba con un palo, tratando de controlar los movimientos de los pequeños barrenderos. Terminó por ponerse en cuclillas a la orilla del agua, inclinado hacia adelante, con un mechón de pelo cubriéndole la frente y los ojos, mientras el sol del atardecer descargaba sus dardos invisibles.

Y aconteció el descuido de Jack, el fuego apagado y el barco perdido en el horizonte, sin escuchar los gritos desgarradores de Ralph, el cual, rebuscando en su interior la palabra más fuerte que conocía, dejó escapar la frase siguiente:

—Han dejado apagar el fuego inmundo.

A partir de este momento, aquellos niños ya no serían los mismos. El enfrentamiento entre Jack y Ralph era inevitable.

—Podrían habernos visto —dijo Ralph a su ya enemigo—. Podríamos habernos ido a casa...

Para el pobre Piggy, esto resultaba extremadamente amargo. Por un momento olvidó su timidez y, encarándose con Jack, le dijo:

—¡Tú y tu sangre (acababan de cazar un cerdo salvaje), Jack Merridew! ¡Tú y tu caza! Podríamos habernos ido a casa.

Ralph, echándole a un lado, se dirigió a Jack y le habló duramente:

—Yo era el jefe; y tú tenías que hacer lo que yo dije. Tú hablas. Pero ni siquiera puedes construir refugios..., entonces te vas a cazar y dejas apagarse el fuego.

Aquello era demasiado para el terrible y temido Jack, el cual, al tiempo que gritó: ¡necesitamos carne!, se irguió con el cuchillo ensangrentado en la mano.

Los dos niños se miraron con ira. A un lado estaba el mundo brillante de la caza, de la táctica, de la alegría feroz, de la destreza. Al otro lado, estaba el mundo del deseo ardiente y del sentido común frustrado. Jack se pasó el cuchillo a la mano izquierda, manchándose de sangre la frente, y se acercó amenazador hacia Piggy:

—¿Querías algo, ¡Fatty! (pequeño cerdito)?

Ralph dio un paso adelante y Jack golpeó con la mano abierta la cabeza de Piggy, cuyos lentes volaron y tintinearón sobre las rocas.

Piggy sabía pensar. A pesar de su cuerpo ridículo, tenía cerebro y casi convence a su amigo Ralph de que en aquel bosque no había ninguna bestia. ¿Cómo podría haberla? ¿Qué comería esa bestia?

Pero Erick, «el más cercano de los mellizos», la había visto con sus propios ojos y no estaba dormido. Y Sam, su amigo, remataba dando detalles del encuentro. «Estaba cubierta de pieles. Había algo moviéndose detrás de su cabeza..., alas. La bestia se movió también. Era enorme y estaba como sentada».

Entretando, Jack y los suyos se separaron del grupo y se dedicaron a perseguir al jabalí, hasta capturarlo y darle muerte en el matorral.

Simón, el visionario, se encontrará solo ante la bestia —«el señor de las moscas»— y conversará largamente con él, en un delicioso diálogo que se inventa el niño con aquel ser extraño que colgaba en el espacio delante de él.

Simón quedó, después, tendido en la estera de enredaderas, mientras la tarde avanzaba y el cañón continuaba disparando. ¡Hermoso y terrible sueño! Al fin, se despertó y vio borrosamente la oscura tierra junto a su mejilla. En alguna parte de la curva oscurecida del mundo, el sol y la luna se atraían; y la

película del agua sobre el planeta tierra resistía, combándose ligeramente a un lado, mientras giraba la corteza sólida. La gran ondulación de la marea seguía avanzando en derredor de la isla y el agua se elevaba.

Sucedería lo que se veía venir: la gran pelea de Jack y sus cazadores con el valiente y gran derrotado de Ralph, al que bien poco puede ayudar su amigo Piggy. «Entonces se entabló una enconada contienda en la entrada del refugio, con manotadas y porrazos de cosas vivas. Alguien zancadilleó a Ralph y el rincón de Piggy se convirtió en un barullo de gruñidos, de estruendo y de miembros al aire. Ralph atizó un puñetazo; después, él y lo que parecía una docena de personas, se revolcaron por el suelo, golpeando, mordiendo, arañando. Lacerado y zarandeado, encontró unos dedos en su boca y los mordió. Un puño retrocedió y volvió a caer como un émbolo, de tal manera que todo el cobertizo estalló en luz. Ralph se enzarzó sobre un cuerpo contorsionado y percibió un cálido resuello en su mejilla. Empezó a machacar la boca que tenía debajo usando su apretado puño como un martillo; golpeaba con un histerismo cada vez más apasionado a medida que se tornaba resbaladizo aquel rostro. Una rodilla ascendió violentamente entre sus piernas, y se desplomó de costado, desgarrado de dolor, y la lucha rodó por encima de él. Entonces se derrumbó el refugio con un final sofocante; y las formas anónimas se abrieron paso a empellones. Unas sombrías figuras salieron fuera de las ruinas del cobertizo y huyeron, mientras los chillidos de los pequeños y el jadear de Piggy volvían a ser audibles».

Habría una segunda pelea entre estos dos pequeños titanes, esta vez con las armas que ellos mismos se habían fabricado. «Jack arremetió impetuosamente y asestó una lanzada al pecho de Ralph. Éste percibió la posición del arma al vislumbrar el movimiento del brazo de Jack, y desvió la acometida con el mango de su venablo. Luego giró en redondo la lanza y alcanzó a Jack en la oreja con un pinchazo. Estaban frente a frente, resollando con violencia, empujando y mirándose ferozmente».

Piggy será mortalmente herido por la roca que, desde lo alto, lanzaron contra él. «Su cabeza se abrió, saliendo una materia que enseguida se puso roja. Los brazos y las piernas de Piggy se contrajeron levemente, como las patas de un cerdo recién matado. Entonces el mar respiró de nuevo en un largo y lento suspiro, el agua hirvió, blanca y rosada, sobre la laja, y cuando se retiró, succionando, el cuerpo de Piggy había desaparecido».

Aquello era una verdadera «jauría de cazadores» contra los que, poco antes, habían sido sus amigos y compañeros de naufragio. Hasta Bill —el bondadoso y pequeño Bill— se había convertido en un salvaje, capaz de matar a Simón, simplemente porque su imagen rehusaba confundirse con aquella antigua figura de un niño en pantalones cortos.

El final es sencillamente estremecedor. Deshechos, rotos, hambrientos, desnudos, «salvajes»..., los que quedaban ven con estupor cómo un oficial de marina estaba de pie en la arena, mirando a Ralph con precavido asombro. Detrás de él, en la playa, había una canoa, con la proa atracada a la costa y sostenida por dos marineros. En el banco de popa, otro marinero empuñaba una metralleta.

Simón estaba muerto... Y Jack había sido la causa del crimen cometido contra Piggy... Las lágrimas empezaron a fluir de los ojos de Ralph y los sollozos lo sacudieron. Se abandonó al llanto por primera vez en la isla. Grandes, convulsivos espasmos de pena parecían contorsionar todo su cuerpo. Su voz surgió bajo el humo negro ante las ardientes ruinas de la isla; y contagiados por aquella emoción, los demás chiquillos comenzaron a estremecerse y a sollozar también.

En medio de ellos, con el cuerpo mugriento, el pelo desgreñado y las narices sucias, Ralph lloraba el fin de la inocencia, la oscuridad del corazón del hombre, y la caída por los aires del sincero y discreto amigo llamado Piggy.

IV. LOS HEREDEROS

Golding, para esta novela, parte de una cita de H. G. Wells, sobre el origen del ogro en el folklore, que no es más que la visión del hombre primitivo, elemental, el descubrimiento de otros hombres, de la oscuridad, de la muerte. «Sabemos muy poco —dice H.G. Wells— del aspecto del hombre de Neanderthal, pero esto parece sugerir un pelaje excesivo, una fealdad o una rareza repulsiva en la apariencia de la parte superior de su frente y de su frente misma, de sus cejas sobresalientes, su cuello de mono y su estatuta inferior... Sir Harry Johnston dice en una investigación del origen del hombre moderno en sus «Views and Reviews»: «El recuerdo racial lejano de tales monstruos parecido a los gorilas, con hábiles talentos, paso vacilante, cuerpos peludos, dientes fuertes y posibles tendencias caníbales, pueden ser el origen del ogro en el folklore...».

Con *Los herederos* —«The inheritors», en el original inglés—, William Golding reafirma su pesimismo existencial, mostrándonos un mundo prehistórico poblado por seres humanos plenamente formados, pero carentes de hábitos de convivencia armoniosa, hombres que acaban siendo los peores enemigos entre sí, al igual que ocurre en *El señor de las moscas*. La tesis que parece sostener es la siguiente: «La sociedad es el resultado de nuestro propio sentido individualista, que requiere defensa por parte de los demás, y esto es lo que nos induce a unirnos a ellos».

La novela plantea el problema del mal, lo mismo que en *El señor de las*

moscas, aunque desde el punto de vista más decididamente histórico, con mayor insistencia sobre el elemento de fatalidad que abrumba a la existencia humana, y dejando en segundo término el plano puramente psicológico. Los héroes del libro —escribe el prologuista arriba citado— son ahora una tribu prehistórica, un grupo de hombres de Neanderthal, aislados igualmente en un ambiente limitado y sin salida. Bajo la guía de su jefe Mal, la pequeña comunidad ha abandonado la gruta junto al mar que le sirviera de refugio durante la estación fría, para dirigirse a través de las montañas hacia la región que constituye su morada habitual.

Son seres semihumanos, de apariencia simiesca, situados en un estadio muy rudimentario de desarrollo intelectual; pero inofensivos, dotados de un fuerte espíritu de confraternidad, esencialmente inocentes en su vida instintiva y rutinaria. «Su mente, que se abre vacilante al mundo misterioso de la reflexión, que busca a tientas un camino en la sombría maraña de la acción sobre la naturaleza inhóspita que los acosa, se debate rudamente con el tosco instrumento de que dispone: con el pensamiento analógico, que se halla muy lejos de la complicada máquina conceptual».

Son unos seres rudimentarios, los cuales, más que con ideas, piensan con imágenes, con representaciones intuitivas de hechos pasados, que reproducen más o menos fielmente la oportunidad actual. De este modo, resuelven sus pequeños conflictos, sus casos de emergencia, sus necesidades primarias.

De entre estos hombres —mitad hombres, mitad gorilas— destaca Lok, con su vara de espino, buscando el equilibrio y dando manotazos a diestro y siniestro al caer en la cuenta de que ha desaparecido el tronco que utilizaban como pasarela para vadear el pantano. «Lok corría tan rápido como podía. Iba con la cabeza gacha y llevaba su vara de espino horizontalmente, buscando el equilibrio y dando manotazos al montón de capullos, brillantes, con su mano libre. Liku iba montada en él, riéndose, con una mano apretada a los rizos castaños que caen por el cuello y la espalda de Lok y sujetando con la otra a la pequeña Oa debajo de la barbilla del mismo. Los pies de Lok eran hábiles. Veían. Le hacían rodear las raíces de las hayas dispersas, saltaban cuando había un charco de agua a través de la ruta. Liku le pegaba en el vientre con sus pies...».

Ninguno sabe cómo salir de aquel obstáculo imprevisto. Hasta que Mal —el viejo y achacoso de Mal—, a quien su larga experiencia ha dado comprensión y destreza, se retrotrae al recuerdo de un árbol caído que viera en otro tiempo emplear con idéntico propósito, y entonces «la mísera banda» logra llegar a salvo al otro lado de la ribera.

Pero Mal —el anciano, sabio y sentencioso de Mal—, al tiempo de pasar aquel puente improvisado, dio un paso en falso y se precipitó en las heladas

aguas de la ciénaga. Consiguieron sacarlo y, entre todos, procuraron reanimarlo dándole calor con sus propios cuerpos.

«Al fin se callaron y Mal empezó a cruzar. Tosió un poco y gesticuló secamente.

—Ahora, Mal.

Colocó su vara de espino horizontalmente para equilibrarse. Corrió hasta el tronco, con sus viejos pies, agarrándose y resbalándose. Empezó a cruzar, ladeando y moviendo la vara de espino. No alcanzó a adquirir la suficiente velocidad para atravesar sin problemas. Vieron la angustia en su cara, vieron sus dientes raídos. Después, su pie trasero pisó un pedazo de corteza del tronco, dejó un trozo pelado y no fue lo suficientemente veloz. El otro pie se resbaló y él se cayó hacia adelante. Se balanceó hacia los lados y desapareció en un agua sucia y agitada. Lok se apuró a saltar gritando tan fuerte como podía... «Ha se lanzó al agua, gesticulando dolorosamente por la extraña sensación fría. Cogió la vara de espino que Mal tenía agarrada de la otra punta. Ahora había cogido a Mal por la muñeca y estaba dando tumbos por todos lados, parecía que estaba peleando. Mal se soltó y empezó a trepar en cuatro patas hacia tierra firme. Se encontró un espino entre él y el agua y se abrazó allí temblando... Liku se abrió paso en el grupo y presionó su vientre contra las pantorrillas del viejo. Sólo la vieja esperaba sin moverse. El grupo de gente se inclinaba alrededor de Mal y compartía sus temblores».

Mal recobra el sentido, pero no el vigor de sus fuerzas naturales que, cada día, le flaquean más. Sabe que va a morir pronto y dejar a la tribu un poco huérfana, al menos en el consejo y la prudencia. Mal intuye que, después de su muerte, la desgracia se cebará entre su gente, y que otra tribu más fuerte, más evolucionada, se echará sobre ella haciéndola sucumbir en su torpe civilización.

Enfermo, en cuclillas entre el fuego y el nicho que le cobija, Mal le quita la piedra cortante a Ha y habla para la pequeña tribu:

—Ésta es la piedra que yo usé. ¡Vean! aquí pongo mi dedo gordo y aquí puedo colocar mi mano alrededor de su grosor.

Y como para enseñar a sus descendientes de qué manera tenían que usarla, mantuvo la piedra en algo, haciendo mímica de cómo se corta una rama.

Y Lok, en su mentalidad de niño, exclamó:

—La piedra es buena. No se ha ido. Se ha quedado al lado del fuego hasta que Mal volvió.

«Ahora la naturaleza estaba empujando las espigas de los bulbos, engordando los gusanos, agrandando los olores de la tierra, combando los brotes en las ramas y en las grietas. Bailó por el terraplén cerca del río, con los brazos extendidos»... Y llamó a Oa.

Existía una gran Oa. Ella había sacado a la tierra de su vientre. Ella le había dado de mamar. La tierra trajo a la mujer y la mujer sacó al primer hombre de su vientre.

Los «herederos» —seres humanos más cercanos al *Homo sapiens*—, con su desarrollo estructural más elevado, provistos incluso de armas, con una técnica y una capacidad intelectual más avanzadas, vivían en una isla bordeada por dos inmensas cascadas, en medio del río, al pie de la terraza donde, precisamente, van a acampar los hombres del viejo y prudente Mal.

El encuentro entre las dos tribus será inevitable, y, al final, vencerá el más fuerte y el mejor preparado. Uno a uno, los compañeros de Lok irán desapareciendo, tragados por el abismo incomprensible que se abre al otro lado de los acantilados. Primero es Ha, quien en compañía de Nil y de la pequeña cría que ésta lleva a las espaldas, salió en busca de leña para atizar el fuego con que calentar los ateridos miembros del jefe Mal, que está agonizando entre el fuego y el nicho que le cobija. Las palabras de Nil narrando el suceso, palabras atropelladas y confusas, siembran la consternación en medio de la tribu. Al parecer, existen otros hombres distintos a ellos.

Esta imagen de que vivan otros seres en aquel mismo lugar no acierta a concretarse en sus reducidos cerebros. Ni siquiera Mal alcanza a desentrañar el enigma, que, sin embargo, se va haciendo cada vez más palpable, más inminente.

Entretando, Liku —la pequeña Liku— desea ver, saber, comprobar con sus ojos lo que vive en su derredor. Desea ir con Lok a la montaña, al llano.

Y Fa —la vieja y fiel compañera de Fa—, siempre en cucullas, cuidando de Mal, que se muere de asma y de viejo. Fa que cuida, igualmente, de que no falte leña al fuego.

Y mamá Nil, por cuyo hombro trepa el recién nacido de Ha, y a cuyos pechos se amamanta.

Se podría decir que la pequeña tropa vive tranquila en su tribu. Hasta que llegan las temidas «hienas» disputándose la presa, un gamo hermoso, al que Fa se ocuparía de destrozar ferozmente su vientre con la navaja de piedra.

La gente estaba callada. La vida, al parecer y ahora con aquella carne, estaba asegurada. No había necesidad de buscar más comida. El mañana estaba asegurado y el pasado mañana era todavía tan remoto, que nadie se iba a molestar en pensar en él. La vida era hambre exquisitamente aliviada. Mal comería pronto un pedazo de seso suave. La fuerza y la ligereza del gamo empezaría a crecer en él.

Pero Mal sabía que esto no era verdad. Y un buen día de aquella historia primitiva de la humanidad Mal se murió y la citada Ha desapareció de la tribu. Lok, en vano, irá tras su busca. En su ausencia, otros habitantes de la tie-

rra —«los herederos»— asaltarán la tribu y harán una masacre, llevándose cautivo al recién nacido, y, también, a la pequeña Liku, la cual, ya dentro del nuevo grupo, encuentra a Tanakie, la que puede ser su nueva compañera.

Lok, desesperado, alocado, daba gritos, mientras contemplaba indefenso la desolación. «Aferrado de pies y manos, cuelga en mitad de la corriente, se inclina casi a ras del agua, y entonces, lleno de estupor, ve el cadáver de la vieja compañera de Mal flotando lentamente entre las algas; aquella mujer que había sido su madre, tan cerca siempre de Oa, la diosa fecunda de la tierra, llevando constantemente en sus manos la carga preciosa del fuego, la bola de barro envuelta en hojas en cuyo interior palpita la chispa misteriosa y benéfica; aquella mujer remota y comprensiva, serena y prudente, que conocía muchas cosas, lo miraba ahora sin verlo, con sus ojos desencajados, y Lok se sintió solo y desvalido, como si de repente se hubieran roto los lazos que constituían la esencia y la vida de la tribu».

Cuando vuelve al refugio, es esperado por Fa, que le cuenta la tragedia. Cómo «los otros hombres» habían logrado subir hasta el abrigo de la cornisa. Ella, al verlos, se escapó y se escondió; pero a Nil y a la vieja las mataron y las arrojaron al río, llevándose a Liku y al niño.

Lok, en su torpe mollera, estudia el modo de rescatar a aquellos seres queridos. Y emprende con Fa la subida. Pero, ya cerca de donde se encontraban, al oír los tiernos vagidos del niño, no pudo contenerse y llamó fuertemente a Liku, lanzando en medio de los presentes un trozo de carne que había traído para alimento de la chiquilla. «La confusión, el tumulto aterrorizado, las carreras y gritos que se originan, y la consiguiente batida por los alrededores con teas encendidas, obligan a Lok y a Fa a escapar apresuradamente y a regresar desalentados a su antiguo hogar; sin fuego, desconcertados, rodeados de hienas hambrientas, junto al leve túmulo que cubre los restos de Mal, aprietan sus cuerpos en un abrazo que no calma su desesperación».

De aquella masacre se salvará solamente el niño, «el pequeño diablo al que amamanta una de las mujeres de la tribu y que se convierte en la encarnación del espíritu del mal, de ese espíritu cuyo nombre pronuncia en su hechizada semiconsciencia Tanakil, la niña que acogió a Liku con benevolencia, víctima a su vez de ese azar implacable de los hechos que sellará la incomunicación irreducible de los hombres en su lucha infinita por la supervivencia».

Una novela —*Los herederos*— densa, opresiva, lenta como la marcha del pensamiento de sus protagonistas, desde cuyo punto de vista está narrada, y en donde el autor de la misma destaca la acción de la fatalidad, que pesa inmutable —hoy como siempre— sobre la historia del género humano.

Al final, siempre la ley del más fuerte —como queda apuntado arriba—; y aquí el más fuerte es el mal frente al bien. Porque si los «herederos» han

triunfado —escribe nuevamente Ruiz-Werner—, no es porque sean mejores ni peores que sus adversarios; son sencillamente los más fuertes; pero su terror incoercible a las fuerzas telúricas que los circundan, más sofisticado y corrompido, más intelectual, pero a la vez más irracional, los empujará a identificar a sus competidores con el mal y a perseguirlos hasta su aniquilación completa.

V. MARTÍN EL ATORMENTADO

Esta nueva novela de Golding —«Pincher Martin», en inglés—, es quizá, al menos desde el punto de vista formal, la más perfecta de todas las que lleva escritas hasta el presente y que se conocen en lengua castellana. Es, también, la más armónica y sobriamente delineada en torno «al sólido núcleo de aparente simplicidad que la constituye». Pero es, igualmente, y paradójicamente, la más compleja, la de más difícil lectura, con un significado simbólico que se diluye a lo largo del relato en una ambigüedad sutil, en un fluctuante cabrilleo, que salta inestable de la realidad a la imaginación, de la ficción a la verdad.

Para muchos críticos —que, por cierto, la titulan en castellano «El naufrago Martín»—, es la más lograda de todas, y el protagonista es de los que dejan huella en el género y, sobre todo, en la problemática profunda de su autor. Como hemos de ir viendo, este protagonista es un oficial de torpedos que se siente angustiado ante la muerte cercana «y no sabe ante quién plantear esta angustia».

Para Golding —y con esto nos adelantamos al juicio que merece de conjunto—, la razón es clara: «El universo está vacío. ¿A quién vamos a plantear estos problemas? Ya de por sí, es importante que nos sintamos inducidos a planteárnoslos a nosotros mismos. Mientras sintamos esta necesidad, el hombre no será un caso completamente perdido».

La técnica de *Martín el atormentado* se funde impenetrablemente con el contenido, formando un todo compacto, macizo, indiscernible. El citado Juan Martín Ruiz-Werner cree que en esta obra hay dos peculiaridades fundamentales que la diferencian de los libros anteriores, aunque el fondo del tema sea el mismo. La primera consiste en la amalgama de lo puramente subjetivo con lo real; en la alternancia de los datos concretos con los estados de conciencia, de las percepciones internas con la efectividad del mundo circundante, en una interpenetración equívoca que conduce al protagonista de la obra a no saber ya dónde termina su cuerpo y dónde empieza la objetividad exterior. «Es esta sucesión alucinante —escribe textualmente— de sensaciones y recuerdos, de actualidad y fantasía, lo que caracteriza el estilo de la novela, como una prueba brillante de la habilidad del autor para manejar la anécdota, convir-

tiéndola en una auténtica construcción, en una unidad arquitectónica en que la palabra no es sólo un medio expresivo, sino el elemento intrínseco, fundamental de la narración misma.

La otra peculiaridad estriba en lo que el propio autor ha llamado «final con truco»; algo que está presente en todas sus obras, pero que en ésta se acentúa hasta el extremo de construir la pieza esencial del argumento, la clave que nos descifrará el sentido recóndito del relato; es la revelación sorprendente que estalla en la última frase del libro y que nos obligará a una revisión completa de lo previamente admitido para revestirlo de una significación metafórica que parecía no tener. Ante el fatal desenlace del oficial de Marina, dos personajes que aparecen al final del libro dialogan entre sí: «—Si siente usted preocupación por Martín... respecto a si sufrió mucho o no...

El señor Campbell suspiró.

—Sí —dijo—, eso es exactamente lo que quiero decir.

—Entonces no sienta pena por él. Ya vio usted el cadáver. Ni siquiera tuvo tiempo de desprenderse de las botas».

El argumento de esta magistral novela es el de un oficial de la marina inglesa, el cual, tras haber sido torpedado su barco, medio enloquecido por la soledad, agotado por las penalidades, por el hambre y la sed, arrojado a una roca inhóspita, perdida en medio del Atlántico, lucha denodadamente por sobrevivir.

Y es entonces cuando vuelve sobre su pasado —un pasado sórdido y mezquino—, al que trata de aferrarse, a pesar del asco creciente que le inspira, como al último asidero que mantendrá sujeta su amenazada identidad.

Martín se halla suspendido, separado de su cuerpo, sacudido con tanta violencia «las luminosas visiones que se entremezclaban rápidas ante sus ojos aparecían empapadas de luz, pero no les prestaba la menor atención... Una visión adquirió más fijeza y el hombre puso atención en ella. Hacía tantos años que no había visto nada semejante, que la mueca llegó a ser expresión de curiosidad y se hizo menos intensa. Estudió la visión».

Aquella mueca imaginó palabras para sí mismo. No fueron articuladas, pero en un luminoso modo fueron una comprensión. Naturalmente. Mi salvavidas. Fue todo lo que se le ocurrió decir.

Efectivamente, Martín estaba sujeto con las cintas del salvavidas por debajo del brazo. Las cintas pasaban por encima de los hombros, rodeaban el pecho y se ataban delante más abajo del hule y del saquillo... «Estaba suspendido en el agua como las figurillas de cristal; no hacía esfuerzos, estaba flojo. Por encima de su cabeza se arrastraba con regularidad una ondulación».

El primer grito que lanzó Martín —desde este momento ya ator-

mentado— fue el de «socorro», llamando a los compañeros, a cualquiera de ellos:

—¡Nat! ¡Nathaniel!... ¡Por Cristo! ¡Nathaniel! ¡Socorro!

Y cesó de dar voces cuando se dio cuenta de que nadie le respondía. Estaba solo en medio de una gran soledad. Sus facciones se relajaron. «Quedó indiferente, sin fuerzas, sostenido por el salvavidas, dejando que las olas hicieran lo que quisieran. Volvieron a castañetear sus dientes con tanta fuerza, que había momentos en que la vibración se extendía hasta incluir todo su cuerpo... Dejó caer las manos y su cara volvió a hundirse en el agua. Se tendió de espaldas, obligando a su cabeza a soportar los dolores, de modo que sus ojos, si los hubiera abierto, habrían mirado al cielo».

Martín conversa ahora consigo mismo. Trata de darse ánimos, y se las ingenia para no morir, encontrándose en aquel estado. «Dentro de poco —se dice— amanecerá... Debo moverme de un sitio a otro... Lo suficiente para ver si algún otro se mueve por delante de mí... Dentro de poco, amanecerá... Veré despojos de naufragio... No quiero morir... No puedo morir... Yo no... Preciosa».

Y se levanta impulsado por una súbita oleada de sentimientos que nada tenían que ver con el contacto con el mar. De sus ojos caía a raudales agua salada. Vuelve a gritar: ¡Socorro, quien sea..., socorro! pero no le responde ni el eco.

El monólogo interior continúa: «Si hubiera estado abajo, podría haber conseguido hasta un bote. O una balsa. Pero tenía que ser la maldita hora de mi guardia. Volado el maldito puente. La nave habría seguido quizá a estribor si se hubiera recibido la orden con tiempo, o se habría hundido, o dado la vuelta. Ellos estarán allí, en algún lugar en la oscuridad donde se hundió, preguntándose unos a otros se sienten desanimados: corridos y punteados de cabezas en medio del agua, del petróleo y de los restos a la deriva. Cuando amanezca tengo que encontrarlos, ¡Cristo, tengo que encontrarlos! O los recogerán y a mí me dejarán aquí para que me infle como un coy. ¡Cristo!».

Vuelto a la serenidad, se pregunta friamente dónde se encuentra. «¿Dónde demonios estoy?...

En un punto rocoso, acaso pico alto de alguna cordillera; un diente postizo de la vieja mandíbula de un mundo sumergido que resaltaba en la inmensidad del océano.

Y ¿a cuántas millas de la tierra seca?... No lo sabía, ni lo podía averiguar. Entonces, una terrible aprensión —no el pánico de las primeras horas—, un profundo terror generalizado le impulsó a agarrarse a la roca con sus dedos insensibles, hasta el punto de que llegó casi a incorporarse, y se inclinó sobre la hierba y las protuberancias gelatinosas.

Martín tiene momentos en que se cree totalmente perdido y sin esperanzas de salvación. Anhela buscar un refugio; de lo contrario, morirá sin remedio. «Volvió con cuidado la cabeza y examinó el camino por donde había venido. Los bloques sueltos de roca que le golpearan al bajar aparecían ahora formando parte los unos de los otros. Sus ojos abarcaban yardas de extensión a la vez, superficies que parecían nadar cuando la aguja le pinchaba y hacía brotar agua de su lagrimal. Inició la subida a rastras por la roca. El viento era más flojo, pero gruesos hilos de lluvia caían sobre él...».

El frío y agotamiento le hablaban sin rodeos. «Date por vencido —decían—, quédate quieto. Renuncia a la idea de volver, a la idea de vivir. Renuncia, abandona. Aquellos cuerpos blancos carecen de atractivo y no causan excitación... ¿Qué tienes que perder? Aquí no hay nada; sólo tortura. Abandona, renuncia».

Vuelve hacia atrás en su vida, recordando su ingreso, como voluntario, en la Real Armada inglesa. «Jamás habría ingresado en ella ni puesto los pies en un navío de guerra —se dice a sí mismo—, porque sus grandes pies nunca se mostraron propicios a pisar un barco; pero se vieron incorporados por accidente a ella, mientras el hombre al que pertenecían oraba y esperaba conocer a sus eones.

En aquella hora maldijo de la condenada marina y de la cochina guerra.

Todavía le quedarán ánimos y sacará fuerzas de flaqueza, tratando de engañarse a sí mismo. Bebe del charco; o por mejor decir, chupa con la lengua del agua que queda sobre una piedra plana; porque el charco era tan sólo una mancha húmeda sobre la roca.

«Explota tus recursos, hombre —se dice—; explota tus recursos».

Ante el hambre y la sed que le atormentan, Martín «el atormentado» se levantó y bajó gateando hasta el otro lado de las zanjas. Por la parte más baja había unos cantiles que se elevaban algunos pies y, un poco más lejos, rocas aisladas rompían la continuidad de la superficie. Por el momento no hizo caso de ellas, puesto que eran inaccesibles. Los riscos eran muy ásperos. Aparecían cubiertos por una costra de percebes minúsculos que habían unificado sus viscosas secreciones hasta constituir una extensa colonia que se internaba bajo el agua, tan adentro como su ojo sano alcanzaba a distinguir. Había lapas amarillentas y coloreados caracoles marinos que se secaban arrastrándose sobre la roca. Cada lapa se asentaba en el hueco que su pie había desgastado. Había también racimos de azules mejillones cubiertos por una especie de gasa vegetal verdosa...».

Martín desea, quiere vivir. Y lo grita a voces:

—Yo viviré... No puedes darte por vencido...

El hambre le estrujaba por dentro con dos manos ansiosas. «Pero según

estaba allí colgado, la boca llena de saliva, se le hizo un nudo en la garganta como si se sintiera muy triste. Colgado de la cremosa pared, escuchó el batir de las aguas, los casi imperceptibles ruiditos y susurros que prodecían de aquella exuberancia de vida, no del todo vegetal. Buscó a tientas en su cintura y extrajo el acollador, le hizo oscilar y tomó la navaja con la mano libre. Llevó la hoja hasta su boca para sujetarla entre los dientes y la separó del mango. Introdujo la punta por debajo de una lapa, la cual efectuó tal contracción, que pudo advertir su fuerza muscular cuando volvió la hoja. Dejó que la navaja se deslizará a lo largo del acollador y se apoderó de la lapa cuando caía desprendida. La volcó sobre su misma mano y observó el interior por su extremo más ancho. Pudo ver una pata pardusca en forma de óvalo que se contraía, se encogía hacia dentro sin permitir que entrara la luz...».

Con un «¡condenada!», la arrojó lejos de sí.

Nuestro protagonista —hélo aquí—, solo, sumido en el más absoluto desamparo, reducido a la existencia desnuda, se enfrenta de este modo a la realidad que su cerebro había intentado disfrazarle. Antes que la nada, antes que ese relámpago negro del completo aniquilamiento, según escribe el citado Juan Martín Ruiz-Werner—, hubiera preferido en aquel momento el purgatorio de sus aflicciones, de su angustiada remembranza, de su renovado sufrimiento; su situación actual sería entonces el resultado de sus iniquidades, soportable por su mismo encadenamiento lógico. Pero Dios no existe, es el hombre el que lo crea a su propia imagen; no hay relación alguna entre el mundo moral y el de los acontecimientos externos; de cualquier modo que hubiese obrado a lo largo de su vida, en el marco insondable de su libertad, al final siempre se habría encontrado en el puente de ese mismo barco, dando la misma orden, acertada o errónea, que acarrearía la muerte de sus compañeros inocentes.

Sin embargo, el cuerpo se resiste a morir. Se agarra al último resquicio, al expediente de la locura, a la prolongación indefinida del sueño alucinatorio de la roca, donde le hemos visto colgado, la mente todavía lúcida, que le recuerda su pasado, en un deseo más fuerte que su propia muerte real.

Pero no podía caer en el abismo, porque su propio ser se había extendido por todo su cuerpo. Vagamente advertía que iba recuperando fuerzas; y esto no sólo le permitía sentir el frío y darse cuenta de su miseria física, sino también irritarse por ello.

Martín no piensa renunciar a la vida. «Y vio el sol más bajo que él en su caminar de caracol, y en su mente se confundieron las ideas de la revolución de la tierra sobre su eje y del viaje anual de ésta alrededor del sol. Consideró los muchos meses que un hombre debía soportar antes que le calentara el sol más luminoso de la primavera. Vio el sol desde muchos ángulos, por las venta-

nillas de los trenes, desde los campos... Confundió su fuego con otros fuegos distintos: las hogueras en el campo, en los jardines, en las chimeneas. Uno de estos fuegos era el más insistente, era real y merecía atención. Aparecía tras la reja de un hogar. Descubrió que el hogar correspondía a la chimenea de una habitación y entonces todo le resultó familiar y supo dónde estaba y el tiempo y las palabras significaron algo. En la butaca de enfrente se sentaba una figura alargada y flaca que parecía una araña. Por debajo de sus negros rizos elevaba la vista como si consultara algunas notas escritas al otro lado del techo».

Como puede, este Martín —terriblemente «atormentado»— se arrastra fuera de la hendidura donde se halla como incrustado, y se pone en pie en la zanja. El mar y el cielo aparecían de un azul intenso, y el sol estaba lo bastante alto para que sus reflejos en el agua no deslumbraran. Percibió el calor del sol en su cara y restregó con ambas manos las erizadas cerdas de la barba.

Le sostienen con vida moluscos crudos; mejillones que engulle apretando los dientes hasta romper con ellos la concha. Y en tanto trabajan sus mandíbulas, sus ojos permanecen fijos en el horizonte lejano. Cuando le duelan las mandíbulas de abrir mejillones, empleará la navaja. Y cuando se acabe la ración de mejillones azules, arrancará de la roca algunos caramelos rojos que se lleva de golpe a la boca. Ya no hacía distinción de colores. Después de engullir los caracoles rojos, cogerá un manojito de algas verdes y las masticará como si fueran hojas de lechuga.

Recobradas sus fuerzas, se atrevió a hablar en voz alta; como si de darse ánimos a sí mismo se tratara.

—Christopher Hadley Martin. Martin. Chris. ¡Soy el que he sido siempre!

Al escucharse a sí mismo, le pareció como que saliera de su singular aislamiento en el interior del globo de su cerebro y que se extendía normalmente por todos los miembros de su cuerpo. Volvía a vivir al exterior de sus ojos; salía afuera, al aire libre. La luz del día le inundaba; la luz del sol que ponía destellos en el mar. La roca maciza de la que quedó colgado era un objeto, no una ilusión; era una cosa coherente, donde había capas de guano, agua potable —siquiera fuera en un pequeño charco— y también mariscos. Era un lugar dentro del inmenso océano, marcado por la intersección de dos líneas. Había auténticos barcos que pasaban por debajo del horizonte.

El final deseado en este hombre es el rescate. Para llegar a esto, lo mínimo indispensable es sobrevivir. «Debo mantener este cuerpo en funciones —se dice—. Tengo que darle de comer, de beber y un cobijo. No importa que lo haga bien o mal. Lo importante es no dejar de hacerlo. En tanto el hilo de la vida no se rompa, podrá conectar el pasado con el futuro, pese a todo este horrible intervalo».

Martín se va haciendo sus propias consideraciones sobre las cosas que le pudieran ocurrir mientras no llegara el anhelado rescate. Debe contar con la posibilidad de caer enfermo... Ha de tener cuidado con su salud mental; por lo que no debe permitir que la locura llegue sin advertirla y se apodere de él por sorpresa. Es lógico que se le presenten alucinaciones... Debe colaborar en su posible rescate. Por lo que debe procurar que le vean. Pero la realidad es que ni siquiera cuenta con un palo donde izar su camisa. Pero, por lo mismo, ha construido el enano de piedra sobre la misma roca...

Estuvo un rato silencioso. Luego miró nuevamente al mar. De repente, advirtió que se hallaba nuevamente mirando por una ventana. Estaba dentro de sí mismo, en el extremo superior. «La ventana limitaba: por arriba, con la piel y los pelos superpuestos, confundidos, de ambas cejas, y estaba dividida en tres huecos por dos siluetas o sombras de narices. Pero las narices eran transparentes...».

Se hizo de nuevo el silencio; mientras la cosa que vivía en su cerebro saltaba de una idea a otra. Recordó que el habla era una prueba de personalidad, y sus labios comenzaron a moverse de nuevo. «En tanto pueda desear estas cosas sin hallar su falta insoportable —se decía—, en tanto pueda decirme a mí mismo que estoy solo en un escollo en medio del Atlántico y que tengo que luchar para sobrevivir, todo irá bien. Al fin y al cabo, estoy seguro si me comparo con aquellos estúpidos maricas de los barcos de su Majestad. Ésos no saben cuándo van a saltar por el aire. Me gustaría conocer el proyectil capaz de hundir este escollo».

Se afanaba por sobrevivir. Apresaba la roca en una red de nombres. La amasaba. Algunos de ellos serían incapaces de comprender la importancia que tenía todo esto en la vida de un náufrago a punto de morir. Las cosas a las que se impone un nombre —sentenciaba Martín— quedan selladas, encadenadas. Si esta roca trata de que me adapte a sus maneras, yo me negaré a ello y la adaptaré a las mías.

Seré rescatado. Seré rescatado. Se dice a sí mismo repetidamente. Y mientras tanto, ordena sus ideas. «No seamos tontos. Vayamos despacio. Es inútil mirar al cielo, porque no se puede hacer nada para llamar la atención». Y se aferra a la roca, quedando colgado de ella con las piernas en salvo fuera del agua, que vino a lamerlas.

Teme, también, que llueva. Y entonces piensa en una tienda. Porque puede que «mañana vengan a rescatarme», dice.

