

sinite

Catequesis y adolescenci

Sobre el religioso educado

**Milani, Laberthonière,
Unamuno**

Contenidos

- Sobre la difícil y santa costumbre de nadar y guardar la ropa 473
- Las dimensiones de la fe del adolescente ALIPIO ROZAS 477
- Aspiraciones fundamentales del hombre según la «Gaudium et Spes» JOAN PLANELLA 497
- Renovación de la Palabra, Renovación del hombre JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ MEDINA 513
- El religioso Educador, signo de encuentro con Dios FERNANDO SAZ 521
- Lorenzo Milani, «Sacerdote» JOSÉ PASCUAL SAN EMETERIO 533
- Lucien Laberthonière: un precursor en la consideración cristiana de lo educativo PEDRO M.^a GIL LARRAÑAGA 545
- El irrealismo de «Niebla» y la concepción unamuniana de la vida EDUARDO MALVIDO 561
- Recensiones MILANI, Lucien 587

Sobre la difícil y santa costumbre de nadar y guardar la ropa

Naturalmente, «nadar y guardar la ropa» es una expresión con mala fama.

La decimos de quien no se entrega, no ama, no recibe ni da, no está pero tampoco falta, no calla pero tampoco habla, no busca pero tampoco para, nos acompaña sin estar con nosotros.

Por eso la expresión tiene mala fama: porque significa oportunismo, insignificancia, cobardía, inseguridad, pasado y no futuro ni presente.

En tiempos como los nuestros, de urgentes búsquedas y dolorosas insatisfacciones, tratamos por todos los medios de huir tales connotaciones.

Todos —políticos, literatos, teólogos, científicos, artistas— tratan de añadir a su obra adjetivos opuestos: empeñativo, comprometido, concreto, significativo, liberador.

El hombre de la calle, igualmente, ha incorporado tales adjetivos a sus esquemas de valor, situándolos incluso en la cúspide de todos los criterios o en el nervio estructurante de todos los comportamientos. En realidad no podía ser de otro modo, porque resultan la mejor traducción para nuestra conciencia de buscadores.

Es uno de los grandes legados históricos —tal vez el único— de todos los «periodos constituyentes»: sus gentes viven obsesionadas por dar con una expresión auténtica y saben que sólo es posible si viven entregadas a una experiencia total de su época. Saben que la vida —el convivir— sólo confía sus secretos a quien no guarda reservas ni se le acerca con visiones preconcebidas. El destino de los secretos deseos humanos exige, para su revelación, ser buscado a cuerpo limpio, en una pretensión ingenua y sostenida.

Por eso nuestros hombres desprecian a quienes hablan desde cualquier trasfondo: sea un trasfondo ideológico (una doctrina política, artística, religiosa, etc., previa), sea desde un trasfondo estructural (intereses de grupo, de partido, de sectores sociales).

Todo esto es bueno, afortunadamente. Y en nuestros tiempos contamos con ello, mucho más que con los resultados concretos de esta actitud. Los resultados son transitorios o provisionales; la actitud, definitiva.

Y sin embargo, hay una observación importante que hacer: cuando se trata de vivir la entrega al momento presente de un modo relevante para los demás, puede ser una traición o un engaño el olvidar la ropa.

(«Relevante para los demás»: cualquier actitud vital cuyo sentido vaya más allá de nosotros mismos; toda paternidad, misión, liderazgo, educación, por tanto).

Para comprenderlo nos bastará recordar cómo en realidad sucede nuestro encuentro con la vida. Cómo, más allá de todas las teorizaciones y la pre-ciencia, se desarrollan de hecho las cosas. Encontraremos algo así como dos momentos o dos situaciones.

Primero, el momento de la identidad.

Es hermoso —y además, verdad— el gesto de abandonarse sin restricciones mentales comulgando con una vida cuyo sujeto se llama siempre «nosotros». Es hermoso y verdad porque ningún otro gesto nos llena de tal satisfacción ni nos identifica igualmente con la raíz de nuestra existencia.

En ese gesto desaparecen todas las distancias y la unidad fundamental nos llena de sentido histórico, progresivo, biográfico, esperanzado.

Pero ahí no está todo. Hay un segundo momento, el de la contradicción.

Si todo estuviera en lo anterior —diciéndolo con solemnes y sagradas palabras— caeríamos en el engaño de idolatrar la identidad. Y tal como andan los tiempos debemos, como aquel pensador, preguntarnos si todavía es posible la poesía.

Olvidaríamos que la vida no es sólo la unidad fundamental de todo lo existente, es decir, algo puramente clarificador y concordante. La vida es además la contradicción o la pugna de incompatibilidades. Así la vida nos va enseñando periódicamente esta su doble entraña: confortadora y sorprendente, satisfactoria e irritante. Como si nos dijera: por más que os empeñéis en vivirme sencilla y fundamentalmente, siempre os huiré y os asaltaré con algo impensado, retador, hasta doloroso.

Por eso no basta con nadar.

Hace falta, además, guardar la ropa y la distancia. Porque el precavido supera los golpes sorpresa. Y, ya se sabe, precavido es sinónimo de alejamiento y descompromiso.

Merece la pena detenerse en este punto. Se está diciendo, efecto, que se trata de vivir a la vez dentro y fuera (Y, por si hiciera falta ponerle trasfondo fundamental al tema, recuerde que no es otra la problemática encendida entre los términos: teoría y praxis).

Para empezar, una afirmación básica: el pensamiento en cuanto tal no pasa de radiografía de la vida. En muchas ocasiones, ejemplo, los libros nos parecen obra de taxidermistas del pensamiento, disecadores de la realidad, sospechosamente inexpertos. Y por eso el pensamiento puede ser la gran traición al compromiso. En el fondo, el pensador tiene cara de espectador, competidor, recetario de cocina, manual de salvamento; y de socorrista, cocinero o luchador.

Todo eso, porque el pensamiento distancia.

Y sin embargo, estamos hechos de tal modo que para disfrutar la vida necesitamos también pensarla. O lo que es lo mismo: ¿disfrutar la vida y el sentido debemos matarlos un poco. eso al pensar, al matar un poco la vida que nos rodea, nos matamos un poco a nosotros mismos. Y por eso con frecuencia rehuimos o tachamos de escapista al pensante.

Y aquí está lo importante de esta reflexión: sólo quien se atreve a matar un poco su placer de vivir poniendo entre paréntesis trabajo y su creación gozosos, sólo él, tiene la garantía de estar de veras vivo. Sólo él puede dar testimonio de una entrega auténtica a su profesión y a la convivencia.

Es una especie de ascética laica que la vida misma nos impone.

Si miramos ahora al objetivo de cuantos trabajamos en Sini en el Instituto SPX, encontraremos estas consideraciones especialmente fecundas.

Por ejemplo. Encontraremos gentes honradamente entregadas a convivir en cuya fuente van bebiendo el sentido de su trabajo educador y la naturaleza real de su hacer cristiano. Viven en sintonía con una misión que les ilusiona. En su día y en su corazón hay límites a la hora de responder a todas las sugerencias de trabajo. Hacen su propio programa atendiendo objetivamente las necesidades de sus alumnos, superan el encasillamiento de horarios o los métodos, se preocupan cuando su palabra no llega a todos los rincones que quisieran.

Sólo que su entrega, de puro honrada, no es suficientemente distante: al cabo de un cierto tiempo, la vida les sorprende con un giro imprevisto o incluso contradictorio, para el que no tienen defensa y entonces toda su entrega les llega a parecer absurda o incluso inconfesablemente deshonesto.

Pueden, así, llegar a pensar que su entrega les hacía olvidarse realmente de su propia tarea de construirse a sí mismos. Que les permitía vivir la ilusión de ser conciencia ajena prescindiendo de la propia. Pueden entonces, injustamente, tacharse de frustrados vocacionales, buscadores no adultos de una compensación culpable.

Es el caso de quienes viven en un descontrol afectivo real. La ilusión de su vida es la satisfacción de sus alumnos y a ese dios sacrifican todas sus comodidades o su serenidad. Reemplazan con más trabajo la preocupación que les puede venir de otros ámbitos de la vida. Y es el caso de quienes viven un semejante descontrol intelectual. Estos funcionan arduosamente tras unas premisas un día claras, sin cuestionarse por su vigencia o su lectura actuales.

Es el caso... Todos ellos viven generosamente la identidad. Olvidan que su gran esfuerzo y su gran felicidad son enormemente frágiles.

La ascética laica de antes se nos convierte ahora en una actitud fundamental del catequista o del educador cristiano. Encontramos, por ejemplo, el sentido testimonial (¿cristiano?, ¿humano?) de la renuncia: entregarse y distanciarse ya no son entonces una actitud potestativa para curas o frailes, sino algo definitivo o sustancial de quien vive lo cristiano.

En el fondo, tras el simultáneo nadar y guardar la ropa, puede haber la gran palabra cristiana: esperar. Porque esperamos tiene sentido nuestro buscar indiferenciado, sencillo y sin restricciones. Y tienen sentido nuestras desesperanzas o perplejidades parciales, nuestros gozos o nuestros encuentros parciales, nuestro pensamiento o nuestra distancia necesarios.

Las dimensiones de la fe del adolescente

ALIPIO ROZAS

Entendemos por dimensiones de la fe las líneas maestras que vienen a ser como los pilares sobre los que se levanta y mantiene el edificio de la fe cristiana. Eliminamos conscientemente la tentación de considerar estas dimensiones como «peldaños» o como fases sucesivas que se han de recorrer una tras otra; nada al contrario a nuestro propósito y a la realidad misma de la fe, que abarca estos cuatro fuertes simultáneamente.

De hecho, las dimensiones de la fe se ven imbricadas y se interrelacionan mutuamente formando «como un todo» en la persona humana. Sin embargo, nosotros por razones obvias, nos vemos obligados a estudiarlas por separado, particularmente cuando queremos estudiar la fe en el adolescente. Este vive la fe de manera distinta a la del adulto.

En este momento, hemos querido como resumir todo cuanto está relacionado con la fe a través de la consideración de esas cuatro facetas, que vendrían a ser los elementos constitutivos de la fe cristiana.

Según esto, la fe estaría constituida por el factor relacional, que toda creencia en la divinidad requiere un contacto con Dios. Esta será más personal en la medida en que la fe suponga una relación profunda con Cristo.

Por otra parte, la auténtica fe cristiana viene a exigir en su primera dimensión una conversión total y radical a Dios; y esto en el largo y ancho de la existencia. Esto es lo que entendemos por segunda dimensión que hemos dado por llamar actitudinal.

La verdadera fe forma parte integrante de la propia existencia concreta, lo cual exigirá unas obras que se traducirán, en la mayoría de los casos, por medio del compromiso apostólico. En la tercera dimensión vivencial hacemos alusión a este aspecto.

Finalmente, la comunidad de creyentes, la dimensión comunitaria, será el medio natural de expresar y vivir la fe cristiana.

I. LA DIMENSION RELACIONAL

De ordinario, es en un clima de amor que es esperado y nace el niño. Este necesita tanto del afecto y del amor paternos, como de la comida y de los cuidados maternos. El niño necesita tanto amar como sentirse amado para vivir en seguridad. De hecho, la relación paterno-filial resulta trascendental para el normal desarrollo del niño.

De manera similar, otro tanto podremos afirmar del mundo adolescente. El amor y el reconocimiento personales pertenecen a la naturaleza humana, llegando a ser intrasferibles.

En efecto, la existencia del hombre se desenvuelve en medio de toda una red de relaciones personales que, al tiempo que le protegen, le condicionan y le educan o deseducan. La familia, la escuela y los amigos se llevan la mejor parte de las relaciones personales adolescentes.

Y así, podíamos llegar hasta al adulto. De hecho comprobaríamos que éste no puede vivir dignamente y desenvolverse de manera adecuada sino en un ambiente relacional propicio; es decir, en medio de un clima y de un contacto que supone amor y consideración por parte de los otros.

«Es en la relación con los hombres
que yo descubro mi relación con Dios»¹.

ITEL, Pierre,
les d'aujourd'hui
marches de la foi.
e: «Temps et Pa-
n.º 5, pág. 47.

Y es que el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; de Dios que es AMOR, de Dios que es esencialmente RELACION TRINITARIA.

De donde y por esto mismo, creemos que la primera dimensión de la fe cristiana es la relación personal con Dios, como parte integrante y constitutiva de su misma personalidad.

En realidad toda fe religiosa supone, de principio, una relación con la divinidad.

Por el mero hecho de la existencia humana, Dios da a cada hombre la posibilidad de llegar a conocerle. En el plano particular de cada persona, esto se producirá cuando coincidan ciertos aspectos concretos, históricos y personales. Estos los resumimos en dos; a saber:

A) La propia existencia

En la gran mayoría de los humanos, es a través de la relación padres-hijos que Dios comienza a formar parte de la vida de la

persona humana. De donde se deduce, como aspecto pedagógico, la gran responsabilidad de los padres en la educación de la familia de sus hijos.

En el trabajo que hemos llevado a cabo, a través de la encuesta que hemos aplicado a 453 adolescentes de uno y otro sexo de Barcelona, vemos cómo la gran mayoría ha recibido una educación infantil religiosa altamente positiva. Así se deriva, incluso los casos actualmente más negativos, de las respuestas que dieron los encuestados.

Ahora bien, a esta primera influencia familiar, debemos añadir que, de ordinario, el Centro Escolar sigue favoreciendo e intensificando la experiencia de Dios en sus educandos, alimentándolos con la visión sintética de todo el mensaje cristiano.

Además, el niño y sobre todo el adolescente, en su evolución y desarrollo se abre a los demás ampliando el campo familiar y escolar de sus relaciones personales. Es posible que el niño encuentre en la Escuela los primeros compañeros, y el adolescente halle los mejores amigos.

Sin lugar a duda, toda esta red de relaciones personales lleva al niño, preadolescente y adolescente a enriquecer y a modificar el encuentro y la relación con Dios. Cuando pequeño, es la imagen paterna que el niño proyecta en su relación con la divinidad.

Luego, al llegar a la adolescencia, el muchacho contempla nuevos ojos el mundo, los seres vivientes, su propia existencia, los demás humanos, su propia visión del futuro, la divinidad. Todo parece nuevo, distinto y peculiar; por lo que sus relaciones consigo mismo, con sus padres, con los demás, con las cosas, con la vida, con Dios, ...todo esencialmente cobra una nueva dimensión, todo se transforma notablemente.

Hemos visto, a través de nuestro trabajo, cómo la fe del adolescente ha ido evolucionando a lo largo de su desarrollo; y es a partir de la adolescencia que la relación con Dios toma una nueva dimensión: de mayor acercamiento o distanciamiento. De hecho el adolescente está abierto a múltiples posibilidades que irán concretizándose en relación de las diversas opciones que irá realizando con el transcurso de los años.

B) El Dios personal revelado en Jesucristo

La historia personal de cada individuo condiciona, como acabamos de ver, el encuentro personal con Dios. Sin embargo, hay que tener muy presente que el segundo aspecto de la relación personal con Dios ha exigido el que El mismo se ha revelado

humanidad. Y esto ha sido cierto en la manifestación que Dios nos ha hecho de sí mismo en la persona de Jesucristo.

El carácter específico del cristianismo en relación con otras religiones radica precisamente en que la iniciativa ha partido de Dios. Es El quien se manifiesta, quien se da a conocer, quien se revela a los hombres. Todo en El es don gratuito y trascendente. Dios nos revela su misterio personal: su relación trinitaria. Dios se revela y comunica a los hombres por amor.

Dios se revela como persona en Cristo. Es en el personaje concreto e histórico de Jesús que Dios se revela como el Cristo, como el Señor por excelencia, como Dios que es. Y es sólo a través de Cristo que la persona humana puede llegar a conocer en cierta medida lo que Dios es y la forma de relacionarse con El.

Dios hace alianza con los hombres, en el A.T. a través del pueblo israelita; y en el N.T. por medio de Jesucristo, Dios renueva su alianza y la cumple de manera definitiva con toda la humanidad. Por medio de esta alianza, puede el ser humano formar parte de la intimidad de las tres divinas personas.

La revelación en J. C. es una alianza con la divinidad, y según acabamos de decir, es una invitación a participar en la vida divina. Esta relación personal del hombre en la vida divina, supone en pensamiento de Coudreau:

a) *Un encuentro personal con Cristo*

La fe es reconocer que Dios ha hablado a los hombres, pero y sobre todo, la fe es un encuentro personal con Cristo. Este encuentro personal con Dios por mediación de Cristo viene a concretizar la alianza de amor y es todo un acontecimiento a nivel personal.

La fe cristiana es encontrarse a Dios como el «otro»; pero esto se realiza de manera real a través del encuentro personal y concreto de Cristo. De ahí que la relación personal sea esencial para la fe cristiana, si aquélla cristaliza en relación personal con Cristo.

b) *Un descubrimiento personal de Cristo*

Dios habla; su palabra eternamente engendrada es el Hijo. Pero esta palabra se encarna en la historia, es Jesús. Además, esta palabra proclamada por todos los hombres en el espacio y en el tiempo es la Iglesia, como la continuación de Cristo en este mundo. Pero, en este momento, apuntamos la dimensión comunitaria de manera indirecta.

Dios revela su misterio personal a través de Cristo, la Palabra de Dios, que contiene la Biblia. De donde, se deduce la importancia para la fe cristiana de la revelación que Dios ha hecho a los hombres y que encierra la Sagrada Escritura. El cristianismo es una religión revelada. Y es por la fe cristiana —el encuentro personal de Cristo— que el ser humano llega hasta Dios.

c) *Un acontecimiento personal de salvación*

«La Revelación es el acontecimiento de Dios en la historia de los hombres». El Dios que habla y se revela al hombre en Jesucristo lo hace para nuestro bien. La revelación en la que se fundamenta la fe personal nos presenta a Cristo como el Salvador, y por medio del cual, la existencia humana cobra una dimensión de trascendencia.

En efecto, Dios interviene en la historia de los hombres a través de J. C. para alcanzarles la salvación. Esta se inicia en la Encarnación y se perpetúa en la Redención, consumándose —de hecho— con la muerte de cada ser humano. De donde se deriva el sentido escatológico de la fe cristiana que nos merece Cristo su muerte y resurrección, signo y figura de nuestro futuro.

Por todo lo cual, podemos concluir este segundo apartado diciendo que la fe no es sólo teológica, sino que debe ser cristológica. De hecho, es en la relación personal con Cristo que comienza la Revelación y la Redención del cristiano. Cristo, como don de Dios con su muerte y resurrección hace posible la salvación de todos los humanos.

Como dice muy bien el canto pentecostal:

«CRISTO NOS DA la libertad,
CRISTO NOS DA la salvación,
CRISTO NOS DA la esperanza»;
CRISTO NOS DA el amor,

por lo cual, la vida del creyente posee un sentido de trascendencia, al que hemos ya aludido, y, por ende, de esperanza que hace distinto a los que no tienen esta misma fe.

C) *En relación con la CATEQUESIS*

Ahora bien, la Catequesis tiene como objetivo primordial suscitar la creencia, la adhesión a la persona de Cristo. Esto requiere experiencia de Dios y supone un itinerario personal.

Concretamente, una vez que el adolescente ha experimentado el amor y la amistad en sus relaciones con los compañeros y amigos, a buen seguro que estará más sensibilizado y tendrá más facilidad para iniciar o incrementar su relación personal con Dios por mediación de Cristo. En efecto, a partir de esta edad el muchacho y la muchacha son capaces de captar a los demás como personas, y otro tanto, le sucederá respecto de Dios.

Por otra parte, las relaciones personales en el adolescente pueden ahora ser más interiorizantes, profundas y vivas. De donde otro tanto le sucederá en su relación con la divinidad. Con todo, tiene el peligro de que Dios venga a ser para el adolescente un lugar de ensueños, un refugio, una huida de la propia existencia concreta. Es en el encuentro personal con Cristo que el adolescente inició de pequeño a través de la educación familiar y escolar que podrá, de manera progresiva, vivir como encuentro las diferentes experiencias en las que se ha encontrado personalmente con Dios. La Catequesis debe prestar especial atención a esos momentos fuertes donde los adolescentes dicen haber sentido más de cerca la presencia de Dios en sus vidas:

1.^a *La primera Comunión*

En esta circunstancia la relación personal con Dios ha sido manifiesta. Así lo confiesan la gran mayoría de los adolescentes encuestados; en especial los más reacios en la actualidad a toda esta problemática de la fe cristiana y menos dispuestos a una práctica religiosa de creyentes.