Martín vuelve constante a su pasado. La guerra... Los amigos. Y ante la falsa imagen de una mujer que por un momento divisó en el fondo de la hendidura, recuerda a Mary, la cual no era otra cosa que «el cruce de influencias desde la cuna; la Mary enguantada y cubierta con un sombrero que iba a la

iglesia; la Mary que comía con tan enfadoso refinamiento; la Mary que llevaba consigo, en equilibrio sobre sus pies menudos, un tesoro de almizclado y demoníaco atractivo que era tanto más de temer, por cuanto la joven apenas tenía conciencia de ello. El mencionado cruce estaba tan inexorablemente creado que cada una de sus palabras y acciones se adivinaban de antemano».

Y se preguntaba cómo aquella mujer podía entonces ocupar el centro de su intimidad, cuando el único sentimiento que le inspiraba era el odio.

Martín comenzó a reflexionar, entonces, en voz alta frente al aire sin vida, frente al papel secante:

—«La cordura es la capacidad para apreciar la realidad. ¿Cuál es la realidad de mi situación? Estoy solo sobre una roca en medio del Atlántico. Me rodea una inmensidad de agua ondulante. Pero la roca es sólida. Desciende hasta juntarse con el suelo del mar, y éste se une a los suelos que yo he conocido, a las costas y a la ciudades. Debe tener presente que la roca es sólida e inmóvil. Si la roca se moviera, me volvería loco».

Al final, todo este discurso se desmorona porque, aunque el cuerpo se resiste a morir, la mente se niega a seguir esta farsa. Cuando el cadáver de Martín sea arrastrado por las olas hasta la playa y lo encuentren Davidson y el señor Campbell, la charada del relato —como la llama Werner— se aclara definitivamente: nunca, en efecto, existió la roca, ni hubo esperanza alguna de salvación. Todo había ocurrido en la imaginación del naufrago, en el breve espacio de tiempo desde el hundimiento del barco hasta su fallecimiento que tuvo que ser casi instantáneo, ahogado en el mar.

VI. CAÍDA LIBRE

Esta nueva novela de Golding apareció el año 1959 y de nuevo nos plantea el problema o, mejor, el testimonio de un muerto que no se sabe terminado aún.

En la *Caída libre* —«Free Fall», en inglés—, su autor aborda, por medio de su protagonista el tema que más le preocupa en toda su obra narrativa: «el problema del mal y de la acción humana, en el contexto limitado de la soledad del individuo, en la celda sombría del yo irrenunciable; pero examinado en este libro bajo el prisma de la propia perspectiva del sujeto, el cual intenta analizar la motivación íntima de su compartimiento.

La novela está escrita, esta vez, en primera persona. Y lo primero que se pregunta nuestro protagonista —Sammy Mountjoy— es cuándo perdió su libertad. Porque antaño fue libre y tenía la facultad de elegir. La mecánica de la causa y el efecto es una posibilidad estadística, pero seguramente obramos a

veces por debajo o más allá de ese umbral. El libre albedrío no puede ser discutido, sino sólo experimentado, como un color, o el sabor de las patatas.

Para enterarse de cuándo y cómo perdió su libertad, Sammy tendrá que retroceder y contar la historia del principio al fin. Una historia curiosa, no tanto por los acontecimientos externos, que son bastantes vulgares, sino por la manera cómo se le presentan en su imaginación y en su recuerdo, ya que el tiempo no se despliega interminablemente como una hilera de ladrillos.

Sammy Mountjoy es un artista que tiene cuadros en la «Galería Tate». Lo que quiere decir que ha alcanzado renombre y celebridad. Pero su arte —ensalzado por muchos críticos— no acaba de llenarle del todo. «Al infierno con mi arte —dice—. La pasión me saca de un pozo profundo, al igual que la compulsión del sexo; y a otras personas les gustan mis pinturas más que a mí, las juzgan más importantes de lo que yo las juzgo. En el fondo, soy un perro estúpido. Preferiría ser bueno antes que inteligente».

El vivir —sigue reflexionando consigo mismo— es como nada, porque lo es todo..., es demasiado sutil y copioso para el pensamiento sin ayuda. El pintar es como una sola actitud, una cosa seleccionada. Somos mudos y ciegos y, sin embargo, debemos ver y hablar. No es el rostro hirsuto de Sammy Mountjoy, los gruesos labios que se abren para dejar que su mano retire un cigarrillo, ni los lisos y húmedos músculos interiores que rodean los dientes, ni el gáznate, los pulmones, el corazón..., todo eso que podríais ver y tocar si lo rajarais con un cuchillo, sobre la mesa. Es la innominable, insondable e invisible oscuridad que yace en el centro de él, siempre despierta, siempre diferente de lo que creéis que es, siempre pensando y sintiendo lo que nunca podéis saber que piensa y siente, que espera desesperadamente comprender y ser comprendida. Nuestra soledad no es la soledad de la celda o del naufrago; es la soledad de esa cosa oscura que ve, como en el horno atómico, por reflexión, que siente por control remoto y sólo oye palabras proferidas en una lengua extranjera. Comunicarnos es nuestra pasión y nuestra desesperación.

Sammy no conoció a su padre y tiene la impresión de que su madre tampoco le conoció nunca. De esto último no puede estar seguro, pero se inclina a creer que nunca lo conoció; al menos socialmente, a no ser que despojemos a la palabra de todo significado útil.

Por lo menos la mitad de su ascendencia es tan inescrutable, que rara vez se le ocurre que valga la pena preocuparse de ella. Sammy tiene conciencia de que existe. «Estos dedos manchados de tabaco —se dice— tecleando sobre la máquina de escribir, este peso en la silla me asegura que dos personas se unieron; y una de ellas fue mamá. Me pregunto que pensaría de mí la otra. ¿Qué celebración conmemoro yo? En 1917 hubo victorias y derrotas, hubo una revolución. Frente a todo eso, ¿qué es un pequeño bastardo más o menos? ¿Era

un soldado el otro, hecho trizas más tarde, o sobrevive y pasea, evoluciona, olvida? Podría muy bien sentirse orgulloso de mí y de mi floreciente reputación si me conociera. Quizá hasta me he tropezado con él, frente a frente nuestras caras inescrutables».

No obstante, «le dieron cuerda» y funciona. Existe. A Sammy le obsesiona la idea de su padre. «¿Quién era mi padre, mamá?... Pregunta una y otra vez. Y se responde a sí mismo: «Que no lo sepa él nunca. Estoy familiarizado con el cálido latido de mí mismo y estimo bastante poco la paternidad física comparada con el lento desarrollo que viene después. No poseemos hijos. Mi padre no era un hombre. Era una partícula en forma de renacuajo, imperceptible a simple vista. No tenía cabeza ni corazón. Era tan especializado y sin alma como un proyectil teledirigido».

Sammy piensa también, y a menudo, en su madre. Ella nunca tuvo que ser una profesional, como tampoco lo es. De tal madre, tal hijo. En el fondo, los dos eran unos simples aficionados. «Mamá no tenía la habilidad —dice— para los negocios, ni el deseo de hacer carrera y alcanzar éxito. Ni era inmoral, porque eso implica alguna suerte de norma de la que pudiera desviarse. ¿Estaba mamá por encima de la moral, o por debajo, o fuera de ella?... Hoy día sería clasificada como una subnormal, y le darían la protección que no necesitaba... Apostaba pequeñas, pero vitales sumas a los caballos en el «Sun», bebía, e iba al cine. Respecto al trabajo, aceptaba todo lo que se le presentaba. Servía como asistente en las casas; recogía —recogíamos— lúpulo, lavaba y barría y limpiaba, imperfectamente, en los edificios públicos que se hallaban dentro del fácil alcance de nuestra calle...».

Físicamente, debió haber sido una moza rolliza en la flor de su juventud, pero el apetito y un crío la inflaron hasta convertirla en una mujer elefantina. Sin embargo, en sus buenos tiempos, tuvo que ser atractiva, porque sus ojos, hundidos en una cara hinchada como un pan bazo, eran todavía grandes y dulces. Había un resplandor en ellos que debió de esparcirse por toda su persona cuando era joven.

Su madre y él eran un mundo dentro de otro mundo; y Sammy se hizo hombre antes de lograr la revolución intelectual de pensar en los dos como un suburbio. «Aunque sólo teníamos cuarenta yardas de longitud —aclarar el propio protagonista del relato— y el campo nos rodeaba, éramos un arrabal». Y ya se sabe, la mayoría de la gente considera los arrabales como millas de inmundicia en el East End de Londres, o los cuchitriles hechos de pacotilla del Black Country.

En la infancia de Sammy hay una mujer: Evie. Ella estaba siempre presente en el corazón de todas las cosas. Era un año o dos mayor que él y, por eso, le dominaba. Evie era una fantasiosa y una embustera. Era, también, más

alta que él; morena y delgada, con una gran mata de pelo lacio y castaño. Llevaba medias del mismo color, con arrugas como un acordeón debajo de cada rodilla. Tenía una gran variedad de inmensas y brillantes cintas en el pelo, que él las adoraba y las anhelaba con desesperado deseo.

Sammy estaba en manos de Evie; la fantasiosa y embustera de Evie. Y lo peor era que se sentía contento de estarlo; siquiera porque, al ir a la escuela de párvulos, irían juntos. Sammy la esperaba siempre por la mañana a la puerta de su casa. Y en cuanto aparecía ella, el mundo se llenaba de luz y de sol.

Evie le lavaba en el grifo, le cogía de la mano, y le llevaba junto al «Sun», junto a la ventana de la señora de la planta verde como el cuero, y hasta la calle. Para él, Evie era mucho más interesante que la escuela en sus explicaciones. Entre sus recuerdos, ya lejanos, destacaba la tienda de antigüedades, con sus candelabros ornamentados, y la cucharilla entre los cachivaches, y la cuchara grande con la que habían dado veneno a un hombre por equivocación, creyendo que era una medicina, y la armadura completa en la oscura trasera de la tienda.

Todo esto ocurría en su infancia y en Rotten Row, la ciudad con la que rompe por primera vez cuando Evie se desvanece en sus sueños y de su vida. El mundo de Rotten Row era borrascoso y ardiente, simple y complejo, individualista y extrañamente feliz. A Rotten Row, le estaría siempre agradecido, siquiera por la relación que supuso su amistad con Evie, por haberla conocido y por la confianza que puso en ella. Y le estaba agradecido, igualmente, por su madre. Su madre estaba tan cerca de ser una prostituta, como no importaba qué, y Evie era una mentirosa nata. Sin embargo, si sólo hubiesen existido estas dos únicas personas, Sammy no habría deseado nada más. «Recuerdo la naturaleza de estas relaciones tan vívidamente —dice—, que casi me siento tentado a un aforismo: ama desinteresadamente y no podrás llegar a hacer daño. Pero enseguida recuerdo algunas cosas que vinieron después».

De este modo se alejó de la sombra de Evie, trocándose en un habitante de dos mundos enlazados. En la escuela de párvulos lo pasaba —«era un sitio de juego»— y en ella descubría muchas cosas; una de ellas el modo de actuar de las distintas maestras, y el proceder de nuevos compañeros. De modo especial, aquella pobre Minnie, que ni siquiera conocía su verdadero nombre y que se orinaba en el suelo y en los zapatos de la elegante dama que los visitó un buen día.

Rotten Row cambió mucho con los años. De ella se podía decir que no estaba cabeza abajo, porque la cabeza había desaparecido. Lo que le lleva a Sammy a exclamar: «somos una amiba, quizá esperando evolucionar..., y luego, quizá no». Contaba con aeropuerto y los muchachos pasaban la mayor parte del tiempo contemplando el aterrizaje y despegue de los aviones. Para

Johnny —su nueva pareja— eran un hechizo, y las figuras que descendían de ellos semejaban dioses. Sammy, por su parte, se contagió de este entusiasmo y adquirió bastantes conocimientos. Hasta el punto de que un buen día, juntos correrán una peligrosa aventura internándose por el aeródromo.

Philip Arnold era el otro lado del triángulo masculino. Sammy lo describe con una gran maestría. «Habíamos avanzado juntos desde la escuela de párvulos —dice—. Éramos niños en una escuela de niños, una escuela elemental, ventosa y asfáltica. Yo era tenaz, vigoroso, duro, lleno de entusiasmo. Hay una brecha entre las imágenes de Sammy Mountjoy con Evie y de San Mountjoy con Johnny y Philip. Uno era un nene y el otro un niño; pero los escalones intermedios se han desvanecido. Son dos personas diferentes. Philip procedía de fuera, de las casas de campo. Era pálido, físicamente un extremado cobarde, y nos parecía que tenía la mente como una caja de cerillas mojada. Sin embargo, ni el general, ni el dios del aeropuerto, ni Johnny Spragg, ni Evie, ni siquiera mamá, alteraron mi vida como la alteró Philip».

Por un momento, Sammy pensó que Philip se había convertido en su paje, pero realmente era su Maquiavelo. Con infinito cuidado y con una previsión histórica por su propia seguridad, Philip se transformó en la sombra de Sammy. Viviendo junto al más fuerte de la cuadrilla, se sentía del todo protegido. «Medroso, cruel, necesitando compañía, y, sin embargo, temiéndola, débil de carne, pero veloz por el miedo, astuto, complejo, nunca un niño..., era mi carga, mi imitador, mi adulator. Era para mí, quizá, algo de lo que yo había sido para Evie».

Se hicieron amigos íntimos, hasta el punto de que Sammy era el único amigo que tenía, ya que Johnny siempre tuvo un gran respeto por la autoridad. Cuando nuestro protagonista trata de reconstruir y juzgar aquellas relaciones, se asombraba. «¿Es acaso posible? —se preguntaba— ¿Era él tan listo a tan corta edad? ¿Era incluso entonces tan cobarde, tan peligroso, tan retorcido?».

Sammy Mounthoy, en su monólogo interior, trata de averiguar cuándo pudo ocurrir «la caída» que había de conducirlo al abismo monstruoso de los remordimientos. No fueron, precisamente, sus travesuras de niño en compañía de Philip Arnold. Ni siquiera aquella terrible hazaña de profanación y sacrilegio que había de cambiar el rumbo de su existencia y al que fue conducido por la malicia de su amigo. Ni tampoco su ambigua convivencia con el atormentado padre Watts Watt. Ni el choque tremendo con la tortuosa miss Pringle, la profesora de Historia Sagrada. Ni la comprensión consiguiente —debido a su confrontación con la bondad del ateo Nick Shales— de la dualidad contradictoria de sus respectivas imágenes del universo, las cuales, sin embargo, habían cohabitado hasta entonces en su ingenua mente de adolescente.

Fue más tarde, un poco después —nos dice Werner—, justamente cuando descartó el ámbito del milagro y del espíritu y abrazó el de la verdad materialista, pero despojándolo de la generosidad que Nick le prestaba en su inocencia. Sus deducciones fueron entonces perfectamente lógicas: si de la ciencia natural no puede derivarse moralidad alguna, si el universo racionalista es inmoral, el suyo, el de Samuel Mountjoy, será el mundo salvaje y amoral del goce, de la avidez sin límite que saltará por encima de todo para obtener lo que desea.

Y Sammy lo que más desea en estos momentos en que su infancia quedó atrás y no han llegado todavía las desilusiones y los desengaños, es la posesión de Beatrice, la muchacha simple y sumisa, a la que un día seducirá y otro abandonará, para encontrarla, años adelante, en un manicomio, reducida a la más completa estupidez y sin posibilidad de curación.

Aquí comienza la caída «libre». Una caída que, a partir de este momento, va a ser vertiginosa, en picado, veloz, inerte, con la misma inercia de los cuerpos de la física. «El mal se encadena al mal, incontenible, arrastrando una infamia a otra infamia, con la irresponsabilidad de la guerra, como un juego de niños feroz y horrendo, embebido en la fruición de la catástrofe, a la vez inevitable y sin sentido».

Sammy ha buscado —como todos los hombres— una imagen coherente de la vida y del mundo; pero no puede escribir la última palabra sobre aquella sala de hospital sin prestarle su testimonio de adulto. «Cuando trazo mis negras pinturas —se dice—, cuando inspecciono el caos, debo tener presente que semejantes lugares son tan reales como Belsen. También existen, forman parte de este enigma, de esta vida. Son paredes de ladrillo como cualesquiera otras, personas como cualesquiera otras. Pero en el recuerdo, adquieren cierto resplandor».

¡La libertad!... ¿Cuándo es uno enteramente libre?... Parece preguntarse nuestro protagonista. Ni siquiera en el momento en que estaba sobre la bicicleta junto a la luz del tráfico, era libre. No. No era enteramente libre. Porque aquel lugar y aquel puente, levantado por encima de una madeja de vías férreas, estaban relacionados y le hablaban de Beatrice; y a esta mujer es a la que desea, de verdad. La recuerda muy bien, a pesar del tiempo transcurrido. Llevaba un traje gris, una especie de franela lisa con rayas verticales, alternativamente verdes y blancas. Debajo tenía una blusa, con parte de la garganta y el pecho al descubierto. Dos finas cadenas de oro descendían por la tersa piel y se perdían en el tesoro. ¿Qué había al final, entre las Hespérides? ¿Una cruz? ¿Un medallón con un bucle de pelo? ¿Un aguamarina que temblaba y brillaba allí, una perfección secreta e inasequible?...

Beatrice tenía unos ojos claros, unos ojos tan serenos, grises y honrados,

porque el precio de la indignidad nunca se le había ofrecido. Sammy los miró y echó de menos su inhumana y remota pureza. Ella estaba encerrada en sí misma. Nada había llegado a enturbiar jamás su estanque.

Se decidió a escribirla, rogándole que la leyera cuidadosamente, sin saber lo común que era este comienzo en semejantes casos, sin saber que había miles de jóvenes en Londres esa noche escribiendo justamente tales cartas a tales altares.

En aquella carta, larga, confidencial, expresiva, le contaba que era una víctima indefensa, pero que el orgullo le había impedido confesarle antes esto. En cambio, ella era el sol y la luna para Sammy, el cual, sin ella, moriría. No pedía mucho: tan sólo que consintiera en alguna relación especial, que fuese más estable que aquellos encuentros casuales... Al final, le confesaba su amor por ella. «Porque te he amado —le dice— desde el primer día y siempre te amaré».

Pero Beatrice —sin darle esquinazo— le va dando largas. Una tarde consigue pasear con ella por las colinas con un tiempo gris. Sammy confiesa que, para conquistarla, se impresionó a sí mismo y blandió ante ella todo su talento. Y se sintió henchido de su propio genio al tiempo de describir la computación interna que le llevaba a pintar.

Pero Sammy no le era del todo sincero y le ocultaba, entre otras cosas su hábito de beber. Y es que Beatrice pensaba que el grado de condenación de las tabernas apenas era inferior al de la Iglesia anglicana. En su pueblo —pequeña aldea distante tres millas de Rotten Row— todos los borrachos pertenecían a la iglesia anglicana.

Le pide que se case con ella. Y lo más que consigue es un «quizá». Un quizá que el muchacho —los dos todavía van al colegio— tomó por un «sí», porque, tal vez, ese «quizá» era el signo de toda nuestra época, porque hoy no estamos ciertos de nada, porque nuestra vida vadeaba tinieblas hundidas hasta las rodillas, tropezando, porque todo era relativo.

Y aquella joven, entregada totalmente a Sammy, pero ausente de él, se había convertido, no en su amor, sino en su hiedra, aunque hubiera días de contento. Así siguieron casi dos años, hasta que las ondas y después el oleaje de la guerra se agitaron en torno suyo. Eran aquellos días los más propicios para el partido comunista en Inglaterra. Había cierta generosidad en ser comunista entonces; un sentido de martirio y de propósito. Sammy comenzó a esconderse de Beatrice en el tumulto de calles y salones. Y luego comenzó a preguntarse si debía vivir el resto de su vida con ella, sabiendo que estaba enamorado de Taffy, aquella mujer morena y vivaracha, la más bonita que jamás conoció, de perfil neto, con unas mejillas suaves y dos hoyuelos que contrastaban asombrosamente con su voz de tenor y su lenguaje injurioso.

Beatrice le aburría. La antigua magia estaba muerta. La tensión habitual consumida. Ya no deseaba comprenderla. Ya no creía que tuviera algún secreto. Le daba lástima y, a la vez, le exasperaba. El tiempo se encargó del abandono final.

Pero Sammy no había perdido enteramente la capacidad moral. Su personalidad escindida, a horcajadas entre esos dos mundos dispares sobre los que no tiene opción, percibe en medio de su hundimiento la belleza de la santidad, el sabor del vómito de la depravación. Su insensibilidad se quiebra al contacto de la crisis reveladora, que lo impulsará a descender a los infiernos de su alma, a escrutarse sin misericordia y sin descanso.

Tuvo siempre miedo a la oscuridad. Y, justamente, en la tortura del campo de concentración fue donde se le abrió de repente la intimidad de su ser. Allí donde vio la oscuridad abrumadora de su conciencia, la abyección de su naturaleza, insoportable ya a la luz transfigurada del amor, que vislumbraba como una necesidad imposible. Así, cuando el comandante le hizo sacar de la oscuridad física, llegaba ya tarde y como un remedio superfluo, dándole la libertad del campo de concentración cuando ya, quizá no la necesitaba.

Sammy caminaba por entre los barracones como un hombre resucitado, pero no por él. Contemplaba los barracones como quien tiene poco que ver con ellos. Le eran indiferentes, igual que la sucesión temporal de días que representaban. Así, resplandecían con la inocente luz de su propia naturaleza creada. Los comprendía perfectamente, tal como eran, simples cajas de madera delgada, transparente ahora, dejando ver adentro sus contingentes de reyes cetro en mano.

El final de esta historia termina —terminaría, si se hubieran pronunciado— con sendos discursos que Sammy había preparado para cada uno de sus progenitores no carnales: para Nick Shales y Rowena Pringle. Pero Nick estaba en un hospital, agonizando con el corazón cansado. Incluso entonces le pareció a Sammy que tenía menos de lo que le correspondía: una cama de hospital en un suburbio que él siempre había querido suprimir. Recostado sobre las almohadas, reclinada en su mano su inmensa cabeza, le pareció la imagen viva —él que se estaba muriendo— de la mente laboriosa. Sintió su propia nada y se marchó sin pronunciar una sola palabra.

En cuanto a Pringle, el discurso iba a ser también sencillo: «Los dos éramos de la misma calaña. Eso es todo. Usted estaba forzada a torturarme. Usted perdió su libertad en alguna parte, y después de eso tuvo que hacerme lo que me hizo. ¿Comprende? La consecuencia fue quizá Beatrice en la jaula de los chiflados, nuestra obra común, mi obra, la obra del mundo. ¿No ve cómo nuestras imperfecciones nos obligan a torturarnos mutuamente?».

A ella, retirada en un pueblo, a varias millas de la escuela, le gustaba pen-

sar que su antigua solicitud por Sammy había contribuido un poco a las cosas bellas que aquél era capaz de dar al mundo.

VII. LA PIRÁMIDE

En esta nueva novela, que Golding da a luz el año 1967, se nos ofrece un análisis magistral —a través de tres sencillos episodios— de la profunda crisis que separa el paso de la adolescencia a la edad adulta. «Impregnada —leemos— de un amargo sabor de inconsciente crueldad y desolada nostalgia, esta evocación de las ilusiones perdidas y los sentimientos frustrados figura, sin duda, entre las mejores creaciones de la novelística anglosajona de los últimos años».

Golding, con maestría, pone al principio de su obra un pensamiento sabio de las «Instrucciones de Ptah-Hotep»: «Si vives entre tus semejantes, procura amar, porque el amor es el principio y el fin del corazón».

Oliver —protagonista de este relato— se encuentra en ese momento de la vida en que, sin haber alcanzado la plena juventud, la madurez, ya no es el muchacho ingenuo y se hace muchas preguntas o, por mejor decir, se las hace a la propia vida que sale a su encuentro en la mujer, en los estudios, en las aficiones, en la sociedad que le rodea...

Oliver aquella tarde había estado tocando el piano hasta que la cabeza le empezó a dar vueltas. Con furia salvaje y poco eficaz, había aporreado las teclas en un intento de interpretar el estudio en do menor de Chopin.

¿Motivo?... La bella y joven Imogen se había prometido en matrimonio y él no podía hacer nada por impedirlo. En consecuencia, se limitaba a permanecer tumbado, con la boca seca, y a sufrir. Lo único que, de vez en cuando, le hacía salir de su ensimismamiento era el sonido de la lluvia que, impulsada por el viento, iba a chocar, con sonido de grava, contra los cristales de las ventanas.

No había duda: Dieciocho años —eran justamente los que tenía Oliver— era una edad excelente para sufrir. Una edad en que, si es verdad que se tiene la fuerza precisa para aguantar los sufrimientos, no lo es menos que se carece de defensas.

Pero resulta que Imogen tenía cinco años más que Oliver. Esto no hubiera ofrecido mayor dificultad si él hubiera hecho algo; pero ahora era demasiado tarde. Se la imagina conduciendo; y a su lado él, su novio, aquel viejo que se mostraba tan seguro de sí mismo, tan viejo, tan importante en su calidad de propietario de «Stilbourne Advertiser», tan invencible...

Fue entonces cuando Oliver se dirigió a Evie Babbacombe, a la que había visto muy a menudo, pero que nunca la había dirigido la palabra. La había

visto muchas veces deslizarse por la acera del otro extremo de la plaza, con su característico modo de andar, inmóvil el tronco y los muslos, moviendo solamente las piernas a partir de las rodillas. Sabía que Evie trabajaba en el consultorio del doctor Ewan, concretamente en la sala de espera, que estaba en la casa contigua a la suya. Sabía que tenía una larga melena negra y reluciente, y una figura que daba un especial sentido al vestido de algodón blanco y azul. Sabía que Evie era hija del pregonero, y que vivía en una de las viejas casitas del barrio de Chandler.

Un nuevo personaje aparece y se entrecruza en la experiencia vital de Oliver. Es el hijo del doctor Ewan. Es Bobby, que dispone, entre otras cosas, de una motocicleta roja.

Bobby vivía al lado de la casa de Oliver, y éste no sentía la menor simpatía por él. Es más, le tenía envidia por estar interno en una escuela cara, por su futuro ingreso en la escuela superior de Cranwell y, sobre todo, por ser propietario de una motocicleta roja.

Nuestro personaje teme al padre de Evie, el sargento Babbacombe. Si llegaba a enterarse que había besado a su hija —o que, por lo menos, había sido besado por ella—, pasada la medianoche, con toda seguridad que le rompería la crisma. Y lo que era peor todavía, que iría con el cuento a sus padres.

Rober Ewan era flaco y huesudo; medía tres pulgadas más que Oliver. Tenía el cabello rubio, arenoso, y un perfil de duque de Wellington. Cuando, y muy a pesar suyo, le ayuda a sacar del atolladero el coche que había embarrancado en el bosque —siempre a ruego de Evie—, se da cuenta de la conversación que mantienen ya de regreso que, bien la escuela a la que había asistido, bien su familia, o incluso los seminarios de adolescentes «Chums y The Boy's Own Paper», le habían dado una educación que no le parecía totalmente despreciable.

La madre de Oliver es una mujer sencilla que trata de educar con esmero a su hijo. Y por eso le reprende cariñosamente.

—Querido Oliver —le dice—, ya sé que has pasado todos los exámenes y que el próximo curso estudiarás en Oxford. No sabes lo que me gusta que seas feliz. Pero, Oliver, ¿qué sonidos tan horribles haces en el cuarto de baño! ¿Qué pensarán los vecinos?

El muchacho se limitó a sonreír maliciosamente, y le dio a entender que era por Ewan.

La madre de Oliver ya había caído en la cuenta de la rivalidad que iba creciendo entre ambos muchachos. Mientras eran niños, habían jugado juntos. Pero ya en aquellos juegos infantiles, Robert le había manifestado abiertamente que siempre sería su esclavo, por la sencilla razón de que su padre era

médico, mientras que el de Oliver no era más que un simple y modesto boticario.

Ésta fue la razón por la que un día Oliver le propinó un empujón que le mandó contra la pared, con la que chocó produciendo un sonido altamente satisfactorio para el muchacho que, en cierto modo, se sentía vengado de su inferioridad de clase social.

En los ratos de mal humor, Oliver cogía su bicicleta, descendía por la calle Mayor, se dirigía hacia el Puente Viejo, y ascendía por la falda de la colina, bajando luego, sin dar pedales, hasta la charca. Allí todo era distinto y, al mismo tiempo, igual. «El agua se estaba quieta. El bosque se estaba quieto pero, ahora, bajo el sol, el bosque zumbaba y murmuraba. Ahora, había verdes sombras, destellos de libélulas sobre el agua, vuelo y danzas de bosque. Ascendí en la bicicleta la breve cuesta que terminaba en la charca y, al llegar allí, dejé la bici apoyada en el tronco de un gigantesco roble. Miré alrededor y cuidadosamente seguí la embarrada senda que descendía hasta la zona encharcada».

Oliver —siempre pensando en Evie— había llegado hasta aquel lugar para buscar la cruz de oro que aquella había perdido la tarde anterior, en la pequeña aventura que se corrió con Robert, causa del accidente del coche.

Cuando, de regreso, Evie le pregunta en presencia de Robert si la había encontrado, Oliver le contesta:

—Me hubiese gustado encontrar la cruz para devolvértela. Pero, ya ves, no ha podido ser.

Los dos muchachos se enzarzan en una pelea a puñetazos a causa de Evie. «Como pianista —comenta Oliver—, mi técnica de octavas con la mano izquierda siempre había sido fácil y brillante, lo cual impresionaba grandemente a los oyentes, hasta que se daban cuenta de la imprecisión y torpeza de mi mano derecha. Sin embargo, Robert no era un piano. Vi que su brazo izquierdo, largo y huesudo, avanzaba hacia mí y, en aquel instante, tuve la impresión de que la mitad del bosque estallara, quedando convertida en una estrella blanca, cargada de electricidad. Contesté con otro puñetazo. Pero Robert estaba ya a un metro de distancia, sacudiendo la cabeza coronada del cabello de color arenoso y bailando, como si se dispusiera a atizarme otra vez... Pese a que en mi ojo derecho había nacido otra estrella cargada de electricidad, los golpes en sí mismos no eran más que un constante y molesto flip, flip, flap... Prescindí de todo intento de imitarle, y cuando presentí que Robert estaba en mis cercanías, al otro lado de los círculos rojos, le pegué con mi técnica de octavas, fortísimo, esforzando, en la boca del estómago. Se colgó de mis hombros, mientras sus largos brazos se agitaban sin fuerza junto a mis costados. Advertí que Robert se afanaba en inhalar aire, sin conseguirlo. Uno de

sus pies, calzado, pisó uno de mis pies desnudo. Lancé un aullido, aparté el pie, y una de mis rodillas se elevó y fue encajar limpiamente entre las piernas de Robert, quien, con gran rapidez, se dobló por el estómago, abrió la boca, y se llevó ambas manos al viejo vientre. Imprimí al puño izquierdo un movimiento circular, el puño recorrió tres cuartos de círculo, y todavía silbaba en el instante en que fue a estrellarse contra la nariz de Robert. Cayó de espaldas en la maleza que rodeaba el claro, y desapareció de mi vista».

La pelea entre los muchachos había tenido lugar en presencia de Evie que, aterrorizada, preguntaba por Robert:

—¿Dónde está Robert? ¿Qué le has hecho? ¡Bobby!

Y como quiera que, a la mañana siguiente, tenía que ingresar en la escuela militar de Cranwell, Oliver se limitó a decir:

—Le he estropeado el físico por unos días. Cuando llegue a Cranwell, será el cadete Ewan, la maravilla sin nariz.

Más adelante y cuando la cruz de oro sea encontrada por Henry dentro del automóvil destrozado, Oliver reflexionará:

—Él era esbelto y estilizado, y tenía un limpio y potente izquierdazo. Yo era fuerte, cuadrado y torpe. En realidad yo era un zafio. Y pese a lo anterior, le gané. Además, le gané tal como suelen ganar los zafios, es decir, haciendo trampa. Le gané gracias a pegarle un rodillazo poco limpio.

Y trató de saludar, como en olvido de lo pasado, a su rival:

—¡Hola, Robert! ¿También vas a ir de paseo hoy? ¡Que haya buena suerte!

Pero Robert esquivó el saludo. Oliver no rio entonces. Quedó humillado y avergonzado.

Los encuentros con Evie serán cada vez más frecuentes, hasta conseguir doblegar a la muchacha y hacerla suya. Hablaban de sus futuros proyectos. De lo que haría Oliver en Oxford:

—¡Qué suerte ser chico!

En Oxford, probablemente, aprenderé a pilotar aviones. Sí, tenía el proyecto de sacar el título de piloto.

Y la muchacha:

—¡Me gustaría volar! ¡Volar es lo que más me gustaría hacer! Y me gustaría bailar, y cantar, claro, y viajar...! Me gustaría poderlo hacer todo!

Oliver está sufriendo una intensa crisis en su espíritu. Se da cuenta de que su madre le mira e, inmediatamente, como si adivinara lo que está pasando en el interior de su hijo, aparta su mirada de él. Se mira en el espejo por si le quedan rastros del lápiz de labios. Entonces observa que su rostro no sólo carecía de delicadeza, sino que estaba triste y malhumorado. Se pregunta cómo sería exactamente una muchacha desnuda. Cómo lo sería Evie, o Imogen. Sabía

muy bien que no debía albergar aquellos pensamientos, ni desear lo que deseaba. Tan sólo contaba dieciocho años. Lo suyo era el fútbol, el cricket, la música, los largos paseos y la química.

Sin embargo, a la mañana siguiente, sigue con sus mismos y aviesos planes. El piano es golpeado con ímpetu febril. El mismo que tenía y albergaba para llevar a Evie a un lugar en el que pudiera consumir sus malvados propósitos. Porque sabía muy bien que aquellos propósitos eran malvados, y que él mismo era un malvado.

Y confuso, pero más tranquilo, una vez que su madre cerró la puerta y se alejó en silencio, después de haber dado un paseo por la falda de la colina, se sentó al piano de nuevo y tocó «para una estancia vacía, para una sala de espera vacía, para una plaza vacía, para una ciudad vacía».

Oliver cree que Evie jamás podría tener para sí a Robert, pues éste estaba totalmente fuera de su alcance, y si ella intentaba ganárselo para sí, tropezaría con el obstáculo de una insalvable muralla. Pero advierte también que su propia muralla era tan insalvable como la que podían levantar los Ewan, aunque no era tan alta. Como tampoco era tan insalvable como aquella otra que separaba a la propia muchacha de los palurdos mocetones sin trabajo que haraganeaban por los alrededores del ayuntamiento. «Para Evie, yo era un pararrayos —se dice—. Y para sus padres, un posible pretendiente. Seguramente que el belicoso sargento Babbacombe había sido convencido por el movimiento de las blancas manos de su hija y por el sonido de su argentina voz de que ella y yo éramos novios».

Oliver —el pequeño Olly— ha dejado de comportarse como un niño de teta. A partir de este momento —se dice a sí mismo— el pequeño Olly es quien manda. Y si Bobby se pone bien y comienza a hacer el tonto, el pequeño Olly le romperá la crisma.

El muchacho decía estas palabras mientras apretaba fuertemente la muñeca de Evie.

—Y es posible que también le rompa la crisma a la pequeña Evie. Le dice a ésta, mientras la interna en el bosque...

Tan desconcertado estaba que, en un momento dado de su furia y rebeldía, pegó un fuerte puñetazo en el piano y lo rompió. Su padre le curó la mano herida y le trató como si sintiera graves preocupaciones; lo cual le inspiró más miedo que la clara manifestación de la ira. Su madre pensaba que Oliver debería estar avergonzado de su conducta, pero tanto se esforzó en ocultar el miedo de que su hijo no estuviera en sus cabales, que sólo consiguió que éste se diera cuenta, más clara, de sus temores.

El muchacho prometió reparar el piano. Prometió que no volvería a portarse mal, y se sintió totalmente calmado. Pero ante el miedo de perder la

plaza de Oxford, después de lo ocurrido en el bosque con Evie, le pareció oír los murmullos y bisbiseos que llenarían la ciudad y que saldrían de sus mismas piedras.

Entonces pensó en sus padres. Su padre, aquel ser tan amable, tan lento, tan sólido... Su madre, tan mal pensada, pero tan atenta a sus necesidades, tan orgullosa de su pequeño Olly... Para ellos, aquello significaría la muerte. Al final, será la madre la que ponga un tinte de rosa en aquel ambiente enrarecido de su casa:

—El niño llorón...! Qué bien te conozco! Hacerse mayor es siempre difícil, incluso para los chicos. Son cosas de la sangre. Todo se altera al crecer... En realidad, estamos muy orgullosos de ti, querido, pero no es conveniente que te lo digamos constantemente.

¿Y Evie?... Evie está triste. Tiene miedo de haberse quedado embarazada precisamente de Oliver. Piensa que nadie la quiere de verdad. «Lo único que queréis todos —le dice desesperada— es mi cuerpo, mi maldito cuerpo. No, no me queréis. Nadie me quiere. Sólo queréis mi maldito cuerpo. Estoy maldita, y tú también, con la cosa esa, con tu inteligencia, y con tu química. Sólo mi maldito cuerpo...».

Era claro que aquella chiquilla necesitaba ternura. Y Oliver también, pero no la prodigaba por ella. Evie no era un elemento de un alto mundo de fantasía, ni podía ser objeto de adoración y celos desesperados. Evie era un ser accesible. Con la sonrisa en los labios, Oliver esperó a que desapareciera lo que consideraba una tormenta de verano; con rayos y truenos, pero, al fin tormenta de verano.

En aquellos instantes, el muchacho tiene la tremenda sensación de los dos mundos, totalmente separados, que se interfieren en su vida. A lo lejos, y mirando a la ciudad, quiere vislumbrar a sus padres, que están ya demasiado lejos. Su padre aparecía como una mancha gris, oscura y su madre como una mancha gris clara. En aquel mundo estaba, también, la imagen diluida de Imogen; una imagen limpia... En el mundo de acá estaba él, «aquel objeto formado por huesos y dotado de natural crueldad». La conclusión que saca nuestro joven es que «la vida es una letrina».

Pero todo se arreglará —al menos aparentemente— con la marcha de la niña. El padre de Oliver podía dormir tranquilo.

—No te preocupes más de esta chica —le dice—. La niña se va.

Efectivamente, Evie desapareció un día de la ciudad. Pero Oliver no supo la razón hasta años después. Y no fue él la causa de su desaparición. Ni tampoco lo fue Robert. Lo que echó a Evie de aquella reducida y conocida sociedad, encaminándola hacia el Puente de Londres, fue un leve rastro de lápiz de labios en la boca del doctor Jones. «No fue mucho, en realidad —comentará

sosegado Oliver—. Evie se fue, y el colorido cuadro de Stilbourne volvió a quedar inmóvil y sin relieve».

Pasarán los años. Y aquel nombre querido de Stilbourne será ya muy distinto al que siempre había visto de muchacho. Lo único que quedaba, como recuerdo más vivo, era el Puente Viejo, gris, jorobado, y también antieconómico como lo son tantas cosas hermosas. Nadie se había preocupado de dar anchura al Puente Viejo, ni de quitarle siquiera la joroba.

Alguien, al entrar en la calle Mayor —que no era ya igual que antes— le saludó por la espalda:

—Señorito Oliver.