2.^a *Momentos de oración personal y comunitaria*

Es a través del diálogo con Dios, en medio de la oración, que el muchacho o la muchacha de 15 a 16 años se relaciona con Cristo. Tal ha sido el testimonio clarividente de nuestro grupo cuando se le pidió en qué momento se sintieron más cerca de Dios.

3.^a *Durante los Ejercicios Espirituales*

En las jornadas de reflexión cristiana, arguye otro buen grupo de nuestros muchachos, ha sido cuando se sintieron con más fe, y por consiguiente, cuando tuvieron una cierta experiencia de la relación íntima y personal con Dios.

4.^a *Celebraciones litúrgicas*

Durante las celebraciones litúrgicas, tales como: una Misa preparada de manera peculiar y participada; la recepción o la cele-

bración de otros sacramentos: bautismo, confirmación, matrimonio, en especial; así como otras celebraciones litúrgicas, de la penitencia... Todo esto ha supuesto para otros cuestados momentos de encontrarse y de sentirse con Dios.

5.^a *Ciertos acontecimientos de la vida*

Estos son de muy diversa índole, como podrían ser: la muerte de un familiar o amigo, una alegría muy específica, una caldad pública, un éxito personal, una enfermedad, etc. También en este abanico de circunstancias los adolescentes se encuentran con Dios.

6.^a *El ejemplo de los adultos*

El comportamiento de los mayores puede motivar y favorecer el encuentro personal con Cristo, tal y como lo han afirmado a nosotros de nuestros muchachos-as. Los adultos que han nombrado son: los padres, algunos sacerdotes y religiosos, los cristianamente convencidos, algunos vecinos de la familia, ... el testimonio de los allegados.

Creemos que en toda catequesis escolar, parroquial y familiar se pueden tener en cuenta estos puntos concretos que proceden del testimonio de los mismos adolescentes.

Este encuentro personal con Cristo, que ha fraguado de múltiples maneras en la existencia de los adolescentes se inicia a partir de la propia experiencia y se concretiza en la persona de Cristo. De donde, y por todo lo dicho hasta aquí, en cuanto a la Catequesis, podríamos sintetizar en estos dos puntos a tener muy cuenta:

- que ésta parta y se base en la EXPERIENCIA
- que sea CRISTOCÉNTRICA.

El ser humano no puede, de hecho, encontrarse con Dios sin la medida en que lo hace a través de la persona salvadora: Cristo, que se ha manifestado en la historia de los hombres. Tal es la primera dimensión de la fe cristiana.

II. LA DIMENSION ACTITUDINAL

El adolescente se halla en vías de conquistar su personalidad. Toda su actividad está encaminada a alcanzar su autonomía, objeto de descubrir su identidad y de realizarse en la vida.

El adolescente deja la etapa de la infancia, época de seguridad, para lanzarse tras lo incierto, pero que al mismo tiempo posee su «quid» de misterioso, de atracción y de aventura. Todo esto produce en el adolescente inquietud y angustia.

Por otra parte, el mundo de los mayores no le satisface; de donde esa tentación de incertidumbre y de inseguridad entre el presente que contempla y el futuro que espera.

Ante esta situación, el adolescente puede vivir su relación con Dios ya como una evasión, refugio o incluso alienación, ya como una dimensión que formando parte de su vida le da un sentido específico.

Esta solución positiva que abarca e influye a la persona humana en su totalidad, sería lo que venimos a llamar la dimensión actitudinal o de conversión a Dios. Según esto, la conversión a Dios encierra los siguientes elementos:

a) *Una llamada de Dios*

La actitud de conversión a Dios, supone, en primer lugar, que la iniciativa parte de la divinidad. Y esto no sólo por el hecho de que El ha querido revelarse sino porque la fe individual presupone una expresa llamada personal de Dios.

De ahí, además, que consideremos la fe como un don, una gracia que es immanente a la divinidad. La fe es un don gratuito y desinteresado. La fe como don, nos hace partícipes de la misma naturaleza divina y, por ende, nos relaciona más estrechamente con Dios.

De donde, la auténtica fe transforma en comunión de relaciones personales los contactos habidos entre Dios y el hombre.

b) *Una respuesta del hombre*

La fe como llamada requiere una respuesta, que será, claro está, libre y personal. Por la combinación de estos dos elementos, podemos decir que la fe es la suma de las libertades: la de Dios y la del hombre.

«Crear es vivir con Dios en alianza de amor».

La fe es una determinación del hombre en virtud de la que éste se compromete con toda la responsabilidad que le proporciona su propia libertad. Ahora bien, si creer está religado al amor, el acto de amar compromete toda la persona humana y, en especial, su afectividad y su voluntad.

Por la conversión a Dios, la persona humana llega a establecer

una alianza de amor por decisión libre y positiva. De dond según esto, la fe es un acto que compromete toda la personali De hecho, la fe es una decisión, un aceptar la invitación div un responder a su llamada.

La actitud de conversión a Dios encierra pues, una deci libre y personal que no sólo consiste en el descubrimiento Dios presente, sino que lleva consigo una aceptación y una hesión a la persona concreta y real de Cristo muerto y res tado.

La conversión a Dios se traduce fundamentalmente, como he dicho, por la adhesión a la persona de Cristo, pero no se enci en sí mismo, sino que por el contrario, se extiende a tod «Cuerpo místico de Cristo» que es la Iglesia.

I. *Límites de la conversión adolescente*

Hemos insistido al decir que la segunda dimensión de la fe cristiana es la conversión a Dios, que viene expresada por una puesta a la llamada divina y por una adhesión incondicion Cristo. Esta radical postura viene a reflejar una cierta mad en la persona que se pronuncia del lado de Cristo, que se c promete con la llamada recibida.

Por otra parte, el grado de maduración de la persona hum lo podemos como medir en consonancia de la libertad que es paz de ejercer y de la responsabilidad que asume.

Ahora bien, en los adolescentes, tanto su capacidad de opció mo la responsabilidad que esto supone están en vías de desar y de alcanzar mayores cotas. De ordinario, el grado de mad y de responsabilidad del adolescente estarán en consonancia la edad y serán proporcionados tanto a la evolución que ha e rimentado como a los factores que han intervenido.

A pesar de que el adolescente sea incapaz de llegar a la mad propia del adulto, sin embargo puede vivir su fe cristiana medida y en relación con el desarrollo alcanzado. En una p bra, puede vivir su fe que podríamos llamar «fe adolescer Por todo lo cual, al hacer referencia a esta segunda dimen —la conversión a Dios— ésta presenta variantes y matices pios según las personas y sus circunstancias.

Según esto, en el caso del niño y quizás también durante parte de su preadolescencia, la actitud de fe como conver supondrá esencialmente una postura de respeto, de obedier de confianza y de fidelidad. Esto es lo que pedía Dios a su pu escogido en la Antigua Alianza: una fe que se apoya en los yores «padres y profetas».

En el caso del adolescente, hemos visto en nuestro trabajo de investigación que la fe del muchacho de estas edades atraviesa períodos en donde se dan cita: la inquietud y la desazón, la búsqueda y la insatisfacción, las dudas y los problemas, las dificultades y los confusionismos, etc. Todo esto forma parte integrante del itinerario de una fe que desemboca en la conversión a Cristo o en el rechazo sistemático de toda relación con la divinidad.

La adolescencia es la época de las primeras y, a veces, profundas crisis de fe, que pueden resolverse con una resultante que le acerque o aleje cada vez más de la relación y conversión a Dios.

Dios llama al adolescente por la fe a una conversión que es una decisión personal según la medida de sus posibilidades. De manera que la dimensión actitudinal es una llamada de Dios y requiere una respuesta libre y responsable del hombre. Esta adhesión personal a Cristo es lo que pretende suscitar la Catequesis.

II. Aspectos catequísticos

Toda catequesis, si queremos que sea eficaz, debe respetar esta dinámica, esta maduración de la fe a la que nos hemos referido y que requiere una respuesta personal y libre del ser humano. De donde se sigue que el catequista debe tener sumo respeto al camino emprendido por cada uno de sus alumnos en la búsqueda y en el encuentro con Cristo. Creemos que ésta debe ser la primera premisa que ha de dominar en la actuación de todo educador de la fe, sobre todo en nuestros días.

De hecho, la fe cristiana no se impone sino que se propone; sobre todo cuando se trata de adolescentes, sino que por el contrario, la doctrina y la persona de Cristo se presenta, se ofrece, se expone a la consideración de los catequizandos. El Catequista trata, en su misión de evangelizador, de suscitar la fe, de favorecer la adhesión personal a Cristo; pero eso sí, el trayecto lo ha de andar ya sea el niño, ya el preadolescente, ya el adolescente...; en una palabra, el futuro creyente.

La catequesis de la edad evolutiva nos dice que para llegar a una conversión personal y adulta se requiere ir superando diferentes etapas propias del desarrollo humano. La conquista y el encuentro de Dios se hace en la aventura de las relaciones humanas múltiples y diversificadas.

a) *La fe infantil*

Como ya hemos dicho antes, la fe infantil se reduce a una simple imitación y obediencia de los mayores, si bien esto mismo exige

un trasfondo de confianza y de amor que cubre todos los requisitos que, por otra parte, no le son accesibles todavía a niño. De este modo, su fe viene a ser el reflejo de la adhesión del amor que le merecen sus progenitores.

El ejemplo de los padres por una parte, y una adecuada actualización de la fe de los mayores por otra, serán los mejores medios de educar la fe de los hijos. Todo lo cual, exige de los padres una responsabilidad y además una cierta exigencia e inquietud por estar al día en materia y vivencia religiosas.

Por lo que respecta a la fe infantil, nos ha chocado constatar en nuestra encuesta, que los grupos más negativos en la actitud en cuanto a la actitud de la fe, son precisamente los que señalan la época infantil como el período más floreciente de contacto y de su experiencia con la divinidad.

Las aplicaciones y deducciones pedagógicas que de esto se derivan son obvias y en favor, en cierto sentido, de una mayor profundización de la catequesis infantil.

b) *La fe preadolescente*

La fe preadolescente implica en una parte de los casos, se constatamos en nuestro estudio experimental, las primeras dudas y dificultades que vienen a formar parte integrante del proceso evolutivo de la fe. De hecho, es muy difícil convertir a Dios, si nunca se ha replanteado y cuestionado seriamente que supone la fe cristiana.

La fe preadolescente se transforma, es decir, deja las actitudes de mera imitación y de simple obediencia para formularse primeros interrogantes que vendrían originados, en parte por el desarrollo normal de su capacidad intelectual y por la evolución afectiva. Por lo cual, a partir de entonces, todo el «mundo paterno» se pondrá en tela de juicio para dar paso a argumentos más personalizados que avalarán su propia fe.

En el trabajo que hemos llevado a cabo, más del 70 % de los adolescentes confiesan que ya han tenido dudas y problemas en su relación con la temática religiosa.

c) *La fe adolescente*

Durante la adolescencia la problemática religiosa se agudiza lo general. Y será a partir de este momento que se iniciarán las primeras soluciones de uno y otro signo, y que suelen ser las primeras en las que se cuestiona tanto en cuanto a su creencia como a su práctica religiosa.

Hemos constatado en nuestro trabajo que hay un 6,8 % de nuestros muchachos que han optado por el abandono de su fe cristiana. De manera parecida, algo más del 12,4 % dice estar convencido plenamente de su fe.

Todo lo cual nos lleva a aspectos catequísticos muy concretos que vale la pena tener muy presentes. Estos puntos que queremos señalar son los siguientes:

1.º *Sumo respeto, por encima de todo, a la decisión personal* de cada adolescente y que viene a ser como el derecho que tiene a determinarse por sí mismo, por todo lo que se refiere a la fe.

2.º *Tener en cuenta el período evolutivo* de desarrollo y de evolución que atraviesa cada sujeto. La adhesión a Cristo es particular y personal, por lo que supondrá no pocas renunciaciones.

3.º *Tomar en consideración las aportaciones* y el progreso de las ciencias humanas, en especial, la psicología, la sociología y la pedagogía. Un buen catequista debe tener presente los medios modernos que nos ofrecen las nuevas conquistas en este terreno. Sin lugar a duda, todo esto condiciona la catequesis de tal manera que a veces estos mecanismos la hacen más o menos eficaz.

4.º *Hay que tener en cuenta que la conversión a Dios nunca es definitiva*, ni acabada; de ahí, la necesidad de renovación continua que aquélla supone. Esto mismo exige esfuerzo, vigilancia y conversión permanente. En la persona humana anidan recovecos de incredulidad que de cuando en cuando afloran hasta la superficie, de donde la lucha continua que viene a ser la vida de todo cristiano.

La verdadera catequesis de la adolescencia, si quiere ser una auténtica educación de la fe, va mucho más allá de lo que a veces se pretende; un mero saber teológico; puesto que en aquélla entra en juego la persona humana en su dimensión de relación personal con Cristo que para que sea auténtica tiene que ser conversión total a Dios.

Ahora bien. ¿cómo vivir estas dos dimensiones a las que acabamos de hacer referencia?

De ahí, el que la fe cristiana no se ve reducida a un juego intelectualista y a una teoría, sino que debe descender hasta la vida y a la práctica. De donde, las dimensiones que hemos optado por llamar: vivencial y comunitaria. De ellas vamos a tratar en los apartados siguientes.

III. LA DIMENSION VIVENCIAL

A lo largo y lo ancho de nuestro trabajo, hemos apreciado a través del cuestionario que el adolescente vive una cierta distorsión entre lo que pertenece a su mundo ideal y lo que forma parte de la práctica cotidiana. Estos dos planos los encontramos un tanto explicables en el adolescente, que por naturaleza está proyectado hacia el futuro con preferencia al presente.

Este desajuste, esta incoherencia por parte del muchacho-a es una fuente de propia incompreensión. Otro tanto le sucede con los contrastes de que está repleta su existencia. Esta cotomía se presenta tanto entre el pensar como el hacer, el mundo ideal y el real, la fe y las obras.

La fe como relación personal a Cristo y como conversión a Dios requiere un cambio de vida (metanoia), y además unas obras concretas. De donde la fe cristiana llevará al adolescente a una renovación de la existencia. Por consiguiente, la creencia en Dios viene a inaugurar una nueva modalidad de existir; lo que llamamos propiamente dicho «vida cristiana».

Sólo la fe que permanece encarnada en la vida y en la totalidad de la experiencia humana tiene sentido y es real. Sólo una fe integrada en la vida y verdaderamente comprometida tiene sentido cristiano.

1. *La fe cristiana da un nuevo sentido a la vida humana*

«Si habéis resucitado con Cristo, nos dice el Apóstol, buscad cosas de arriba, no las de la tierra...».

«Sólo quien hace la verdad viene a la luz», añade S. Juan 3, 21. Es decir, en relación con la fe, la verdad de ésta amanera en la práctica. La fe confiere a la vida cristiana un carácter peculiar.

Por la fe Dios interviene en la historia de los hombres, y por la fe el creyente da un sentido a su vida. La fe da un sentido específico a la vida de cada hombre que se encuentra con Cristo.

La fe cristiana da sentido a todo lo humano: los valores como el amor, el trabajo, la sexualidad, el dinero, la familia, la libertad, etc. Pero en todos los aspectos humanos, es la propia existencia, la vida y la muerte que se ven iluminados por la luz de la fe. Según esto la vida entera del cristiano toma una dimensión de eternidad.

Sin lugar a duda, esta perspectiva de trascendencia es de una solidez suficientemente sólida como para cambiar radicalmente

propia existencia humana. De modo que, además de la vivencia plenamente humana, hay un sentido cristiano de la vida que procede de su dimensión trascendente. Aquí es donde nace el sentido de ESPERANZA cristiana y la confianza en la salvación que nos ha merecido y alcanzado Cristo con su muerte y resurrección.

«Creer, dice CAFFARENA, es dar sentido integral y último a la vida». Por la fe es Cristo quien nos salva, pero también esa misma fe exige nuestra colaboración. «Dios que te creó sin ti, no te salvará sin ti», añade San Agustín.

«La fe cristiana no es una religión del libro, sino una vida de oración y de plegaria, de esperanza, de vida en comunión alrededor del Señor»².

X THURIAN., *L'attuel de la foi. L'esperance de Taizé* (1974).

2. *La fe vivencial supone contacto con Dios*

La dimensión vivencial de la fe cristaliza en una mayor intimidad con Cristo, que se manifestará en la oración. Así lo expresaron los muchachos de nuestro trabajo, cuando confesaron que en medio de la plegaria y de la oración se sintieron más cerca de Dios.

De hecho, es en la oración personal y comunitaria en donde se aviva la conversión y en donde se tiene la relación personal con Dios. El cristiano a lo largo de su jornada puede encontrar de una manera o de otra el momento adecuado para relacionarse con la divinidad; y también tiempos fuertes para un encuentro con Cristo a través de la lectura bíblica, la meditación, la oración, etc.; en especial en circunstancias peculiares, como serían: un éxito, una alegría, una dificultad, una sorpresa, una desgracia... etc.

3. *El testimonio y el compromiso cristianos*

Forma parte integrante de la dimensión vivencial de la fe cristiana el testimonio de vida que impele a traducir la fe en obras y en ejemplo de vida auténticamente cristiana. De hecho, no podemos hablar de fe sin la correlación de unas obras.

Por otra parte, sabemos la fuerza que el ejemplo tiene, en particular cuando se trata de niños y de adolescentes. Es un punto a tener en cuenta en la pastoral de niños y jóvenes.

Además de esto, la vivencia de una fe comprometida invita a hacer partícipe a los demás de este encuentro personal con Cris-

to. De ahí nace el compromiso cristiano o trabajo apostólico. En esta tarea el cristiano no se encuentra solo, sino que cuenta con la ayuda de Dios que es quien hace fructificar su trabajo. El compromiso cristiano se hace de conversión personal, participación en la vida eclesial, de caridad, de responsabilidad militante, incluso de una acción si viniera el caso, etc.

Según esto tenemos que la fe escatológica, a la que antes he aludido, y el compromiso militante con este mundo no se excluyen mutuamente. Pueden muy bien ir a la par y complementarse si bien esta intersección presenta sus dificultades para algunos cristianos como nos lo ha comprobado la historia, más de cuatro veces.

En cada sujeto se pueden encontrar fórmulas válidas y adecuadas a sus posibilidades para llevar a cabo un compromiso personal teniendo en cuenta sus circunstancias.

4. *En relación con la catequesis*

La dimensión vivencial de la fe tiene también su papel y su función a realizar en el terreno de la catequesis. En efecto, la actualización de la fe actual, no es una simple repetición y fijación de nociones como sucedía en el pasado, sino que debe ser una expresión y una vivencia de tal o cual situación humana concreta a la luz de la Palabra de Dios, a la luz de la fe cristiana.

La fe no es una simple adhesión a unas verdades y normas morales como se recalcaaba antaño, sino que es —en frase de Santo Tomás de Alejandría— un «hermoso riesgo de pasarse a Dios». Cuando se habla de la actualidad de catequesis de la experiencia se pretende de una manera o de otra expresar, vivir y celebrar la fe de manera personal y comunitaria.

Al catequista de adolescentes corresponde buscar junto con muchachos y muchachas en cuestión, las nuevas fórmulas y medios de las cuales éstos pueden expresar mejor su fe.

Sin embargo, «es urgente para el catequista hoy en día, precipitarse». Es conveniente y necesario tomar el tiempo oportuno para vivir y llegar hasta una creencia personal y verdadera ya que la fe es una larga invención personalizada.

De ahí, que se estén dando por doquier experiencias nuevas de expresión y de celebración de la fe adolescente. De ahí que hable de:

- jornadas de reflexión,
- happenings,

- encuentros carismáticos,
- misas de juventud,
- clubs de amigos,
- sesiones de estudio,
- mesas redondas,
- montajes audiovisuales,
- ... etc.;

formas todas que pueden motivar e integrar la vida de los jóvenes de hoy.

IV. DIMENSION COMUNITARIA

Sabemos que es inherente al ser humano, su condición de ser social. En efecto, el hombre viene a este mundo en el seno de una familia, se desenvuelve en medio de una red de relaciones sociales que va ampliándose con el paso de los años: así, al marco de lo familiar se añade lo escolar, más tarde, lo de la calle y del trabajo...