Era el enteco de Henry, el cual seguía vendiendo coches.

Henry le da cuenta de algunos sucesos que han ocurrido en su larga ausencia de la ciudad. Allí tenía, entre otros, el coche de «la Saltitos». Había muerto. Miss Dawlish estaba enterrada en el cementerio de la iglesia, en la parte sur, junto al crucero. Había sido una mujer bondadosa y Oliver la tuvo siempre una gran simpatía. Ante su tumba, que rezaba: «CLARA CECILIA DAWLISH.- 1890-1960», solamente se le ocurrió decir lo siguiente:

—Tres veces veinte años, más diez. Nada antes y nada después.

Luego la recordó de los tiempos de su infancia. La conoció personalmente cuando contaba seis años de edad. Vivía en soledad. Era profesora de música. En el rostro de Saltitos no había matices rosados ni blancos, sino que tenía un color amarillento, pálido, que, combinado con sus rasgos faciales —altos pómulos, ojos sin pestañas y cejas sin pelo—, le daba aspecto de china antes que de europea. La única prenda claramente femenina que la Saltitos vestía era la falda. Ni siquiera su cabello de rata, peinado hacia atrás y terminado en moño, constituía una prueba de su feminidad, debido a que el moño estaba tan prietamente pegado a la cabeza que Oliver —entonces el pequeño Olly—, desde el nivel en que se hallaban sus ojos, no podía verlo. La recordaba fumando en pipa —«nada hay tan agradable, decía, como fumar en pipa— al tiempo que le enseñaba a colocar su cuerpo en la correcta postura para tocar el violín...

Oliver salió de Stilbourne convencido de que huía definitivamente de allí. Pero hubiera debido saber que, mientras hubiese un vínculo cualquiera entre Stilbourne y él, continuarían todos, a pesar de la distancia, ejerciendo una recíproca influencia, parecida a la ley de gravitación.

Desde el seguro ámbito de su vida confortable, Oliver comenzó a decirse cómo eran, de verdad, las cosas. Y se le ocurrió musitar: «Te tenía miedo, y por esto te odiaba. Era eso, y solo eso. Y cuando supe que habías muerto, tuve una alegría».

VIII. RITOS DE PASO

Fabulador nato e investigador de las posibilidades poéticas de la alegoría y el mito —leemos—, su singular maestría para la creación de mundos cerrados se traduce en metáforas de la sociedad en las que el primitivismo del hombre acaba por imponerse a la engañosa apariencia de civilización.

Este nuevo libro de Golding relata un viaje a Australia durante las guerras que Napoleón mantuvo con Inglaterra a través de un diario, cuyo autor es un distinguido personaje —Esmund Talbot—, destinado a ocupar un cargo oficial en la colonia británica bajo la protección de un noble —su padrino— a quien dirige precisamente sus escritos.

Nuestro protagonista, que comienza su diario con un saludo —«respetado padrino»—, le dice que bien poco pueden significar las palabras, ya que en la larga travesía que le espera, «desde el sur de la vieja Inglaterra hasta los antípodas», va a pasar por la geometría de las cuatro estaciones.

A bordo del viejo barco que lo lleva, ha tenido que escalar el flanco abultado y embreado de lo que, en la juventud de su padrino, quizá fuera una de las formidables «murallas de madera» de la Gran Bretaña. Tuvo que pasar por una especie de puerta baja a la oscuridad de un puente, y al primer aliento le dieron verdaderas náuseas, por el hedor insufrible que allí se respiraba.

Ahora los barcos nuevos —le dice a su mecenas— llevan lastre de hierro; pero en el que él viajaba era demasiado viejo. Si lo hubiera sido de edad mediana —piensa él—, con seguridad que no se lo hubieran puesto. Pero éste era demasiado viejo. No querían menear las cosas y preferían dejarlo como estaba.

La vivienda de Edmund —«conejera», como él gráficamente la llama— contiene una litera, que es como una artesa alineada al costado del barco y con dos cajones debajo. A un extremo de la conejera hay un escritorio abatible y al otro extremo un cuenco de lona con un cubo debajo.

Esta conejera, o pocilga, no era más que una de las que había a aquel lado de la cubierta, que hacían el número de doce; lo mismo que las que había al otro. Las dos filas se encontraban separadas por un sombrío vestíbulo, cortado únicamente por el cilindro, vertical y enorme, del *palo de mesana*. Según le aseguraba su servidor Wheeler —un personaje pintoresco y simpático que sale mucho a lo largo del relato—, a popa del vestíbulo se hallaba el salón-comedor de los pasajeros, con los cuartos de servicio a uno y otro lado.

Edmund Talbot —detallista y observador— cuenta a su padrino los distintos incidentes, los pequeños sucesos, también los más importantes, e incluso los más graves y conflictivos, de un modo realista —muy al estilo de la novela dieciochesca de Smollett o de Richardson—, pero con pulcritud y delicadeza.

deza, cual convenía a un oficial inglés de los mejores tiempos de la ilustración. «Hemos comido a la luz de una amplia ventana —narra literalmente— de popa y sentados a dos mesas largas, en medio de una gran confusión. Nadie sabía nada. No había oficiales. Los sirvientes no daban abasto. La comida era mala. Mis compañeros de viaje estaban de mal humor y sus damas cerca de la histeria. Pero no cabe duda de que la vista de otros navíos anclados cerca de nuestro ventanal de popa resultaba emocionante. Wheeler, que es mi báculo y guía, dice que se trata del resto del convoy».

En aquel barco iban damas, algunas de ellas jóvenes y bellas, otras de mediana edad, y otras ya ancianas. Iban, igualmente, algunos pasajeros entrados en años, un oficial del ejército bastante joven y un clérigo aún más joven. Precisamente este «pobre individuo» —el libro tendrá como una segunda parte, con este personaje de protagonista— trató de bendecir la mesa y se tuvo que poner a comer más ruborizado que una novia.

Edmund y su buen servidor Wheeler esperaban que se levantara viento favorable aquella misma noche y que se harían a la vela, iniciando aquella larga travesía al cambio, también, de la marea.

Cuando, por fin, lévan anclas, Edmund cae en la cuenta de que ya no tendrá relación alguna con la vieja Inglaterra durante tres, acaso cuatro o cinco años. Una idea solemne, pero al mismo tiempo triste. Todo se lo debía a su padrino —«a su señoría»—, por lo que no sabe cómo expresarle su más profunda gratitud. Hasta aquí llega el buen puritanismo inglés.

Comenzada la navegación, la primera noche es una pesadilla. Edmund se despertó sobresaltado de unos extraños sueños y en una oscuridad tan absoluta que no sabía dónde estaba. Hasta el punto de que llamó con un grito a su fiel criado.

—Wheeler, ayúdame a salir de aquí! ¡Necesito respirar algo de aire!

Estaban pasando por «un vetarrón», por lo que le entregó un capote de hule amarillo sin usar, que le caía bien, pues era de su misma talla. Le ayudó a ponérselo. Le metió los pies en unas botas de caucho y le ajustó a la cabeza un gorro también de hule. «¡Ojalá hubiera podido verme su señoría —le escribe al padrino—, pues debe haber tenido el aspecto de un auténtico lobo de mar, pese a lo poco firme que me sentía».

Fue en esta ocasión y empapado todo en agua cuando conoció por primera vez al personaje que, desde la mitad del relato, va a ser el verdadero protagonista: el clérigo que había tratado de bendecir la mesa la hora de comer. Vestía calzón corto, casaca larga y al cuello unas como bandas que ondeaban al viento, cual un pájaro atrapado en una ventana. Con ambas manos se aplastaba el sombrero y la peluca, mientras trastabillaba de un lado para otro, como un cangrejo borracho.

Este clérigo provinciano se irá convirtiendo, poco a poco —de modo especial, a través de la carta que deje escrita para una hermana—, en el verdadero eje de la acción y en torno al cual se centrará una tragedia imprevisible, con ribetes de asesinato.

Edmund, entre tanto, se dedica a conocer más a fondo el barco y a las gentes que en él navegan. El estado del mismo era inexpresablemente sórdido. Por la cubierta, incluso por el vestíbulo, corrían torrentes de agua de mar, de lluvia y otros líquidos más sucios todavía que se abrían camino por debajo de los listones sobre los cuales se supone se cerraba la puerta de su conejera.

Ha conocido ya al capitán Anderson que, a juzgar por los rasgos con que le define, encajaba perfectamente el clásico librepensador de aquella época y tan de moda. Anderson no quiere capellanes en su buque. Y como quiera que los clérigos andaban tan escasos como los cirujanos, decía que resultaba tan fácil evitarlos unos, como difícil conseguir los otros.

Por medio de dos jóvenes, Edmund Talbot se entera también de los viajeros que iban alojados a popa. Allí viajaba la familia Pike, cuyos cuatro miembros se querían mucho. Iba también «un tal señor Prettiman», que ya conocían por sus extravagancias. Y viajaba, igualmente a popa el señor Taylor, «un pintor retratista», y su esposa con la hija de ambos, damisela a quien el joven caballero que le sirve de «spiker» ha calificado de «¡una real hembra!».

El capitán Anderson odiaba al clérigo, sin que Wheeler le pudiera explicar el motivo a su señor. Lo peor es que a este pobre clérigo no se le ocurre ir a parlamentar con él para que le permita hacer algunos oficios, que cuando está borracho, siendo el hazmerreír de toda la tripulación. Ved cómo lo describe nuestro observador e imaginativo oficial: «Llevaba en una mano el sombrero de copa y en la otra la peluca. Las tiras del alzacuello las llevaba retorcidas a un lado. Pero lo más llamativo de todo era, no la expresión, sino el desorden de su faz. Me tiembla la pluma. Imaginad, si podéis, un rostro pálido y delgado que no ha recibido de la naturaleza ningún don más allá de una colección desordenada de facciones; un rostro, además, con el cual la naturaleza ha sido avara en carnes, pero pródiga en huesos. Después, ábrase una boca grande, dótese los huecos que tiene bajo la escasa frente de unos ojos saltones, de los cuales estaban a punto de saltar unas lágrimas. Hágase todo esto, digo, y ni aún así se llegará a la cómica humillación que por un pasajero instante contempló mi vista...».

Nuestro oficial, viajero y navegante, cronista y reportero de viaje, cuenta más tarde cómo la mar se calmó y él fue mejorando de una indisposición que le dejó maltrecho por varios días. Cuenta también, cómo el capitán, tras defraudar por mediación del señor Summers la esperanza del pastor de que le permitiera celebrar algún servicio a bordo, le había prohibido, igualmente, su-

bir a la toldilla por haber quebrantado —decía el muy tiranuelo— las «Órdenes permanentes».

A Edmund Talbot le daba mucha pena esta situación del pobre clérigo y casi llega a hacer amistad con él. Conversando juntos se entera de que su nombre es Robert James Colley y, al fin, consigue que celebre algunos servicios; lo que no agrada a buena parte de la tripulación. De modo especial, no agrada al señor Prettiman, el cual no dejó de pasear ruidosamente por encima de sus cabezas durante la celebración religiosa. Como no agradó al mismo Anderson, que, sin embargo, lo había consentido. La venganza de éste consistió en las órdenes que dio a los marineros de guardia para que, durante los oficios, no dejaran de dar gritos, como que estaban en cambio de guardia, pegar fuertes patadas en el suelo y armar todo el barullo que pudiesen, como si de una juerga se tratara.

En los oficios, no podía faltar una señorita —la señorita Brocklebank—, de la que el reverendo Colley no apartaba los ojos, y ella en su papel presentaba una imagen de devoción como la que se podía hallar entre los cómicos de la legua. La verdad era que no le quitaba los ojos de encima al pastor más que para volverlos al cielo.

Y llegó la tragedia. Un buen día se presentó por la trasera de la cubierta de popa el Colley avanzando hacia la parte del navío destinada a la gente del común. Venía ataviado con lo que cabría calificar de auténtico delirio de galas eclesiásticas. La casulla, el alba, el bonete, la peluca y la cogulla parecían totalmente absurdas bajo aquel sol vertical. Avanzaba con paso solemne, como si estuviera celebrando en una catedral. Los tripulantes, que perecaban al sol, se pusieron inmediatamente de pie con aire borreguil. Todos habían bebido su ración de ron. Y comenzó su predicación. El capitán Anderson estaba sentado en su camarote. De momento, dejó hacer, aunque por dentro estaba maquinando ya su venganza.

Era verdad. El reverendo señor Colley estaba en el castillo de proa más borracho que una uva. Edmund había oído hablar alguna vez de algún cura borracho. Pero nunca había visto ninguno.

En un momento dado, el pobre clérigo, todo ebrio y sin saber lo que hacía, apareció sin vestiduras eclesiásticas, sin peluca. Le habían quitado los calzones, las medias y hasta los zapatos. Un alma caritativa, que nunca falta en tales ocasiones orgiásticas, había echado sobre sus hombros una prenda de lona que siempre llevaba a bordo la marinería. En esta actitud, el reverendo Colley levantó la mano derecha y habló, aunque con lengua estropajosa:

—¡Recibid la bendición de Dios Padre, Todopoderoso, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, y que sean siempre con vosotros!

Desde aquel triste incidente, nuestro desgraciado clérigo no salió de su

conejera, negándose a comer. Después de larga porfía, convencieron a nuestro oficial a que se llegara a ella e hiciera los posibles por volverle a su sano juicio. Pero Colley estaba derrotado y hundido para siempre. Cuando Edmund entró, lo halló con la cabeza rala, hundida entre la almohada, con la cara vuelta hacia el otro lado. El oficial se quedó sin saber qué hacer.

Una mañana, cuando intentaron varios de los tripulantes hacer algo por él, bajaron hasta su antro y le encontraron muerto sobre su litera. Una carta que éste dejó escrita para su hermana lo explicaba todo.

Colley, al igual que había hecho el señor Talbot, su padrino, iba en ella anotando las peripecias de su travesía y cuanto había tenido que soportar por parte del capitán del barco y de la mayoría de los tripulantes, con excepción del oficial Edmund que le parecía todo un caballero. Desde aquellas prolongadas náuseas, que trató de ocultar, hasta los vejámenes más crueles, su viaje había sido un prolongado y continuo calvario. La crueldad llegó a lo más inaudito cuando en aquel día desgraciado en que, borracho por el ron, salió a celebrar algunos oficios, y nada más intentar abrir la boca se le llenaron de vergüenzas. Le obligaron a arrodillarse ante el trono, con grandes tirones y golpes, que le privaron del aliento. Le hicieron luego muchas preguntas groseras que no quiere recordar y que su pluma se niega a escribir. Entonces su alma se vio obligada a admitir la terrible verdad: «¡yo era el enemigo!».

El reverendo Robert Colley perdonaba al capitán Anderson —el más culpable de todos—; como perdonaba a todos, según se lo mandaba el Señor.

Cuando el señor Talbot esté llegando al final de esta tragedia, le dirá a su padrino:

—Como sabe su señoría, Colley no volvió a escribir nada más. Después de la muerte..., nada! No debe haber nada! El único consuelo que tengo en relación con todo este asunto es que puedo lograr que su pobre hermana nunca sepa la verdad de lo ocurrido. Por mucho que el borracho de Brocklebank rija en su camarote: «¿Quién mató al gallito de Colley?», ella jamás sabrá la debilidad que lo mató, ni qué manos —entre ellas las mías— le dieron muerte.

Magnífica novela esta de Golding. Junto con un prodigioso alarde de cultura histórica y literaria, este libro es mucho más que una simple reconstrucción minuciosa y erudita de un determinado período histórico. La complejidad de los temas —caída del hombre, la corrupción que acompaña siempre al poder, la diferencia de clases—, la combinación de la sencillez de un relato lineal con el diestro manejo del punto de vista del narrador, el profundo análisis de la crisis catártica que rodea el drama de la degradación, y la maestría de una prosa que salva limpiamente el difícil obstáculo de la recreación histórica hacen de esta novela un espléndido relato en el que resuenan ecos conradianos.

IX. LA OSCURIDAD VISIBLE

He aquí una fábula compleja, cruel, amarga y, al mismo tiempo, enternecedora sobre la condición humana en general y en particular, sobre la invisible línea que divide al ser y al parecer.

En la relampagueante noche de Londres, bombardeada por la aviación alemana, un niño emerge envuelto en llamas. Su aspecto es repulsivo, pues el fuego le ha desfigurado media cara. Sus padres deben haber desaparecido —no lo sabemos— en el incendio. El niño lo ha olvidado todo. Ha olvidado hasta su propio nombre. A partir de este momento, responderá al nombre de Matty.

Golding, ya de entrada en la narración, parece que quiere aludir al sucio nacimiento del hombre. Si leemos atentamente las primeras líneas, advertiremos el trasfondo de las mismas. Es posible que todo quede, al final, en una simple alegoría. Pero nuestro premio Nobel, al igual que ha hecho con otros libros estudiados aquí, lo que nos quiere decir es que Matty no es un caso particular, sino la singularización de una circunstancia general. Todos somos un poco Matty en este mundo que nos cobija y en el que nos movemos y existimos. Todos hemos llegado a él tarados y en medio de una catástrofe. Todos somos ese monstruo de cara reformada, que ocultará la verdadera esencia, los valores esenciales que se esconden en el interior de la persona.

San Agustín —ya en su tiempo— distinguía muy bien entre el «videre» y el «mirari». No es lo mismo «ver» que «mirar». Según esto, en la tesis de Golding, «nuestra vida depende del mercado de la imagen: somos como nos reflejamos en el espejo de otros. No hay comunicación, no hay una posibilidad de convivencia profunda en un mundo de valores aparentes, en un mundo a su vez aparente, porque su euforia recuerda al desfile de máscaras de un carnaval».

Esta misma idea la encontramos en el magnífico Saint-Exupéry: «lo esencial —dice— es invisible para los ojos». Por eso mismo, nuestro personaje ya nunca podrá ser como los otros. Nunca será aceptado en la sociedad. Luis de Paola ha dejado escrito que *La oscuridad visible* es una versión vuelta del revés de la fábula del patito feo. Ser distinto significa e implica, en todo caso, una exclusión de la sociedad. Y lo que ésta no perdona no es el hecho de que un individuo sea mejor o peor, sino el ser distinto. Al condenar sin un previo análisis toda genuina diferenciación, al no considerar cada caso específico, comete un error de matización y mete en un mismo saco —que hay que arrojar al abismo cuanto antes— a los subnormales y a los genios.

Éste parece haber sido el signo de la humanidad desde que la humanidad existe. De tal modo que, cuando Golding está criticando en sus novelas la so-

ciudad contemporánea, lo está haciendo también a la sociedad de todos los tiempos. Porque esta sociedad ha considerado de siempre como normales y equilibrados a los que simplemente son mediocres.

Matty. He aquí un niño que está como pidiendo perdón por la fealdad de su cara y que, sin embargo, éticamente es mucho más sano y espiritualmente más rico que la mayoría de las personas que le rodean. Cuando aparece por entre los escombros, estaba desnudo y los kilómetros de luz lo iluminaban de manera desigual. Los niños suelen caminar de prisa; pero Matty avanzaba por el centro mismo de la calzada con una especie de andar ritual, que en un adulto podría haber sido calificado de solemne. El capitán se dio cuenta por qué este niño andaba de aquella manera. La refulgencia de su lado izquierdo no era un efecto de la luz. La quemadura era aún más visible sobre la mitad izquierda de su cabeza. De ese lado, sus cabellos habían desaparecido por comp ~~del torp~~ se habían achicharrado hasta asumir el aspecto de granos de pimienta. Tenía la cara tan hinchada, que sólo podía vislumbrar su camino a través de unas hendiduras minúsculas. Tal vez era un instinto animal el que lo llevaba a alejarse del lugar donde se consumía el mundo. Tal vez era la fortuna, buena o mala, la que lo impulsaba hacia el único lugar donde quizá podría sobrevivir.

Era ahora, precisamente, cuando el capitán y el librero estaban tan cerca del niño que éste les parecía «una tira de su propia carne humana», cuando experimentaron una necesidad desesperada de salvarlo y ayudarlo. El capitán, indiferente ya a los peligros menores que podían acecharlos en la calle, fue el primero que llegó hasta el niño y le administró sus cuidados expertos y solícitos. Otro acudió corriendo al teléfono, situado a cien metros de allí. Y todos decían: —¡pobre muchacho!

De pronto, surgió el mismo comentario: un niño que había salido del incendio en semejantes condiciones, absolutamente desnudo, quemado, pero perseverante, caminando sistemáticamente hacia una vislumbre de seguridad. Y se decían unos a otros:

—¡Qué muchacho tan animoso! No perdió la cabeza.

Matty fue llevado al hospital. Lo designaron, nada más llegar, con el número *siete*. Después de las operaciones a que debieron someterlo para mantenerlo vivo y mientras se recuperaba del fuerte shock sufrido, el número *siete* fue el primer regalo que recibió del mundo circundante. Ironías de la vida. Y, además, todo un símbolo en la vida de nuestro pequeño héroe.

Matty —«Septimus», como segundo nombre—, a medida que se iba recuperando y empezaba a hablar con más frecuencia —en un principio había perdido el habla por completo—, dejaba entrever que tenía una extraña relación justamente con el lenguaje. Matty modulaba las palabras, crispando los puños

en su esfuerzo por hablar y entrecerrando los ojos. Era como si cada palabra fuese un objeto material, a veces redondo y liso, algo semejante a una pelota de golf que sólo a duras penas conseguía expeler de la boca, aunque al pasar le deformaba la cara. Algunas palabras eran puntiagudas y su tránsito provocaba un dolor y un esfuerzo horribles que inspiraban risa a los otros niños. Cuando le quitaron el turbante de la cabeza, el deterioro de su cráneo, parcialmente exhibido en carne viva, junto con su oreja destrozada, le hacían aparecer verdaderamente como un ser repugnante.

Matty, en el hospital, encontraba un gran consuelo en la bella enfermera que le prestaba unos servicios verdaderamente maternos. Cuando ésta le estrechaba con sus brazos, consciente de los lugares donde su cuerpo podía soportar el contacto, descubría entonces que el lado relativamente sano, relativamente ileso de su cabeza, se sepultaba contra el pecho de ella en un arranque de comunicación tácita.

Esta enfermera, que no era demasiado lista, pero sí muy cariñosa y servicial, lo llamaba «mi Matty». Y cuando lo hacía, podía observar que, por primera vez, desde que el niño había emergido del horno, empleaba la compleja musculatura de su rostro de modo comunicativo.

Pero Matty perdió a esta fiel y solícita enfermera cuando fue trasladado a otro hospital. «Se resignó a ello con paciencia animal, consciente de que eso era lo que iba a ocurrir y de que no podría evitarlo. La bella enfermera hizo de tripas corazón y le dijo a Matty que él iba a ser muy feliz. Estaba acostumbrada a las despedidas.

En la escuela, a la que se incorpora Matty cuando está relativamente curado de sus heridas, conoció al profesor Pedigree, todo un tipo, que había consagrado un largo período de su vida a viajar por el extranjero. Un hombre menudo y brioso, con cabellos de color oro desvaído y unas facciones que parecían flacas y arrugadas y ansiosas cuando no tenían una expresión fastidiosa o socarrona. Este hombre solía decir —y trataba de convencerse a sí mismo de ello— que era propietario de dos chicos: uno, un paradigma de belleza pura; otro, un hombrecillo mundano.

Matty tiene que sufrir las extravagancias del profesor, las burlas de los compañeros, hasta verse mezclado en los pequeños conflictos que originan. «De modo que despidieron a Matty (del colegio) y llamaron al señor Pedigree. Éste entró, débil, con la tez gris y desfalleciente. El director lo miró con una mezcla de compasión y repugnancia y le ofreció una silla, en la cual se derrumbó...».

El arresto del muchacho fue lo más discreto posible en razón de que se había declarado culpable del incidente. Sin embargo, Matty bajó la escalera desde su habitación escoltado por policías y, sin embargo, su sombra, ese pe-

rro que le seguía los pasos, estaba allí para verlo a partir en medio de la vergüenza y el terror. De tal modo que el propio señor Pedigree le gritó:

—¡Eres un chico horrible! ¡Tienes la culpa de todo!

Y cosa curiosa, el resto de la escuela, pareció compartir la opinión del señor Pedigree.

Matty se tuvo que poner a trabajar en una herrería, donde recobró en parte los sentidos. Pero ahora tenía una segunda preocupación: la primera quedaba un tanto atrás y era el señor Pedigre. La segunda era consecuencia de aquella, ya que en sus oídos seguían sonando aterradoras las palabras: «¡Tienes la culpa de todo!».

El muchacho —ya casi un hombre— rumia consigo mismo estas cosas, mientras se va alejando del patio y subiendo la escalera que conducía a los desvanes. Mientras avanza, como por rutina, entre las cajas de embalar, rebosantes de virutas; entre las pilas de botes de pintura; entre hileras de lámparas de queroseno idénticas entre sí, piensa en la terrible y dolorosa frase del viejo profesor. Nunca debió decirla. Siempre irá marcado por ella, se encuentre donde se encuentre.

La gente le rehúye. Sus patronos le tratan mal. El muchacho quiere tener alguna confidencia con ellos y le contestan como ahora el nuevo amo:

—Cuando me hables, muchacho, llámame «señor Parrish».

Esa fue la última vez que Matty intentó hacerle una confidencia a alguien. Se daba cuenta de que aún las personas más benévolas tenían que hacer un gran esfuerzo para no mostrarse afectadas por su aspecto.

Matty, sin embargo, se va abriendo camino en la vida.

Consiguió colocarse en una librería. El señor Sweet, que estaba al frente de ella, era demasiado miope y distraído como para darse cuenta de que su cara produciría un efecto negativo. Mas cuando la señora Sweet, que no era miope ni distraída, vio a Matty, entendió por qué causa nadie rebuscaba como antes en la tienda. Y se atrevió a aconsejarle que su cabello quedaría más pulcro si usaba sombrero.

Una profunda conciencia de su persona, más que de su identidad, lo indujo a escoger un sombrero negro de ala ancha.

Una vieja Biblia, con cubiertas de madera y lomo muy gastado, le servirá para abstraerse de los hombres y de las mismas cosas. Es verdad que tuvo un fugaz conflicto consigo mismo cuando descubrió que la nueva dependienta de la tienda era bonita. Pero resultó ser tan hermosa, que no tardó en irse y fue reemplazada por otra a la que podía tratar con plácida indiferencia.

Matty se preguntaba a menudo no por quién era, sino por lo que era.

«¡Qué soy!»... Y se revolcaba bajo la sábana, forzando la boca para encontrar respuesta en voz alta, y no la encontraba.

A su memoria vuelven ahora los recuerdos y los días de su infancia. Y cuando, más adelante —la novela tiene una tercera parte titulada «Uno es uno»— Sim se encuentre con el diario de Matty, hallará en él cosas reveladoras. Como las encontrará el señor Pedigree, el cual, en un reflexivo monólogo que tiene consigo mismo, declara que Matty es el único ser que, después de todo, le ha querido.

Así acaba este admirable libro de Golding, una historia de nuestro tiempo, un misterio escalofriante, imprevisible, en el que, tanto para los personajes, como para el lector, la realidad de un miedo que no puede articularse con palabras emerge con más claridad que nunca.

Teófilo APARICIO LÓPEZ

LIBROS

Sagrada Escritura

LAMBIASI, F., *Breve Introducción a la sagrada Escritura*. Herder, Barcelona 1988, 12,5 x 20, 139 p.

Recoge bien los temas de este tipo de libros. Y lo hace de una manera sencilla, breve, pero atractiva. Puede valer para la lectura personal y para círculos bíblicos. Está destinado a un público no muy exigente.

Es sabido que esta materia ha sufrido un cambio a partir del Vaticano II. Con un buen juicio empieza por exponer las funciones de la palabra humana con el fin de que se entienda la afirmación del Concilio acerca de la Revelación como diálogo de Dios y el hombre. Sólo a partir de la transmisión de la revelación, aparece la sagrada Escritura, de la que se presenta las grandes líneas de su formación y desarrollo. En el siguiente capítulo se analiza la pretensión que se arroga la sagrada Escritura de ser palabra divino-humana, de ser verdadera y de ser autoridad para los creyentes. El último capítulo está dedicado a la interpretación de la Biblia, siguiendo fielmente las líneas del correspondiente capítulo de la Constitución del Vaticano II.— C. MIELGO.

SMITH, M., *Palestinian Parties and politics that Shaped the Old Testament*, SCM Press, London 1987, 13,5 x 20,5, X + 277 p.

Es la segunda edición de una obra que tuvo amplia repercusión a partir de su fecha de publicación en 1971. Esta segunda edición permanece invariada, salvo pequeños retoques.

La tesis principal del libro es conocida: el A.T. no es una colección de documentos preservados con veneración, sino producto final de colecciones partidarias. Llama partidos a un grupo de gentes que piensan más o menos lo mismo, aunque carezcan de organización. Puesta así esta premisa, «el Sitz im Leben» primario ha de buscarse en la vida de aquellos que escribieron, copiaron y corrigieron los libros» (p. 7). La historia de los partidos debe preceder a cualquier otro estudio sobre la tradición. Tener estos escritos y no otros indica el predominio del grupo que a través de los documentos conservados y censurados manifiesta su ideología.

Aunque el título pudiera indicar que el estudio abarca todo el A.T., en realidad al período preexílico sólo dedica un capítulo, mientras que cinco están consagrados al período posterior al destierro. Según él, Israel careció de unidad religiosa hasta el período hasmoneo. En realidad dos partidos coexistieron en Israel a lo largo de su historia. El partido sincretista no veía objeción alguna en que se adorara a otros dioses al lado de la veneración a Yahvé. Éste fue el partido mayoritario hasta el 587, excepto en algún período de reforma más o menos violenta. Por su parte el partido defensor de la veneración exclusiva de Yahvé, fue casi siempre minoritario. Después del destierro las luchas entre ambos partidos siguieron, aunque el objeto de la polémica es algo diferente. Ya no se discute la veneración exclusiva de Yahvé (aceptada por todos a medida que pasa el tiempo), sino que la lucha es entre los separatistas, partidarios de mantener una separación rígida del mundo y los que defienden posturas más acomodaticias con la cultura externa. La lucha siguió con varias alternativas. Solamente con Nehemías (Esdras precede a Nehemías) se instalan en el poder los separatistas rígidos que ganan para su causa a los levitas y a la mayor parte del pueblo.

Es éste el partido que dejó sus huellas en la literatura del A.T. y ocultó la ideología del partido contrario.

Es excelente la claridad de la exposición, a pesar de que el argumento es enrevesado. Los argumentos, por otra parte son serios y merecen consideración. De hecho el libro ha ejercido una influencia notable. Baste pensar en B. Lang y H. Vorländer. Que en el período anterior al destierro el culto a Yahvé fue cosa de minorías, parece un dato adquirido. Sin embargo decir «que la religión de Israel en aquel tiempo es una forma entre otras de la religión común en el Medio Oriente» es afirmar demasiado. Queda sin explicar cómo el Yahvismo pudo surgir con tan leves comienzos. Presentar a Oseas como un maniático psicopático, es acercarse peligrosamente a la afirmación de que el yahvismo surgió de personalidades neuróticas. Sin embargo, Oseas no debió ser tan fanático, ya que condena los crímenes cometidos en Yizreel casi un siglo antes y, por cierto, tales crímenes fueron cometidos por gente de su partido. Es, pues, un libro atractivo, pero no todas sus afirmaciones son convincentes.— C. MIELGO.

MILLER, J.- HAYES, J.H., *A History of Ancient Israel and Juda*, SCM Press, London 1986, 16 x 23,5, 523 p.

En 1977 estos dos autores publicaron un libro sobre el mismo tema: *Israelite and Judean History*. Se trataba entonces de una colección de artículos de diversos autores. Ellos quisieran que la obra de 1977 sirviera de prólogo para ésta que hoy presentamos.

Este libro puede considerarse como un manual de Historia de Israel y Judá desde los orígenes hasta Esdras. El tema de la historia del A.T. es espinoso. Desde hace décadas había dos tendencias en este campo: la escuela de Albright confiaba mucho en la historicidad de las tradiciones. La investigación arqueológica fundamentaba la historicidad. De otra parte, A. Alt y M. Noth eran más escépticos. Poco valor daban a la arqueología, y el texto bíblico estaba excesivamente cargado de leyendas, etiologías, mentalidad pansacral, como para que mereciera aprecio histórico. Hoy incluso la postura crítica de M. Noth se ve como excesivamente fundamentalista, o incluso como una paráfrasis del texto (así, por ejemplo Garbini).

Estos dos autores son conscientes de que van a recibir críticas de ambas tendencias. No obstante, emprenden su obra con valentía; aunque eso sí, con modestia, sabiendo que en este campo el dogmatismo es una postura peligrosa.

Si M. Noth prescindía de los Patriarcas al construir la historia de Israel, éstos prescinden de todo el complejo Gen-Jos, y comienzan con las vísperas de la instalación de la monarquía. Se les podía acusar de que las mismas razones que aportan para no dar crédito a Gén-Jos, valen para las tradiciones contenidas en el libro de los Jueces. Pero ellos piensan que Israel no pudo tener su origen en el momento de la instalación de la monarquía. De todas maneras, bien precarias son las noticias que ellos pueden espigar aquí y allá para ofrecer una imagen coherente del período premonárquico. En esta toma de posición muchos verán la influencia de las recientes críticas a la hipótesis documentaria, y también de la opinión de Gottwald.

Nos ha parecido interesante también la atención prestada a la metodología. Los sucesos de la historia de Israel narrados por el A.T. ¿sólo pueden ser admitidos como históricos cuando estos sucesos se hallen relacionados con los documentos extrabíblicos? La historia de Israel, por ser historia religiosa y por lo mismo tendenciosa, ¿no merece crédito? Desde luego, quien intente escribir la historia de Israel no podrá prescindir de inferencias y conjeturas y también de buena fe que se da a los escritos bíblicos. Pocos libros acerca de la historia de Israel hemos leído tan poco dogmáticos como éste. También el método nos ha parecido excelente. Cada sección comienza con un resumen del texto bíblico; a esto sigue la documentación extrabíblica. Así el lector se ve obligado a pensar qué se hace con el texto bíblico.

Por lo demás el libro tiene una presentación excelente: numerosos mapas, ilustraciones, fotografías, textos extrabíblicos traducidos hacen la lectura agradable. Ojalá una editorial española se sienta tentada a traducirlo.— C. MIELGO.

ASURMENDI, J., *El profetismo. Desde sus orígenes a la época moderna* (=Cristianismo y Sociedad 15), Desclée de Brouwer, Bilbao 1987, 13,5 x 21, 124 p.

«Profeta» es una palabra muy empleada hoy, pero que no siempre es tomada en su significación auténtica y plena: «anunciador de desgracias» o «adivino del futuro» ofrecen una visión muy raquítica del ser profeta.

Partiendo de la antigüedad —donde Israel comparte con otras culturas la idea de profeta como el intermediario entre la divinidad y el hombre— Jesús Asurmendi va situando cronológicamente a los profetas en su contexto histórico para mejor comprenderlos y actualizarlos en nuestros tiempos. El profeta es el hombre inmerso en los acontecimientos de su historia, a la que interpreta desde su profunda experiencia de Dios; es la conciencia crítica del pueblo, yendo contra corriente y denunciando toda corrupción social o religiosa. Junto a la amenaza del juicio aparece siempre la esperanza en la conversión; si no, no predicaría. En el NT, donde encontramos continuidad y superación, el profeta sigue siendo el portador de la Palabra de Dios —que es Cristo— para la edificación, exhortación y consolación de la comunidad.

Es un libro de fácil lectura y comprensión, sin exégesis científica (falta todo tipo de referencia bibliográfica), que nos hace cercanos a los profetas bíblicos y nos descubre el sentido de sus vidas para nuestra vida de creyentes.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

CARROLL, R.P., *Jeremiah. A commentary* (= Old Testament Library), SCM Press, London 1986, 15 x 22, 874 p.

HOLLADAY, W.L., *Jeremiah I. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapter 1-25* (= Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1986, 22 x 24, XXII, 686 p.

Parece que asistimos a una época dorada en los comentarios a Jeremías en lengua inglesa. En el fasc. anterior hemos presentado el comentario de McKane en la serie «International Critical Commentary». Éste, junto con estos dos que presentamos ahora, deben ser considerados como comentarios de gran altura científica.

Carroll había publicado ya anteriormente dos libros interesantes: *When prophecy Failed, 1979* y *From Chaos to Covenant* 1981. Este último trataba precisamente de Jeremías. Las ideas allí expuestas, las recoge ahora en la introducción. Quien haya leído el libro anterior, sabrá ya que Carroll no es un autor conformista ni sigue caminos trillados, sino que sigue una dirección que se sale de lo comúnmente admitido.

Holladay, por su parte, ha dedicado numerosos trabajos a Jeremías; está, pues, bien preparado para escribir este «magnum opus», que esperamos pueda terminar con la publicación del segundo volumen. Por cierto, ha dejado para el segundo volumen la introducción general; será interesante ver cómo enfoca él los grandes problemas textuales y redaccionales del libro de Jeremías.

A primera vista parece que sabemos mucho de Jeremías. Pero acercándose a él con detención se descubre enseguida la complicación que ofrece. Nos satrevemos a afirmar que Carroll y Holladay presentan en muchos puntos las dos posiciones más extremas que se dan hoy en la investigación de Jeremías.

Carroll señala que hay dos modos de acercarse al libro de Jeremías. Una primera lectura, que él llamaría ingenua, considera al libro como un retrato exacto del Jeremías histórico, de sus dichos, hechos y desventuras. Otra lectura considera que el libro es una colección de material independiente y heterogéneo, formulado y arreglado por los editores posteriores, que crearon así la imagen del profeta. Si prescindimos de la parte editorial del libro, especialmente en los caps. 2-25, el personaje de Jeremías se esfuma. He aquí los argumentos que señala. Las diferencias entre el TM y los LXX son en este libro profundas. El texto de los LXX es un octavo más corto que el TM. Ciertamente estas diferencias no se deben sólo a la actividad de los copistas. Supone una actividad redaccional y distinta concepción de Jeremías. ¿cómo explicar si no, que los LXX solamente en contadas ocasiones se le llame profeta a Jeremías, mientras que en el TM continuamente así se le llama? Nótese además la distinta colocación de los oráculos contra las naciones.

Es también muy evidente la diferencia entre los cap. 1-25 y 26-45. En la primera parte predominan los poemas, aunque hay también trozos en prosa. Jeremías es un predicador a quien nadie hace caso. Nunca se dice en los poemas quién es el que habla y cuándo; esto sólo aparece en las notas editoriales. A partir del cap. 26 Jeremías es una persona importante en la comunidad judía.