En medio de esta interrelación humana, la persona se siente útil por un lado y reconocida por otro. En realidad de verdad, es el contacto con el «otro» el que, a veces, hace madurar al adolescente; y es en la consideración con el «otro» que la persona se realiza en el trabajo, en el amor y en toda la vida de grupo.

Esta dimensión social particular e integrante del ser humano, no puede escapar a la vivencia de la fe cristiana, si tenemos la fuerte convicción de que ésta pertenece también al campo de lo humano, además del trascendente. De donde, la fe, si bien es individual en cuanto a su misma existencia, con todo se desenvuelve y desarrolla a través del grupo y de la comunidad cristiana. De donde se deduce la dimensión comunitaria de la fe. La fe cristiana es vida y vida en comunidad, en torno a la palabra de Dios. La fe exige que la persona se inserte en la comunidad cristiana para que aquélla pueda subsistir.

1. *La fe necesita de la comunidad*

Es dentro de una comunidad en concreto en donde se comparte la fe en la caridad, se celebra la fe en la liturgia y se expresa la fe y se la anuncia. Si ciertamente este aspecto comunitario es esencial para la fe, se deduce también que es urgente formar par-

te de un grupo para dar testimonio y comprometerse personalmente.

Por otra parte, es Cristo resucitado el centro que polarice toda existencia comunitaria. Al fin y al cabo, es Cristo quien nos revelado quién es en definitiva Dios.

La comunidad que vive la presencia de Cristo resucitado, no atiende exclusivamente a un mero recuerdo histórico, sino que esta presencia viene a ser actualizante en medio de ella, pues da vida, cohesión y fuerza.

De modo que, la dimensión comunitaria de la fe pertenece a la misma esencia intrínseca como el medio natural de subsistencia de confrontación, de profundización y de renovación.

2. *Diversas comunidades de fe*

Ni que decir tiene que, por regla general, la fe cristiana nace y se desarrolla en el seno de estas comunidades:

- comunidad familiar,
- comunidad catequística,
- comunidad parroquial
- comunidad de amigos,
- comunidad eclesial.

Solamente haremos una pequeña alusión a cada una de estas diversas comunidades en las que entra en juego la fe cristiana.

a) *Comunidad familiar*

La familia es, de hecho, el mejor libro de catecismo. Viene a ser el primer lugar en donde el niño se encuentra con Dios. La familia supone una tradición viviente cuando ésta es verdaderamente cristiana.

En el análisis de nuestro cuestionario, nos hemos encontrado un grupo de adolescentes en los que el ambiente familiar cristiano no se reduce a muy poca cosa, por lo que ellos sólo se consideran cristianos de nombre.

También, por el contrario, se da otro numeroso grupo en donde existe una cierta inquietud por todo lo de la fe, y en donde el hogar familiar ha marcado los primeros hitos en este camino y crecimiento personal de la fe adolescente.

b) *Comunidad catequística*

A lo largo de la historia, la comunidad catequística por excelencia, ha sido hasta hace poco en la mayoría de los países, el centro escolar. En algunas naciones todavía supone la escuela el *lugar privilegiado* para la información religiosa y también para la formación de la fe.

En efecto, la Escuela Cristiana, continúa por delegación, la labor emprendida por la familia en cuanto a educación en general y, de manera específica, en cuanto se refiere a la fe cristiana.

La catequesis auténtica debería ser el lugar de la revelación, del diálogo, de la conversión y del compromiso.

c) *Comunidad parroquial*

Según nuestro propósito, podemos distinguir al hablar de la parroquia dos funciones: la de ser el centro de la comunidad litúrgica y la de ser, al mismo tiempo, comunidad catequística. En una y en otra se debe llegar a expresar, celebrar y vivir la fe.

En nuestra muestra de adolescentes, hemos comprobado la poquísima importancia que tiene la parroquia en la educación y vivencia de la fe adolescente. Y sin embargo, la parroquia viene a ser el lugar idóneo en donde se encuentra todo tipo de cristianos. Y por consiguiente, donde el adolescente halla el ejemplo y el testimonio que le estimule y afiance, y también por desgracia, que le lleve a dejar y abandonar su vida de fe.

d) *Comunidad de amigos*

Dentro de no pocas parroquias y centros educativos, están surgiendo grupos espontáneos de amigos con diversidad de fines. En estos clubs de amigos y en «ciertas comunidades de base», es donde hemos hallado —según confesión de los mismos adolescentes— los casos de mayor compromiso cristiano y vivencia de la fe ejemplar. Esta constatación es digna de tenerse en cuenta.

e) *Comunidad eclesial*

La Iglesia, como ya hemos señalado anteriormente, constituye en esencia, el Cuerpo Místico de Cristo, puesto que es como su continuación en este mundo. Es a través de la Iglesia que el Señor nos comunica su gracia, y continúa por medio de ella su obra salvadora.

«Sabed que Yo estoy con vosotros hasta la consumación del mundo» (Mt. 28, 20).

La Iglesia Católica, comunidad de creyentes, tiene necesidad como depositaria de unos medios de santificación, de unos «portales» o instituciones que impidan el libre arbitrio en la interpretación, a fin de que su mensaje se mantenga en su pureza e integridad. La comunidad eclesial es la guardiana de la fe; la jerarquía es la garantía de la fe como servicio de una empírea fidelidad.

«La comunidad visible ha de ser ante todos los hombres signo y testimonio del amor entre el Hijo y el Padre, entre Dios y los hombres, y de los hombres entre sí»³.

La comunidad de creyentes que es la Iglesia, expresa la paternidad divina en la gran familia en que todos somos hijos.

La fe cristiana nos introduce en la Iglesia. Por la fe, el pueblo de Dios recibe, celebra y vive la Palabra divina. Es la Iglesia en donde se nace a la fe.

«Si la fe se recibe, puesto que es un don de Dios, igualmente se recibe puesto que también es un don de la Iglesia; ya que la Iglesia es el lugar de la Palabra de Dios anunciada, participada y testimoniada. Es en el acto de pertenencia a la Iglesia como comunidad de fe, que se descubre la fe, que se entra en ella y que se vive de la fe»⁴.

³ CUEVA, Jorge de la, *Pistas hacia la fe*. Ed. «Fe Católica», Madrid, 1975.

⁴ COUDREAU, o. c., pág. 73.

3. *En relación con la catequesis*

Como acabamos de decir antes, la catequesis está íntimamente vinculada por su propia existencia, a la dimensión comunitaria de la fe, tanto si ésta se hace en la escuela como en la parroquia. La catequesis tiene como objeto la adhesión al mensaje y, sobre todo, a la persona de Cristo. Esta vinculación, no es sino la consecuencia de la llamada de Dios y de la respuesta humana en un acto intrasferible y personal de la fe.

La dimensión comunitaria de la fe en relación con la catequesis pone de manifiesto que ésta debe encontrar nuevas formas y otras fórmulas para expresar, celebrar y vivir la fe; sobre todo cuando se trata de adolescentes. Y aquí entra en juego tanto la comunidad familiar, como la escolar y la parroquial. De donde se deduce la coordinación que debe reinar entre una y otras.

Pero atengámonos a los dos polos catequísticos propiamente dichos: la escuela y la parroquia.

Por lo que se refiere al centro escolar, la catequesis que se desarrolla en este ambiente puede muy bien poner en práctica la dimensión comunitaria que aquí comentamos. Las formas grupales de expresión de la fe, los actos litúrgicos, así como otras for-

específicas de la organización escolar forman parte integrante de este afán.

De manera indirecta, el centro escolar participa con la comunidad familiar, a través de la propia experiencia e intercomunicación, que en uno y otro ambiente se registran.

La Asociación de padres de Alumnos de los diferentes centros pueden muy bien ejercer un buen papel de puente entre la comunidad familiar y la escolar, por lo que se refiere al terreno de la fe.

Finalmente, el centro escolar suele organizar alrededor del mismo grupos de amigos, expresamente creados para vivir y expresar más auténticamente la fe cristiana.

Por lo que se refiere a la parroquia, la catequesis que se está promocionando en algunas poblaciones también presenta un abanico de urgencias y de posibilidades parecido al de la escuela. Es decir, que en su actuación abarca el campo de:

- los niños y adolescentes, de manera especial;
- las propias familias y feligreses en general,
- los grupos específicos o clubs de amigos.

Sin lugar a dudas, la parroquia será fuente de catequesis a través de su misma actuación litúrgica dominical, de manera ordinaria, y sacramental, de forma esporádica.

A partir de la liturgia misma, la parroquia puede cumplimentar el papel de educación progresiva de la fe, a lo menos a quienes asisten sistemáticamente. Y de manera más amplia y circunstancial, la parroquia dispone de la posibilidad de, con motivo de la recepción de los sacramentos, preparar a padres e hijos y llevar a cabo una nueva catequización.

Tanto en uno como en otro caso: catequesis escolar y catequesis parroquial, lo más importante en estos casos es la persona del CATEQUISTA: su preparación, su competencia, su fe y su vivencia cristiana. Este asunto nos llevaría por otros derroteros que, aunque esenciales, escaparían al propósito que nos hemos propuesto de tratar con exclusividad las dimensiones de la fe en el adolescente, de manera particular.

Aspiraciones fundamentales del hombre según la «Gaudium et Spes»

JOAN PLANELLA

La Iglesia, gracias al Concilio, ha realizado en sus planteamientos doctrinales y en su manera de presentarse ante el mundo un giro antropológico que ha resultado positivo y necesario. En esta nueva mentalidad, está produciendo un acercamiento de la Iglesia a todos los hombres, inclusive los indiferentes y alejados. Lo que hace falta es que todos los que pertenecemos a la Iglesia que ha dado en sus escritos este paso, lo demos también, convencidos de que es lo que realmente el mundo espera de los cristianos.

Este giro antropológico se nota en la constitución *Gaudium et Spes*, el documento con el cual la Iglesia ha querido indicar el cambio en favor de todos los hombres con pensamientos concretos y muy significativos.