Hay que señalar, además, las semejanzas de los discursos en prosa con los escritos del Dtr; dato éste admitido prácticamente por todos. Hay, por otra parte, muchas contradicciones en el libro y actitudes tan dispares que es imposible hacerlas derivar del mismo sujeto. Si a esto añadimos los trozos que se repiten, la conclusión no puede ser otra, sino afirmar que la actividad redaccional de los editores fue muy importante. Estos editores han creado la figura de Jeremías. Es ilógico suponer que las tardías historietas sobre Jer y Bar son legendarias y afirmar, por otro lado, la historicidad de las historias existentes en el A.T., o negar que él sea el autor de las Lamentaciones y concederle la autoría de los poemas que hay en su libro. Al fin y al cabo, los poemas de sus libros son semejantes a la poesía existente en el A.T. «No tenemos razones para afirmar que Jer 1-25 no sea otra cosa que composiciones anónimas provenientes de diversas tradiciones» (p. 47). El libro de Jer informa más de la teología e ideas del destierro y del tiempo posterior que de la vida de Jeremías. Es más urgente para él fijarse en el desarrollo e intereses de las tradiciones recogidas en su libro, que tratar de averiguar en qué momento de la vida de Jeremías se puede poner un determinado oráculo. Descubrir la historia readaccional, ciertamente complicada, del libro de Jer es para él lo principal y lo que conviene hacer.

El Comentario de Holladay presenta puntos de vista totalmente contrarios a los de Carroll. Cree él que la mayor parte del material puede ser colocado en la vida de Jeremías. Y llega a afirmar que el mismo Jeremías editó sus escritos. La adiciones no son tales sino correcciones del mismo Jeremías, al menos muchas de ellas.

El dato indicado en Jer 1,1 lo toma como fecha del nacimiento de Jer y no de su vocación. Con ella evita dos famosas dificultades. Jer no habla de la reforma deuteronomica porque entonces Jer tenía cinco años. Los oráculos sobre el enemigo del Norte se refieren a los babilonios y no a los escitas.

Según él, la Ley se leía públicamente cada siete años conforme a Dt 31,9-13 y los años fueron 622, 617, 608, 601, 594 y 587. Estas lecturas públicas ofrecen la estructura cronológica para la carrera de Jer. Los sermones en prosa existentes en el libro de Jer son «contra-proclamaciones» hechas por Jer con ocasión de las lecturas públicas. Esto le permite fechar exactamente los discursos. Así el famoso discurso del cap. 7 lo coloca el año 608 cuando Jer tenía 18 años.

Las «Confesiones» fueron pronunciadas al final del 601 como respuesta de Jer a la oposición que le hacían a él los profetas de paz; fueron después ampliadas en el verano del 594 cuando Sedecías reunió una conferencia de los embajadores de los estados vasallos de Babilonia y Jeremías se vio enfrentado a Hananías.

Como se ve, su afán es colocar los oráculos de Jeremías en una situación concreta bien determinada. Habrá que esperar al segundo volumen para ver cuándo coloca los oráculos contra las naciones, o los capítulos 30-31.

Es fácil observar que la teoría de Holladay se basa en muchas hipótesis. Uno se siente tentado a darle la razón a Carroll y no dedicarse a construir hipótesis.

Acerca del comentario, el de Carroll es más sintético: el contenido teológico y doctrinal es apesadado en pocas palabras. Aclara los pasajes con exactitud a pesar de su escepticismo.

Holladay tiene un estilo más prolijo y repetitivo y atiende a cuestiones de menor importancia. Tiene, no obstante, buenas notas textuales y frecuentemente insiste en el lenguaje y estilo no Dtr. de Jeremías basándose en Weippert.— C. MIELGO.

GRELOT, P., *Los Evangelios y la Historia*, Herder, Barcelona 1987, 14 x 22, 327 p.

En 1983 la editorial Herder publicó en castellano la Introducción crítica al N.T. en dos volúmenes escrita bajo la dirección de A. George y P. Grelot. Este nuevo libro del prolífico P. Grelot es el primero de una serie de obras complementarias a la Introducción citada. En ellas se abordarán cuestiones que se suscitan continuamente.

En éste, que presentamos al público, se aborda el problema de la historicidad de los Evangelios o más exactamente las relaciones existentes entre el Evangelio y la Historia. ¿Los evangelios son una «historia» de Jesús? Los Evangelios contienen una historia de Jesús, pero incluyen algo más. Lo que complica el tema es la equívocidad del término «historia», que significa historia narrada y experiencia vivida. Este segundo concepto de historia es la más importante.

El libro contiene dos partes. La primera es teórica. En ella se recogen todas las intervenciones del Magisterio desde la polémica antimodernista hasta Pablo VI. La finalidad de este capítulo es demostrar que nunca el Magisterio pretendió defender la historicidad de los Evangelios como historia narrada; sí, en cambio, habla siempre de esa fidelidad más profunda a la historia vivida. Particularmente llamativa es la advertencia del autor al inciso del concilio sobre las narraciones que pueden ser y de hecho son «vario modo historicis». El segundo capítulo titulado «Evangelio, fe, historia», indica perfectamente lo que puede esperarse aquí: origen y evolución del término evangelio, el paso de la proclamación a la historia narrada, la actualidad evocadora del mensaje de Jesús. A la comunidad le interesaba lo que hizo Jesús, pero sobre todo lo que hoy hace en la comunidad cristiana.

La segunda parte titulada «Lectura de textos narrativos», aplica los principios anteriormente expuestos a un determinado número de pericopas. En un segundo libro, analizará discursos y dichos de Jesús. En éste analiza brevemente las tentaciones de Jesús, la historia de la pasión y el episodio de los magos. Más ampliamente son examinados los relatos de la multiplicación de los panes, la anunciación, el bautismo de Jesús, el ciego de nacimiento.

El libro evidentemente está bien informado. El autor es un especialista con muchas horas de vuelo. Pero, el libro se presenta excesivamente apologético. Es sabido que el autor se ha visto mezclado en los años pasados en polémicas con ambientes conservadores. Fruto de aquellas polémicas fue el libro «Evangelium et traditio apostolice» (1984), que es citado continuamente en este libro posterior. Hay además otro defecto, a nuestro parecer. El estilo es repetitivo en exceso y no siempre este estilo contribuye a la claridad. Por lo demás, el libro puede servir de texto de la materia.— C. MIELGO.

OSTEN-SACKEN, P. von der, *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus* (= Theologische Bücherei 77), Chr. Kaiser, München 1987, 15 x 21, 329 p.

La serie en la que este libro se halla incluido consta de dos volúmenes en los que se recoge la «opera minora», es decir, artículos y contribuciones de un autor.

Osten-Sacken reúne aquí 15 artículos sobre san Pablo. Todos, excepto tres, han sido publicados anteriormente. Los artículos están agrupados bajo cuatro epígrafes: Evangelio, Apóstol, Tora e Israel. Una impronta común a todos ellos es que tocan temas de teología paulina, más que cuestiones literarias. Bajo el primer epígrafe se hallan artículos que tocan estos temas: promesa y ley, la parusía, la teología «crucis», carismas y servicio, vida y muerte. Bajo el segundo título encontramos uno sobre la historia de la composición de la carta a los Romanos, otro sobre la apología del apostolado paulino en 1Cor 15 y otro sobre el resplandor del rostro de Moisés. Bajo el tercer epígrafe, como es de esperar, se trata los temas sobre la comprensión paulina de la ley y de la liberación de ley. Notamos un artículo sobre la homosexualidad en Pablo, por lo raro que suele ser tratar este tipo de problemas desde un punto de vista escriturístico. Finalmente bajo el cuarto título, se recogen cuatro artículos sobre el problema de los judíos para Pablo y para la teología actual.— C. MIELGO.

BETZ, H.D., *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*. Aus dem Amerik. übers. von Sibylle Ann, Chr. Kaiser, München 1988, 16 x 23, VI, 596 p.

Este comentario a Gálatas fue publicado en inglés en 1979 en la famosa serie Hermeneia. La traducción alemana se ajusta al original con pequeños retoques. Solamente se ha añadido un apéndice con la bibliografía reciente.

Acerca de este comentario, todo está dicho. Se han señalado sus méritos, así como sus defectos. La amplitud y la erudición aportada le han convertido en un clásico, con el que siempre hay que contar.

Especialmente se ha alabado lo que dice sobre el género literario y estructura de la carta. Basándose en criterios tomados de la retórica clásica y de la Epistolografía romana ha definido la carta como apologética, cuya estructura es la siguiente: Prescripto (1,1-5), Exordio (1,6-11), narratio (1,12-2,14), Propositio (2,15-21), probatio (3,1-4,31), Exhortatio (5,1-6,10), conclusio (6,11-18). Generalmente se ha aceptado esta estructura, aunque no deja de ser chocante que sea el judío Pablo el único que haya seguido las reglas de la retórica clásica.

El autor se presenta como historiador. Bajo este punto de vista el trabajo está bien realizado y con erudición. El comentario está lleno de notas tomadas del mundo helenístico (escasas, en cambio las provenientes del judaísmo tardío) que aclaran todas y cada una de las facetas de la carta.

Como teólogo, en cambio, deja mucho que desear. Ya es sintomático que de trece excursus que tiene la carta, ninguno es consagrado a un tema teológico. Y ciertamente la carta a los Gálatas tiene temas de envergadura doctrinal. Esto no quiere decir que los temas teológicos sean totalmente olvidados. Hay mucha teología en el comentario, que definiríamos tendenciosa. Ya la alusión a H. Schlier al comienzo lo deja adivinar. La carta es leída desde un enfoque estrictamente luterano. Se parte del supuesto de que la fe es puro don; por lo mismo el bautismo queda reducido a un acto legal de agregación al cristianismo. La actividad humana bajo la influencia del Espíritu es minimizada. No es extraño que encuentre escandalosa la expresión paulina de «ley de Cristo» (Gal 6,2)... El lector deberá tener en cuenta el libro de E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, que inserta a Pablo en el judaísmo de su tiempo. Con ello se corregirá la visión que nos ofrece Betz de Pablo como si fuera un historiador liberal de las religiones.— C. MIELGO.

COLLANGE, J.-F., *L'Épître de Saint Paul a Philemon* (= Commentaire du Nouveau Testament XIc), Labor et Fides, Geneve 1987, 18 x 24, 80 p.

Si se tiene en cuenta que la carta a Filemón es un pequeño billete, el comentario resulta amplio y de alto valor científico, con abundante bibliografía e índices copiosos. Como es general en obras de este género el comentario consta de dos partes: una introducción que es casi la mitad del libro, y comentario versículo por versículo. Es en la introducción donde se sorprenden las intenciones del comentarista y las líneas de fuerza de la carta según Collange la ve. Aconseja que no se lea la carta con las ideas modernas acerca de los derechos humanos o las reservas justas que suscita la esclavitud. El ambiente de la carta es el del siglo I d.C. Hay que tener en cuenta, señala el autor, que la carta es predicación del evangelio, y como tal se dirige a Filemón y a la iglesia que se reúne en su casa. El núcleo de la carta es la afirmación de que Pablo «ha engendrado» a Onésimo, convertido así en mensajero liberador y evangelizador para la comunidad de Filemón. Pablo no exigirá nada a Filemón. Él es quien debe obrar evangélicamente. La finura de Pablo y su delicadeza así como su comprensión de la libertad cristiana es puesta de manifiesto por el autor.

Como es natural, el comentario está enriquecido con notas abundantes sobre los esclavos en el imperio, su situación y su puesta en libertad no siempre feliz. Vista en el contexto histórico, la carta no es retrógrada, sino todo lo contrario. Proclamar la libertad de los esclavos no era beneficioso de por sí para ellos mismos.

Es quizá esta carta la que mejor permite penetrar en el ánimo de Pablo. Y el autor ha sabido ponerlo de relieve.— C. MIELGO.

SCHNIDER, F., *Der Jakobusbrief* (= Regensburger Neues Testament), Friedrich Pustet, Regensburg 1987, 15 x 23, 171 p.

Esta serie de comentarios al Nuevo Testamento avanza rápidamente en su nueva elaboración. Ya se publicaron los comentarios a Mt, Mc; Lc, Romanos, Gálatas, Filipenses-Filemón-

Colosenses-Efesios y las cartas pastorales. Ahora se enriquece con este comentario a la carta de Santiago.

Como es lo normal en esta clase de trabajos, el libro consta de dos partes. En una concentrada introducción se tratan los problemas habituales. Cabe decir que el autor aquí se muestra prudente. No cree que la carta tenga una estructura clara; su género literario puede definirse vagamente como una «parcnesis» cristiana. Su finalidad es exponer con ahínco la relevancia de la fe cristiana en todas las circunstancias de la vida, sobre todo en el ámbito social. Su autor no es Santiago, el hermano del Señor, sino un cristiano judeo-helenista, que escribe entre los años 80-100, probablemente en Alejandría.

El comentario se realiza en dos etapas. En la primera se hacen observaciones sobre la forma y estructura de la pericopa, su lugar en el contexto y en la tradición. Seguidamente se expone la interpretación versículo por versículo, citando lugares paralelos de la Biblia y de la literatura judía y cristiana antigua. Seis excursus enriquecen el comentario. Llamamos la atención sobre el excursus 5.º: pobre y rico en los escritos del antiguo judaísmo y en el N.T. Este excursus es especialmente amplio y bien realizado. Cierra el libro el autor con una amplia bibliografía y numerosos índices.— C. MIELGO.

PRÉVOST, J.P., *Para terminar con el miedo. El Apocalipsis* (= Estudios Bíblicos 4). Paulinas, Madrid 1987, 13,5 x 21, 120 p.

Nuestra generación está bajo el «síndrome del Apocalipsis»: miedo a las catástrofes, a los desastres nucleares, al año 2.000, al fin del mundo... El término «apocalipsis» está de moda y se vende bien, pero es usado a contrapelo de su sentido original griego (desvelamiento, manifestación, revelación). Por eso, el autor hace una lectura «realista» —no sensacionalista ni espectacular— del *Apocalipsis*, situándose en la perspectiva en que fue escrito y recibido por las primeras comunidades cristianas y teniendo presentes otros textos apocalípticos, canónicos o no. Todo apocalipsis quiere presentar una luz nueva en tiempos de crisis. El *Apocalipsis* de Juan es una interpretación profética del presente en función de la fe en Cristo resucitado: «la iluminación de la Pascua se proyecta sobre todos los acontecimientos, por espantosos que sean. Este libro pretende ser, ante todo, una apertura al misterio de Cristo y de su reino en vías de realización» (p. 25). En él encontramos la clarificación —ruptura— de los primeros cristianos en su relación con el judaísmo y una crítica virulenta al totalitarismo del poder político. Es un libro de difícil lectura, porque nos cuesta comprender su teología de la historia y del mundo, y porque no casa con nuestra lógica racional su carácter altamente simbólico (símbolos cósmicos, animales, vegetales, números y colores). De ahí la llamada a la prudencia en la interpretación y, sobre todo, al abandono total de cualquier especulación sobre fechas del fin del mundo, fomentando más bien las actitudes de vigilancia y de discernimiento ante la manipulación del miedo.

Sin ser científico —carece de aparato bibliográfico, excepto una pequeña bibliografía en castellano y unos ejercicios prácticos para profundizar en la riqueza del texto—, este trabajo de Jean Pierre Prévost hace asequible y cercano el *Apocalipsis* como libro que trata de comprender el desarrollo de la historia a partir del misterio de Cristo.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

THEISSEN, G., *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*, Chr. Kaiser, München 1988⁵, 14 x 22, 169 p. 1 map.

He aquí un escriturista convertido en novelista. El autor es un conocido especialista del N.T. interesado sobre todo por la sociología del movimiento de Jesús y del cristianismo primitivo.

Pero en el presente libro, sin dejar su faceta de escriturista, se convierte en novelista. En ella bajo la capa de la ficción se expone lo que históricamente y según la crítica, se sabe sobre Jesús. Yo no diría si se expone *todo* lo que se sabe sobre Jesús, pero ciertamente la mezcla de ficción e investigación científica permite encajar a Jesús en su época mejor que las llamadas «vidas de Jesús», que dicen más acerca del autor que del mismo Jesús.

El marco de la novela es el siguiente: Andreas, un joven comerciante de Séforis, de mentalidad abierta, pero judío inquieto políticamente, es apresado por la policía de Pilato en una manifestación callejera. Consigue la libertad a cambio de convertirse en espía para los romanos. De esta manera recorre la Palestina informándose de los movimientos religiosos y políticos de la sociedad. A Jesús no se le escucha, sino a través de sus oyentes. Permanece en la sombra. En cada capítulo el autor recoge los grandes temas de los evangelios insertándolos en el ambiente político y social. Y naturalmente señala lo que hoy la crítica atribuye a Jesús. Notas eruditas señalan las fuentes de donde se han tomado los datos. Cada capítulo es seguido por una carta del autor a un ficticio Dr. Kratzinger en que se explica por qué la materia del capítulo se ha enfocado de esta manera. Es aquí donde se dan pistas sobre el método histórico-crítico. No es extraño que en apenas dos años el libro haya tenido cinco ediciones. No cabe duda que la teología narrativa tiene sus lectores. Nos gustaría verle traducido al castellano.— C. MIELGO.

Teología

VILLANOVA, E., *Historia de la teología cristiana. I. De los orígenes al siglo XV*, (= Biblioteca Herder 180), Herder, Barcelona 1987, 14,1 x 21,6, 1.052 p.

La editorial Herder emprende una obra en tres tomos sobre la historia de la teología cristiana llamada a convertirse en un necesario libro de consulta. La función que han cumplido los manuales de patristica en el conocimiento básico de la primera teología cristiana se verá así alargada a su desarrollo y evolución posteriores, de los que hasta ahora se carecía. Indudablemente, todas las disciplinas se ven beneficiadas con el conocimiento de su historia, con lo que el valor de esta obra ya queda dicho. Este primer tomo considera la historia de la teología desde sus orígenes hasta el Renacimiento. Con un inicial apéndice sobre la teología bíblica, el libro se estructura en torno a las grandes etapas de la teología, desde el floreciente comienzo que significó la patristica, la transición que supuso la teología bizantina en oriente y la monástica en occidente, hasta la eclosión que tuvo lugar con la teología escolástica, hoy injustamente olvidada.— T. MARCOS.

FEDERACIÓN DE AGUSTINOS ESPAÑOLES, *Jornadas Agustinianas*. Madrid 22-24 de abril de 1987, Estudio Agustiniano, Valladolid 1988, 16 x 23, 400 p.

Promovidas por la Federación Agustiniana Española, se recogen aquí las conferencias que con motivo del XVI centenario de la conversión de san Agustín se tuvieron en Madrid del 22-24 de abril de 1987. La obra se compone de tres secciones y un apartado previo. En éste se recogen los discursos del cardenal Tarancón, del Nuncio del Vaticano en España y la presentación de las Jornadas por el P.M. Larrínaga. En la sección primera se tratan temas relacionados con la conversión. Pio de Luis aborda el rechazo de la Biblia que hace san Agustín antes de su conversión. El profesor Sinnige estudia el maniqueísmo del joven Agustín y el P. Langa entiende la conversión del año 387 (pascual) como una conversión a la fe sobre todo, en medio de tantas discusiones filosóficas. La sección segunda trata precisamente de la filosofía en la conversión de san Agustín. I. Falgueras aborda esta cuestión. A. Basave expone la antropología filosófica de san Agustín. M. Arranz y A. Vanier inciden en diversos aspectos del tema de la creación en nuestro santo. A. Turienzo estudió el problema del mal. C. Harrison la estética en la conversión de san Agustín. Oroz Reta la interioridad y la conversión. Y G. del Estal la construcción agustiniana de la paz.

Finalmente en la sección de teología, A. Galindo relaciona las Confesiones con la teología fundamental actual. M.A. Tabet entra en el tema del amor a la verdad en el diálogo de san Agustín y san Jerónimo. A. Viciano trata la solidaridad en Cristo según san Agustín. T. Viñas asume el problema de la amistad agustiniana y la koinonía evangélica. L. Alici la fe y la historia en la Ciudad de Dios. Sánchez Carazo explica el «da lo que mandas y manda lo que quieras». Forment Giralte expone el maniqueísmo y la escatología en san Agustín. Finalmente P. Rubio, en el discurso de clausura, acerca a san Agustín al hombre actual. En el número de la revista dedicado al cente-

nario, enero-diciembre de 1987, dimos amplia referencia de los contenidos de cada una de estas ponencias y conferencias. En conjunto aportan una serie de materiales muy importantes para la lectura actual de san Agustín. Un índice de textos agustinianos completa la obra cuya edición corrió al cuidado del agustinólogo Pío de Luis.— D. NATAL.

LIES, L. (Ed.), *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationaleen Origeneskongresses (Innsbruck, 2-6. Septembrer 1985 (=Innsbrucker theologischen Studien 19), Tyrolia, Innsbruck Wien 1987, 15 x 22, 506 p.*

La personalidad de Orígenes no necesita ser contrastada. Durante muchos siglos fue el motor de la teología en el oriente cristiano y su influjo se dejó sentir también en occidente, sin que a ello obstase su «irregular» situación eclesiástica. En la actualidad su figura sigue brillando con luz propia y crece por días el número de estudiosos que le eligen como objeto de sus investigaciones. Los congresos origenianos no son más que una prueba.

Esta obra ofrece los estudios presentados al cuarto congreso internacional celebrado en Innsbruck del 2 al 4 de septiembre de 1985. Las colaboraciones, en número de 48, se sitúan en tres apartados generales. El primero (8 colaboraciones) se ocupa del texto, el segundo (26 colaboraciones) de su obra teológica y el tercero (14 colaboraciones) de los influjos sufridos y ejercidos por el autor alejandrino.

Dos índices, de textos origenianos y de personas, completan el volumen, permitiendo una utilización más ágil.— P. DE LUIS.

DROBNER, H.R., *Person-exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel una persona*, E.J. Brill, Leiden 1986, 16 x 24, 353 p.

El presente estudio fue presentado y defendido como tesis doctoral en el Instituto Patristico «Augustinianum» de Roma en 1984. Se compone de dos partes. La primera se ocupa del término *persona* examinado en todas sus presencias (1407 veces) en la obra agustiniana. El autor descubre cómo más de dos tercios de las mismas se colocan en contexto exegético, con inspiración clásica o simplemente cristiana; un número bastante menor, pero siempre considerable, en contexto jurídico, y por último otro ya muy reducido en contexto retórico, utilizados estos sobre todo en la polémica antihérética. Un tercer apartado lo dedica al hombre como *persona*, mostrando en concreto cómo el año 411 es la vertiente que divide en dos etapas la antropología de Agustín, fecha en que supera la dependencia neoplatónica y comienza a usar la expresión *una persona*.

La segunda parte la dedica ya al término *persona* en la cristología de Agustín. Primero constata la omnipresencia del término *persona* en la exégesis cristológica; a continuación presenta una serie de textos en los que se da el paso explícito de la *persona* «exegética» a la *persona* «cristológica», es decir, al concepto metafísico (S. 288,4-5; *De Trin.* 12,6,6-7; *Ench.* 14,49 y *Contra Max.* 1,7). Pero antes de llegar a la fórmula definitiva *una persona* en el 411, Agustín utiliza otras diversas fórmulas, que incluyen a veces el término *persona* para indicar la unidad entre Dios y hombre en Cristo, fórmulas que estudia el autor. Esa unidad ya estaba distintamente apuntada en autores anteriores (Tertuliano, Isaac el Judío, Pseudo Vigilio, Hilario, Jerónimo, Ambrosio, el Ambrosiaster) madurando el contexto para la fórmula agustiniana. H. Drobner se detiene también en Nemesio de Emesa y Teodoro de Mopsuestia quienes de forma independiente siguen los mismos caminos de Agustín, el primero en lo referente a la analogía vista en la unidad alma cuerpo y el segundo en el camino de la exégesis a la metafísica. En el 411 Agustín llega, como indicado, a la fórmula definitiva, que será la clave para solucionar sus diversos problemas cristológicos y trinitarios.

El estudio, hecho con todo rigor, significa sin duda una aportación notable a la cristología agustiniana, desde un aspecto muy particular, el de la génesis de la fórmula *una persona*. Pero al mismo tiempo muestra una vez más y desde otro aspecto concreto, cuán deudor es Agustín a su

formación literaria. En él no se pueden separar facetas porque todas están íntimamente relacionadas.

La obra concluye con un apéndice de textos de Agustín e Hilario en su texto latino, y numerosos índices.— P. DE LUIS.

LACTANCE, *Épitomé des institutions divines*, Sources chrétiennes, Cerf, Paris 1987, 12 x 20, 300 p.

Una vez probada la autenticidad de esta obra es muy interesante ver a un autor de la antigüedad resumir uno de sus escritos anteriores. De hecho, el *Épitomé* es un compendio en sesenta y ocho párrafos de la obra en siete volúmenes: *Las instituciones divinas* (en vía de publicación por *Sources chrétiennes*). Lactancio es un gran pedagogo que fue elegido preceptor de uno de los hijos de Constantino. En este compendio que presentamos da toda su estatura pedagógica: ofrece todo lo esencial de su obra y mejora su exposición. Aprovecha todas las ideas en circulación por aquellos tiempos en que los cristianos pasan de ser perseguidos a ser reconocidos públicamente, mientras que el paganismo es social y culturalmente aún preponderante. Lactancio, en esta obra ha puesto todo su talento al servicio de la fe. La introducción, el texto crítico, la traducción, las notas y los índices son un trabajo del profesor Michel Perrin profesor de la Universidad de Picardía. El mismo autor ha editado ya *La obra del Dios creador*, del mismo Lactancio.— D. NATAL.

LACTANCE, *Institutions divines*. Livre II. Sources chrétiennes, Cerf, Paris 1987, 12 x 20, 231 p.

En el libro I de las *Instituciones divinas*, Lactancio nos habla del gran error del politeísmo. Para ello analiza su nacimiento y sus causas según los autores paganos. El libro II que ahora presentamos expone el origen de ese error politeísta. En efecto, aunque el politeísmo toma cuerpo en Júpiter y otros dioses, se incoa en el pecado original y las figuras de los ángeles y los demonios. Mientras el libro I es como una historia de la religión, el II es una antropología del politeísmo y una historia del plan divino sobre el mundo. De hecho, el paganismo no es sino el rechazo del plan de Dios sobre el mundo. Cuando el hombre adora la materia y a los demonios se pierde a sí mismo, pues él ha sido creado para vivir ante Dios a su imagen y semejanza. Al mostrar la condición del hombre, Lactancio le invita a recuperar su dignidad ante Dios y ante el mundo. El profesor P. Monat, especialista en Lactancio, ha hecho la introducción, notas, texto crítico y la traducción para esta edición que presentamos.— D. NATAL.

PHOTIUS patriarcha Constantinopolitanus, *Epistulae et Amphilochia*. IV. *Amphilochiorum pars prima*. Ed. L.G. Westerink, Teubner, Leipzig 1986, 15 x 20,5, 192 p.

—*Epistulae et Amphilochia*. V. *Amphilochiorum pars altera*. Ed. L.G. Westerink, Teubner, Leipzig 1986, 15 x 20,5, 266 p.

—*Epistulae et Amphilochia*. VI-1. *Amphilochiorum part tertia*. Ed. L.G. Westerink, Teubner 1987, 15 x 20,5, 138 p.

Ya en la introducción a las cartas de Focio, Westerink hizo una breve recensión de las cuestiones a Anfiloquio. Pero a partir del vol. IV profundiza en cada una de las recensiones clásicas: Colbertina, Lauriótica, Napolitana y Coislana, estudiando en profundidad los códices de cada una de ellas. Ortográficamente se ha adaptado a las exigencias modernas. Siguen los códices mejores y más seguros (Zeta y Gamma). En el índice gramatical en el que irán recogidas casi todas las grafías, así como los cambios morfológico-sintácticos. En cuanto a la crítica textual, no deja de lado ninguna de las familias de códices, aunque las variantes sean mínimas.

Lo que afirmamos en anteriores recensiones lo reafirmamos también ahora. La obra está estudiada con todo lujo de detalles críticos y ha sido concienzudamente preparada. Quedan supera-

das lagunas críticas de otras ediciones anteriores, siendo un trabajo exhaustivo en lo que respecta al compulsado de códices, citas, lugares paralelos... La edición Teubneriana sigue respondiendo a las mayores expectativas que pueden brindarnos estudios de esta clase.— J. COSGAYA.

SCHILLEBEECKX, E., *Jesús en nuestra cultura*, Sigueme, Salamanca 1987, 12 x 18, 105 p.

Se trata de las conferencias que el gran teólogo dominico dio en la fundación Kuyper de la universidad libre de Amsterdam. En ellas afronta las claves del cristianismo. Intenta ver a fondo la figura de Jesús, la fe cristiana y la vida del creyente. Es Dios que trae la salvación al hombre, es el Jesús hecho Cristo, es la Iglesia de Cristo. La segunda parte diseña la mutua implicación de la mística, la ética y la política. Es necesario destacar esta profunda conexión entre mística cristiana y compromiso social. A falta de una u otro el cristianismo ya no es el cristianismo sino una religión más o una moda más de consumo. Tal vez, una vez más el cristianismo vital suscite discusiones y nuevas interpelaciones, pero no podrá decirse, al menos, que estas charlas del P. Schillebeeckx, son principalmente cristianas, porque, como tantas otras, producen la eutanasia del cristianismo.— D. NATAL.

ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (= Verdad e Imagen 103), Sigueme, Salamanca 1988, 13,5 x 21,3, 286 p.

Quien ha tenido la suerte de ser alumno suyo conoce de antemano la claridad expositiva, la exhaustividad de estudio y la validez de conclusiones de este teólogo español, dejando aparte sus valores como persona. El presente libro parte de unos cursos tenidos por Alfaro sobre este tema y es una grata noticia encontrárselo. El P. Alfaro forma parte de la generación de teólogos que precedió y propició la renovación que supuso el Vaticano II, lo cual ya indica que su modo de acercarse a la cuestión de Dios será a partir del ser humano y su capacidad de captar lo sobrenatural. Teología es preguntarse sobre la fe, con lo que entronca con la filosofía y su preguntar básico, como presupuesto de toda teología. Es por lo que Alfaro dedica gran parte de su libro a analizar y criticar la postura sobre Dios y la religión de importantes filósofos modernos, como Kant, Heidegger, Wittgenstein, Marx y Bloch, entre otros, para después exponer su propia posición. Dios no se puede demostrar, sino sólo sugerir, y esto es lo que él pretende, a partir de los condicionamientos existenciales del hombre: la consciencia, los demás, el sentido de su vida. Un estudio muy interesante, con el rigor y seriedad típicos del autor, que además ayudará a pensar sobre Dios como sentido y plenitud del hombre.— T. MARCOS.

CIOLINI, G.- BIASUTTI, F.- GIVONE, S., ..., *Cristo nel pensiero contemporaneo*, Augustinus, Palermo 1988, 15 x 21, 122 p.

En la segunda mitad del s. XIV se realizaban en la iglesia agustiniana del Espíritu Santo, en Florencia, doctos coloquios a los que, según las crónicas, asistían «hombres de estado, ricos mercantes, nobles damas» y que fueron una de las semillas del humanismo florentino posterior. A partir de 1979, han tomado de nuevo pie estos encuentros. El volumen que presentamos es el resultado del último, que ha visto concentrada la atención sobre el problema de Dios en Cristo.

Seis autores bien conocidos en el mundo teológico italiano (G. Ciolini, F. Biasutti, S. Givone, M. Vannini, P. Miccoli, B. Forte). Desarrollan una amplia temática que va desde la pregunta evangélica «¿Quién decís vosotros que soy yo» hasta san Agustín; de Hegel a Kierkegaard; desde la mística cristiana al ateísmo contemporáneo y la teología de la liberación. Perspectivas diversas que encuentran el hilo conductor en la figura de Cristo. Iniciativa positiva que no dudamos será fermento de nuevas inquietudes.— B. SIERRA DE LA CALLE.

FORTE, B., *Trinidad como historia*, Sígueme, Salamanca 1988, 14 x 21,5, 220 p.

Nos hallamos ante un libro rico en contenido y rico en sugerencias. Un libro que quiere recuperar para la Trinidad el puesto que le corresponde en la espiritualidad cristiana. Un libro de no fácil lectura, a pesar de sus intentos de carácter práctico. Su autor se propone, «partiendo de la realidad del exilio de la Trinidad en la reflexión y praxis de muchos cristianos, un peregrinaje del pensamiento y de la vida hacia la patria trinitaria». El autor se lamenta del desconocimiento de la Trinidad hasta el extremo de que apenas cuenta en la vida del creyente. «Cabe la sospecha, dice, de que, si tuviéramos que eliminar un día la doctrina de la Trinidad por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría inalterada».

El autor quiere evitar la simple especulación del misterio trinitario, de la que hace responsable a los grandes tratados teológicos sobre la Trinidad. De ahí el título de la obra: «La Trinidad como historia». Su estudio se basa, ante todo, en los datos que nos da la revelación. «La Trinidad, como historia que narrar, no es un abstracto teorema celestial; en su revelación salvífica se presenta como el origen, el presente y el futuro del mundo, como el seno adorablemente trascendente de la historia». El Dios cristiano se ofrece como el Dios vivo en el amor, capaz de dar sentido, fuerza y esperanza a las obras y a los días de los hombres. Un libro interesante.— B. DOMÍNGUEZ.

ESTRADA, J.A., *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios* (= Verdad e Imagen 104), Sígueme, Salamanca 1988, 13,5 x 21,3, 255 p.

La obra de Juan Antonio Estrada se centra sobre todo en temas de eclesiología. Este su último trabajo gira en torno a la identidad de la Iglesia. Para ello analiza las imágenes o autodefiniciones de la Iglesia más usadas últimamente. Iglesia como misterio, sacramento de salvación, cuerpo de Cristo, pueblo de Dios, son los distintos capítulos del libro, donde cada título eclesiológico es estudiado teológicamente para captar cómo se autocomprende la Iglesia. Cabe destacar del libro, característica por lo demás de todos los trabajos de Estrada, la buena información bibliográfica sobre cada tema. Este amplio conocimiento que el autor posee le permite estar plenamente al día y ofrecer una buena síntesis sobre la situación eclesiológica actual, así como hacer ver las cuestiones no resueltas. Buena contribución, en suma, a la eclesiología por parte de este teólogo, hoy incomprensiblemente objeto de sospechas.— T. MARCOS.

RIUS CAMPS, J.- VILANOVA, E., ..., *Teología y magisterio*. (= Verdad e Imagen 100), Sígueme, Salamanca 1987, 14 x 22, 280 p.

No hay cosa más desastrosa para la práctica que una mala teoría. Así contemplamos ahora, cómo el olvido de lo que la teología, aún en sus manuales más tradicionales de los años treinta al setenta, enseñaba sobre el magisterio de la Iglesia en sus tres dimensiones de magisterio jerárquico, magisterio de los teólogos y *sensus fidelium*, está produciendo continuos roces o al menos problemas entre los tres niveles. Cada sector parece no entender o desentenderse tranquilamente de los otros dos sin graves problemas. El magisterio jerárquico se queja de los fieles y los teólogos, éstos se hacen sospechosos para la jerarquía o no son comprendidos por los fieles, el pueblo no parece entender muy bien los problemas que se traen entre sí los obispos y los teólogos. Así las cosas, la asociación de teólogos Juan XXIII, al parecer sospechosa a su vez para cierta jerarquía, ha plantado el tema a todos los niveles. Es decir, estudia el magisterio de la Iglesia en el Nuevo Testamento (J. Mateos), en los Padres (J. Rius Camps), en la Edad Media (Evangelista Vilanova) y Moderna (J.M.^a Castillo) y en la actualidad (J.M.^a Rovira Beloso y otros). El libro es un homenaje a J.M.^a Díez Alegría y J.M.^a González Ruiz, teólogos tantas veces glorificados y apaleados. Quizá convenga destacar el admirable estudio de E. Vilanova sobre la Edad Media y la siempre ponderada meditación de Rovira Beloso sobre el momento actual. Inolvidables maestros, ¡cuida-

do! no os cito para que os condenen, sino por vuestro ejemplo de serenidad profundamente creyente frente a esa especie de baile San Vito que parece haber acometido a parte de aquellos que están más llamados, por la fe y la teología, a la clarividencia y la serenidad.— D. NATAL.

HERBST, M., *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Calwer, Stuttgart 1987, 14,2 x 22, 477 p.

Libro escrito por un pastor luterano sobre la comprensión de la iglesia local y concreta, punto de partida característico de la eclesiología protestante. El tema del libro es la realidad de la comunidad eclesial, ver sus funciones, fomentar su dinamismo interno, su existencia como una construcción que se realiza permanentemente. Es decir, trata de buscar la «edificación de la comunidad», según decía san Pablo. Todo ello desde la experiencia de vida de la comunidad, desde la teología práctica. Por ello resulta también interesante para una teología católica, en general más acostumbrada a acercamientos teóricos y universales al considerar la eclesiología. El aspecto clave que resalta el autor para la construcción de la comunidad es el de misión. Iglesia para los demás, Iglesia abierta, comunidad misionera, conversión del mundo, son los términos que utiliza para expresar el camino en el que debe asentarse una iglesia que se construye cada día.— T. MARCOS.

BRANDT, H. (ed.), *Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung. Eine Studie zur Rezeption ökumenischer Dokumente*, Calwer, Stuttgart 1986, 14 x 22, 156 p.

Este libro analiza la situación ecuménica actual entre las iglesias luteranas, sobre todo en Alemania, pero también en sus ramificaciones en países de África y Suramérica. Las cuestiones que el libro presenta giran en torno a la doctrina eclesial del Nuevo Testamento y la comprensión de la autoridad en la comunidad cristiana, partiendo de una reflexión sobre su historia. Aunque a primera vista pueda parecer una cuestión interna ajena al catolicismo, la importancia y necesidad de una solución al problema ecuménico lo desmiente. La división de las iglesias sigue siendo una de las asignaturas pendientes del cristianismo, arrastrada desde hace ya un milenio. Ningún esfuerzo ecuménico, pues, deberá ser visto como extraño.— T. MARCOS.

DIANICH, S., *Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica*, Paulinas, Madrid 1988, 13,5 x 21, 342 p.

Se trata de un magnífico libro sobre el sacerdocio ministerial en la Iglesia. La terminología que emplea, que da título al libro, es ya un intento de clarificar la comprensión de los ministerios oficiales de la Iglesia sin restringirla a su actividad cultural. Nos hace ver que la teología heredada de la Escolástica sobre el tema, la que hoy domina, se ha vuelto insuficiente, y en muchos casos incomprensible. Se impone una revisión a fondo, que se asiente menos en el esencialismo sacerdotal anterior y más en la existencia plural de la comunidad cristiana, en la que todos tienen cabida activa. La misión del ministro ordenado se centraría en mantener la experiencia de fe de la comunidad en fidelidad al anuncio original. El espíritu renovador de su autor hace al libro punto de referencia para una actual teología del sacramento del Orden. Sería de desear que la editorial continuase la labor de presentar en castellano las obras de Dianich.— T. MARCOS.

BUXARRAIS, R.-OLIVER ROMAN, M., *El diaconado de la Iglesia en España*, EDICE, Madrid 1987, 15,5 x 21, 220 p.