Como veremos más adelante los primeros párrafos de la constitución son una muestra clara de lo que estamos afirmando. Encontrará ver cómo la Iglesia afirma categóricamente que quiere estar al lado de los hombres para compartir sus esperanzas, temer sus necesidades... que no quiere ejercer ningún tipo de poder sino tan sólo iluminar con el evangelio todos los aspectos fundamentales de la humanidad actual. No le importa a la Iglesia del Concilio la condición social de los hombres ni tampoco su cultura, religión, edad, nacionalidad... *tan sólo quiere ayudar a estos hombres a conseguir una mayor realización de sus aspiraciones y elementales y también encontrar en la vida de cada uno de ellos la posibilidad de descubrir las aspiraciones de carácter trascendente, las aspiraciones que pueden salvar radicalmente al hombre.*

Los principios que iremos desgranando a lo largo de estos folios son de tipo general y teórico. Con todo, son válidos para todos.

pastoralista que quiere llevar a término una acción pastoral consecuente con el pensar oficial de la Iglesia, desde el concilio Vaticano II.

De todos los aspectos que toca la constitución G.S., nos fijaremos en las aspiraciones fundamentales que los hombres tienen y la forma que creemos más adecuada para que estas aspiraciones tengan un profundo sentido cristiano y sean para todos signos salvadores, como lo fue la presencia de Cristo entre los hombres.

Afirmación previa. Todas las aspiraciones de los hombres tienen que verse realizadas o con posibilidades reales de realizarse. Sólo de esta forma, si se trata de aspiraciones de carácter terreno, podrán servir para elevar al hombre a un nivel de aspiraciones de carácter trascendente. Las experiencias personales del logro de aspiraciones, pueden ser, aunque no siempre lo son, trampolín para conseguir el deseo inicial de aspiraciones cada vez más nobles. De esta forma se puede llegar a que gracias a la fe —desde este momento pisamos el terreno de la catequesis— podamos sembrar o despertar en el corazón de los hombres, mejor dispuestos, las aspiraciones profundas, trascendentes, religiosas.

La Gaudium et Spes como documento base

Iniciamos el trabajo indicando que la constitución G.S., es el documento base del que nos servimos para el desarrollo progresivo y metodológico de nuestra forma de ver, con relación a las aspiraciones de los hombres que la misma constitución señala.

Las citas abreviadas son todas del documento y a partir de ellas hacemos nuestras reflexiones de carácter catequístico, que pueden tener una incidencia muy concreta en nuestra labor apostólica.

«Unión íntima de la Iglesia con la familia humana universal: los quehaceres de los hombres con sus angustias, tristezas, también alegrías... especialmente la angustia de los que más sufren son las de los discípulos de Cristo también. La Iglesia se siente por ello íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos» (n.º 1).

Puesta como base la finalidad principal de la Iglesia y vista claramente su misión salvadora, nos indica el documento los destinatarios de las palabras del concilio, especialmente la de este documento que desglosamos.

«Destinatarios de la palabra conciliar: La Iglesia se dirige a todos los hombres...» (n.º 2).

A partir del n.º tres de la constitución ya se inicia una labor desentraña las aspiraciones de los hombres.

«Al servicio del hombre: las preguntas angustiosas que se mulla el mundo a pesar de las maravillas de los descubrimier La Iglesia quiere dialogar con los hombres (de esta humanidad de todos sus problemas. De esta manera pretende aclararlos luz del evangelio y poner el poder salvador que ella tiene a posición del género humano. Es la persona del hombre que que salvar. El hombre objeto central de las explicaciones documento. Declara la altísima vocación del hombre. A la Igl no le impulsa ambición terrena alguna. Sólo desea una cosa: tinuar bajo la guía del Espíritu la obra de Cristo, quien vin mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no p juzgar, para servir y no para ser servido» (n.º 3).

Toda misión catequística exige a una persona que es la portar de la Palabra salvadora. El catequista, todo cristiano conscie en su ambiente, puede realizar una misión de catequista, es el sigue los pasos de Cristo. Despertar aspiraciones trascender hacer que aspiraciones humanas devengan cristianas para chos hombres que las viven sin ilusión, no es sólo cuestión de todología y de palabras. Ante todo, somos los pastores los testimoniamos la verdad de lo que decimos creer. Hacemos misión como la hizo Cristo. Su testimonio y su palabra iban caminados a la conversión del corazón de los hombres qu escuchaban. La Palabra de Dios sin el testimonio personal que la anuncia es voz que clama en el desierto.

Se necesita además tener abiertos los ojos a nuestro alrede para aplicar lo que la constitución indica cuando se refiere a tectación de los signos de los tiempos. Hay que vivir lo más sible y en verdad, la vida de los que queremos catequizar, hay encarnarse como lo hizo Cristo, hay que estar pendiente de demás y de todo aquello que puede ser de verdad un signo r lador de Dios en el mundo que catequizamos.

El concilio en el n.º 4 nos lo indica de forma general cuando d «Esperanzas y temores; para ello hay que estructurar a fondo signos de los tiempos actuales e interpretarlos a la luz del e gelio. De esta manera la Iglesia podrá responder los interro tes sobre la vida presente y la futura y la mutua relación de bas» (n.º 4).

Antes de pasar a las aspiraciones que se señalan en el n.º 9, parece bueno especificar un poco la metodología que nos v dada por la (propia) constitución conciliar cuando se refiere

necesidad de iluminar los signos de los tiempos a la luz del evangelio.

No hacemos otra cosa que desmenuzar el contenido del n.º 4, que hemos citado anteriormente de una manera global.

«Quiere *conocer* —el hombre— con profundidad creciente su intimidad espiritual y con frecuencia se siente más *incierto* que nunca de sí mismo».

Antes de seguir adelante en el análisis del n.º de la constitución que nos sirve de base, indicaremos que la primera palabra (concepto que nosotros subrayamos, es signo de una aspiración humana que toda persona puede sentir, y que la segunda palabra subrayada, quiere indicar el estado anímico o la consecuencia que dicha aspiración puede producir en cada hombre).

Una dialéctica semejante, la creemos válida a la hora de la catequesis, a partir de las aspiraciones de los hombres, especialmente las que tienen un cariz más personal.

Sigamos con nuestro cometido de análisis.

«*Descubre* paulatinamente las leyes de la vida social, y *duda* sobre la orientación que a ésta se debe dar».

«Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas *riquezas*, tantas *posibilidades*, tanto *poder económico*. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad *sufre hambre y miseria* y son muchedumbre los que *no saben leer ni escribir*».

«Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de la *libertad*, y entre tanto surgen nuevas formas de *esclavitud* social y psicológica».

«Mientras el mundo siente con tanta viveza su propia *unidad* y la mutua *interdependencia* en ineludible *solidaridad*, se ve, sin embargo, gravísimamente *dividido* por la presencia de fuerzas contrapuestas».

«Persisten, en efecto, todavía, agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas...».

«Se *busca* con insistencia un orden temporal más perfecto, sin que *avance paralelamente* el mejoramiento de los espíritus».

Nosotros proponemos que un buen método catequístico puede ser el que llamamos de los *contrastes*. Creemos en la importancia de que ante una aspiración humana positiva que un grupo de hombres ha conseguido, quede reflejado el contraste que supone la no universalización de una aspiración a la que aspiran todos los hombres. Avanzar mediante las luces y las sombras de lo que supone cada conquista de la humanidad, especialmente para los que tienen en sus manos la posibilidad de ampliar estas experiencias a otros hombres, es conseguir cristianizar unas aspira-

ciones que si son patrimonio de pocos, podemos decir que fruto del pecado de los hombres.

Para los hombres que deseando ardientemente conseguir a raciones que otros han realizado, no lo han conseguido, a causa del egoísmo de unos pocos, resulta muy difícil que acepten contentamente la situación en que se encuentran. Con todo, los cristianos podemos hacer lo posible para que se sientan esperanzados, busquen con esfuerzo aspiraciones más inmediatas y que están de verdad a su alcance, de modo que sientan su capacidad de realización personal y de grupo, independientemente de que, poseyendo más que ellos, procuran los obstáculos convenientes para que no puedan alcanzar aspiraciones más nobles. Esto a su lado y trabajar con ellos, sin descuidar el aspecto trascendente del cristianismo y de la misión propia de todo pastor de almas es completamente necesario para evitarles el desánimo y la desesperación o rebeldía.

Aspiraciones más universales de la humanidad: «Se afianza la convicción de que el género humano no sólo puede y debe perfeccionar su dominio sobre las cosas creadas, sino que le corresponde además establecer un orden político, económico y social que esté más al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad. Por ello se crean reivindicaciones económicas; las naciones nuevas quieren participar en los bienes de la civilización moderna; a pesar de las aspiraciones las distancias entre las naciones más ricas y las más pobres se van acrecentando; reclamación por parte de la mujer de sus derechos; participación de la vida política y económica, social y cultural, piden los trabajadores y los agricultores que los beneficios de la cultura sean para todas las naciones».

Teniendo en cuenta lo anterior añadimos las aspiraciones más profundas y universales: «las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre, poniendo a su servicio las inmensas posibilidades que les ofrece el mundo actual. Las naciones, por otra parte, se esfuerzan cada vez más por formar una comunidad universal». Como contraste de tipo general que confirma la metodología mencionada, dice el concilio, «el mundo moderno aparece pálido y débil, capaz de lo mejor y de lo peor» (n.º 9).

Dos fuerzas poderosas interiores hay en el hombre. De las primeras anteriores deducimos que el hombre y sus posibilidades en el mundo se rigen por dos movimientos contradictorios que están constantemente actuando en todos los hombres. Estas fuerzas que se deben encauzar y que actúan en el hombre en direcciones contrarias son el *amor* y el *egoísmo*.

Si una crece la otra disminuye. De esta forma, se explica otra metodología catequística, la podríamos denominar la «metodología de las contradicciones personales».

No basta con que todos los hombres nos esforcemos para darnos cuenta de que fuera de nosotros se dan unos contrastes muy notables. Es preciso que veamos radicalmente y en profundidad que los contrastes exteriores que nos pueden llamar la atención, son el fruto de las contradicciones que se dan en nosotros mismos. Estas contradicciones son debidas al dinamismo y a la dialéctica constante dentro de la cual nos movemos, debido a la pugna que se da, en nuestro corazón, entre el amor como fuerza positiva y el egoísmo como fuerza negativa.

Apoyados en el texto conciliar que ofrecemos y teniendo en cuenta la dialéctica que supone la metodología de las contradicciones, nos introduciremos en las aspiraciones más concretas de los hombres de todos los ambientes, que la propia constitución señala.

El texto del concilio al que nos referimos es el siguiente: «De esta forma el mundo moderno aparece a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor, pues tiene abierto el camino para optar entre la libertad o la esclavitud, entre el progreso y el retroceso, entre la fraternidad o el odio. El hombre sabe muy bien que está en su mano el dirigir correctamente las fuerzas que él ha desencadenado, y que pueden aplastarle o servirle. *Por ello se interroga a sí mismo*» (n. 9).

Con la frase subrayada, nos introducimos en la tercera metodología catequística necesaria, para que devengan cristianas las aspiraciones todas de los hombres, de todos los ambientes.

Pero tengamos presente que esta tercera será eficaz en la medida que las dos anteriores se hayan logrado adecuadamente. Esta tercera metodología que más adelante explicaremos, recibe el nombre de metodología de las interrogaciones.

Antes de explicar la metodología veremos cuáles son los interrogantes del hombre.

Los interrogantes más profundos del hombre: «el hombre se siente limitado en sus deseos y llamado a una vida superior; tiene que elegir y renunciar —siente en sí mismo la división—; el materialismo en el que muchos viven hace que no quieran saber nada de estas contradicciones que se dan en sus vidas; otros, oprimidos por la miseria, no tienen el ánimo dispuesto para caer en la cuenta de estos interrogantes profundos; muchos piensan hallar su descanso en una interpretación de la realidad propuesta de muchas maneras; otros lo esperan del solo esfuerzo humano, el sentir toda la humanidad liberadora; otros piensan que la vida

no tiene ningún sentido. Con todo, los más numerosos se es planteando interrogantes profundos y vitales: ¿qué es el hombre? ¿cuál es el sentido del dolor y del mal?...

La Iglesia cree que Cristo muerto y resucitado por todos, da hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de pueda responder a su máxima vocación y que no ha sido o bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse. La clave, el centro y el fin de toda la historia humana se hallan en su Señor y Maestro. Bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen el último fundamento en Cristo» (n.º 10).

La última frase, a nuestro modo de ver, es la clave de todo lo queremos demostrar. Lo único permanente son las aspiraciones de los hombres que tienen su culminación en Cristo, es decir las aspiraciones trascendentes, que están resumidas en la persona de Cristo y en cada hombre que vive la gracia de Cristo.

Creemos que todas las aspiraciones del hombre, desde las elementales hasta las más profundas, que son la explicación del hombre y que le dan sentido a su vida, están en el corazón de cada hombre. Lo que hace falta es que encontremos la forma de dinamizar, de desarrollar al máximo todas y cada una de esas aspiraciones. Ello exige que todos los cristianos seamos solidarios para que se vayan consiguiendo, para el mayor número posible de hombres, todas las aspiraciones, salvando al hombre progresivamente, hasta conseguir que el culmen de la salvación le venga dada a cada uno, en el momento de su muerte.

Concretemos las aspiraciones de los hombres

Si hemos intentado exponer hasta el presente aspiraciones hemos denominado universales, queremos ahora señalar someramente, siguiendo los pasos de la G.S., las aspiraciones que pueden tocar más de cerca a cada hombre en concreto.

Tenemos en cuenta lo que hemos afirmado anteriormente siguiendo al propio concilio. Hay aspiraciones que normalmente los hombres tendrían que sentir, pero que circunstancias de diversa índole varío se lo impiden. Este obstáculo miraremos de resolver cuando toquemos el aspecto metodológico.

Realizadas estas previas consideraciones que creemos muy importantes, pasamos a señalar las aspiraciones de todo hombre. 1.º todo hombre aspira a que sea reconocida su dignidad humana.

«El hombre imagen de Dios: creyentes y no creyentes estarán

neralmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos».

¿Cuáles son las aspiraciones, que apoyan la aspiración fundamental, de querer ser reconocido todo hombre como tal?

- a) aspiración a tener lo elemental para vivir él y su familia,
- b) aspiración a tener una salud que le permita trabajar en beneficio de la familia y de la sociedad,
- c) aspiración en ser respetado en sus bienes y en su propia persona,
- d) aspiración a cultivar los valores de su inteligencia, la cultura, los aspectos de creación y búsqueda dentro de las capacidades de cada uno,
- e) aspiración a tener la posibilidad de actuar libremente según la recta conciencia y las normas establecidas dentro de una democracia.
- f) aspiración al trabajo correctamente remunerado y todos los derechos a que es acreedor según una sana justicia social. Dentro de este aspecto, no descendemos a detalles, que entran dentro de las legislaciones que regulan los aspectos laborales y que deben inspirarse constantemente en principios que vienen promovidos por el bien común. Nosotros bajo el prisma cristiano, afirmaremos las garantías que los documentos oficiales de la Iglesia han indicado en estos últimos tiempos.

Conseguidas todas las aspiraciones que van en la línea de una dignidad personal, y que hacen referencia a la persona en concreto, a los cónyuges y a sus hijos, son muchísimas más las aspiraciones que los hombres desean ver colmadas.

Incluso aspiraciones que de suyo son desmedidas, que son fruto del egoísmo y no del amor, debemos los catequistas, denunciarlas primero, para ver si en un segundo momento, pueden devenir criterios cristianos de acción.

Como síntesis de todo lo que venimos diciendo, en relación a estas aspiraciones que son elementales, puesto que inciden concretamente en la dignidad de la persona, creemos que los derechos proclamados por la ONU tienen una validez universal. Para los cristianos quedan ratificadas en la constitución G.S. que las ratifica y les da un sentido evangélico. Sentido que los que seguimos a Cristo debemos hacer nuestro.

Otras aspiraciones de la humanidad

Son aspiraciones que también pueden sentir todos los hombres de una manera personal, pero que tienen un carácter social al mismo tiempo.

a) aspiración a la multiplicación de las relaciones entre todos los hombres sin hacer ningún tipo de distinciones.

b) aspiración a servir a los demás hombres evitando las preferencias.

c) aspiración a la promoción del bien común. Decimos concilio: «...el orden social pues y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal y no al contrario» (n.º 26).

d) aspiración a respetar a toda persona: «cada uno sin excepción de nadie debe considerar al otro como otro yo» (n.º 27).

e) aspiración a respetar y a amar a los adversarios. «Quiénes sienten u obran de modo distinto al nuestro en materia social, política e incluso religiosa, deben ser también objeto de nuestro amor y respeto. El precepto del amor se extiende a los enemigos» (n.º 28).

f) aspiración a la igualdad esencial entre los hombres y la justicia social. «Es lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía protegidos en la forma debida en todas partes» (n.º 29).

g) aspiración a la responsabilidad y participación: «Para conseguir una mayor responsabilidad hay que conseguir una mayor cultura espiritual. No se puede llegar a esta responsabilidad si no se reconocen las condiciones de vida que lleven a tener conciencia de la propia dignidad humana, y respondan a su vocación entregándose a Dios y a los demás» (n.º 31).

h) aspiración a valorar toda la actividad humana: «Responde a la voluntad de Dios, según los creyentes, la labor que individualmente o colectivamente se ha realizado y se realiza en orden a lograr mejores condiciones de vida. El mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo ni les llama a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les pone como deber el hacerlo» (n.º 34).

i) aspiración a ordenar toda actividad humana: «La actividad humana así como procede del hombre también se ordena al hombre» (n.º 35).

bre. Por tanto, ésta es la norma de la actividad humana: que, de acuerdo con los designios y voluntad divinos, sea conforme al auténtico bien del género humano y permita al hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación» (n.º 35).

j) aspiración a la justa autonomía de la realidad terrena: «Entender bien la justa idea de la autonomía de las realidades creadas. No se trata de que sea independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al creador, sino que las cosas creadas gozan de sus propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir y ordenar poco a poco» (n.º 36).

k) aspiración a la perfección de la actividad humana en el misterio pascual: «Dios es amor. Nos lo revela Cristo y ello nos indica que la ley fundamental de la transformación humana es el mandamiento nuevo del amor. Esta caridad hay que buscarla no sólo en los acontecimientos importantes, sino en la vida ordinaria» (n.º 38).

l) aspiración a una tierra nueva y cielo nuevo: «la espera de una tierra nueva no debe amortiguar sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra. El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección» (n.º 39).

Es enorme la tarea que le espera a un catequista para que todos los hombres sean capaces de captar todas estas aspiraciones, tanto personales, como las que de la persona, tienen que pasar a toda la sociedad.

Es una labor de ascensión en espiral y en grupo.

Muy largo sería explicar cada una de estas dos fuerzas en favor del devenir cristiano de todas las aspiraciones humanas. Brevemente diremos que por labor de espiral queremos indicar, la que se realiza en ascensión creciente; de tal manera que, a medida que se avanza en el camino se profundiza y se solidifica el paso dado anteriormente. Y sin la solidificación y devenir cristiano de la aspiración anterior, es muy difícil que se consiga despertar interés por una aspiración sucesiva.

Labor en grupo quiere decir la necesidad de actuar en base al conjunto de los que participan a la misma catequesis. Las reflexiones se hacen en común y los compromisos que apoyan las reflexiones comunes, también.

Cometido de la Iglesia

«Ayuda que la Iglesia procura prestar a cada hombre: Como a la Iglesia se ha confiado la manifestación del misterio de Dios,

que es el fin último del hombre, la Iglesia descubre con el hombre el sentido de la propia existencia, es decir, la verdad profunda acerca del ser humano. El hombre aspira a Dios desde las profundidades de su corazón. El hombre no es del todo indiferente al problema religioso. Deseará saber al menos confusamente el sentido de su vida, de su acción y de su muerte. Sólo Dios puede dar respuesta cabal a esta pregunta. Ello por medio de la revelación en su Hijo, que se hizo hombre. No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la dignidad del hombre con la seguridad que comunica el evangelio de Cristo confiado a la Iglesia. La Iglesia, pues, en virtud del evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre» (n.º 42). Parece lógico, que después de las afirmaciones anteriores, podemos señalar dos posturas que se complementan y que deben marcar los catequistas que desempeñan el aspecto profético de la Iglesia.