Se recogen en este libro las ponencias, coloquios y comunicaciones del simposio que tuvo lugar en Madrid los días 18, 19 y 20 de abril de 1986. El prólogo es de Mons. Ramón Buxarráis Ventura, presidente del Comité Pro Diaconado Permanente en España, que dio el saludo a los partici-

pantes, mientras que la presentación es de Miguel Olivar Román, Rector del Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, que hace la presentación e intervino en la sesión inaugural con una disertación sobre «Realidad del Diaconado permanente en España». El día 19 se tuvieron dos ponencias, una sobre «El Diaconado en la Historia de la Iglesia» por Ignacio Oñativia Audela, y otra sobre «el ministerio del Diaconado en una Iglesia ministerial» por Elías Royón Lara. El domingo 20 se tuvo una mesa redonda sobre «El Diaconado en la Iglesia Española» que se puso en práctica 14 años después de su instauración por el Vaticano II con normas prácticas del 29 de abril de 1978. Durante nueve años se ordenaron en España 70 diáconos permanentes, la mayoría de ellos casados, cuando hay 12.000 en la Iglesia Católica. Además de una toma de conciencia y de información se abrieron cauces hacia el futuro con un elenco de funciones y posibilidades del Diaconado permanente en España. Se hace un balance positivo y negativo, con los logros del pasado y los riesgos que deben evitarse en el futuro. No ha tenido el éxito que se esperaba por parte de la jerarquía y de muchos laicos.— F. CAMPO.

TABORDA, F., *Sacramentos, praxis y fiesta*, (= Colección Cristianismo y sociedad 10), Ediciones Paulinas, Madrid 1987, 13,5 x 21, 204 p.

El presente libro pretende salir al paso de un problema frecuente que se presenta con los sacramentos: en muchas ocasiones, se han convertido en ritos mágicos, en devociones personales, en tradiciones culturales, etc. Francisco Taborda ha intentado hacer una relectura de la teología de los sacramentos desde un cristianismo basado en la praxis histórica, que es la expresión epocal de la fe en América latina y que ya sabemos que consiste en luchar al lado de los más pobres contra la misma pobreza y la injusticia. El autor pretende demostrarnos que los sacramentos nacen de la vida y vuelven a la vida. El eje fundamental consiste en que para celebrar hay que haber vivido antes lo que se celebra. No se puede celebrar la fe si no se convierte en praxis, si queda en una mera teoría o en un concepto. El libro también hace un estudio antropológico y teológico del homo faber, del homo ludens y del homo celebrans. Los sacramentos no son invenciones gratuitas de la Iglesia, sino que responden a la estructura profunda del ser humano. A la luz de la praxis y de la fiesta se analizan todos los datos de la teología clásica.— J.L. ANTOLÍN.

FORTE, B., *Laicado y laicidad. Ensayos eclesiológicos* (= Pedal 192), Sígueme, Salamanca 1987, 12 x 18, 104 p.

La teología del laicado se ha puesto últimamente en candelero debido al reciente Sínodo sobre los laicos. Si algo ha quedado claro en este sínodo es que falta una elaboración teológica del puesto y misión de los laicos en la Iglesia. Tras el realce, si bien confuso, dado por el Vaticano II a la laicidad se intentó esta teología, pero pobre y poco clara. El presente librito, separata actualizada y aumentada de la voz «laico» del «Diccionario teológico interdisciplinar» de esta misma editorial, responde al interés suscitado por el Sínodo. Contiene una buena exposición histórica sobre el origen y evolución de la concepción de los laicos. Pero se echa de menos la elaboración doctrinal que la teología del laicado exige, en el libro sólo apuntada.— T. MARCOS.

FORTMAN, E.J., *Everlasting life. Towards a Theology of the future life*, Alba House, New York 1986, 14 x 21, 370 p.

Edmund J. Fortman S.J. es ya bien conocido por los teólogos y también entre los seminaristas y estudiantes de facultades de teología, pues, muchas de sus obras —teología del hombre y la gracia, teología de Dios, el Dios Trino...— han servido de libro guía, o de texto, a muchas generaciones de estudiantes. El autor se ha mantenido siempre en una actitud de búsqueda y constante innovación sin conformarse nunca con las verdades adquiridas.

En esta obra Fortman presenta la remodelación, actualización y ampliación de una obra suya de 1976. «Vida eterna después de la muerte». Para ello tiene en cuenta los últimos estudios en campo bíblico y teológico. Es de vital importancia tener una idea correcta de lo que somos antes de morir —fondo antropológico—, y de lo que seremos en la muerte y después de la muerte.

El libro nos ofrece una visión basada en enseñanzas sólidas tanto a nivel científico, teológico como eclesial. De ahí que esta obra no sea exclusivamente de teología tradicional, ni tampoco exclusivamente de teología moderna, sino más bien una teología de continuidad que trata de combinar correctamente verdades y opiniones del pasado con verdades y opiniones hodiernas. Un libro que, como los anteriores del autor, estamos seguros que obtendrá una amplia acogida en seminarios y facultades de teología y será de buena ayuda a los pastores.— B. SIERRA DE LA CALLE.

DOMÍNGUEZ SANABRIA, J., *Con María hacia la identidad con Cristo*. Meditaciones, Revista Agustiniiana, Madrid 1988, 13 x 20, 248 p.

Al escribir este libro, el autor se ha marcado una meta. Meta que queda muy bien reflejada en el título del libro: *Con María hacia la identificación con Cristo*. Este pensamiento o, si se quiere mejor, este mensaje recorre todas las páginas del libro. No hay que dudar que se trata de un enfoque verdaderamente admirable. María se coloca así en el sitio que le corresponde. Ella no es nunca término. Es camino que conduce siempre a Cristo.

El autor, usando un estilo directo, poniendo un gran corazón en la empresa, valiéndose de unas categorías teológicas fáciles de comprender, presenta un retrato mariano sumamente sugestivo. María se convierte así en un ejemplo asquible y estimula a todos los creyentes, sus hijos, a caminar por el sendero de la sencillez y de la fidelidad que ella siguió.

No dudo que este libro, leído y meditado, puede contribuir no sólo a conocer más y mejor a María, sino también a ver en el mensaje de su vida, entregada al servicio de Dios y de los hombres, una constante exhortación a la santidad. «Con María, dice el autor, siempre caminamos a la más plena identificación con Cristo».— B. DOMÍNGUEZ.

LAURENTIN, R., *Un año de gracia con María. El mensaje de la «Redemptoris Mater»*, Herder, Barcelona 1988, 14 x 21,5, 172 p.

R. Laurentin es uno de los más prestigiosos teólogos marianos. Con ello queda al descubierto el valor teológico de la obra. Al mismo tiempo, es un enamorado de María. Y ello nos habla de lo que él pretende siempre que escribe algo sobre María. Quiere ser riguroso en cuanto a la formulación teológica se refiere. Y quiere, sobre todo, contagiar el amor a María.

La presente obra viene a ser un comentario a la encíclica «Redemptoris Mater». De todos es conocido el interés que el actual Papa tiene en que la celebración del bimilenario del nacimiento de Cristo sea un acontecimiento verdaderamente salvífico. Y nada mejor para ello que preparar a la humanidad con la celebración de un año mariano, que viene a ser como una espléndida aurora para un espléndido día. La figura de María, dibujada desde una visión auténticamente teológica, es fundamental, para alcanzar la celebración fructuosa del bimilenario del nacimiento de Cristo. Tras unos años de abandono de la devoción a María, vuelve con fuerza inusitada su figura a ser estrella radiante de la mañana y anticipo de la venida del Sol de justicia. En esta línea marcha la presente obra. Teología mariana de verdad y auténtica devoción a María tejen su entramado. No dudo que su lectura contribuirá mucho a conocer mejor a María y amarla más y más.— B. DOMÍNGUEZ.

PINKUS, L., *El mito de María. Aproximación simbólica. Materiales para la comprensión del psicodinamismo de lo femenino en la experiencia cristiana* (= Cristianismo y Sociedad 16), Desclée de Brouwer, Bilbao 1987, 13,5 x 21,5, 140 p.

El título puede chocar a primera vista. De todos modos, quien conozca al autor o lea el libro, verá que quien lo escribe es profesor de una facultad de mariología —el *marianum* de Roma—, y que ha sido impulsado a este estudio precisamente por el deseo de profundizar en la figura de María a través de un diálogo fe-ciencia psicológica. Pretende hacerse «la pregunta sobre el tipo de contribución que pueden dar las diversas áreas de la psicología para desarrollar de algún modo un trabajo interdisciplinar».

El autor parte del dogma y la liturgia que son fuentes de las experiencias más comunes de los creyentes. Desde ahí pasa a concentrarse sobre el influjo de lo femenino-religioso —que se manifiesta a través de las imágenes de María—, sobre las vivencias humanas en sus aspectos positivos y negativos. La obra defiende que «un retorno valiente a la vía simbólica es el único camino que debe recorrer la cultura humana en su búsqueda del trascendente», y manifiesta que lo femenino es verdaderamente, a través de María su ícono cristiano, el elemento reconciliador del mundo contemporáneo con el espacio sagrado cristiano.

Libro innovador, valiente e iluminante. Merece ser leído.— B. SIERRA DE LA CALLE.

SERRA, A., *María según el evangelio* (= Biblia y Catequesis 10), Sígueme, Salamanca 1988, 12,5 x 20,5, 160 p.

El Año Mariano está viendo florecer las publicaciones sobre teología mariana que intentan, tal y como proponía el Papa Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris Mater* «promover una nueva y profunda lectura de cuanto el Concilio Vaticano II ha dicho sobre la bienaventurada Virgen María».

El P. Aristide Serra, OSM, es profesor de exégesis bíblica en la Pontificia facultad de Teología «Marianum» de Roma. Son bien conocidas las autorizadas publicaciones, en campo mariológico de esta facultad, como el *Diccionario mariológico*. El mismo P. Serra tiene otras obras mariológicas de carácter más exegético como «*María a Cana e presso la Croce*»...

En este volumen el autor propone no un tratado sistemático de teología, sino «dieciséis meditaciones basadas en diversas perícopas evangélicas de Mateo, Lucas y Juan». Algunos habían ya sido publicados, otros son nuevos. Todos ellos han sido reelaborados a la luz de la «*Redemptoris Mater*». El autor cumple perfectamente con su objetivo que es el de presentar, de una forma seria y de un modo claro y accesible a la vez, la verdadera fe mariana, tomando como base la Biblia. Sacerdotes, religiosos, laicos, comunidades cristianas... se verán ciertamente enriquecidos con su lectura.— B. SIERRA DE LA CALLE.

RESINES, L., *La fe maltratada*, Ed. del Autor, Valladolid 1988, 15 x 20,7, 430 p.

Luis Resines, en un estudio que recoge catecismos publicados desde finales del s. XV hasta nuestros días, nos presenta cómo se puede maltratar la fe desde dentro de la Iglesia.

Los catecismos nacen con planteamientos diversos, pero todos tienen un elemento común: «se trata de una sencilla exposición de la fe para la formación cristiana» (p. 11). Unos se vieron envueltos en la polémica o reducidos a un espacio geográfico concreto; otros gozaron de una imperturbable autoridad durante siglos. No abundan los autores prudentes o equilibrados en la exposición. En los catecismos estudiados, el autor detecta «multitud de deformaciones, despropósitos, sinsentidos, aberraciones y otras desviaciones por el estilo» (p. 13). No se distingue lo accesorio de lo nuclear; se acude muy poco a la Escritura y, las pocas veces que se hace, se la manipula descaradamente o se la pone al mismo nivel que ejemplos y anécdotas totalmente gratuitos e injustificados, frutos de imaginaciones calenturientas: el niño que no va a la doctrina y cae fulmina-

do por un rayo (p. 27), o el nacimiento de hijos contrahechos, epilépticos o endemoniados gracias al uso del matrimonio en los días santos (p. 260). Argumentos tan contundentes y paradójicos como éstos abundan como la peste. Y, además, se agarran a «la tradición» (¿?); pero ni «esa» tradición ni los argumentos resisten un mínimo análisis serio.

La lectura se hace amena y provoca la risa en muchas ocasiones. Los comentarios de Resines, con sorna e ironía, denuncian el afán desmesurado por aclarar todo misterio, dato y detalle (p. ej., el tiempo exacto de permanencia en el Portal de Belén o en el sepulcro, algo «esencial para la fe» y que se les escapó a los evangelistas, pero no al agudo autor del catecismo). Uno se queda pasmado ante tal cúmulo de detalles y podríamos sintetizar nuestro asombro preguntándonos con el autor: «¿Se pueden decir más insensateces en menos espacio?» (p. 300). Pero la risa se entremezcla con un regusto amargo, de pena, porque todo este fraude a la fe refleja una visión muy pobre de la Iglesia, con una religión infantilizada, cuyo principal recurso es el temor paralizante, y unos creyentes menores de edad, que no pueden decidir nada sin consultar al confesor.

La obra, publicada a máquina fotostáticamente, concluye con una extensa bibliografía sobre catecismos y con un índice analítico.

Con ella, Resines nos pone en guardia ante riesgos y errores que hoy día nos siguen acechando en la exposición de nuestra fe. Quien guste del morbo por lo caduco, erróneo y estafalario, lo mismo que quien busque sinceramente eliminar de su fe aditamentos y secuelas espúreas, encontrará en esta obra materia de profundización.

Los pedidos pueden hacerse a Luis Resines - Gamazo 4,6.º C - 47004 Valladolid.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

ANÓNIMO, *Los arcanos mayores del Tarot. Meditaciones*. Introducción de H.U. von Balthasar, Herder, Barcelona 1987, 14,5 x 22, 712 p.

En estas meditaciones, un pensador cristiano y piadoso de innegable probidad nos da a conocer los símbolos del hermetismo cristiano en sus distintos planos —mística, gnosis y magia— recurriendo a las ciencias cabalísticas y a ciertos aspectos de la alquimia y la astrología. Dichos símbolos aparecen en los llamados arcanos mayores del antiguo juego de las cartas conocido por el nombre de *taroco* o, más comúnmente hoy, *tarot*. El autor trata de situarlos en el plano de la sabiduría más profunda, por lo universal, del misterio católico.

Recordemos, en primer lugar, que semejante tentativa no es única en la historia del pensamiento católico, teológico y filosófico, por extraño que les resulte a muchos lectores creyentes actuales. La antigua sabiduría bíblica y cristiana luchó desde el principio contra todo fatalismo en nombre de la soberanía y libertad de Dios frente a todas las potencias cósmicas, sin negar por ello la existencia de causas segundas de orden terreno utilizadas por la Providencia para dirigir el curso de las cosas. Recordemos en este contexto la doctrina de san Pablo según la cual los elementos del mundo (venerados por muchos como potencias angélicas), las potestades y dominaciones, los príncipes de este siglo, son reconocidos en su realidad y eficiencia, pero han de ser también sojuzgados e incorporados al cortejo triunfal de Cristo (Col 2,15). Orígenes, yendo hasta el final de esta línea de pensamiento, acometió como cristiano la empresa de esclarecer con la revelación bíblica no sólo la sabiduría filosófica de los paganos, sino también la «sabiduría de los príncipes de este mundo» (1Cor 2,6), por lo cual entendía él «algo así como la filosofía oculta de los egipcios» (aludiendo especialmente a los escritos herméticos atribuidos a Hermes Trismegisto, es decir, el dios egipcio Thot), «la astrología de los caldeos e hindúes, que prometen enseñar las ciencias de las cosas supraterrenas», y asimismo «las múltiples doctrinas de los griegos acerca de lo divino».

Dentro justamente de esta tradición ininterrumpida que se esfuerza con verdadera escrupulosidad por alcanzar el corazón mismo de la sabiduría cristiana hay que colocar a nuestro autor. Cierto que en ocasiones se aparta un poco de esta vía central dando un paso de más hacia la izquierda (por ejemplo, cuando dice que la doctrina de la reencarnación es al menos digna de examen desde la perspectiva cristiana) o hacia la derecha (al avecinar demasiado al dogma, de manera un tanto fundamentalista, simples opiniones o prácticas religiosas, o cuando de pronto se pone

a hablar de los consejos evangélicos, la recitación del rosario y cosas parecidas). Con todo, la abundancia casi aplastante de auténticas y fecundas luces que proyecta sobre nosotros bien justifica que un público más numeroso de lectores no se vea privado de esta riqueza espiritual. De hecho, sin apenas propaganda, estas cartas de ultratumba han empezado a llegar a sus destinatarios, esos amigos desconocidos a quienes van dirigidas.

Con la publicación de esta obra, la Editorial Herder espera prestar un servicio positivo a la reflexión teológica de los lectores de habla castellana, que encontrarán en ella un cierto contrapeso a los estudios teológicos excesivamente abstractos o positivistas, por una parte, y sobre todo a los malabarismos superficiales de la literatura esotérica (magia, gnosis, astrología, horóscopos) hoy tan de moda, por la otra. El cristiano adulto debe, como ya recomendaba san Pablo a sus discípulos, «examinarlo todo y quedarse con lo bueno» (1Tes 5,21). — E.H.

Moral-Derecho

UTZ, A.F., *Ética social*. III. Herder, Barcelona 1987, 14 x 21,5, 330 .

La convicción de que las normas ético-sociales son «señales de orientación y no recetas para la solución de problemas sociales» emerge como trasfondo de toda su reflexión. De aquí nace el respeto por las demás ciencias que descienden a la búsqueda de soluciones concretas de tales problemas, dentro del marco de los valores éticos y guiados por la prudencia.

Es admirable su esfuerzo sostenido por ayudar a comprender el sentido de la ética y la «lógica de las normas». Podríamos decir que la obra será del agrado de los especialistas, dada la precisión de conceptos y contenidos: distinción entre el orden social, orden económico y orden político; objeto y estructura del orden social; esencia del matrimonio; familia; escuela; patria, pueblo y nación; organización profesional; Estado. Temas de hoy y de siempre, tratados con la seriedad, amplitud de conocimientos y tantos años de reflexión como los que ha dedicado el profesor Utz y que quedan reflejados en la abundantísima bibliografía internacional de nada menos que 73 páginas. — Z. HERRERO.

AMIGÓ REVUELTO, F., *Los capítulos de nulidad matrimonial en el ordenamiento canónico matrimonial*, Universidad Pontificia, Salamanca 1987, 17 x 24, 260 p.

El autor de esta obra, Dr. Francisco Amigó Revuelto OFM, ha trabajado durante algunos años en un tribunal eclesiástico de Venezuela, donde se dio cuenta de la necesidad de un manual, como el que ha elaborado en la Universidad Pontificia de Salamanca para facilitar el trabajo de los que trabajan en causas matrimoniales canónicas. Divide su trabajo en ocho capítulos donde desarrolla la materia por este orden: 1.º el matrimonio, como consorcio con su noción, propiedades etc. 2.º el matrimonio nulo con un elenco de los diversos capítulos de nulidad actualmente vigentes; 3.º los impedimentos matrimoniales, deteniéndose especialmente en el de impotencia; 4.º forma canónica; 5.º consentimiento y su naturaleza; 6.º defecto de consentimiento, como acto volitivo; 7.º como acto cognoscitivo; 8.º causas físicas y psíquicas de nulidad, que es el que corresponde verdaderamente al título y es el más importante, por lo que los anteriores vienen a ser como una introducción y presupuestos. Las conclusiones son solamente una recapitulación general, dando a continuación la jurisprudencia rotal con un índice de sentencias de la Rota romana. Algunos problemas no son tan simples como los considera el autor, que no siempre logra su objetivo de sistematizar la materia y clarificar las implicaciones teológicas, problema más complejo de lo que parece a primera vista. El intento es bueno y puede servir de orientación práctica a estudiantes y a profesionales en la parte jurisprudencial. Adolece de falta de bibliografía y parece no haber consultado a obras clásicas sobre el consentimiento, como por ejemplo la de Basilio Ponce de León y otras. Se le felicita por su esfuerzo y buena voluntad. — F. CAMPO.

DE JORDE GARCÍA REYES, J.A., *El matrimonio de las minorías en el Derecho español. Evolución histórica y regulación en la Ley 7 de julio de 1981*, Tecnos, Madrid 1986, 17 x 24, 324 p.

Dentro de la abundante bibliografía matrimonial había una laguna que se llena con esta obra, donde se expone la evolución histórica del matrimonio en el Derecho español con relación a las minorías y la regulación de 1981 con sugerencias *de lege ferenda*.

Divide la obra en tres partes: la primera desde el nacimiento del cristianismo hasta la invasión árabe; la segunda desde la invasión árabe hasta la edad moderna y la tercera a la España moderna con la Ley del matrimonio civil de 1870, la segunda República, la ordenanza de 1943 para las colonias africanas etc.

Lo más interesante es la regulación del matrimonio religioso desde la Ley de libertad religiosa del 28 de junio de 1967 y la Constitución de 1978, dedicando el capítulo VII al matrimonio religioso católico con los Acuerdos de 1979, la Ley orgánica de libertad religiosa de 1980 y la Ley del matrimonio religioso de 1981. Se hacen reflexiones pertinentes sobre la situación del matrimonio de los judíos y musulmanes en España, con su sistema confesional hasta la Constitución de 1978. El valor de este libro es resaltado por el profesor Rafael Navarro-Valls al hacer la presentación. El mayor mérito de esta obra es hacer ver que aunque no tenga mucha importancia la posición del Estado español frente a los cultos acatólicos, dada su minoría, se trata de un elemento fundamental para valorar la política del Estado ante las modalidades matrimoniales religiosas. Se ofrece pluralidad de perspectivas en el matrimonio religioso *de jure condendo*.— F. CAMPO.

GUTIÉRREZ, J.L. *Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 1987, 14,5 x 21,5, 319 p.

Se recogen en este volumen trece artículos de José Luis Gutiérrez sobre la organización jerárquica de la Iglesia, que han sido elaborados y publicados en diversas revistas desde 1970 hasta 1984. Los reedita en la forma originaria, algunos en italiano y otros en latín, la mayoría en español; pero sin actualizarlos, por lo que algunos resultan anacrónicos, al no acomodarlos al Código de 1983, ya que fueron muchos de ellos escritos anteriormente. Al comienzo de cada capítulo se indica la fecha de su composición y publicación, lo cual ha de tenerse en cuenta. Comienza por dos artículos o capítulos sobre el principio de subsidiariedad; luego en el 3.º y 4.º se trata de la función jerárquica y su contenido; en el cap. 5.º la función pastoral; en el cap. 6.º el proyecto de Ley Fundamental; luego a partir del 7.º se exponen instituciones jurídicas concretas como la Curia Romana, el episcopado (cap. 8.º); potestad legislativa de los obispos y cap. 9.º) la Conferencia Episcopal (cap. 10.º) la Prelatura personal (caps. 11.º y 12.º) y finalmente la consideración jurídica de la organización eclesiástica de la Iglesia (cap. 13.º) que no es otra cosa que un comentario al libro *El Derecho del Pueblo de Dios* por Javier Hervada y Pedro Lombardía, fallecido en abril de 1987. Sin ser un homenaje a este benemérito canonista, pionero en la Universidad de Navarra, se recuerda su obra, su buen humor y su compañerismo, junto con su simpatía, reconocida por todos los que le tratamos en jornadas y semanas canónicas. Se tienen juntos artículos que andaban desperdigados. Algunos carecen ya de actualidad.— F. CAMPO.

MARTÍNEZ-TORRÓN, J., *La configuración jurídica de las Prelaturas personales en el Concilio Vaticano II*, EUNSA, Pamplona 1986, 14,5 x 21,5, 344 p.

La institución de la Prelatura personal cuenta con una nueva monografía, bastante completa y bien realizada. Su autor, el profesor Javier Martínez-Torrón hace un análisis exhaustivo de los documentos conciliares con sus antecedentes y la normativa posterior. En la primera parte pone de relieve la necesidad de la nueva institución, ya que había una insuficiencia o laguna en la organización eclesiástica del Código de 1917 para solucionar nuevos fenómenos pastorales, como el de

la atención a los emigrantes, universitarios, etc. En parte se había acudido a la diócesis personal, a la llamada «misión de Francia» y otros apostolados especializados. En la segunda parte, la más interesante y valiosa, se expone el iter de la Prelatura personal en el Concilio Vaticano II con sus esquemas hasta llegar a su configuración en el *De Presbyterorum ordinis*, n. 10. En la tercera parte aparece la concreción normativa desde el *Motu proprio Ecclesiae Sanctae* hasta el Código de 1983, pasando por la Constitución *Ut sit* del 28 de noviembre de 1982 y la *Declaratio de Prelatura Sanctae Crucis et Operis Dei* del 23 de agosto del mismo año, que aparecen en los apéndices, haciendo ver su flexibilidad y posibilidad de adaptación en la ayuda de las diócesis, con cierta autonomía y una estructura subsidiaria, «cuyo sistema normativo se halla casi enteramente confiado al Derecho particular establecido por la autoridad suprema de cada Prelatura» (p. 325). Las conclusiones a que llega Rafael Navarro Valls en el prólogo sobre el espacio jurídico de la Prelatura personal, concretamente del *Opus Dei*, ayudan a comprender que su espacio socio-religioso no es uniforme. Se clarifica bien lo que es una Prelatura personal.— F. CAMPO.

CANTELAR RODRÍGUEZ, F., *Colección sinodal «Lamberto de Echeverría». Catálogo II*, Universidad Pontificia, Salamanca 1987, 17 x 24, 326 p.

Este II volumen de la *Colección sinodal «Lamberto Echeverría»*, contiene 450 nuevas adquisiciones posteriores a 1980 con unas 920 fichas, que vienen a ser un complemento del vol. I, con el mismo método y orden alfabético de las diócesis. Su recensión apareció en esta revista 15 (1980) 533. Lo que allí se dijo sobre su autor, el Dr. Francisco Cantelar Rodríguez, se ratifica aquí. La colección de los primeros 800 volúmenes con 1.095 sinodos fue donada en 1980 a la Universidad Pontificia de Salamanca por el benemérito don Lamberto, que siguió completando la colección hasta el día de su muerte inesperada el 10 de febrero de 1987, cuando este volumen ya estaba en la imprenta. Se trata de la mejor colección de sinodos, cuyo índice fue hecho por el mismo F. Cantelar y publicado en la *Revista Española de Derecho Canónico* 43 (1986) 61-98. Siguen llegando nuevas adquisiciones para esta colección que es de obligada consulta para trabajos de investigación sinodal. Está abierta al público dentro de la Facultad de Derecho Canónico. La obra de F. Cantelar facilita su consulta y orienta sobre cada uno de los sinodos dando las fuentes y otras indicaciones oportunas. En este segundo vol. hay fotocopias tanto de ediciones como de manuscritos raros, que no sería fácil conseguir. Se dice las personas que han colaborado para su adquisición o han hecho donaciones. Impresionaba la alegría que sentía el bueno de D. Lamberto cuando se le daba la pista de un sinodo desconocido o se le facilitaba una fotocopia. En más de una ocasión no escatimó gastos ni sacrificios. Fue una de sus grandes ilusiones que logró ver hecha realidad. Esperamos se siga completando.— F. CAMPO.

MORENO ANTÓN, M.G., *La enajenación de bienes eclesiásticos en el ordenamiento jurídico español*, Universidad Pontificia, Salamanca 1987, 17 x 23,5, 230 p.

Como su mismo título lo indica, se trata de un estudio sobre la enajenación, como negocio jurídico-canónico, dentro de las coordenadas del ordenamiento español con la normativa canónica, como algo previo, que se aborda en el cap. 1.º. Luego se dedican los tres capítulos restantes a la eficacia y relevancia de la reglamentación canónica en el Derecho español, con los antecedentes históricos y su evolución hasta la segunda República de 1931 (cap. 2.º), el Concordato de 1953 (cap. 3.º) y el ordenamiento vigente (cap. 4.º) que es el que más interesa. Se desarrolla el Acuerdo jurídico dentro del nuevo marco constitucional de 1978 con la posición de la Iglesia católica y sus entidades en cuanto a la capacidad de obrar y disponer en el ámbito español. El último punto es el referente a la jurisprudencia, donde se enjuician hechos anteriores a los Acuerdos de 1979 con reconocimiento de la eficacia, que puede verse alterada según las orientaciones de *iure condendo*. Hay que tener muy en cuenta la legislación civil que no siempre coincide con la canónica. Las conclusiones a que llega son correctas haciendo ver que en el ámbito canónico se toman la palabra

enajenación en sentido amplio, por lo que se equipara a ella en cuanto a los requisitos para la validez del arriendo de bienes eclesiásticos por disposición de la Conferencia Episcopal Española. Hay que tener el permiso de la autoridad competente al enajenar bienes eclesiásticos. Las mismas normas canónicas y de los Institutos religiosos vienen a ser meras disposiciones estatutarias. Tiene una bibliografía actualizada y amplia. Con algunas soluciones se podrá no estar de acuerdo, como en lo referente a las asociaciones y fundaciones religiosas posteriores a 1979, pero habrá que tenerlas en cuenta para otras investigaciones, como obra de consulta.— F. CAMPO.

PEREÑA, L., *Carta Magna de los Indios* (= Cátedra V Centenario), Universidad Pontificia, Salamanca 1987, 14,5 x 21, 296 p.

Con este volumen se inaugura la colección «Cátedra V Centenario» dentro de la fundación de Paulo VI en la Facultad de Ciencias políticas y sociología «León XIII» y en colaboración con el Instituto de Cooperación Iberoamericana y la colección *Corpus Hispanorum de Pace*, que viene funcionando bajo la dirección del Dr. Luciano Pereña, autor de esta obra. En tres capítulos se hace una gran recopilación del proceso de la conquista del Perú con la carta institucional de los indios (cap. 1); reivindicaciones de la Escuela de Salamanca (cap. 2) y la restitución y devolución de las Indias con el tratado de paz y reconciliación de Acobamba entre Titu Cusi Yupanqui y el virrey del Perú D. Diego López de Zúñiga, cuyas negociaciones continuaron Diego Rodríguez de Figueroa y Juan de Matienzo, por muerte del virrey. Aquí aparece una configuración democrática de la Carta Magna de los indios dentro de una conciencia hispano-indígena. La obra escrita por un especialista en la materia, hace una aportación y estudio encomiable en la conclusión con un balance final del siglo XVI hecha a través de una carta del agustino fray Luis López de Solís, obispo de Quito, escrita a Felipe II el 20 de marzo de 1598. Es un documento excepcional, como los sínodos del mismo obispo de 1594 y 1596, no de 1590 como se dice reiteradamente en las pp. 288 y 293. Mal podía convocar el sínodo en 1590, cuando no es obispo de Quito hasta 1594. A pesar del carácter científico, crítico y universitario de esta obra hay otros defectos, como una cita sin nota que se da en las pp. 272 y 273 del agustino fray Alonso de Veracruz, como si éste considerase ilícita la entrada de los españoles en las Indias y que no admitió el derecho de conquista cuando lo justificó por diversos títulos, condenando los abusos y defendiendo los derechos de los indios. A pesar de estos defectos corregibles se trata de una buena publicación con vistas al V Centenario.— F. CAMPO.

BARRIOS DE ACOSTA, H.- BELLO RENGIFO, C.S.— BREWER CARIAS, A.R., etc., *Ponencias venezolanas al XII Congreso Internacional de Derecho Comparado en Revista de la Facultad de Ciencias jurídicas y Políticas*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1987, 15 x 21,5, 66 pp.

Hacer la presentación de este volumen el profesor Fernando Parra Araguren, resaltando la evolución e historia del Derecho comparado en Venezuela, siendo uno de sus pioneros el profesor Roberto Golschmidt. Se recogen en este libro, como su mismo título lo indica, las ponencias presentadas por venezolanos en el XII Congreso de Derecho Internacional celebrado en Sidney y Melbourne (Australia) el año 1986. Han colaborado en la recopilación del material, la antigua amiga y profesora, Dora, Tatiana B. de Maekelt, Haydée Barrios de Acosta y Fabiola Romero de Briceño. Hay aportaciones de profesores no sólo de la Universidad Central de Venezuela, sino también de las Universidades de los Andes, Zulia, Católica Andrés Bello, Carabobo y Rafael Urdeneta.

Conjuntamente con este libro se han recibido otros editados por la Universidad Central de Venezuela, como *Sanciones penales y administrativas en la legislación venezolana, anexo 1.º y 2.º 1984-1986* por Guitta Mattar de Abouhamad (Caracas 1987); *Índice de la legislación vigente del año 1985* por Carmen Leticia Salazar (Caracas 1987) y el n.º 11 de *Politeia* del año 1982, donde

puede apreciarse el alto grado de la investigación jurídica en la Universidad Central, con aportaciones interesantes dentro del Derecho Comparado. Se agradece el envío de estas publicaciones, que nos recuerdan antiguos colegas y profesores.— F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

ARISTÓTELES, *Athenaion Politeia*. Ed. Mortimer Chambers, Teubner, Leipzig 1986, 15 x 20,5, 88 p.

Mortimer Chambers se ha propuesto entrar de lleno en el estudio y texto crítico de esta obra capital de Aristóteles. Y le ha salido bien porque ha puesto toda la carne en el asador. Aunque la tradición manuscrita es fragmentariamente escasa y pudiera aparecer sencilla, el autor se centra de manera especial en plano ortográfico, tratando de aunar criterios sobre la base ortográfica de Aristóteles. Importante en cuanto al aparato crítico es la clasificación de los escribas, L1, L2,3 y L4, uno de los puntos que mejor esclarece: omisiones, correcciones, suplencias, lagunas, letras ilegibles... Desde aquella Politeia de los lexicógrafos y gramáticos hasta nuestros días, ha sido la papirología con dos afortunados descubrimientos la que ha puesto al día en su totalidad la politeia aristotélica, de la que hasta 1879 y 1890 sólo se conocían fragmentos. F.G. Kenyon parte de estos hallazgos y presenta la edición príncipe en 1891. Como texto base para un examen más profundo de correcciones, conjeturas y silencios. Al texto crítico le precede un estudio bibliográfico muy moderno sobre ediciones, versiones, comentarios, fuentes, instituciones políticas, biografías.— J. COSGAYA.

MARCUS AURELIUS ANTONINUS, *Ad se ipsum libri XII*. Ed. Joachim Dalfen, Teubner, Leipzig 1987, 15 x 20,5, 168 p.

Se trata de una segunda edición notablemente mejorada respecto de la de 1979. En ella ha tenido en cuenta J. Dalfen, en primer lugar, los códices griegos de París, así como el códice Vaticano griego 953. Entre esta edición y la primera, existe sus diferencias, en especial en los que respecta al método del uso de las glosas que se hallan intercaladas entre los pasajes genuinos de Marco Aurelio. En cuanto al aparato crítico ha señalado sus propias conjeturas con la abreviatura Dal. Frente a la primera edición. Inserción de varias lecturas de los códices parisinos y Vaticanos, supresión de errores de colaciones anteriores. Aumento de conjeturas y de enmiendas de especialistas y eruditos en materia textual. Por lo que respecta a la bibliografía y estudios modernos sobre el tema, ha incluido todo lo mejor. Y en cuanto al índice geográfico y onomástico lo ha enriquecido, añadiendo algunas locuciones. En resumen, un texto diáfano que da gusto leer.— J. COSGAYA.

NEMESIUS EMESENUM, *De Natura Hominis*. Ed. Moreno Morani, Teubner, Leipzig 1987, 15 x 20,5, 184 p.

Dieciocho años intensos le ha llevado a Moreno Morani la confección del texto crítico de esta obra, tan traída y llevada, tan leída y traducida, por griegos, latinos, armenios geórgicos, árabes y sirios, que llegaron a convertirla en cantera y arsenal, quedando el nombre de Nemesio casi en el anonimato. Hasta 1802 no se hizo, cosa bien extraña, la primera edición del *De natura hominis*; aparece imperfecta por el restringido número de manuscritos consultados y por las técnicas aún incipientes en el terreno de la crítica textual. No hablemos de la de Ellebodio, de 1565, de la de Oxford, de 1671. En la elaboración crítica del texto han entrado, con todo su rango un buen número de manuscritos, que superan con mucho el elenco de Matthäi de 1802. Importante es también la aportación de las versiones antiguas: Las latinas de Alfano, Burgundión, Valla, así como

las árabes, armenias, geórgicas y siríacas. El autor ha estudiado a fondo incluso las citas de Nemesio que figuran en Atanasio Sinaíta, Juan Damasceno, Glycas, Máximo el Confesor, el monje Melecio y Nilo Doxópatres. El resultado de todo ello no puede ser mejor: un texto crítico de gran clarividencia, acompañado de dos índices muy completos: toponímico y onomástico.— J. COSGAYA.

HERODAS, *Mimiambi. Cum appendice fragmentorum mimorum papyraceorum*. Ed. I.C. Cunningham, Teubner, Leipzig 1987, 15 x 20,5, 90 p.

Excelente presentación de los cuadros de costumbres pintados por Herodas, uno de los grandes mimógrafos, moda introducida por la escuela alejandrina. Lástima que estas esculturas dramáticas del mimo, tan breves, pero tan bellas, se haya visto estropeadas o casi perdidas por la incuria del tiempo. Comienza I.C. Cunningham con un estudio sobre el papiro de Londres, del oxirrinco, correcciones del (P) Londinense, continuando con un estudio sobre el lenguaje de Herodas, sus primeras ediciones, sobre la actual, así como una extensa bibliografía: ediciones y comentarios, ediciones posteriores al descubrimiento del papiro, comentarios posteriores al papiro. Excelente texto crítico, muy superior al de 1971, por el estudio concienzudo del papiro londinense, en plan de explicar dudas a golpe de microscopio, teniendo también como propósito llegar a discernir las manos correctoras, pecadoras o no, ha estudiado también a fondo el papiro de oxirrinco. Fruto de todo ello. Establece un triple aparato: de acción y de testimonios, paleográfico y ortográfico, y crítico. Al final, un índice muy completo de palabras. Buen texto, claro y diáfano, como suele presentar Ediciones Teubner.— G. COSGAYA.

HABERMAS, J., *Ensayos políticos*. Traducción de Ramón García Cotarelo, Península, Barcelona 1988, 13 x 20, 283 p.

El conocido autor de la «teoría de la acción comunicativa» es actualmente, sin duda, el representante más creativo de la llamada Escuela de Frankfurt. En este volumen reúne una recopilación de trabajos que son continuación de los pequeños escritos políticos I-IV, publicados en 1981, y en los que trata de temas de actualidad presentados bajo las formas de conferencias, entrevistas, artículos de periódico o de revista, recensión de libros, etc.

Los asuntos de que se ocupa forman un abanico muy amplio, aunque siempre dentro de los campos específicos de la filosofía, «que parece seguir estando mejor preparada que el resto de las disciplinas», y de la sociología, materias en las que trabaja. En el campo filosófico podríamos destacar: la Ilustración y la postilustración, el estructuralismo y el postestructuralismo, la Modernidad y la posmodernidad, la teoría crítica y la crítica de la ideología, el «logocentrismo» y la estética (vanguardismo y posvanguardismo). Los ismos que se construyen con un «post», afirma, tienen siempre el objetivo de discontinuidad, «distanciamiento, frente a una forma de vida o de conciencia en la que antes habíamos confiado de forma «ingenua» o «irreflexiva» (p. 13). «(...) todavía no pueden darle un nombre nuevo al presente ya que, hasta la fecha, no conocemos respuesta alguna para los problemas reconocibles del futuro» (p. 11).

Dentro del campo de la sociología, además de ofrecernos algunos rasgos de su «teoría de la acción comunicativa», por la que «entendemos los significados de actos de habla (...) (y) es posible establecer acuerdos entre participantes en la comunicación sobre hechos, normas y experiencias» (p. 154), hace una crítica del neoconservadurismo que caracteriza, según él, a las sociedades democráticas occidentales, con la consigna «menos Estado, más mercado», de la crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas, de los críticos del crecimiento, del «espíritu de la época», así como limitadas referencias a los movimientos ecologista y feminista y al establecimiento de cohetes nucleares. Algunos aspectos se refieren al caso específico alemán, pero pueden ser extrapolables a otras realidades o situaciones. Es más, se ocupa de cuestiones tan «políticas» como la responsabilidad y/o culpabilidad del pueblo alemán en la dominación nazi, de la «reconciliación» Kohl-Mitterrand, Kohl-Reagan, de la que afirma que fue «una contraprestación

simbólica por el emplazamiento de los cohetes», y asuntos tan personales y autobiográficos como sus respuestas a las acusaciones de querer «estar siempre a bien con la autoridad y con lo que está de moda», de apropiarse de otras teorías, de los procesos y cambios de sus opiniones con el recurso al «núcleo temporal de la verdad», de los lugares donde estudió, lecturas habidas y autores que han influenciado su pensamiento. Nos parece que los temas II, «Después del cambio», y V, «La nueva impenetrabilidad», basado este último en una conferencia pronunciada ante las Cortes españolas en noviembre de 1984, son los más logrados.

En este libro no encontraremos, pues, una visión completa del pensamiento de Habermas, sino más bien algunas pinceladas que nos descubrirán, quizás, más al hombre que al pensador. — F. RUBIO.

GOODWIN, B., *El uso de las ideas políticas*. Traducción de Enrique Lynch. Península, Barcelona 1988. 13 x 20, 395 p.

La señora Goodwin es «senior lecturer» de Teoría política en la Brunel University de Londres y ha centrado su actividad intelectual en el estudio de las relaciones entre política, filosofía y ciencias sociales, como ha dejado plasmado en dos obras anteriores.

La teoría política, objeto del presente trabajo, se ocupa de preguntas como éstas: ¿es más importante el Estado que el individuo? ¿Hay algún caso en que esté justificada la violencia? Cuestiones engañosamente simples y que, a primera vista, parece pueden ser respondidas con un «sí» o un «no». Tópicos corrientes como «naturaleza humana», «justicia natural», «derecho natural», «agresividad humana», «competencia humana», «derechos humanos», «autodeterminación», «unidades naturales», etc., son invocados para fundamentar o refutar hipótesis o teorías, cuando pueden muy bien ser considerados como elementos ideológicos o partes constitutivas de cosmovisiones particulares y propias de momentos históricos determinados. Las ideologías, los prejuicios, la fraseología del debate político y las opiniones esconden una variedad de supuestos y de argumentaciones que no siempre están bien fundados. La teoría política nos ayuda a dar respuestas lógicas, matizadas y críticas, con un nivel elevado de abstracción y generalidad, y desde una perspectiva y distancia de objetividad diferente y superior a la sociología política y a la ciencia política. Claro que análisis teóricos muy diferentes, por ejemplo marxista-totalitarista, pueden conducir a prácticas semejantes. Según Goodwin, la teoría política, que no puede «verse libre de valores» y connotaciones ideológicas, al menos a nivel de «concepción total de ideología», puede ser definida «como aquella disciplina que intenta explicar, justificar o criticar el ejercicio del poder en la sociedad» (p. 10). Este saber, como todas la denominadas ciencias humanas, debe establecer claramente el significado de sus conceptos, comunes en gran parte a otras disciplinas afines, como la filosofía moral o la filosofía política, y con significado variante según la corriente de pensamiento (clásico, medieval, ilustrado, positivista, etc.) y los diferentes contextos ideológicos (liberal, marxista, anarquista, etc.). Y éste es uno de los méritos claros del libro reseñado.

En su investigación de las diferentes «ideologías» (liberalismo, marxismo, socialismo, anarquismo, conservadurismo y totalitarismo) e «ideas» (democracia, poder, libertad, justicia e igualdad social), la autora sigue el método filosófico clásico de: argumentación, objeción, modificación y reafirmación. Si bien se parece optar por un enfoque comprometido «que procura influir, estimular y provocar», frente a otro neutro «que se concentra en un nivel secundario (...) «pitando las cuestiones sustanciales», su compromiso consiste en «hacernos más defensivos y escépticos con respecto a las justificaciones del sistema que se alimenta de nuestra complicidad, y más deseosos de considerar formas sociales y políticas alternativas (...) que nos hagan comportarnos de modo diferente» (p. 25). Y para ello sólo disponemos de la razón, la información y la inteligencia. — F. RUBIO.

FORMENT, E., (ed.), *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, Universitat de Barcelona, PPU, Barcelona 1987, 16 x 22, 205 p.

Se publican aquí las conferencias de un curso para profesores del ICE de la universidad de Barcelona que tiene como perspectiva el descubrimiento de América que se celebrará en los próximos años. El hispanista A. Guy trató la importancia y actualidad de la filosofía hispanoamericana. Heredia Soriano expone el espacio, el tiempo y el lenguaje de la filosofía hispánica. R. Fornet-Betancort estudia la filosofía de la liberación en la dirección de sus anteriores investigaciones. López Frías analiza la influencia de Ortega en Hispanoamérica. Finalmente J. María Romero Baró estudia el pensamiento de Carlos Vaz Ferreira y el prof. E. Forment, coordinador del curso, analiza la metafísica de la 'habencia' y de la muerte del mejicano Basave Fernández. Un escrito que nos da a conocer un poco más el panorama hispanoamericano del pensamiento. Una contribución interesante al acercamiento cultural entre los pueblos de habla hispánica.— D. NATAL.

PÉREZ DÍAZ, *El retorno de la sociedad civil. Respuestas sociales a la transición política, la crisis económica y los cambios culturales de España 1975-1985*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid 1987, 15,5 x 23,5, 522 p.

En este libro se recogen una serie de trabajos, algunos escritos especialmente para él, pero otros muchos publicados en diversas revistas durante los últimos años, lo que explica, dentro de una cierta unidad, la multiplicidad de facetas que se abordan.

El madrileño Víctor Pérez es doctor en Derecho y sociología por las Universidades de Harvard y Complutense de Madrid, y en la actualidad desempeña su actividad en varios Centros de Estudios Superiores y Universidades, entre ellas la misma Complutense, y ha escrito una docena de libros y más de cincuenta artículos publicados en diferentes idiomas.

En la presente obra, el autor confiesa proponerse tres objetivos: El primero está relacionado con los problemas de España durante la primera década de la democracia, y se ocupa de analizar la estructura y los procesos de cambio económicos, sociales, políticos y culturales, así como las respuestas de nuestra sociedad a los retos de la transición democrática y la crisis económica, esto es, a lo que suele denominarse problema de la «modernización». El segundo se refiere al estudio de la problemática general del conjunto de países liberales y capitalistas de occidente con quienes la integración económica, social, política y cultural de España es cada vez mayor y, viceversa, el caso español puede iluminar. Y el tercero trata de responder a cuestiones de carácter más general, situándose en el terreno de la ciencia social. Esto implica no sólo descubrir lo ocurrido, sino explicar el por qué, averiguar las causas y discutir o inventar teorías, «de alcance más o menos general, el desarrollo de sus inferencias y su ajuste a la evidencia disponible» (p. 10). Bajo este triple objetivo se analiza el papel desempeñado en ese proceso de modernización por las autonomías, la clase política, los empresarios, los sindicatos, la universidad, los médicos, los agricultores y la Iglesia.

El hilo conductor de toda la obra es el 'Retorno de la Sociedad Civil'. Se afirma que el impulso fundamental para la salida del franquismo hacia la democracia liberal ha procedido de la sociedad civil: del crecimiento económico del capitalismo y de las transformaciones culturales de la Iglesia, de los círculos profesionales e intelectuales, y del público en general; y no de la clase política que, si articuló un nuevo régimen, lo hizo bajo la presión de la opinión pública que confirmó e, incluso, rectificó sus decisiones. Y «retorno», pues si la sociedad civil española ha sido débil durante los últimos doscientos años, el Estado español y la vida política lo han sido todavía más. Es la sociedad civil, esto es, «un conjunto heterogéneo de actores e instituciones de carácter económico, social y cultural (...) las que tienen las respuestas de la sociedad española a los grandes retos de la transición, la crisis y el cambio cultural» (p. 12).

Una de las principales tesis del autor es que si de los años 50 a 70 se dio en las sociedades liberales y democráticas un avance estatal, los años 70 y 80 constituyen una fase de «reflujo» del Estado a una primacía de la sociedad civil. Si no nos encontramos ante una «crisis radical» del Estado, si nos hallamos ante un lento proceso de «desencanto» del Estado de bienestar o keynesiano en casi todas las sociedades occidentales, y ante un proceso de rediseño de su estructura y alcance de

actuación. Se duda de su capacidad para generar sentimientos de solidaridad e identidad colectiva, los cuales parecen depender más de instancias supraestatales o infraestatales (regiones, grupos socioeconómicos). Si podríamos encontrarnos ante una crisis de legitimidad y eficacia de los sistemas políticos totalitarios orientales.

El estudio simultáneo de los tres objetivos a que hemos hecho referencia, si bien permiten ofrecer un enriquecedor cúmulo de hipótesis, matices, disquisiciones y puntos de vista, quizá impidan una mejor demarcación de los temas fundamentales de la exposición y una más clara delimitación de los campos. Da la impresión de encontrarnos, hasta cierto punto, ante una obra de carácter enciclopédico, con sus ventajas e inconvenientes.— F. RUBIO.

O'CONNOR, J., *Crisis de acumulación*, Península, Barcelona 1987, 13 x 20, 295 p.

O'Connor es profesor de sociología y economía en la Universidad de California, Santa Cruz, y conocido ya, entre otras publicaciones, por su obra 'La crisis fiscal del Estado' (1973). En el libro reseñado nos proporciona una recapitulación de las causas y consecuencias de la crisis económica y social contemporánea, y una crítica, tanto de la teoría económica del marxismo ortodoxo, como de otras teorías, en especial las neoliberales, en las que analiza y evalúa sus potencialidades y contradicciones. Se intenta una síntesis de teoría «totalizadora» sobre la crisis moderna del capitalismo norteamericano desde la perspectiva multidisciplinar de la interpretación histórica, la crítica ideológica, la economía política, la sociología económica y la sociología política, ya que, se afirma, nunca como hasta ahora la economía, la sociedad, la política, la ideología y la lucha de clases han estado tan «unificadas», aun cuando la teoría social se vuelva cada vez más especializada.

La tesis central del autor es que la actual crisis del capitalismo norteamericano puede considerarse como «una crisis de subproducción del capital» que «es tanto causa como consecuencia de la nueva división internacional del trabajo y de la economía internacional» (pp. 10, 12). Problemas tales como disciplina del trabajo, salarios altos, política del bienestar, descenso de beneficios, desarrollo de tecnologías avanzadas, mano de obra barata del tercer mundo, aumento de la competencia económica internacional, sincronización creciente de las economías de las viejas potencias industriales, etc., han arrastrado al capital norteamericano a refugiarse en los «nuevos países en vías de industrialización» y otros lugares seguros para sus beneficios, en especial, «la cuenca del Pacífico». La «crisis de subproducción del capital» se ha manifestado en volúmenes insuficientes de plusvalía producida y en su utilización improductiva, haciendo que la estructura de la moderna sociedad norteamericana —clase obrera, gran capital y Estado— se convirtieran, cada vez más, en obstáculo para la acumulación capitalista, lo que ha conducido a las elevadas tasas de interés, a la inflación, a los déficits presupuestarios y, particularmente, al aumento del desempleo.

En la crisis moderna, por otra parte, las luchas sociales tienen lugar en el «interior» de la forma capitalista, buscan mejorar las condiciones económicas de la clase obrera, es producida y resuelta por fuerzas sociales y políticas, y son vehículo para la recomposición de la clase obrera a través de las luchas contra el racismo, el sexismo, el patriotismo y, singularmente, el individualismo, «ideología americana del éxito y felicidad personal». En las crisis históricas, por el contrario, las luchas tenían lugar «al margen» de la forma capitalista, buscaban defender las condiciones económicas, sociales y políticas preexistentes, eran sistemáticamente producidas y resueltas por fuerzas económicas, y eran vehículos para la recomposición del capital a través de las luchas contra los productores directos.

Creemos encontrarnos ante un trabajo básicamente de economía, con breves referencias a la teoría sociológica y política, aunque se atribuya una gran importancia a las ideologías. Un estudio denso, apto para iniciados en el tema, y con marcado acento crítico hacia el marxismo, al que se cita constantemente.— F. RUBIO.

PICÓ, *Teorías sobre el Estado del Bienestar*, Siglo XXI, Madrid 1987, 13,5 x 21, 156 p.

El señor Picó ha sido profesor visitante en el Clare Hall College de Cambridge y actualmente enseña sociología en la Universidad de Valencia. Como bien indica el título, en este trabajo nos proporciona una síntesis teórica sobre el tema del Estado del bienestar en la que, mediante el análisis de los escritos europeos y americanos más recientes, examina sus orígenes, su estructura y las relaciones institucionales que ha ido desarrollando con la sociedad civil y sus instituciones (sindicatos, partidos, empresarios), que le han convertido en el principal protagonista del cambio social. Y todo ello bajo una perspectiva histórico-económico-sociológica.

El Estado del bienestar («Welfare State») o Estado-providencia se ha hecho omnipresente en todas las facetas de la vida social e, incluso, cotidiana de los ciudadanos, máxime después de la segunda guerra mundial, cuando la mayor parte de los países capitalista desarrollados, gobernados tanto por la derecha como por la izquierda moderada y, en especial, por los socialdemócratas, adoptaron la doctrina social del «Report Beveridge» (redistribución de la renta) y la política económica keynesiana (superación de la depresión actuando sobre la demanda). Durante los últimos veinticinco años se han asegurado el nivel de vida, el empleo, los servicios sociales básicos —salud, educación, jubilación— se ha incentivado el mercado y la producción y se ha fomentado la estabilidad social mediante el consenso entre las distintas fuerzas políticas, que ha hecho la lucha de clases, en su formulación clásica, parezca pertenecer a otras etapas de la historia. Se ha tratado de combinar libertad e igualdad, democracia y capitalismo.

No obstante, la crisis de los años setenta ha replanteado la mayor parte de los postulados y función del Estado-providencia. El final del crecimiento económico, la inflación, la crisis fiscal, el gasto público y, sobre todo, el fin del pleno empleo, han mostrado sus limitaciones y contradicciones internas. La derecha radical propugna un giro hacia el «laissez faire» y el monetarismo, la izquierda marxista lo considera como un «instrumento» en manos de la clase dominante, y los socialdemócratas como esencialmente válido aunque necesitado de retoques. La polémica, especialmente a partir de la crisis del 68, comprendería, entre otros: en Francia al estructuralismo de Althusser que dio pie a las aportaciones de Pulantzas y sus posteriores controversias con Miliband; en Alemania a los derivacionistas Hirsch y Offe que iniciaron sus críticas en las páginas de «Leviathan»; en Italia a Bobbio, Colletti e Ingraio; y en Norteamérica a O'Connor, Wright y Wolfe que se sumaron al debate a través de las revistas «Kapitalstate» y «Social Review» (pp. 16-17).

Si bien el libro ofrece una síntesis notable sobre la problemática del Estado del bienestar, hemos echado de menos un juicio crítico sobre cada una de las teorías, así como una mayor referencia a la temática española, tanto a nivel de autores como de realidad social, a los que sólo en cuatro o cinco ocasiones se hace alusión.— F. RUBIO.

HANDY, Ch., *El futuro del trabajo humano*, Ariel, Barcelona 1986, 13 x 21, 267 p.

El británico Handy es profesor de la «London Business School» y autor, al menos, de otras dos obras sobre temas similares.

En este estudio plantea uno de los problemas más preocupantes de nuestra sociedad: el trabajo humano y uno de sus aspectos negativos, el desempleo, visto en perspectiva de futuro y como una llamada urgente a afrontar la situación con espíritu abierto e ideas nuevas antes de que la sociedad se convierta en un campo de batalla.

La sociedad de pleno empleo, las grandes organizaciones empresariales, el salario del cabeza de familia como único sostén económico del hogar, el empleo convencional de plena dedicación, etc., son conceptos en crisis, y expresiones como desempleo a largo plazo, desempleo juvenil, exceso de mano de obra, empleo como mercancía escasa, etc., son términos familiares y de uso común en todos los grupos sociales. Y lo paradójico de la situación es que los gobiernos siguen prometiendo lo que después de muchos años constatan no poder conseguir, y, mientras no hay trabajo, existe un montón de cosas por hacer, para las que no hay dinero o en las que la gente no quiere ocuparse.

Desde los comienzos de los años ochenta, de una sociedad de pleno empleo, basada en la destreza manual, en la industria, en la burocracia, en la carrera de dedicación única, etc., estamos pasando a otra de empleo parcial, cimentada en «el saber», en los servicios, en las asociaciones, y en la movilidad en el empleo y los cambios de carrera. Cada uno de estos factores, considerados en forma aislada, podrían ser absorbidos sin grandes trastornos, pero todos juntos constituyen un ataque frontal al mismo concepto de trabajo y su organización, así como al lugar que ocupa en la existencia de las personas y de la sociedad. La vida sin trabajo deja a mucha gente sin objetivos y sin identidad, ya que la sociedad del trabajo ha prolongado en exceso su vida, hemos hecho del empleo la única forma legítima de trabajo, y la fuente de una gran parte del significado de la existencia y del status social.

De una vida laboral caracterizada por 100.000 horas de trabajo, con 47 por semana, durante al menos 47 semanas, y por espacio de 47 años, pasaremos a otra determinada por 50.000, con 32 horas por semana, durante 45 semanas y 35 años de duración. El reparto del trabajo escaso, la ocupación a tiempo parcial, el trabajo por cuenta propia, los «hobbies», el trabajo en la propia casa pagado por horas, la jubilación anticipada, el acceso diferido al puesto de trabajo, el mayor tiempo de ocio y el trabajo voluntario cooperativo y comunitario, no necesariamente retribuido, serán algunas de las modalidades de las nuevas formas de empleo.

En contra de los partidos de izquierda y de derecha, la tesis principal del autor es que si «empleo para todos» significa «empleos de plena dedicación y para toda la vida, para todos los que quieran, y bien pagados además, entonces el pleno empleo no es factible en un futuro previsible» (p. 241). Y afirma, además, que nos encontramos no ante un estadio en el ciclo histórico de autocorrección (ajuste cíclico), sino ante un proceso «en el que no puede haber vuelta atrás», que hay que afrontar con optimismo y sobre todo con la educación de la fuerza de trabajo para las nuevas necesidades, que haga posible que la transición al nuevo mundo se haga sin demasiados traumas.

Nos encontramos ante un libro que se refiere a Gran Bretaña y tangencialmente a otros países desarrollados. Se nos dice que no se intenta una revisión completa de la «literatura futurológica», ni un ensayo de economía, ni de administración, ni siquiera de psicología individual, sino de un estímulo a las personas para suscitar la controversia, para que piensen cómo está cambiando el mundo y para que asuman sus propias responsabilidades. Quizás el impacto de las tecnologías «punta» ha sido tratado demasiado sumariamente.— F. RUBIO.

ALFONSO SANJUÁN, M.- IBÁÑEZ LÓPEZ, P., *Drogas y toxicomanías*, Narcea, Madrid 1987, 13,5 x 21, 246 p.

Dos profesores universitarios de especialidades distintas, médico farmacólogo el primero y psicólogo pedagogo la segunda, intentan aunar los datos técnicos y los factores personales y ambientales de predisposición a la droga, con el objetivo común de indagar en la génesis, desarrollo y multiplicación del fenómeno de la toxicomanía, con fines profilácticos y de rehabilitación y reinserción social.

El problema de la politoxicomanía, en el que se incluyen también las drogas «legales» —tabaco y alcohol principalmente— preocupa a diversos estamentos de la sociedad no sólo por sus efectos en los drogadictos, sino por sus consecuencias sociales (criminalidad, costes económicos, etc.), por el número creciente de adictos y por la temprana edad de iniciación, que actualmente se sitúa en los 12 años.

Si las drogas «legales» contribuyen a adaptar al individuo a su sociedad, y las «ilegales» lo adaptan a grupos marginales, esta temática, se afirma, debe pasar a ser competencia de los técnicos del comportamiento humano, los psicólogos y los pedagogos, ya que las drogas en sí no desencadenan la drogadicción, el drogadicto no es, en principio, un delincuente que tenga que vérselas con la policía y los jueces, pero tampoco un enfermo que debe curarse en las camas de las residencias sanitarias de la Seguridad Social. La tesis principal de este trabajo parte del supuesto de que la drogadicción es, ante todo, una respuesta desesperada ante un mundo sin sentido para la juventud. La droga es un camino, como lo pueden ser las técnicas religiosas (zen, filosofía hindú,

etc.), o los fenómenos sociales de rebelión (hippies, mayo francés, revueltas universitarias, etc.). Además, vivimos «en una sociedad que hace las cosas sin esencialidad. Comemos sin hambre, bebemos sin sed (...) no podemos soportar el menor dolor (...) no podemos vivir con una humana dosis de angustia (...) la frustración diaria es combatida con las muletas de la farmacia (...) los jóvenes se han alejado de la iglesia (...). Sumemos a ello, el paro, el consumismo (...). Cada sociedad recoge lo que ha sembrado» (pp. 13-14).

Se denuncia también la existencia en España de cientos de sustancias de adquisición libre que pueden crear dependencia y mueven fabulosas cantidades de dinero, sin que el ministerio de sanidad se enfrente al problema.

Si bien el libro es claro y esquemático, teniendo una finalidad primordialmente informativa, como se dice, creemos deberían explicarse los conceptos médico-farmacológicos que se usan, hacer críticas menos negativas, como por ejemplo, del «Plan nacional sobre la droga», y profundizar y concretar más en temas, como «Bases para diseñar programas» o «modelos-guía para diseños».— F. RUBIO.

EMMA, M., *Giovani, nuove frontiere morali. Ricerca socio-psicologica sugli orientamenti morali dei giovani* (= Problemi e proposte di catechesi e liturgia 6), Dehoniane, Napoli 1986, 12,5 x 20, 248 p.

En Sicilia e Italia meridional, en 1984-85, se hizo una encuesta a un total de 3.525 adolescentes y jóvenes — de 14 a 25 años—, incluyendo un pequeño grupo de 120 adultos. Se tiene en cuenta, como premisa, que no existe una juventud homogénea, sino «fragmentada», diferenciada y compleja, fiel reflejo de la sociedad en la que vive inmersa: la pluralidad de modelos lleva a un relativismo cultural, y el joven difícilmente logra una identidad clara; de ahí sus ambigüedades, incoherencias, inseguridades y equilibrio inestable.

La hipótesis de trabajo parte de la existencia de una escala de valores ambigua y bajo ciertos aspectos contradictoria. Se constata que asistimos a unos cambios profundos en el modo de pensar y de vivir: los jóvenes rechazan una moral hecha de normas objetivas y van a la búsqueda de una moral «más auténtica y personal, decididamente *subjetiva*. En esta moral, la *persona* es el valor absoluto y el punto de referencia de los demás valores: la búsqueda de sentido, autoidentidad y autorrealización, la comunicación interpersonal y la convivencia, la fidelidad y la paz. Se capta un progresivo proceso de *secularización* que reduce la ética a pura horizontalidad: se cree en Dios, pero se le deja en la periferia, sin que la religión influya para nada en la vida cotidiana. La moral sexual tradicional y los valores socio-comunitarios se hallan en franca decadencia. Un subjetivismo pragmático, consumista y relauvista está al acecho, pudiendo degenerar en un individualismo egocéntrico o en la tiranía del hombre «fuerte» de turno, con lo cual la persona queda reducida a las necesidades inmediatas y la propia libertad se ve sometida a la opinión común ambiental o a las presiones de los instintos. A pesar de las inconsistencias y contradicciones, el desarrollo de las riquísimas potencialidades de los jóvenes anima la esperanza en el descubrimiento de un hombre nuevo, buscador de la autenticidad, la plenitud, la sencillez y la paz.

Interesante trabajo el de Michele Emma, que ayudará a comprender mejor a los jóvenes y a cuestionarse seriamente los planteamientos educativos y pastorales actuales, asimilando sus sugerencias en los proyectos futuros.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

SELADOC, *Educación e Iglesia en América Latina* (= Materiales 23). Sigueme, Salamanca 1987, 13,5 x 21,5, 382 p.

El libro comienza haciendo un diagnóstico de la educación en América Latina. Y uno de sus artículos termina así: «¿Merece la pena mantener en pie un colegio, con gasto de personal y energías, si en él es poco menos que imposible educar cristianamente a los jóvenes que lo frecuentan?». La única finalidad de los «colegios católicos» es educar no sólo en ciencias humanas sino también en el ámbito de la escala de valores. El libro hace un recorrido por la educación desde la escuela a la universidad.

Se presenta el problema de la relación de la educación con la cultura y la sociedad. Se analiza la conexión entre teología y educación, educación y universidad; por último se estudian algunos documentos magisteriales respecto al tema de la educación.

La educación o es liberadora y fomenta la justicia o no es tal.— M.A. CADENAS.

CENTRO DE ESTUDIOS «CRISTIANISME I JUSTICIA», *Grandes injusticias de hoy*, Narcea, Madrid 1987, 13,5 x 21, 202 p.

Son una serie de artículos de diversos autores seccionados en tres partes. Al final de cada artículo hay una bibliografía mínima recomendable, y un cuestionario base para la apertura del diálogo.

La primera parte está dedicada al análisis social: paro, armamentismo, sur... En cuanto al paro nos vemos obligados a un cambio de términos: sustitución de «paro» con lo que conlleva de peyorativo por «tiempo liberado». Estamos asistiendo al «fin del pleno empleo». En un futuro inmediato que empieza desde el presente reivindicamos el «salario ciudadano» como sustituto del pago a las personas en cuanto trabajadoras.

La relación actual del norte con el sur es de sometimiento; la solución está en el diálogo. El armamentismo es una de las causas que engendra hambre en el Tercer Mundo, además del peligro de exterminio que conlleva. España al pertenecer al norte es partícipe de la explotación. La crisis no debe ocultar ni hacer olvidar la utopía ni la solidaridad.

En la segunda parte se hace una reflexión teológica donde se nos hace ver el papel de los profetas y de la Iglesia en momentos históricos similares, al mismo tiempo que nos da pistas de espiritualidad en momentos de crisis.

En una tercera parte se apuntan una serie de notas para una educación liberadora.— M.A. CADENAS.

LUCKHAM, R., *La cultura de las armas*, Lerna, Barcelona 1986, 13 x 20, 107 p.

Luckham es investigador, profesor de economía en varias Universidades, como Manchester y Harvard, y autor de varios estudios relacionados con el rearme, los armamentos y los gastos militares. En esta obra se plantea el tema central de las relaciones entre guerra y cultura y, tras constatar la escasez bibliográfica sobre el tema, ofrece una síntesis teórica «en curso de formación», que puede también ser vista, como «un rosario de hipótesis» o «como un listado de temas para la investigación».

La cultura armamentista, dice, basada en el fetichismo del sistema de armas avanzadas (dominación de la vida por los objetos materiales producto del trabajo) está moldeando la conciencia de los hombres y funcionando como un conjunto más o menos coherente y autosuficiente de ideologías, ideas, mitos, símbolos, significados y prácticas. Por medio de él las clases dominantes proclaman su derecho: a controlar la fuerza organizada y las manifestaciones culturales (música, literatura, arte, teatro, cine, juguetes de guerra, novelas de espías, etc.); a moldear la opinión pública mediante los medios de comunicación de masas; a neutralizar la prevención del peligro y convertirla en fuente de poder y provecho; a vincular a los estados europeos a sus respectivos sistemas de alianzas (OTAN y Pacto de Varsovia); a legitimar la hegemonía de las grandes potencias, la «seguridad» internacional y la «seguridad nacional» (represión interna, «contrainsurgencia», «guerra contrarevolucionaria»); a recubrir la imagen de la guerra como quintaesencia de la masculinidad y de lo «heroico», a definir los problemas de opción política como cuestiones exclusivas de expertos profesionales; a deslegitimar el movimiento por el desarme; y a convertir las cuestiones de la mayor importancia moral (destrucción de ciudades, etc.) en opciones básicamente técnicas (tecnologismo). Las tecnologías de la información (C³I-mando «command»), control, comunicación e inteligencia, no sólo han transformado la producción industrial, sino también la guerra y la cultura. En resumen, «el armamento ha penetrado en el propio proceso de producción cultural, y, al mismo tiempo, es producto de múltiples formas de actividad cultural» (p. 9).

Luckham oferta como antídoto contra la cultura armamentista, el ridículo y la sátira, la descodificación y desmitificación de las imágenes de guerra que contiene la cultura de masas, la reins-tauración del sentido colectivo de la historia y la capacidad de imaginar alternativas.

Si bien se afirma que es en los Estados Unidos donde la doctrina de seguridad está más elaborada y donde más sistemáticamente se aplica a la política exterior y a la planificación militar, su crítica parecería más objetiva, creíble y menos apasionada, si usase un lenguaje más «neutro» y, sobre todo, la relacionase también con los países no capitalistas. Estimamos que no bastan algunas mínimas referencias y asegurar que «en el Tercer Mundo y en los países socialistas los problemas se presentan con otro aspecto y necesitan un examen separado» (p. 97).— F. RUBIO.

JUDSON, St. (ed.), *Aprendiendo a resolver los conflictos. Manual de educación para la paz y la no violencia*, Lerna, Barcelona 1986, 13 x 20, 276 p.

En nuestra cultura de «menosprecios», frecuentemente empezamos a sufrir críticas negativas, y a ser socializados dentro de un sistema de competencia, ya desde temprana edad. Y ello, tanto en las relaciones familiares y sociales, como en el mismo sistema educativo, lo que puede llevar a bloquear el mismo proceso de aprendizaje, a hacer perder la confianza en sí mismo, a dificultar la solución pacífica de los conflictos personales y de relación, y a disminuir la capacidad para la convivencia social.

‘Aprendiendo a resolver conflictos’, siguiendo la línea de los movimientos de renovación pedagógica y de la escuela activa, intenta un doble objetivo: crear un clima relajado, no amenazante, de aprecio y confianza en uno mismo y en los demás, mediante la introducción de contenidos distintos y a través de medios distintos que faciliten el proceso educativo, y superen la concepción tradicional del maestro-verdad que transmite su saber al alumno-recipientes según un modelo descodificador e impositivo; y educar para la paz y la no violencia en la sociedad, renunciando a la competitividad y fomentando valores contrarios a los dominantes: «aprender no sólo a vivir de otra manera, sino a ser de otra manera».

Para crear un ambiente favorable a la regulación no violenta de los conflictos, y combinar el proceso de diferenciación y afirmación personal con el dominio de las relaciones interpersonales, se nos proponen cinco elementos: aprecio y afirmación, aptitud para compartir, creación de una comunidad de apoyo, fomento de la confianza a través de la resolución de problemas concretos, y ganas de disfrutar de la vida. No se trata sólo de «educación sobre la paz» sino de «educación para la paz». La opción no violenta no supone una negación de la violencia sino un proyecto positivo de transformación radical del hombre y de la sociedad, y parece existir una clara relación entre el resurgir del movimiento por la paz y el desarme nuclear a partir de 1979, y la aparición de «un movimiento en pro de la educación para la paz».

Este libro fue preparado por el grupo «No violencia e Infancia», creado por los cuáqueros en Filadelfia en 1969, y la presente edición castellana se basa, con ligeras variantes, en la tercera edición estadounidense, publicada en 1982, y ha sido impulsada por el Grupo de Acción no violencia de Málaga. Se trata de un manual, fruto del trabajo colectivo a lo largo de siete años, que trata de ayudar a niños y adultos no sólo en el ámbito escolar, sino en cualquier tipo de relación en la que se deseen crear «áreas de liberación», tanto a nivel de asociación de padres, maestros, centros comunitarios y de juventud, y grupos intergeneracionales. Teoría y práctica, actividades y juegos, más éstos que la primera, se añaden en todas sus páginas. ¿Existe peligro de «adocctrinamiento»?— F. RUBIO.

LLEIXÀ, J., *Cien años de militarismo en España*, Anagrama, Barcelona 1986, 13 x 20, 217 p.

El catalán Lleixà es profesor en la cátedra de teoría del Estado y Derecho Constitucional de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Barcelona, y miembro de la Comisión permanente del Comité de Investigación «Fuerzas Armadas y Sociedad».

Este libro es una derivación de su tesis doctoral leída en 1985, y obtuvo el XIV premio anagrama de ensayo. En él se realiza un estudio, bajo el enfoque de la ciencia política, del militarismo en España en el período comprendido entre 1875 y 1975, es decir, desde la restauración de Cánovas y Sagasta hasta la muerte de Franco.

Su tesis principal es que el militarismo en España no está impulsado sólo por «los señores de la guerra», sino también, y de forma muy importante, por los civiles que conforman los poderes públicos. En toda la obra se pone de relieve la relación entre el militarismo y el Estado y la importancia de la militarización en esferas esenciales del Estado y de la sociedad civil española, con vistas a dominar cada vez más la cultura, la política y la economía nacional, a expensas de las instituciones civiles y con la quiebra de la supremacía civil en la dirección del Estado. El militarismo español, afirma, es una modalidad del «reactive militarism» (Janowitz), de un militarismo que no es sólo el efecto de «un corporativismo militar abrupto», sino que está promovido principalmente por los poderes públicos, por el impulso civil y «por las realidades estructurales de la formación social española» (p. 14), que atribuyen al ejército una autonomía y unas funciones políticas modulares.

El autor constata, por una parte, la importancia y persistencia del militarismo en la historia de España y la escasez de producción literaria seria sobre este fenómeno, así como la dificultad de conceptualización de la pluralidad de forma y realidades que suelen cobijarse bajo este término: insubordinación del Ejército, su influencia inmoderada en la dirección del Estado, pretorianismo, militarismo con «vocación interior» (función policial) y exterior (belicismo), preimperialista, imperialista, «Doctrina de la Seguridad Nacional», carrera armamentista, «complejo político-ideológico-militar-científico-técnico-industrial», etc. Y, por otra, que el rol manifiesto más importante asignado en España al Ejército ha sido la defensa del orden social y político existente, y la unidad estatal, como una especial configuración de la propia Corona con relaciones privilegiadas en el Ejército, «dominio reservado en favor del monarca».

El enfoque de la ciencia política y no historiográfico con que el autor se acerca al tema, le permite pasar por alto fases enteras de la historia española —como los años de la II República— «o prescindir de aspectos esenciales de la realidad, como la historia y la estructura interna del propio Ejército, o las articulaciones de los regímenes de la Restauración y del franquismo no directamente asociadas a las prácticas militaristas en el Estado» (p. 15). Aunque de paso, en el ensayo se constata también lo inactual del pensamiento de quienes oponían (H. Spencer y O. Hinze entre ellos), a modo de tipos ideales, la «sociedad industrial» a la «sociedad militar», y consideraban a ésta como característica del mundo feudal y de sus tendencias belicistas, así como la de aquellos (Schumpeter) que concebían el imperialismo como un «atavismo», un fruto tardío del absolutismo que sería marginado por el desarrollo del capitalismo.

No creemos poder compartir con el autor, entre otros puntos, sus afirmaciones de que una literatura «crítica y científica» sobre el militarismo deba ser «necesariamente antimilitarista», ni que en el caso de la Nicaragua presente y en los movimientos de liberación nacional no se trata de militarismo sino de un «exceso de militarización». Estaríamos más próximos a aceptar que «la distinción entre regímenes civiles y militares debería considerarse menos importante que las similitudes en la manera de gobernar» (R. Luckham). Por otra parte, un estudio completo debería haber analizado si el recurso a la militarización y a la fuerza, preconizado por las derechas, no fue también el «estribillo y palanca» de las fuerzas socialistas y «proletarias».— F. RUBIO.

Historia

ALIAGA ROJAS, F.- ARIAS, M. BARNADAS, J.M.- DUSSEL, E., etc., *Historia general de la Iglesia en América Latina. VIII. Perú, Bolivia y Ecuador*, Sígueme, Salamanca 1987, 17 x 24, 534 p.

La Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (Cehila), que preside Enrique Dussel, da un gran paso de avance con la publicación de este vol. VIII dedicado a Perú.

Bolivia y Ecuador, región andina que formó un virreinato con cierta vinculación durante la época colonial, junto con otras afinidades étnicas, lingüísticas, religiosas y socio-políticas. Algunos de los que colaboran en esta obra han hecho antes estudios analíticos bastante completos, como los de J.M. Barnadas para Bolivia y J.M. Vargas para el Ecuador, resultando sus síntesis muy positivas y útiles. En el caso del Perú, donde ya se contaba con buenas crónicas e historias documentadas, hace el resumen de la época colonial F. Aliaga Rojas, mientras que la etapa posterior desde la Independencia hasta el Vaticano II la hace J. Klaiber con el laicado y la cuestión social. Los cambios de la Iglesia peruana desde el Vaticano II y Medellín hasta 1982 están analizados por Catalina Romero y Cecilia Tovar. La parte del Ecuador posterior a 1962 la escribe J. Moreno Álvarez. Se complementa con el protestantismo en Bolivia por Martimer Arias. Se quiere seguir no sólo un criterio de verdad, sino también un enfoque desde el servicio a los pobres y a la luz de la teología de la liberación, al menos por algunos de ellos. Como ya se observó al criticar el vol. VII, debe predominar el enfoque crítico y objetivo, aunque la orientación y la valoración pueden ser buenas de cara al futuro para corregir defectos o rectificar. Prescindiendo de pequeñas deficiencias como la falta de unidad y concatenación, dada la diversidad de autores, la obra está bien elaborada y con espíritu ecuménico. Merece un elogio y mención especial el P. José María Vargas, O.P., benemérito historiador, que ha fallecido este año, dejando clarificada la historia del Ecuador.— F. CAMPO.

MACCA, V., OCD, *Enrique de Ossó. Fundador de la Compañía de Sta. Teresa (1840-1896)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1987, 12 x 19, 142 p.

Es ésta una biografía del beato Enrique Ossó y Cervelló, redactada con nitidez y sobriedad por el P. Valentín Macca, OCD, fallecido en Roma el invierno pasado, llorado por muchos y recordado gratamente por otros, entre ellos por mí, que le traté bastante durante la preparación de mi tesis doctoral por los años 1961-64, siendo él entonces archivero general de su Orden. Era de una bondad extrema y muy culto.

A nadie mejor que a él se le podía encomendar esta biografía popular del beato Enrique, ocupado ahora en gravísimos empeños el otro gran biógrafo de este beato, a saber, el card. Marcelo González. El P. Macca, por su condición de consultor muy apreciado en algunas congregaciones romanas y por ser carmelita, se hallaba en condiciones de ventaja para escribir la biografía de este sacerdote diocesano de Tortosa, que tuvo tanto trato con carmelitas, tuvo una devoción especialísima a Santa Teresa y fundó una congregación femenina que lleva el nombre de la gran santa de Ávila.

El libro presenta el corte clásico de las biografías de santos y está articulado en 10 capítulos, además de una presentación y un Apéndice, que ofrece en castellano los dos documentos principales de la glorificación de este apóstol del s. XIX: el decreto para la aprobación de la heroicidad de sus virtudes (15.5.1976) y el breve de beatificación (14.10.1979). La página final del libro ofrece en síntesis apretada lo que es la «Compañía de Santa. Teresa», fundada por el beato en 1876.

La narración reposa sobre la documentación del proceso y ello es garantía de objetividad. Un libro excelente en su género, pues, aunque en la p. 59 se deslizó un S. Isidoro de Poitiers, en lugar de Hilario, y en la p. 47 un Pío XI, en lugar de Pío IX, todo el mundo entiende que eso no puede atribuirse a insuficiente información del P. Macca, sino a una corrección defectuosa de las pruebas de imprenta.— C. ALONSO.

PAZ VELÁZQUEZ, F., *Cuadernos biográficos Pedro Poveda. 4. Proyectos pedagógicos*, Narcea, Madrid 1987, 19 x 31, 123 p.

Este cuarto volumen de los seis previstos, abarca desde 1911, donde habíamos dejado a este infatigable y emprendedor sacerdote como canónigo en Covadonga, hasta el verano de 1913 cuando será trasladado a Jaén como canónigo. Y como siempre, la autora nos enmarca la trayectoria vital de este hombre dentro de su época, en la política, la cuestión social, el feminismo, la cuestión religiosa, el anticlericalismo, etc.

El P. Poveda se lanza al estrado con su «Proyecto Pedagógico», y empezará fundando una «Academia pedagógica» seguida de sus «Academias de Santa Teresa», primero en Oviedo, luego en Linares, donde tendrá éxito así como sus fracasos en Gijón y Sevilla. Será también promotor de la «Federación Católica de Maestros Españoles» y redactará su «diario de una fundación».

Siempre sin fondos, pero con un gran espíritu enmarcado en el pensamiento y espiritualidad teresianas, poco a poco su nombre se va enmarcando como gran pedagogo y humanista de su tiempo.— F. GIMENO.

Espiritualidad

GOFFI, T., *La experiencia espiritual, hoy*, Sígueme, Salamanca 1987, 13,5 x 24, 231 p.

El título es sugestivo y, desde luego, tiene gran eco en nuestro mundo. Un mundo, a veces, extraño por sus contrastes. Mientras parece que impera el materialismo en muchas de sus manifestaciones, surge por doquier una intensa preocupación por las cosas espirituales. Se trata de un contrapeso esperanzador. La presencia activa del Espíritu en el mundo y en la Iglesia concede mirar presente y futuro con ojos de esperanza. De ahí que el autor nos pueda decir: «El compromiso cristiano es una experiencia en camino; se concreta en la atención a la creatividad incesante del Espíritu de Cristo en nosotros, en la interpretación de cuanto va sugiriendo dentro de la vida cotidiana, en la lectura que se hace sobre los acontecimientos de cuál es el aspecto del plan divino que va apareciendo en el presente». (Prólogo).

La tarea, que se presenta, no es fácil. Y es insoslayable para el cristiano. Es preciso estar con ojo avizor, para no desaprovechar todo aquello que, de alguna manera, pueda contribuir a transformar el mundo. El presente libro ayudará mucho al lector en esa labor de discernimiento. El espectro de temas que trata el autor es amplio, aunque el volumen del libro es bastante reducido. Ello ayuda a lectura fácil, al tiempo que proyecta luz sobre un amplio campo de temas.— B. DOMÍNGUEZ.

MARTÍN DESCALZO, J.L., *Vida y misterio de Jesús de Nazaret. III. La cruz y la gloria*, Sígueme, Salamanca 1987, 13,5 x 24, 449 p.

Martín Descalzo culmina con este tercer tomo lo que ha sido, según confesión propia, la mayor ilusión de su vida; presentar al público creyente con la finura de corazón y de palabra, que le caracterizan, la figura deslumbrante de Jesús de Nazaret. Y, a fe, que ha conseguido maravillosamente su empresa. Leer este libro es una delicia. Se engañaría quien buscara en esta obra investigación científica. No ha sido tal la intención del autor. Martín Descalzo conoce bastante ampliamente los avances de la investigación histórico-científica. Sin embargo, su intención marcha por otros caminos. Su intención es eminentemente evangélica. Quiere llevar a los creyentes en Jesús, en general a cualquier hombre, la figura apasionante de Jesús, con el fin de que su persona y su mensaje entren hasta lo más profundo de la persona. Hay aquí literatura. Pero hay mucho más que literatura. Hay, sobre todo, amor apasionado del autor hacia su protagonista. Amor que él quiere transmitir a todos sus lectores. No dudo que esta obra está llamada a producir amor y simpatía por la figura de un hombre, y más que hombre, que con su persona y su mensaje ha revolucionado la mayor parte de la humanidad.— B. DOMÍNGUEZ.

CODINA, V., *Seguir a Jesús hoy. De la modernidad a la solidaridad* (= Pedal 187), Sígueme, Salamanca 1988, 12 x 18, 292 p.

Como señala el autor en el prólogo, el libro pretende profundizar en los motivos y consecuencias del cambio de paradigma que ha supuesto «la irrupción de los pobres en la teología», ha-

ciendo ver sus implicaciones para la vida eclesial, litúrgica, espiritual y pastoral de los cristianos, especialmente en América Latina.

La obra, que compendia diversas publicaciones del autor, está estructurada en seis capítulos. El primero, introductorio, contiene la génesis de la «Teología de los pobres» en la década que media entre Medellín (1968) y Puebla (1979), y unas reflexiones sobre el sentido y misión del teólogo en la Iglesia. El segundo, «Iglesia», presenta y enjuicia críticamente, a la luz del evangelio, el modelo preconciliar, el del Vaticano II y la eclesiología latinoamericana de la liberación. Termina planteando el problema de la crisis de identidad eclesial. El tercero, «Sacramentos», describe dos factores determinantes de la crisis sacramental de hoy y sus posibles vías de solución. Los sacramentos han sido «secuestrados» por el ritualismo legalista y alienante que sacraliza un orden social injusto y es preciso liberarlos insistiendo en su dimensión celebrativa y eclesial de solidaridad. Por otro lado, ante una concepción unívoca de los mismos, parece urgente la recuperación teológica de la analogía sacramental, tanto en el marco litúrgico-eclesial, como en el horizonte de la sacramentalidad humana. María desde la perspectiva de los pobres es el tema del capítulo cuarto. El quinto, «Espiritualidad», reivindica la «espiritualidad popular» frente a los sectores eclesiales erigidos en jueces oficiales, portadores de la espiritualidad «auténtica», que insiste en reducir aquélla a la «religiosidad popular». La oración desde los pobres y la vida religiosa como seguimiento de Cristo completan el capítulo. El último, «Testigos», ilustra la opción por los pobres recogiendo los testimonios de los obispos protectores del indio en la época colonial (ss. XVI-XVII) y de los mártires Oscar Romero, obispo de San Salvador, y Luis Espinel, jesuita y periodista.

Es un libro que se lee bien y, aunque aborda una temática sobre la que se ha escrito mucho, puede iluminar sobre algunas cuestiones candentes de la actual coyuntura teológica. Una sola objeción: el título, que al parecer no es original del autor, no es adecuado al contenido de la obra.— R. SALA.

ANÓNIMO, *Invocación del Nombre de Jesús (= Icono)*, Narcea, Madrid 1988, 15 x 20, 107 p.

Este pequeño libro, realmente precioso, nos hace llegar, gracias a un autor desconocido de origen oriental, el antiguo método de la Iglesia oriental de oración basada en la invocación del Nombre de Jesús. Parte desde el dato bíblico, y va introduciendo al lector en este camino espiritual que vale no sólo para los monjes sino para cualquier cristiano; el gran valor de este libro es que lo hace llegar hasta los aspectos más cotidianos de la vida.

El prólogo está redactado por el P. Vanucchi, conocido teólogo espiritual, sobre las condiciones más adecuadas para la práctica de este método de oración. Realmente recomendable para cualquiera.— F. GIMENO.

HUGHES, G.W., *El Dios de las sorpresas*, Narcea, Madrid 1988, 12 x 21, 205 p.

El Dios de las sorpresas nos obliga a examinar nuestra vida interior, mediante esa guía espiritual repleta de rasgos que rebosan humanidad, que Gerard W. Hughes nos da, y que nos anima a ir descubriéndonos a nosotros mismos, a reconocer nuestro caos interior a la vez que nos anima y nos invita a vencer nuestras dificultades, dentro de nuestro «labyrintho» de nuestra conciencia e inconciencia.

El Dios de las sorpresas, es un libro apto para que verdaderamente sintamos a Dios como Padre que está dentro de nosotros invitándonos a poner nuestra confianza en Dios cuando nos encontremos confusos, desilusionados y asustados. Gerard en definitiva nos invita a descubrir nuestro «tesoro interior», en el que cada uno se descubra a sí mismo.— M. GALJEGO.

CONGAR, Y., *Llamados a la vida*, Herder, Barcelona 1988, 12 x 20, 190 p.

Se trata de un escrito de espiritualidad en el que el P. Congar nos trasmite sus vivencias de la fe desde y más allá de sus aportaciones a la teología. La oración, los salmos, el Antiguo y el Nuevo Testamento, la llamada, el Espíritu, la Iglesia, la Palabra, la liturgia y los sacramentos, la celebración y el testimonio, son otros tantos temas que nos revelan la vivencia profunda de la fe personal en la vida humana concreta actual, con sus graves problemas y sus grandes esperanzas. Es necesario leer directamente esta obra y por eso sobran las palabras. Baste decir que también este escrito del P. Congar está llamado a convertirse en una obra clásica como tantas otras suyas.— D. NATAL.

NIGG, W., *La esperanza de los santos. Cómo murieron y nos enseñan a morir*, Herder, Barcelona 1988, 12 x 19,8, 156 p.

Desde que Pablo aplicó por primera vez la palabra santo a los cristianos, este concepto está como rodeado de un fluido difícil de entender. Ciertamente desde los días del primitivo cristianismo la definición de lo santo ha sufrido profundas modificaciones, por lo que resulta de todo punto imposible aplicarla a todos los bautizados.

Hay un grupo de santos que afrontó la muerte en soledad. Se trata de santos con características muy singulares, ya que están circundados de un halo de impresionante seriedad. Por ejemplo, Agustín e Ignacio de Loyola. Del rostro de acusados perfiles de Agustín y de su enjuta figura no existe ningún retrato auténtico de la época. Por eso resulta aún más luminosa su faz interior, la que él mismo ha pergeñado en sus *Confesiones*. Su agitado periplo intelectual, que le llevó, tras la superación del escepticismo, del neoplatonismo, pasando por el maniqueísmo, al cristianismo, se asemeja a una odisea espiritual, que él mismo transformó, con magnífico lenguaje, en un grandioso himno de alabanza a Dios. Hay santos que tuvieron muerte de mártires (Juana de Arco, Tomás Moro); a otros les fue reservada una muerte excepcionalmente dura, teniendo que soportar sufrimientos muy dolorosos que brotaban de su propia naturaleza (Catalina de Siena, hermano Claus y Bernardita Subirous; también lo hay con una serena y alegre despedida (Benito de Nursia, Isabel de Hungría, Teresa de Ávila y Francisco de Asís).

La fe en la resurrección dio fortaleza a los santos para llevar hasta su punto final su diálogo con la muerte. Esta fe, y solo ella, ha vencido al «último enemigo», como llama a la muerte el apóstol Pablo. La fe en la resurrección proporciona ayuda precisamente en la hora de la muerte. La fe es una pasión volcada hacia lo invisible. Si se pudiera demostrar, ya no sería fe. La intensidad de la fe es importante. Con argumentos racionales no se puede fundamentar la resurrección. Los agnósticos, que la niegan, no dicen nada nuevo.— C. BOMBÍN GRANADO.

BALDONI, A.- CERIOTTI, G., *Frammenti agostiniani*, Augustinus, Palermo 1988, 12 x 17, 137 p.

El libro es una más de las producciones que vieron la luz en el contexto del centenario, recién celebrado, de la conversión y bautismo de san Agustín. En tres capítulos el autor, A. Baldoni, expone tres temas fundamentales de la espiritualidad agustiniana: la conversión, la interioridad y la comunidad. Al primero y al segundo se le añaden sendos apéndices de G. Ceriotti sobre la «Conversión y bautismo de Agustín» y «Acción y contemplación en san Agustín», respectivamente, que fueron en su origen conferencias pronunciadas en diversos momentos. El título de la obra puede despistar en cuanto que se puede entender como «fragmentos de textos agustinianos». Aunque abundan las citas explícitas, la obra no es un acervo de textos del santo sino exposición de algunos aspectos de su espiritualidad, realizada por dos agustinos que conocen bien el terreno por donde caminan.— P. DE LUIS.

VASALLO, A., *Inquietum cor. Con Agostino alla ricerca di Dio*, Augustinus, Palermo 1988, 12 x 17, 98 p.

El presente librito contiene una serie de breves meditaciones con el tema unitario de la búsqueda de Dios, uno de los aspectos nucleares del pensamiento del santo. Están divididas en cuatro capítulos: búsqueda de Dios, a través del alma, mediante Cristo, con la Iglesia. Aunque cada una de ellas lleva como epígrafe un texto bíblico, no se trata de una reflexión desde la Escritura, sino exclusivamente desde la doctrina agustiniana. El autor alterna la exposición personal de esa doctrina con numerosas citas explícitas del santo. El lector encontrará en él una síntesis accesible a todos del camino agustiniano hacia Dios.— P. DE LUIS.

BLÁZQUEZ, R., *Las comunidades neocatecumenales. Discernimiento teológico*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1988, 12 x 19, 116 p.

El hecho de una implantación en más de 2.000 parroquias de todo mundo, con más de 5.000 comunidades y unos 200.000 participantes en ellas, hacen de la experiencia neocatecumenal un acontecimiento eclesial que no puede pasarse por alto.

Ricardo Blázquez viene siguiendo muy de cerca este acontecimiento intuyendo —como eclesiólogo no teórico— por dónde sopla el Espíritu del Señor. Sin concesiones a fanatismo ni entusiasmos vacíos pretende, «por una parte, presentar de forma sistematizada las grandes intuiciones teológicas del camino a los que ya se están beneficiando de su gracia... Y, por otra, exponer con suficiente extensión y la mayor fidelidad posible lo que se conoce teórica y prácticamente; esta exposición larga, y confiamos que fiel, va dirigida a la entera comunidad eclesial para que, presidida por sus pastores, profundice en el discernimiento de este carisma» (p. 112-113). Creo que consiga muy bien estos dos objetivos.

Divide la obra en tres capítulos: 1) *Las grandes intuiciones de fondo*. El camino neocatecumenal es una «síntesis original de la totalidad del cristianismo» y «hay un tino al enfocar cada aspecto cristiano, que es llamativo también teológicamente». Aparece como una acertada síntesis entre experiencia, formulación y método que es lo que proporciona la fecundidad. 2) *Descripción del camino neocatecumenal*, que está siendo una respuesta muy seria —que no quiere decir única— a la necesidad que la Iglesia siente de un proceso de evangelización que ensamble la experiencia antigua y la cultura de nuestros días. Se verá que es posible vivir de hecho un catecumenado fuerte aun estando ya bautizados. Y esto es lo que importa —comentaba Pablo VI—: hacer las dos cosas; el orden no importa tanto. 3) *Hacia un discernimiento teológico*. Para el autor, el camino neocatecumenal es claramente un carisma de gran fuerza. Pero sabe que no todos lo ven así de claro. Quiere aportar luz para ese discernimiento sereno, sólido y realista que deben hacer los pastores. A ellos y al mismo neocatecumenado les hace unas muy valiosas recomendaciones y advertencias.

Recomendamos este librito a cuantos disfrutan de esta experiencia, a cuantos están interesados en descubrir los caminos de Dios para la Iglesia de ahora y del futuro, y a cuantos, por las razones que sean, no acaban de ver claro este carisma. Que lo lean tan críticamente como puedan, pero también con humildad y apertura de corazón.— A. CRESPO.

PASCUAL, R.D.- SERR, J.- CLÉMENT, O.- DESEILLE, P., *La oración del corazón* (= Biblioteca catecumenal), Desclee de Brouwer, Bilbao 1987, 12 x 19, 160 p.

«El peregrino ruso» se ha difundido rápidamente en el occidente trayéndonos esa suave brisa de la espiritualidad del oriente cristiano. Y al leerlo, tal vez, nos han quedado ganas de conocer más sobre «la oración del corazón» o «la oración de Jesús» de cuya experiencia tanto nos habla. Este libro sería como la respuesta a ese deseo.

La «oración de Jesús o del corazón» es el uso ininterrumpido de la breve fórmula «Señor Jesús, ten piedad de mí, que soy un pecador» o «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí,

que soy un pecador», dicha desde el corazón y con todo el corazón. Durante muchos siglos se está empleando en el Oriente como método muy práctico de vida interior.

Los cuatro autores de la obra, avalados con abundantes citas de autores antiguos y recientes, tratan de enseñar en qué consiste esa oración, cómo se practica, dificultades principales y concretas para el hombre de hoy, los muchos y abundantes frutos espirituales de su práctica, la teología y la espiritualidad que la sustentan.

El hecho de dividir la obra en cuatro partes escritas por separado («La oración de Jesús, hoy» por Francisco Rafael Pascual; «La oración del corazón» por Jacques Serr; «La oración de Jesús» por Olivier Clément; «La oración de Jesús en la espiritualidad hesyca» por Placide Desseille) provoca ciertas repeticiones, que es un cierto inconveniente. Pero esto mismo hace resaltar una gran sintonía fundamental, enriquecida con los matices personales de la propia experiencia que subyace.

Obra provechosa para los que hayan comenzado la experiencia de esta «oración del corazón» o estén en deseos de iniciarla. Y me refiero no sólo a religiosos o sacerdotes. Estoy pensando en los seglares. Para ellos hablaban y escribían muchas veces los grandes espirituales del oriente cristiano.— A. CRESPO.

CABODEVILLA, J.M., *Juego de la Oca o guía de caminantes* (= Normal 483), BAC, Madrid 1986, 12 x 22, 296 p.

Se ha dicho que el estilo es el hombre. Esto adquiere en Cabodevilla una fuerza especial. El estilo de Cabodevilla es un estilo sugestivo y creativo. Con suma facilidad se hacen sugerencias preciosas, basándose en temas grandemente de la calle. Este libro de Cabodevilla es una clara prueba de ello. Se vale de una palabra tan sencilla como es la palabra camino. De aquí se eleva a formular verdaderos principios filosóficos. Nos puede decir, por ello, que el hombre es un animal itinerante. ¡Cuánta filosofía hay en esta sencilla expresión! «Ninguna otra alegoría, añade el autor, más apta para entender o relatar una vida humana. No sólo la novela, también la biografía sentimental o política, también el diario espiritual, son 'espejos a lo largo de un camino'» (12).

Los títulos de los capítulos son muy variados. Basta una palabra (Los dados, la cesta), para marcar la línea de desarrollo. Eso sí todos culminan en la fácil tarea de llevar al hombre a vivir su vida con la máxima dignidad. Estamos, sin duda, ante un libro sugestivo y profundo.— B. DOMÍNGUEZ.

BOURBON BUSSET, J. de, *Silencio y júbilo*, Sigueme, Salamanca 1988, 12 x 18, 87 p.

Esta pequeña gran obra en forma de epistolario de un amor imposible, obtuvo el gran premio de novela de la academia francesa. Se trata, en efecto, de la gran realidad del amor, la fidelidad y la vida. Estas cartas ahondan constantemente sobre los diversos sentidos del amor. Desde el amor más profundo que constituye el fundamento del ser humano, pasando por el más instintivo y posesivo hasta llevar a la más pura fidelidad al ser amado, a nosotros mismos, al ser que nos llama desde el abismo y el misterio, desde el prójimo, desde nosotros mismos, quizá desde Dios... Es la voz del amor, de la vocación a ser fiel a sí mismo y a los demás que amorosamente se impone. Escrito atípico para nuestro tiempo infiel a tope. Por eso mismo marca nuevas fronteras humanas y editoriales.— D. NATAL.

GORICHEVA, T., *La fuerza de la locura cristiana*, Herder, Barcelona 1987, 12 x 19,6, 126 p.

Tatiana Góricheva, en esta obra, nos presenta el cristianismo ortodoxo ruso de todos los tiempos, también de la actualidad. Ella los denomina los «locos de Dios». Tienen formas muy peculiares de vivir el cristianismo, como toque y llama la atención para todos los que vivían a su alrededor. Se despojaban de todas sus posesiones viviendo andrajosamente, sin prendas calientes, en

oración, y de la limosna que les daban. Muchos de estos hombres y mujeres después de muertos han sido venerados, como la bienaventurada Xenia de San Petersburgo, que aún hoy sigue siendo venerada.

En el último capítulo de su libro, hace un análisis sobre el cristianismo europeo, según ella anquilosado, y nos da unas pautas para salir del anquilosamiento. También nos refleja el sufrimiento de la vida rusa. En la realidad siguen existiendo estos «locos», el cristianismo es comprometido y la gente está muy identificada con él.— F.J. ROMANCE HERRERA.

Cuadernos de Oración. N.º 50 Especial, Narcea, Madrid 1987, 19,4 x 26,6, 62 p.

Con el número 50 de los *Cuadernos de Oración* se hace como un alto en el camino, siendo este número una recopilación de todo lo anteriormente publicado. Lo único que quiere lograr es, como en todos los anteriores, «hacerse eco de tantas personas que vive su fe y la oran».

Este número consta de dos partes: La primera es una selección de anteriores artículos, sintetizados y resumidos, formando así una reflexión en profundidad sobre el tema de la oración. Desde la iniciación de la oración hasta la necesidad de entrar en retiro en la intimidad con Dios, pasando por materiales de oración, grados de la misma, el recogimiento, la meditación, orar para vivir, etc. La segunda parte está dedicada a la oración como tal; para ello se vale de los cantos, salmos, himnos, poemas y preces, extraído todo ello de las Sagradas Escrituras y de los innumerables creyentes que hicieron palabra el Espíritu que los habitaba.

De todo este material han sacado diferentes y variados temas, tanto para el día como otros relacionados con Dios, la naturaleza y el tiempo litúrgico.— F.J. ROMANCE HERRERA.

Ante ti, Señor, Narcea, Madrid 1987, 15 x 21,5, 112 p.

Ante ti, Señor es una antología de todos los Cuadernos de Oración que han sido publicados hasta el momento.

La composición del libro consta de textos y de fotografías. Los textos pertenecen a diferentes maestros de la espiritualidad universal, que han dejado bien definida lo que para ellos era o es oración, o también unas vivencias espirituales. Todos estos maestros de la espiritualidad, son los que han ido saliendo en los diferentes Cuadernos de Oración.

La conjugación textos y fotografía nos puede servir bien para hacer oración o reflexionar sobre lo que el texto nos diga a nosotros. La fotografía nos puede ayudar a centrarnos, o bien puede ayudarnos en nuestra reflexión del texto.— F.J. ROMANCE HERRERA.

CUADRADO TAPIA, R., *Celebraciones con jóvenes* (= Gente Joven, Seire Horizontes Grana 16), Paulinas, Madrid 1988, 13,5 x 21, 206 p.

El autor de este libro nos ofrece una serie de reflexiones y celebraciones de utilidad para grupos de reflexión, aulas de naturaleza, convivencia y encuentros, charlas y clases de formación religiosa y humana, etc. El libro abarca seis áreas de la vida del hombre: física, psicológica, afectiva, social, cultural y de transcendencia. En cada área desarrolla una serie de temas con carácter vivencial.

Todos los temas siguen el mismo esquema sencillo: un decálogo de la luz, en el que se ofrecen una serie de pensamientos a modo de decálogo para reflexionar. Le siguen una serie de bienaventuranzas del tema respectivo con la misma finalidad. El tema concluye con unas peticiones y una canción. El libro en su conjunto tiene sugerencias interesantes; aunque creo que las celebraciones necesitarían una dinámica más viva para ser aplicados tal como ha pensado el autor.— J.L. ANTOJIN.

Psicología-Pedagogía

ERDELYI, M.H., *Psycoanálisis. La psicología cognitiva de Freud*, Labor, Barcelona 1987, 14 x 22, 294 pp.

En el prólogo a la edición castellana del libro, Neri Daurella recuerda que desde finales del siglo XIX existen en psicología dos paradigmas que han ido haciendo su camino de forma paralela, ignorándose mutuamente o mencionándose sólo para refutarse, salvo honrosas excepciones. La psicología académica se ha identificado mayoritariamente con el método experimental y con la visión molecular del comportamiento (paradigma conductista). A su vez la comunidad psicoanalítica ha utilizado fundamentalmente el método clínico, manteniendo una visión molar de la conducta humana.

Erdelyi reconoce las tensiones y malentendidos perennes de la psicología experimental académica y el psicoanálisis, pero cree que a pesar de las tensiones hay una tendencia a buscar un terreno común para la integración necesaria. Actualmente, dice, el interés se desplaza hacia un modelo mediacional en el que se da importancia primordial a los procesos cognitivos. Freud utilizó el lenguaje científico más influyente en su época —el de la física mecanicista— para explicar lo que él entendía por realidad psicológica. Pero el lenguaje científico de aquel tiempo resultaba inadecuado. El lenguaje actual de la ciencia informática resulta más idóneo, dice Erdelyi, para transmitir los conceptos freudianos y permite la formulación de un modelo cibernético de la realidad psicológica. Se defiende en el libro que para aproximarse a la realidad compleja del comportamiento humano es preciso hacerlo desde diferentes perspectivas.

La presente obra es una exégesis moderna del psicoanálisis. Abarca todo el recorrido de la psicología cognitiva de Freud y del psicoanálisis, excluyendo la teoría freudiana de la evolución psicosexual. El propósito básico del libro es presentar el psicoanálisis en relación con los desarrollos experimentales y teóricos actuales y de una forma selectiva inteligible.— M. MATEOS.

ÁVILA, A.- RODRÍGUEZ, C. (ed.), *Psicodiagnóstico clínico* (Lecturas escogidas), Descleé de Brouwer, Bilbao 1987, 15 x 21, 381 p.

Esta obra contiene lecturas escogidas sobre el desarrollo de los planteamientos clínicos, dinámicos y existenciales del diagnóstico psicológico. Los trabajos seleccionados corresponden a distinguidos autores de Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Italia y España, como exponentes de los principios filosóficos, conceptualizaciones, desarrollos metodológicos y perspectivas críticas sobre el tema.

El contenido del libro se desarrolla en cuatro secciones. En la primera sección se hace una revisión general de las perspectivas actuales del psicodiagnóstico. La segunda sección ofrece las distintas concepciones psicoanalíticas sobre el psicodiagnóstico. En la tercera se recogen los planteamientos teóricos y metodológicos del psicodiagnóstico tradicional. La última sección presenta los planteamientos existenciales, fenomenológicos o humanistas en evaluación clínica. Se resalta aquí el interés de la perspectiva humanista por lo que supone de crítica filosófica a los fundamentos y métodos de la evaluación, dejando constancia, sin embargo, de los problemas metodológicos que la perspectiva humanista existencial plantea.

El lector encontrará en el libro diversas concepciones teóricas para la práctica del psicodiagnóstico. La obra se limita a informar, sin precisar cómo se ha de hacer dicho diagnóstico. Se trata de una invitación a la reflexión acerca de «qué y para qué hacerlos».

Como se advierte en la presentación del libro, las aparentes oposiciones y divergencias conceptuales y metodológicas quizá no sean más que una expresión renovadora de viejas polémicas, para las que la ciencia psicológica actual no tiene respuesta concluyente.— M. MATEOS.

AUGER, L., *Ayudarse a sí mismo. Una psicoterapia mediante la razón*, Sal Terrae, Santander 1987, 13,5 x 21,5, 144 p.

El libro pretende explicar de manera satisfactoria los fenómenos de malestar en la vida de las personas. Según el autor las personas no parecen muy hábiles para hacerse felices a sí mismas, siendo muchos los que se lamentan de que su vida es bastante desdichada. Parece ser frecuente buscar la razón de tal desdicha en factores externos, como «tensiones de la vida moderna», «inseguridad frente al cambio tan acelerado de la sociedad», etc. Sin embargo, la verdadera causa de la dicha o desdicha humana se encuentra dentro de la persona misma, dice Auger.

Inspirándose ampliamente en el renombrado psicoterapeuta americano Albert Ellis, el autor expone un método claro y sencillo —aunque en ocasiones resulte arduo— para la autoliberación de trastornos emotivos que comprometen la felicidad de la persona.

Según Auger se trata de reconocer que la mayor parte de dichos trastornos tienen su origen en las ideas no realistas que casi todo el mundo alberga en su interior. Es necesario, pues, confrontarlas rigurosamente con la realidad para, finalmente, librarse de ellas. Esa estrategia a nivel del pensamiento hay que acompañarla del correspondiente proceso a nivel de la acción.— M. MATEOS.

KIELHOLZ, P., *Angustia. Aspectos psíquicos y somáticos*, Morata, Madrid 1987, 13 x 19, 245 p.

En la introducción del libro, Kielholz señala que, mientras la psicopatología clásica se esfuerza ante todo por una captación y descripción fenomenológicas y exactas de diversos fenómenos propios de la angustia, los psicoterapeutas de orientación psicoanalítica consideran que el problema principal de aquélla estriba en su origen y en el descubrimiento de sus causas inconscientes. Por otra parte, los trabajos analíticos-existenciales, se esfuerzan, sobre todo, por exponer e interpretar el significado de la angustia dentro de una antropología médica filosóficamente orientada.

Tres síntomas de síndrome depresivo merecen principalmente una exacta captación cuantitativa: el estado de ánimo depresivo, la angustia y la psicomotórica. Otro aspecto muy esencial de la angustia es el acontecer bioquímico concomitante. A estos aspectos se atiende en este libro. En la parte introductoria se expone el contexto histórico-espiritual y científico-natural de la angustia. La obra no es meramente un compendio de los planteamientos fundamentales y de las respuestas que hasta ahora se han dado, sino que intenta también mostrar en qué sectores especializados de la investigación psiquiátrica se estudia actualmente el problema de la angustia.— M. MATEOS.

MATEU, G., *Educación para la felicidad*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1987, 13 x 21, 287 p.

Nadie es feliz o desgraciado por casualidad, sino que vamos haciendo la felicidad cada día, paso a paso, afirma Mateu en su introducción al libro. Desde sus muchos años de experiencia educativa, a través de los cuales ha ido acumulando saber y práctica, el autor quiere compartir conocimientos y experiencias y dar sugerencias amistosas y estímulos optimistas que ayuden a descubrir horizontes para una renovada tarea educacional auténtica.

Educación para la felicidad con acierto supone, entre otras cosas, lograr un estilo adecuado en las relaciones humanas, y abandonar ciertas posturas o tradiciones que no por antiguas dejan de ser absurdas, tales como «quien te quiere te hará llorar», «la letra con sangre entra», etc.; afirmaciones que están muy lejos de intentar la felicidad humana, que en último término es el objetivo fundamental de la educación, dice Mateu.

Educación para la felicidad no intenta ser un tratado técnico de educación, ni está escrito desde un laboratorio psicopedagógico. Es un libro escrito desde la realidad y para quienes intentan educar con acierto y teniendo en cuenta las claves psicológicas del proceso formativo.— M. MATEOS.

HEGARTY, S.- HOGSON, A.- CLUNIES-ROSS, L., *Aprender juntos. La integración escolar*, Morata, Madrid 1988, 13,5 x 21, 228 p.

Estos autores, a partir de un estudio realizado en sesenta centros educativos, examinan detalladamente las formas en que los profesores de las escuelas normales están integrando, día a día, en sus clases a alumnos con necesidades especiales. Esta obra centra su atención en los cambios que se operan en la organización de la escuela, en el «curriculum», en la dotación de personal y en la enseñanza en clase. El libro plasma la situación y educación en el Reino Unido, distintos estos aspectos en España. Hay diferencias, como que el sistema educativo británico es enormemente descentralizado, lo que permite una gran flexibilidad y adaptación a las necesidades de los alumnos y del entorno. Ello no resta significación para nosotros ya que los retos educativos que plantea la integración son iguales en ambos países. Al final del libro se incluye un capítulo de gran utilidad que esboza y resume orientaciones para la práctica en clase.— M.A. LLAMAZARES.

LOUGHLIN, C.E.- SUINA, J.H., *El ambiente de aprendizaje: diseño y organización*, Morata, Madrid 1987, 13,5 x 21, 270 p.

Como ha sido reconocido desde hace muchos años por profesionales de campos diferentes al de la educación, la disposición del ambiente influye de forma significativa en aquellos que lo ocupan. Hasta hace poco, el ambiente no era reconocido como instrumento que apoyara la labor del aprendizaje. Y la presente obra presenta un completo panorama de ideas y estrategias para hacer frente a los comunes y numerosos problemas que plantea la disposición del ambiente escolar. Asimismo contribuye a reafirmar, de un modo práctico y comprensible, la importancia crítica del enseñante y el profesionalismo inherente al papel del docente.

Loughlin y Suina resaltan cuatro áreas en las que efectuar cambios eficaces: la organización del espacio, la dotación para el aprendizaje, la disposición de los materiales y la organización para propósitos especiales. El texto posee numerosas ilustraciones y anécdotas que proporcionan ejemplos concretos de principios ambientales en acción. Se ofrece una lista muy útil para el lector sobre problemas frecuentes en el aula. A través de la aplicación, en la práctica docente, de los principios ambientales que aquí se proponen, los profesores podrán estimular en los niños el empleo de destrezas, comunicar expectativas y facilitar cualquier actividad de aprendizaje.— M.A. LLAMAZARES.

QUINY, V.- MacAUSLAN, A., *Dislexia. Lo que padres y educadores deben saber*, Planeta, Barcelona 1988, 12 x 20, 352 p.

Este libro está escrito para los padres preocupados por su hijo disléxico y para cuantos necesitan saber lo que el término «dislexia» significa, pues la cantidad de términos utilizados al evaluar las dificultades de lectura u ortografía de un niño pueden provocar una gran confusión.

Se recuerda también que algunas veces los médicos, logopedas, psicólogos y maestros no saben explicar por qué han realizado ciertos tests a un niño, para qué sirven y qué significan los resultados.

Los autores, desde su larga experiencia en la Clínica de Dificultades en el Aprendizaje, en el Hospital de Saint Thomas, en Londres, se consideran capaces para afirmar con autoridad que los padres necesitan tener una visión clara de la situación para prevenir la dislexia o para ayudar al hijo disléxico.

Se intenta hacer ver en el libro que la dislexia no es propiamente una enfermedad sino más bien un síntoma, cuyas causas deben ser determinadas antes de empezar a remediarla. Los autores recuerdan que para ayudar adecuadamente a un niño con fracasos escolares, la primera medida esencial es que un equipo de evaluación (médico, psicólogo, logopeda, maestro...) realice una investigación adecuada para identificar los factores que están originando el problema.

Se trata de un libro esclarecedor, tanto para padres como educadores, y en él se dan respuestas válidas a las preguntas fundamentales sobre dislexia: ¿qué es?, ¿cómo puede descubrirse?, ¿cómo debe tratarse? y ¿qué hay que hacer para prevenirla?— M. MATEOS.

WEISBERG, R.W., *Creatividad. El genio y otros mitos*, Labor, Barcelona 1987, 15 x 23,5, 211 pp.

Robert W. Weisberg defiende que la creatividad no es nada misterioso, como induce a creer la idea de «genialidad», pero tampoco algo tan trivial como las tesis «conductistas» reclaman. Piensa que no es acertada la idea tan generalizada de que las obras originales y los grandes hallazgos de naturaleza creativa se producen porque los individuos creativos tienen el don de realizar procesos mentales extraordinarios. Tampoco está de acuerdo con los conductistas, que niegan que se dé la creatividad, entendida como proceso específico. El autor intenta poner de manifiesto que muchas de las creencias sobre la creatividad carecen de solidez. Por eso él trata de presentar una estructura conceptual que permita llegar a una comprensión de la actividad creadora fundada en resultados experimentales.

Frente a la concepción tradicional, según la cual algunas personas poseen una cualidad específica llamada «genio creador», Weisberg concluye que la creatividad es una actividad resultante de procesos o pensamientos ordinarios en individuos también ordinarios. La idea incremental de la creatividad se desarrolla a partir de estudios de laboratorio, del examen de grandes descubrimientos científicos y artísticos y teniendo muy en cuenta las modernas teorías psicológicas de los procesos cognitivos.

La obra ha sido calificada como una aportación original a la teoría de la creatividad que necesita aún ser más elaborada. El contenido del libro puede resumirse como sigue:

Capítulo 1, sobre la creatividad y mito. Capítulos 2 a 5, sobre las consecuencias negativas de la concepción de creatividad como producto de «genialidad». Capítulos 6 y 7, sobre experiencias y hechos creativos en las ciencias y las artes. Por último el capítulo 8 plantea una generalización del punto de vista incremental de la creatividad.— M. MATEOS.

LANDAU, E., *El vivir creativo. Teoría y práctica de la creatividad*, Herder, Barcelona 1987, 14,1 x 21,6, 232 p.

La autora entiende por creatividad una postura existencial que posibilita hallar nuevos aspectos en lo conocido y familiar, confrontarse con las situaciones desconocidas o cambiadas que conlleva todo proceso educativo, toda crisis vital y también el hecho de envejecer.

En la primera parte del libro se hace ver que la creatividad es un fenómeno común a todas las personas y no una prerrogativa de unos pocos favorecidos con dones extraordinarios, como a veces se piensa. La creatividad no surge de la nada, ni es algo innato en la persona. Se fundamenta en los conocimientos aprendidos así como en las vivencias personales, siendo muy importante el coraje individual para adentrarse y avanzar en lo nuevo o en lo desconocido. La creatividad sería la meta de toda educación, el eslabón más alto de la función intelectual y artística.

En la segunda parte Erika Landau describe sus experiencias sobre creatividad y terapia, considerando la psicoterapia como una educación, pues el objetivo para ambas es fomentar las facultades creativas, y en el caso de la terapia sacarlas a flote de entre los numerosos estratos de miedos y represiones.

La tesis de la autora es que la vida es un proceso creativo continuado, que con el desarrollo humano se realiza en planos diferentes. La postura creativa frente a la existencia exige flexibilidad para adaptarse a los cambios y novedades, intento humorístico cuando no haya que tomarse las cosas demasiado en serio, determinación para volver a empezar cuando sea necesario, e impulso para comunicarse con uno mismo, con el entorno, y con la vida.

Padres y maestros pueden encontrar ayuda en este libro para mantener despierto y fomentar

el proceso creativo en los niños. También los psicólogos y médicos pueden encontrar aquí ayuda para favorecer el crecimiento psíquico o el proceso creativo terapéutico.— M. MATEOS.

BRANT, H.- HOLT, KS. (ed.), *La madre y el niño. Una guía ilustrada del embarazo, el parto y los cuidados maternos*, Planeta, Barcelona 1987, 16,3 x 28, 304 p.

La madre y el niño es un libro indispensable para todos los padres con hijos de hasta cinco años y para cuantos tienen una estrecha relación con los niños. Digno de confianza y completamente actualizado, trata de todo lo que hace referencia al embarazo, el parto y los cuidados que precisa el niño. A veces los padres se ven abrumados por un exceso de información e ideas poco claras y no siempre coincidentes sobre el parto y la manera de criar a los niños. Esta obra, escrita por especialistas que son, además madres con experiencia, es una guía completa de las distintas fases del embarazo y el parto, con explicaciones sobre todos los aspectos prácticos; como, por ejemplo, en qué consiste un examen prenatal o la mejor manera de prepararse para dar a luz, así como una descripción clara y exhaustiva del desarrollo del niño, semana a semana, o los cambios físicos y emocionales que experimenta la mujer embarazada.

Combinando la información con los consejos, esta guía se ocupa no sólo del niño, sino también de toda la familia: las necesidades de la madre, el papel del padre y las repercusiones sobre los otros niños de la casa. Su objetivo principal es conseguir —tras saber cómo crece y se desarrolla el niño y cómo hay que atender a sus necesidades— disfrutar más y mejor de esos primeros meses y años de la vida de nuestros hijos. Este manual se ocupa de todos los aspectos esenciales del cuidado del niño —la alimentación, el baño, el cambio de pañales, cómo acostumbrar a los pequeños a ser limpios, etc.—, así como consejos sobre el equipo y las ropas que se necesitan, y la forma de hacer frente a las preocupaciones más comunes: llantos, rabieta, dentición y falta de sueño. Un apartado muy valioso del libro es el que ofrece una relación de las enfermedades más corrientes de la infancia, con los principales síntomas y la forma en que deben tratarse, seguida de otra sobre accidentes y técnicas básicas de primeros auxilios, así como las medidas de seguridad que deben tomarse dentro de la casa.

La madre y el niño está ilustrado con gran número de fotografías en color y dibujos explicativos y su información es siempre comprensible y fácil de encontrar, por lo que además de ser lectura grata, puede utilizarse como libro de consulta.— E.P.

HODGE, B.- TRIPP, D., *Los niños y la televisión*. Planeta, Barcelona 1988, 12,5 x 20, 290 p.

Este libro trata sobre los niños y la televisión como el mismo título dice. Hace un análisis de lo peligrosa que puede resultar la televisión para los niños, ya que son consumidores asiduos de la programación televisiva; la televisión ocupa el 20% del tiempo que los niños pasan despiertos. Los autores preguntan acerca de los efectos que tiene la televisión en los niños.

A pesar de todo, Bod Hodge y David Tripp no ven esta situación con demasiado pesimismo. Tratan de explicar cómo se transmiten los mensajes a través de la televisión y la receptividad por parte de los niños.

Los autores afirman que ver la televisión para los niños no es algo pasivo, sino que representa un aspecto importante para su desarrollo. Por lo que ambos reivindican el papel que la televisión puede desempeñar en la educación.— F.J. VELASCO MARTÍNEZ.

Varios

BEGG, E., *Las vírgenes negras. El gran misterio templario* (= Enigmas del cristianismo), Martínez Roca, Barcelona 1987, 14 x 22, 260 p.

Este libro especula sobre las figuras de las «vírgenes negras», su procedencia y posibles orígenes desde el paganismo, su relación con la Orden Templaria (a la que siempre se relaciona con todo lo misterioso) e incluso una extraña organización secreta, el «Priorato de Sión».

Agradable de leer, lo más interesante es un diccionario geográfico de casi 100 páginas de «vírgenes negras» donde se describen todas las existentes (Montserrat, Guadalupe, Peña de Francia...), orígenes, historia y leyendas tejidas en torno a ellas, con todo lujo de detalles.— F. GIMENO.

MERZ, B., *Pirámides, catedrales y monasterios. Los lugares mágicos y santos, y sus misteriosas vibraciones* (= La otra ciencia), Martínez Roca, Barcelona 1987, 13 x 22, 192 p.

La teoría defendida por el libro es la relación entre los lugares considerados sagrados, como las antiguas pirámides y monumentos egipcios, indios, tibetanos, catedrales de Chartres y Compostela, y «vibraciones» telúricas que afectan al ser vivo, de modo positivo o negativo. Todo ello relacionado con extraños conocimientos antiguos que están perdidos.

Resulta muy agradable de leer, aunque disentamos de sus especulaciones sobre la ciencia llamada «geobiología» que estudia esas vibraciones, y la existencia pretendida de unos seres llamados «Elementales» que viven entre nosotros.— F. GIMENO.

SCHONFIELD, H.J., *El complot de Pascua. Nueva luz sobre la historia de Jesús* (= Enigmas del cristianismo), Martínez Roca, Barcelona 1987, 14 x 22, 240 p.

La vida de Jesús ha sido, sobre todo desde el siglo pasado, objeto de muchas biografías y tratamientos. Este libro, al parecer de gran venta en el mundo, es uno de ellos. Esta vez Jesús no es un extraterrestre ni un gurú de Cachemira.

El autor, en el prólogo, afirma haber gastado 40 años en la investigación, y la divide en dos partes: la primera una biografía imaginativa sobre Jesús y la segunda sobre la época, ambiente y la redacción de los evangelios.

Se basa en un buen montón de datos y de los descubrimientos de los manuscritos del Mar Muerto, con su interpretación particular, sobre los movimientos mesiánicos, los esenios, etc. Para él Jesús realmente creía ser desde muy joven el Mesías al que se habían referido los profetas, para lo cual urdió planes para que las profecías bíblicas mesiánicas se cumplieran en su vida y muerte.

Es relativamente fácil de leer, por lo que se explica su venta rápida, que llega al gran público con más facilidad que los textos de cristología o de investigación bíblica, con sus consecuencias correspondientes.— F. GIMENO.

ÍNDICE GENERAL

Volumen XXIII, 1988

I. ARTÍCULOS

Fernando del Riesgo, M., <i>La muerte y la teodicea: Una reflexión socioantropológica</i>	119-156
Natal, D., <i>Ortega y la Religión. Nueva lectura</i>	
I: <i>Dios a la vista y Dios escondido</i>	3-118
II: <i>Religión y cultura</i>	247-388
III: <i>Religión y ética</i>	515-645
Sabugal, S., « <i>Joven, te lo digo, levántate</i> » (Lc 7,11-17). <i>Análisis histórico-tradicional</i>	469-482
Sinnige, Th., G., <i>Génesis e índole de la conversión de S. Agustín</i>	389-401
Turrado, A., <i>Gracia y libre albedrío en S. Agustín y en Lutero. La tragedia de la incomprensión en el s. XVI y la hermenéutica de las culturas</i>	483-514

2. TEXTOS Y GLOSAS

Aparicio López, T., <i>William Golding. El novelista del diálogo interior</i>	647-698
Campo del Pozo, F., <i>Catecismos agustinianos utilizados en Hispanoamérica</i>	157-195
Gago Fernández, L., <i>Ecos de un Centenario. Agustín de Hipona, todo un hombre</i> ...	411-424
Resines, L., « <i>Esta es nuestra fe</i> », pero..., ¿ <i>ésta es nuestra fe?</i> <i>Anotaciones al Tercer Catecismo de la comunidad cristiana</i>	403-410

3. BIBLIOGRAFÍA: RECENSIONES DE LIBROS

SAGRADA ESCRITURA

Aguirre, R., <i>Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis socio-lógica del cristianismo primitivo</i>	201
Asurmendi, J., <i>El profetismo. Desde sus orígenes a la época moderna</i>	701
Betz, H.D., <i>Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien</i>	703
Bjoerndalen, A.J., <i>Untersuchungen zur allegorischen Rede der Propheten Amos un Jesaja</i>	197
Brown, R., <i>Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron</i>	202
— <i>L'Église héritée des Apôtres</i>	202
Carrez, M., <i>La deuxième Épître de Saint Paul aux Corinthiens</i>	428
Carroll, R.P., <i>Jeremiah. A Commentary</i>	701

Claus, M., <i>Geschichte Israels. Von der Frühzeit bis zur Zerstörung Jerusalems (587 v.Chr)</i>	197
Collange, J.-F., <i>L'Épître de Saint Paul a Philemon</i>	704
Cruells I Viñas, A., <i>El DBR en Jeremías. Jer 1-45</i>	197
Dodd, C.H., <i>La Tradition historique du quatrienne Evangile</i>	200
Feldmeier, <i>Die Krisis des Gottesohnes. Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion</i>	427
Georgi, D., <i>The opponents of Paul in Second Corinthians</i>	428
Gnilka, J., <i>Das Matthäusevangelium. I. Teil. Kap. 1,1-13</i>	198
— <i>El Evangelio según San Marcos. Mc 8,27-16,20. Vol. II</i>	199
Grelot, P., <i>Los Evangelios y la Historia</i>	702
Holladay, W.L., <i>Jeremiah 1. A Commentary on the book of the Prophet Jeremiah. Chapter 1-25</i>	701
Jacob, E., <i>Esaie 1-12</i>	425
Kieffer, R., <i>Die Bibel deuten-Das Leben deuten. Einführung in die Theologie des Neuen Testament</i>	198
Lambiasi, F., <i>Breve introducción a la Sagrada Escritura</i>	699
Lohfink, G., <i>La Iglesia que Jesús quería</i>	202
McKane, W., <i>A critical and exegetical commentary on Jeremiah. I: I-XXV</i>	426
Miller, J.M.-Hayes, J.H., <i>A History of Ancient Israel and Juda</i>	700
Osten-Sacken, P. von der, <i>Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus</i>	703
Prévost, J.P., <i>Para terminar con el miedo. El Apocalipsis</i>	705
Rizzi, A., <i>El Mesianismo en la vida cotidiana</i>	203
Sand, A., <i>Das Evangelium nach Matthäus</i>	199
Schnackenburg, R., <i>El Evangelio según san Juan. IV. Exégesis y excursus complementarios</i>	200
Schnider, F., <i>Der Jakobusbrief</i>	704
Schweizer, E., <i>La carta a los Colosenses</i>	428
Sellin, G., <i>Der Streit um die Auferstehung der Toten, Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von I Korinther 15</i>	201
Smith, M., <i>Palestinian Parties and politics That Shaped the Old Testament</i>	669
Soggin, J.A., <i>Le livre des Juges</i>	425
Theissen, G., <i>Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form</i>	705
Tufiñ Vancells, J.O., <i>Jesús y el Evangelio en la comunidad juánica</i>	427

TEOLOGÍA

Alfaro, J., <i>De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios</i>	709
Anónimo, <i>Los arcanos mayores del Tarot. Meditaciones</i>	715
Barríola, M.A., <i>Fieles al papa desde América latina. Otra respuesta al cardenal Ratzinger</i>	433
Bentue, A., <i>La opción creyente. Introducción a la Teología fundamental</i>	429
Boff, L., <i>La Trinidad, la sociedad y la liberación</i>	205
Brandt, H. (ed.), <i>Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung. Eine Studie zur Rezeption ökumenischer Dokumente</i>	711
Busquets, J., <i>¿Quién era Martín Lutero?</i>	206
Buxarrais, R.-Oliver Román, M., ..., <i>El diaconado de la Iglesia en España</i>	711

Cenu, B.- Coudreau, F., ..., <i>La fe de los católicos. Catequesis fundamental</i>	204
Ciolini, G.- Biasutti, F.-Givone, S., <i>Cristo nel pensiero contemporaneo</i>	709
Comblin, J., <i>Antropología cristiana</i>	435
De Santa Ana, J., <i>Ecumenismo y liberación</i>	206
Dianich, S., <i>Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica</i>	711
Domínguez Sanabria, J., <i>Con María hacia la identidad con Cristo. Meditaciones</i>	713
Dos Santos Ferreira, J.M., <i>Teología do Espírito Santo em Agostinho de Hipona</i>	431
Drobner, H.R., <i>Person-exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel una persona</i>	707
Esteva, M., <i>El Directori perpetu litúrgic de Poblet del P. Francesc Dorta de L'Any 1694. Presentació i edició del text</i>	209
Estrada, J.A., <i>Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios</i>	710
Federación de Agustinos Españoles, <i>Jornadas Agustinianas. Madrid 22-24 abril de 1987</i>	706
Ferrari, L.C., <i>The conversions of saint Augustine. The saint Augustine lecture 1982</i>	431
Forte, B., <i>Laicado y laicidad. Ensayos eclesiológicos</i>	712
— <i>Trinidad como historia</i>	710
Fortmann, E.J., <i>Everlasting life. Towards a Theology of the future life</i>	712
Fries, H., <i>Teología fundamental</i>	429
Fries, H.-Rahner, K., <i>La unión de las iglesias. Una posibilidad real</i>	206
Granado, C., <i>El Espíritu Santo en la teología patristica</i>	430
Guiterras, J., <i>Evangelització</i>	435
Herbst, M., <i>Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche</i>	711
Juan Pablo II, <i>El misterio trinitario. Dives in misericordia. Redemptor hominis. Dominum et vivificantem</i>	205
Kolb, A. (ed.), <i>Glaube, Wissen, Zukunft. Festakt und Symposium zum 400 Jahr-jubiläum der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens Universität Graz im Jahre</i>	430
Kuerzinger, J., <i>Papías von Hierapolis und die evangelien des Neuen Testament</i>	210
Lactance, <i>Épitomé des institutions divines</i>	708
— <i>Institutions divines. Livre II</i>	708
Laurentin, R., <i>Un año de gracia con María. El mensaje de la «Redemptoris Mater»</i> ..	713
Lies, L. (ed.), <i>Origeniana Quarta. Die referate des 4. Internationaleen. Origeneskon-gresses (Innsbruck, 2-6 September 1985)</i>	707
Madec, G.- Doignon, J., ... <i>Augustin: Le message de la foi. Causeries à Radio Notre-Dame</i>	211
Maestri, W.F., <i>Mary model of justice. Reflections on the Magnificat</i>	210
Mainberger, G.K., <i>Rethorica I. Reden mit Vernunft. Aristoteles. Cicero. Augustinus</i>	432
Martimort, A.G. (ed.), <i>La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia</i>	208
Mayer, C.- Chelius, K.H. (ed.), <i>Homo spiritalis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70</i>	212
Muñoz, R., <i>Dios de los cristianos</i>	204
Photius patriarca Constantinopolitanus, <i>Epistulae et Amphilochia. IV.V.VI-1</i>	708
Pinks, L., <i>El mito de María. Aproximación simbólica. Materiales para la comprensión del psicodinamismo de lo femenino en la experiencia cristiana</i>	714
Raveaux, T., <i>Augustinus contra adversarium legis et prophetarum. Analyse des Inhalts und Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds</i>	211
Resines, L., <i>Catecismos de Astete y Ripalda. Edición crítica</i>	434

— <i>La fe maltratada</i>	714
Mateos, J.-Rius Camps, J.-Vilanova, E., <i>Teología y Magisterio</i>	702
Sadowsky, F., <i>The Church Fathers On the Bible. Selected Readings</i>	211
Schillebeeckx, E., <i>Jesús en nuestra cultura</i>	709
Schmidt, T.- Geyer, C.F. (ed.) <i>Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter</i>	430
Serra, M., <i>María según el evangelio</i>	714
Solignac, A.- Corsini, E.- Pepin, J.- Di Giovanni, A., <i>«Le Confessioni di Agostino d'Ipbona. Libri X-XIII</i>	431
Taborda, F., <i>Sacramentos, praxis y fiesta</i>	712
Velasco, R., <i>Réplica a Raizinger. A propósito de su libro «Informe sobre la fe»</i>	433
Vilanova, E., <i>Historia de la teología cristiana. I. De los orígenes al siglo XV</i>	706
Vitoria Cormenzana, F.J., <i>¿Todavía la salvación cristiana? Los diseños soteriológicos de cuatro cristologías actuales: «Jesús el Cristo», «El Dios crucificado», «Cristología desde América latina» y «La Humanidad nueva»</i>	205
Vorgrimler, H., <i>Doctrina teológica sobre Dios</i>	204
Wimling, R., <i>La teología del siglo XX. La teología contemporánea (1945-1980)</i>	203
Wittig, M.A., <i>Glaube in Russland. Die russisch-orthodoxe Kirche</i>	432

MORAL-DERECHO

Amigó Revuelto, F., <i>Los capítulos de nulidad matrimonial en el ordenamiento canónico matrimonial</i>	716
Antonich, R.-Munárriz, J.M., <i>La doctrina social de la Iglesia</i>	214
Arteaga Sánchez, A., <i>Derecho penal. Parte general</i>	439
Barrios de Acosta, H.- Bello Rengifo, C.S., <i>Ponencias venezolanas al XII Congreso Internacional de Derecho comparado</i>	719
Bennassar, B., <i>Moral para una sociedad en crisis. Desafíos, proyectos, respuestas</i>	213
Borjas, H.-Iturraste, F., <i>Estudios laborales. Ensayos sobre Derecho del trabajo y disciplinas afines en homenaje al profesor Rafael Alfonso Guzmán</i>	215
Brewer-Carias, A.R.-Holguín, C.-Morales Paúl, L., <i>El Derecho Público en Venezuela y Colombia</i>	438
Brufau Pats, J., <i>Hombre, vida social y derecho</i>	438
Buqueras Segura, M. ^a E., <i>La Iglesia y el orden temporal en el magisterio del episcopado español</i>	438
Caívo Cubillo, Q., <i>El espíritu de la moral cristiana</i>	213
Cantelar Rodríguez, F., <i>Colección sinodal «Lamberto de Echevarría». Catálogo II</i>	718
Cclaya, I., de-García de Haro, R., <i>Morale chrétienne ou morale nouvelle?</i>	213
De Jorde García Reyes, J., <i>El matrimonio de las minorías en el Derecho español. Evolución histórica y regulación en la ley 7 de julio de 1981</i>	717
Fernández Rodríguez, F. (ed.), <i>Estudios sobre la Encíclica «Laborem Exercens»</i>	437
Gutiérrez, J.L., <i>Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia</i>	717
Lares Martínez, E., <i>Manual de Derecho administrativo</i>	215
Leu, H.J., <i>La conclusión de los tratados internacionales conforme al Derecho Constitucional venezolano</i>	439
Maekelt, T.B., <i>Material de clase para Derecho Internacional Privado. I y II</i>	216
Martínez-Torrón, J., <i>La configuración jurídica de las Prelaturas personales en el Concilio Vaticano II</i>	717
Mattai, G., <i>Nascere e morire oggi. Riflessioni di un teologo</i>	214

Moltmann, J., <i>Teología política. Ética política</i>	437
Moreno Antón, M.G., <i>La enajenación de bienes eclesíásticos en el ordenamiento jurídico español</i>	718
Moser, A.-Leers, B., <i>Teología moral. Conflictos y alternativas</i>	435
Pereña, L., <i>Carta Magna de los Indios</i>	719
Rawls, J., <i>Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia</i>	214
Schrage, W., <i>Ética del Nuevo Testamento</i>	436
Sosa Chacón, J., <i>El Hombre y el Crimen, fundamentos de criminología</i>	216
Tovar de Vecchionacce, N.—Martínez Ledesma, J., <i>Código civil de Venezuela, arts. 1221 a 1249</i>	440
Utz, A.F., <i>Ética social. III</i>	716
Wills, Rivera, L., <i>La guarda del menor sometido a patria potestad</i>	439

FILOSOFÍA-SOCIOLOGÍA

Adorno, Th., <i>Minima Moralia</i>	219
Alfonso Sanjuán, M.- Ibáñez López, P., <i>Drogas y toxicomanías</i>	726
Amberlain, R., <i>El secreto masónico</i>	449
Aradillas, A., <i>El reto de las autonomías</i>	447
Aristóteles, <i>Athenaion Politia</i>	720
Azcona, F.- Cebrián, J.J., <i>Catolicismo en España</i>	227
Banfi, A., <i>Filosofía del arte</i>	443
Bobbio, N., <i>El problema de la guerra y las vías de la paz</i>	225
Collado, J.A., <i>Realidad y conocimiento. Ensayo de una filosofía de la conciencia</i>	443
Coreh, E.- Neidl, W.M.- Pfligersdorffer, G. (ed.), <i>Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. I</i>	442
De Crescenzo, L., <i>Historia de la filosofía griega. I. (Los presocráticos). II (De Sócrates en adelante)</i>	441
Demarchi, F.-Elleña, A., <i>Diccionario de sociología</i>	444
Descartes, R., <i>Meditaciones metafísicas y otros textos</i>	217
Emma, M., <i>Giovani, nuove frontiere morali. Ricerca socio-psicologica sugli orientamenti morali dei giovani</i>	727
Feldmann, Ch., <i>Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita</i>	443
Fichte, J.C., <i>Introducción a la doctrina de la ciencia</i>	442
Fisas Armengol, V., <i>Gua bibliogràfica sobre estratègia i proliferació nuclear</i> <i>Gua bibliogràfica sobre estrategia y proliferación nuclear</i>	224
Foley, M.A.-Mohan, W.J., <i>Philosophical Inquiry. An Introduction</i>	440
Forment, E. (ed.), <i>Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual</i>	723
García Morente, M., <i>Escritos desconocidos e inéditos</i>	442
Gargania, A.- Moravia, S.- Adriani, M., <i>L'Occidente ha ancora valori da proporre?</i> ..	444
Giner, S., <i>Ensayos civiles</i>	220
González, S., <i>El proceso de secularización</i>	227
Goodwin, B., <i>El uso de las ideas políticas</i>	722
Günther Zerkl, <i>Aristoteles' Physik</i>	216
Guzmán Renshaw, E., <i>La reflexión religiosa y otros estudios</i>	218
Habermas, J., <i>Ensayos políticos</i>	721
Handy, Ch., <i>El futuro del trabajo humano</i>	725
Herodas, <i>Mimiambi. Cum appendice fragmentorum mimorum papyraceorum</i>	721
Instituto de sociología aplicada, <i>El «desenganche» de la droga. Estudio sociológico sobre rehabilitación de la drogodependencia en España</i>	446

Jaeschke, W., <i>Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels</i>	217
Johada, M., <i>Empleo y desempleo. Un análisis socio-psicológico</i>	445
Judson, St. (ed.), <i>Aprendiendo a resolver los conflictos. Manual de educación para la paz y la no violencia</i>	729
López Riocerezo, J.M. ^a , <i>La droga en España. Crimen de lesa humanidad</i>	224
Luckham, R., <i>La cultura de las armas</i>	728
Lleixá, J., <i>Cien años de militarismo en España</i>	729
Malinowsky, B., <i>Magia, ciencia, religión</i>	226
Marcus Aurelius Antoninus, <i>Ad se ipsum libri XII</i>	720
Marcuse, H., <i>Heros y civilización</i>	221
Minc, A., <i>El desafío del futuro</i>	221
Montseny, F., <i>Mis primeros cuarenta años</i>	448
Murillo Ferrol, <i>Ensayos sobre sociedad y política I</i>	220
Naab, E., <i>Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara</i>	219
Nemesius Emesenus, <i>De natura hominis</i>	720
O'Connor, J., <i>Crisis de acumulación</i>	724
Parker, J. (ed.), <i>Los cristianos y las armas nucleares</i>	225
Pérez Díaz, <i>El retorno de la sociedad civil. Respuestas sociales a la transición política, la crisis económica y los cambios culturales de España 1975-1985</i>	723
Picó, J., <i>Teorías sobre el estado de bienestar</i>	725
Ranzato, G., <i>La aventura de una ciudad industrial. Sabadell entre el antiguo régimen y la modernidad</i>	223
Ribera, A., <i>UMMO informa a la tierra</i>	449
Sacristán, M., <i>Pacifismo, ecología y política alternativa</i>	447
Scholem, G., <i>Walter Benjamin. Historia de una amistad</i>	219
Schmith, J., <i>Filosofía de la religión</i>	444
Stachowiak, H. (ed.), <i>Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens. Band I: Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert</i>	218
Staudinger, H.-Behler, W., <i>Preguntas básicas de la reflexión humana. Introducción al filosofar moderno</i>	442
Tivey, L. (ed.), <i>El Estado Nación</i>	222
Uña Juárez, A., <i>Herméneusis. I. Estudios de Historia de la filosofía</i>	441
Valles, M.- Moncada, A.- Callejo, M., <i>La juventud ante el trabajo. Nuevas actitudes en los 80. Tres ensayos</i>	223

HISTORIA

Aldea, Q.- Cárdenas, E., <i>Manual de historia de la iglesia. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina</i>	229
Aparicio López, T. (ed.), <i>Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada</i>	233
Box, N., <i>Historia de la Iglesia primitiva</i>	228
Cardini, F., <i>Barbarroja. Vida, triunfos e ilusiones de un emperador medieval</i>	230
Cehila, <i>Historia general de la iglesia en América latina. VII. Colombia y Venezuela</i> ...	229
Cehila, <i>Historia general de la Iglesia en América Latina. VIII. Perú, Bolivia y Ecuador</i>	730
Galmes, L.- Gómez, V.T. (ed.), <i>Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento</i>	451
Gallego, S., <i>Vida y pensamiento de san Juan Bautista de la Salle. I y II</i>	232
González Cuellas, T., <i>Una institución berciana: Convento de San Agustín de Pontferrada</i>	452
Guerra Zambrano, N., <i>Historia del pueblo de Nuestra Señora de Regla</i>	453
Iturgáiz, D.- Aniz Iriarte, C., <i>Retablo de artistas. Fray Angélico, Bartolomé della Porta, Damían de Bèrgamo</i>	452

Kadlec, J., <i>Das Augustinerkloster Sankt Thomas in Prag nach dem Codex Thomaseus von Gründungsjahr 1285 bis zu den Hussiten Kriegen</i>	233
Lekai, L.J., <i>Los cistercienses. Ideales y realidad</i>	451
Linage Conde, A., <i>Las cofradías de Sepúlveda</i>	453
Macca, V., <i>Enrique de Ossó. Fundador de la Compañía de Sta. Teresa (1840-1896)</i> ...	731
Maquiavelo, N., <i>Antología</i>	230
Martínez de Sousa, J., <i>Pequeña historia del libro</i>	454
Paz Velázquez, Fl., <i>En los cerros de Guadix. Cuadernos biográficos Pedro Poveda 2</i> ..	232
— <i>Meditación de Covadonga. Cuadernos biográficos Pedro Poveda 3</i>	232
— <i>Proyectos pedagógicos. Cuadernos biográficos Pedro Poveda 4</i>	731
Poupard, P. (ed.), <i>Diccionario de las Religiones</i>	450
Rivas Torres, J.E., <i>Los caminos del héroe</i>	321
Vicente, V., <i>El Padre Alonso Sandín, OP. Procurador a Cortes (1640-1701)</i>	452

ESPIRITUALIDAD

Ángel, A., <i>El Prado. La espiritualidad apostólica del Padre Chevrier</i>	238
Anónimo, <i>Invocación del Nombre de Jesús</i>	733
<i>Ante ti, Señor</i>	737
Back, S., <i>The Pelican</i>	457
Baldoni, A.- Ceriotti, G., <i>Frammenti agostiniani</i>	734
Bindi, R.- Moscatelli, A. (ed.), <i>La generazione del Concilio. Tra cronaca e storia</i>	458
Blázquez, R., <i>Las comunidades neocatecumenales. Discernimiento teológico</i>	735
Bourbon Busset, J. de, <i>Silencio y júbilo</i>	736
Cabodevilla, J.M., <i>Juego de la oca o guía de caminantes</i>	736
Carter, E., <i>Prayer perspectives</i>	237
Centro de Estudios «Cristianismo i justicia», <i>Grandes injusticias de hoy</i>	736
Codina, V., <i>Seguir a Jesús hoy. De la modernidad a la solidaridad</i>	732
Codina, V.- Zevallos, N., <i>Vida religiosa. Historia y teología</i>	456
Congar, Y., <i>Llamados a la vida</i>	734
<i>Cuadernos de oración. Núms. 40, 41</i>	237
<i>Cuadernos de oración. Núm. 50 especial</i>	737
Cuadrado Tapia, R., <i>Celebraciones con jóvenes</i>	737
Espinel Marcos, J.L., <i>La poesía de Jesús</i>	235
Fernández, S., <i>Salmos del caminante. Oración desde la liturgia de las horas</i>	455
Goffi, T., <i>La experiencia espiritual, hoy</i>	732
Goricheva, T., <i>La fuerza de la locura cristiana</i>	736
Guillet, M., <i>La formation religieuse. 2. Aux differents âges de l'enfance et de l'adolescence</i>	236
Hernández Pico, J., <i>Un cristianismo vivo. Reflexiones teológicas desde Centroamérica</i>	235
Hortelano, A., <i>Comunidades cristianas. Fracaso o base y futuro de la Iglesia</i>	456
Hourcade, J., <i>La femme dans l'Eglise</i>	238
Hughes, G.W., <i>El Dios de las sorpresas</i>	733
Legido, M., <i>Misericordia entrañable. Historia de la salvación anunciada a los pobres</i> ..	235
Martín Descalzo, J.L., <i>Vida y misterio de Jesús de Nazaret. III. La cruz y la gloria</i> ...	732
— <i>Vida y misterio de Jesús de Nazaret. II. El mensaje</i>	234
Moreno, C., <i>El reto de la confianza</i>	237
Nigg, W., <i>La esperanza de los santos. Cómo murieron y nos enseñan a morir</i>	734
Ochayta, F., <i>Maximiliano Kolbe. Mártir de la caridad</i>	457
Pascual, F.R. de.- SERR, J., <i>La oración del corazón</i>	735
Pronzato, A., <i>El pan del domingo. Ciclo B</i>	454
Quoist, M., <i>Háblame de amor</i>	455
Raguín, Y., <i>Maestro y discípulo. El acompañamiento espiritual</i>	236

Seladoc, <i>Educación e Iglesia en América Latina</i>	457
Spink, K., <i>El hermano Roger, fundador de Taizé</i>	457
Suescun, J.M., <i>Tras las huellas del Hombre nuevo. Plan de preparación a la confirmación. Catecumenado para jóvenes</i>	236
Teresa de Calcuta-Roger de Taizé, <i>Marta, Madre de reconciliación</i>	455
Thils, G., <i>Existencia y santidad en Jesucristo</i>	234
Un monje de la Iglesia de Oriente, <i>Amor sin límites</i>	238
Vasallo, A., <i>Inquietum cor. Con Agostino alla ricerca di Dio</i>	735
Vega, J., <i>La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín</i>	456
Velado, B., <i>Vivamos la Santa Misa</i>	454
Warner, R., <i>Los conversos</i>	

PSICOLOGÍA-PEDAGOGÍA

Auger, <i>Ayudarse a sí mismo. Una psicoterapia mediante la razón</i>	739
Ávila, A.- Rodríguez, C. (ed.), <i>Psicodiagnóstico clínico</i>	738
Brant, H.- Holt, K.S. (ed.), <i>La madre y el niño. Una guía ilustrada del embarazo, el parto y los cuidados maternos</i>	742
Covini, A.— Flocchi, E., <i>Hacia una nueva psiquiatría. Proceso de transformación sistemática de un centro</i>	461
Elhardt, S., <i>Introducción a la psicología profunda</i>	458
Erdelyi, M.H., <i>Psicoanálisis. La psicología cognitiva de Freud</i>	738
Eschenröder, Ch. T., <i>¿Qué se equivocó Freud. Crítica de la teoría y de la práctica psicoanalíticas</i>	239
Fisseni, H. J., <i>Psicología de la personalidad. En busca de una ciencia</i>	459
Fox, D.J., <i>El proceso de investigación en educación</i>	462
Francescato, G., <i>El lenguaje infantil. Estructuración y aprendizaje</i>	242
Frankl, V.E., <i>Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia —El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia</i>	241
— <i>La idea psicológica del hombre</i>	239
— <i>Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia</i>	240
— <i>Psicoterapia y humanismo. ¿Tiene un sentido la vida?</i>	240
Fritzen, S.J., <i>La ventana de Johari. Ejercicios de dinámica de grupo de relaciones humanas y de sensibilización</i>	242
García Hoz, V., <i>Pedagogía visible y educación invisible</i>	461
Garvey, C., <i>El habla infantil</i>	243
Greenfield, M.P., <i>El niño y los medios de comunicación. Los efectos de la televisión, vídeo-juegos y ordenadores</i>	243
Groeschel, B.J., <i>Crecimiento espiritual y madurez psicológica</i>	459
Hegarty, S.- Hodgson, A.- Clunies-Ross, L., <i>Aprender juntos. La integración escolar</i>	740
Hodge, B.-Tripp, D., <i>Los niños y la televisión</i>	742
Isaacs, D., <i>Teoría y práctica de la dirección de los centros educativos</i>	461
Kielholz, P., <i>Angustia. Aspectos psíquicos y somáticos</i>	739
Landau, E., <i>El vivir creativo. Teoría y práctica de la creatividad</i>	741
Loughlin, C.E.- Suina, J.H., <i>El ambiente de aprendizaje: diseño y organización</i>	740
Mateu, G., <i>Educación para la felicidad</i>	739
Oléron, P. (ed.), <i>El niño: su saber y su saber hacer</i>	463
Quiny, V.- MacAuslan, A., <i>Dislexia. Lo que padres y educadores deben saber</i>	740
Richelle, M.- Droz, R. (ed.), <i>Manual de psicología. Introducción a la psicología científica</i>	238
Sivadon, P., Fernández Zoila, A., <i>Tiempo de trabajar. Tiempo de vivir. Psicopatología de sus ritmos</i>	460
Stenhouse, L., <i>La investigación como base de la enseñanza</i>	462

Tausch, Reinhard-Anne-Marie, <i>Psicoterapia por la conversación. Conversaciones empáticas individuales y de grupo</i>	241
Tocquet, R., <i>Los poderes de la voluntad. Claves de éxito</i>	242
Vallejo-Nágera, J.A., <i>Ante la depresión</i>	459
Weisberg, R.W., <i>Creatividad. El genio y otros mitos</i>	741
Zimmermann, D., <i>Observación y comunicación no verbal en la escuela infantil</i>	463

LITERATURA-VARIOS

Ahmadou Kourouma, <i>Los soles de las independencias</i>	465
Begg, E., <i>Las vírgenes negras. El gran misterio templario</i>	743
Brizeño Perozo, M., <i>La espada de Cervantes</i>	464
Mengano, S., <i>Diversario</i>	465
Merz, Bl., <i>Pirámides, catedrales y monasterios. Los lugares mágicos y santos, y sus misteriosas vibraciones</i>	743
Schonfield, H., <i>El complot de Pascua. Nueva luz sobre la historia de Jesús</i>	743
Vega, J., <i>La metáfora en «De los Nombres de Cristo» de Fray Luis de León</i>	464

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978
- *Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid 1979.
 - *La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
 - *Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
- ANDRÉS PUENTE, H., *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*, Valladolid 1965.
- *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*, Valladolid 1968.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.
- *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.
 - *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1979.
 - *El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
 - *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
 - *Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.
 - *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
 - *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1985.
- APARICIO LÓPEZ, T. (ed.), *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.
- *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
 - *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M. M.^a, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- *Agustín de Tagaste. Un hombre en camino*, Valladolid 1983.
 - *Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- CAMPO DEL POZO, F., *Filosofía del derecho según San Agustín*, Valladolid 1966.
- CASADO, F., *La teoría de la memoria Dei en la tradición escolástica agustiniana*, Valladolid 1967.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*, Valladolid 1966².
- *Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.
- CUENCA COLOMA, J.M., *Sahagún. Monasterio y villa: 1085-1985*, Valladolid 1985.
- *El cristocentrismo de San Agustín*, Valladolid 1986.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento San Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
- *La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
 - *El aborto, los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986.

(Sigue en la segunda contraportada)

- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- *Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MARTÍN, I., *Pensamientos sobre el hombre, la vida...*, Valladolid 1983.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Doctrina Inmaculista de Tomás de Estrasburgo, OSA*, Valladolid 1975.
- *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1978.
- MORÁN, J., *La teoría del conocimiento en San Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid 1961.
- *El hombre frente a Dios. El proceso humano de la ascensión a Dios según San Agustín*, Valladolid 1963.
 - *El equilibrio, ideal monástico de San Agustín*, Valladolid 1966.
 - *Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al Decreto «Perfetae caritatis» del C. V.II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *La libertad en Paul Ricoeur*, Valladolid 1984.
- *Ortega y la Religión. Nueva lectura. I. II. III*, Valladolid 1988.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Crítica y humanismo*, Madrid 1966.
- *Humanismo. Inquisición. I.*, Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-IV (Bibliografía). VII-XIX (Monumenta)*, Manila-Valladolid 1965-1987.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo Oriental Guía del visitante*, Valladolid 1982.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- *La vocación Agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de San Agustín*, Valladolid 1987.

OBRAS EN DEPÓSITO

- BURÓN, C., *«El Santo de San Felipe». Vida del Beato Alonso de Orozco*, Madrid 1981.
- CAMPO DEL POZO, F., *Los Agustinos en la evangelización de Venezuela*, Caracas 1979.
- *Los Agustinos y las lenguas indígenas de Venezuela*, Caracas 1979.
 - *El agustinismo y la «Ratio Studiorum» de la Prov. Ntra. Sra. de Gracia en el Nuevo Reino de Granada*, San Cristóbal 1984.
- CILLERUELO, L., *El caballero de la estrella. Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA, (1888-1979)*, Zamora 1981.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, B., *La política de Augusto*, Bogotá 1960.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid 1958.
- GALLENDE, P.G., *Frustración y revolución. Conceptos y temas del teatro de Alfonso Sastre*, Manila 1982.
- GONZÁLEZ, S., *La Mística clásica española, Estudio místico literario sobre San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*, Bogotá 1955.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *San Agustín, Historia de una inquietud*, Madrid 1986.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Letras e historia*, Madrid 1966.
- RODRÍGUEZ, I., *The Augustinian Monastery of Intramuros*, Manila 1976.
- RUBIO, P., *Educación «estilo agustiniano». El alumno, el educador. El padre*, Bilbao 1985.