1.º En lo posible, liberarán los condicionamientos en que se encuentran los hombres que les impiden conseguir las aspiraciones personales y de grupo.

2.º A partir de este punto los catequistas, en nombre de la Iglesia, tienen que demostrar de palabra y con la acción y testimonio, que la Iglesia está ante todo, para ayudar a despertar y se desarrollen en el corazón de cada hombre, aspiraciones profundas y trascendentes. Aspiraciones que son las propias que el evangelio de Cristo señala y que han quedado explicitadas en la cita anterior.

Fijémonos con algunos textos de la G.S., lo que la propia Iglesia sobre este punto nos dice:

«Ayuda que la Iglesia procura dar a la sociedad humana: el que el Señor asignó a la Iglesia es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, medios, y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina» (n.º 42).

«Ayuda que la Iglesia a través de sus hijos procura prestar dinamismo humano: el concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico. El divorcio entre la fe y la vida diaria de uno debe ser considerado como uno de los graves errores de nuestra época» (n.º 43).

«Ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno: interesa al mundo reconocer a la Iglesia como realidad social y firme»

de la historia. Se debe adaptar el mensaje evangélico a las diversas mentalidades de los pueblos y de las gentes» (n.º 44).

De todas las citas que acabamos de hacer resalta especialmente la primera, la que nos indica con claridad que la Iglesia tiene una misión esencial, la religiosa. Pero nos dice también, que las demás colaboraciones de tipo diverso que la Iglesia puede ofrecer al mundo, son válidas y deben asegurarse.

Fijémonos con todo, que termina la primera parte de la constitución G.S. afirmando categóricamente el aspecto fundamental de su misión en esta tierra: «Cristo alfa y omega: La Iglesia al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad» (n.º 45).

Cuando en esta segunda parte de la constitución conciliar, la Iglesia toma en consideración algunos aspectos más importantes que afectan a todos los hombres, no hace otra cosa, que ampliar y fundamentar las aspiraciones todas, que éstos, en este mundo, pueden tener.

La Iglesia parte de las aspiraciones más personales y familiares y va ascendiendo en la escala de valores. También se fija en todas las implicaciones que ello supone para la humanidad entera y especialmente para los gobernantes y poderosos de este mundo.

Fijémonos de entrada solamente en los títulos de los capítulos de esta segunda parte y veamos confirmado lo que anteriormente hemos afirmado.

Capítulo I: dignidad del matrimonio y de la familia.

Capítulo II: el sano fomento del progreso cultural: «es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es mediante la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores naturales» (n.º 53).

Capítulo III: la vida económico-social: «También en la vida económico-social deben respetarse y promoverse la dignidad de la persona humana, su entera vocación y el bien de toda la sociedad. Porque el hombre es el autor, el centro y el fin de toda vida económico-social» (n.º 63).

Capítulo IV: la vida en la comunidad política: «la conciencia más viva de la dignidad humana ha hecho que en diversas regiones del mundo surja el propósito de establecer un orden político-jurídico que proteja mejor en la vida pública los derechos de la persona como son los derechos de libre unión, de libre asociación, de expresar las propias opiniones y de profesar privada y públicamente la religión... con el desarrollo cultural, económico y social se consolida en la mayoría el deseo de participar más

plenamente en la ordenación de la comunidad política» (n.º 77).
Capítulo V: el fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos: «...de aquí proviene —del hecho de que aun queriendo paz y unidad hay temor de divisiones— que el mensaje evangélico, coincidente con los más profundos anhelos y deseos del género humano luzca en nuestros días con nuevo esplendor al proclamar bienaventurados a los constructores de la paz, personas que serán llamados hijos de Dios» (Mt 5, 9) (n.º 77).

No hemos creído oportuno desmenuzar cada uno de los capítulos. Todos ellos encierran un determinado número de aspiraciones muy propias de los hombres de todos los ambientes.

Múltiples son las causas que hacen que muchas de estas aspiraciones no alcancen el desarrollo adecuado.

Nosotros, desde el punto de vista cristiano, tenemos que decir con la G.S., que el cristianismo, la Iglesia, tiene la clave del desarrollo en todos los ambientes, para que las aspiraciones cumplan en todos los hombres.

Sólo ante el detalle esencial de la fe que ilumina el corazón de los bautizados y que es la impulsora de una esperanza que se detiene en suspiros de eternidad, ya que se mueve en el ámbito de la caridad operante, se puede conseguir el progresivo y universal desarrollo de todas las aspiraciones humanas, que quedan encerradas y explicitadas en toda la constitución pastoral de la Iglesia en el mundo actual.

Antes de la conclusión, indicamos y explicamos el método catequístico que puede ayudar a conseguir esta esencial misión de la Iglesia. Hacer operante la fe de los bautizados, para que comprometan a favorecer todas las aspiraciones humanas, y no menos adormecidas o anuladas, del corazón de todos los hombres.

Método catequístico que proponemos

Sin perder de vista la necesaria complementariedad de las tres metodologías que hemos propuesto, explicitamos en qué consiste la que llamamos metodología de la pregunta o de la interrogación radical.

Antes de llegar a la pregunta radical, el grupo de catequizados deberá hacerse preguntas aproximativas, que intenten responder un interrogante, que el mismo grupo se ha planteado a sí mismo, en un contraste de una acción exterior a cada persona del grupo y al grupo en su totalidad. La pregunta también puede venir formulada por la persona o por el grupo, entre lo que se debe

nacer, el impulso del amor, y lo que en realidad se hace, llevada la persona o el grupo por el egoísmo, como fuerza contrapuesta al amor.

Como vemos, este segundo método podemos decir que es el complemento de un primer método con dos aspectos diferentes.

Realizadas estas explicaciones pasamos ya a la descripción de la metodología.

Concretemos la descripción con un ejemplo. Supongamos la aspiración de todo hombre de poseer una cultura capaz de darle una personalidad definida y el suficiente lugar en el concierto del mundo.

Tanto para los que ya la tienen colmada y se quedan tan tranquilos al comprobar que hay tantos hombres que no la han logrado a pesar de sus deseos, como para éstos que viven en la ignorancia, se pueden plantear algunas preguntas aproximativas a la que llamamos radical.

Preguntas como, ¿por qué se dan estas diferencias? ¿se podría hacer algo para conseguir una mayor igualdad de oportunidades?... Vamos avanzando hacia una pregunta que pone a los hombres o ante el absurdo o ante la propuesta cristiana, es decir, ante la respuesta que solamente puede salir de la fe y que puede comprometer verdaderamente la vocación de los hombres.

Supongamos que vamos respondiendo a un conjunto de respuestas que progresivamente se van acercando a la definitiva. En el caso de la cultura la pregunta radical, ¿cuál podría ser?

No siempre será fácil encontrar el tipo de pregunta correspondiente y quizás no siempre convendrá forzar si se ve que es difícil llegar a la posición límite.

De hecho, si el cristiano contestara a unas cuantas preguntas radicales con la suficiente sinceridad, creemos que sería consecuente lo que afirma creer y la vida real que lleva.

Intentemos ver si se puede dar esta pregunta radical con relación al ejemplo que hemos puesto.

Dice san Pablo a los Corintios: «Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Aunque tuviera el don de profecía, y conociera todos los misterios y toda la ciencia; aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy. Aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor, nada me aprovecha» (1.^a Cor. 13, 1-3).

Con estas afirmaciones de Pablo que son revelación del querer de Dios en Cristo, el catequista puede elaborar la pregunta radi-

cal, que lleva a todo hombre con capacidad de reflexión, a p
tearse el absurdo o la respuesta de fe.

¿De qué sirve al hombre tanta cultura si falta lo que de ver
puede unir a todos los hombres, si falta el amor? Si falta la ce
cidad de dar a manos llenas al que carece de un bien element
básico, cual es la cultura, ¿no es cierto que muchos hombres
pueden estar tranquilos con su gran saber? ¿A qué es del
que hombres tan inteligentes, tengan un corazón tan pequ
de modo que no es capaz de intentar una solución a un probl
al que otros hombres tienen legítimo derecho?

Ante la ridiculez que supone un mundo ignorante frente a
mundo en opulencia de cultura, queda pensar o que la vida p
muchos hombres deja de tener un auténtico sentido, ya que
pueden alcanzar un elemento básico que su propia naturaleza
hombres les exige, o queda la posibilidad de poner por enc
de la cultura de los que saben, el amor generoso de sus corazo
en beneficio de la ignorancia de tantos.

Una pregunta radical que da sentido a la vida de todos los h
bres es la que hizo Cristo en la cruz. Dirigiéndose al Padre
clamó: Padre, ¿por qué me has abandonado?

Muchos hombres marginados por la sociedad de los opuler
pueden hacerse la misma pregunta ¿por qué los hombres, n
tros hermanos, nos han abandonado? ¿por qué Dios nos ab
dona? Y la respuesta solamente tiene dos posibilidades:
desesperación, diciendo que la vida es un absurdo sin sentid
la resignación estimuladora de la lucha a pesar de la opre
y con amor que viene de una respuesta cristiana.

Y aunque tenga sentido la vida, superficialmente hablando, p
los opresores, cabe que si quieren profundizar en la verdad
les haga también una pregunta radical. ¿Cómo es que los al
donados de mí y de los hombres como yo han llegado a este
tado? ¿no somos nosotros culpables de la situación en la qu
encuentran? ¿no podrían cambiarse los papeles y sentirnos
cados nosotros al absurdo de una vida oprimida?

Es muy difícil dar en la posición privilegiada de los pocos el
so que pretendemos con la pregunta radical, pero no es imp
ble.

La conversión personal siempre tiene el inicio cuando se ha
pondido a preguntas radicales en profundidad.

Conseguir los dos objetivos señalados, pregunta radical y
puesta profunda, son necesarios para que lleguemos a una
dadera catequización.

De esta forma, mediante los planteamientos radicales que c

aspiración humana tiene, podemos llegar lentamente, mediante el diálogo y la disposición del corazón de los catequizandos, a progresar en la comprensión de todas y cada una de las aspiraciones humanas, dándoles un sentido de fe, capaz de llevar a un compromiso de vida más auténtico.

CONCLUSION

Si queremos evitar que la catequesis siga suponiendo para la mayoría de los hombres, también de los bautizados, una superestructura añadida a su vida cotidiana, no tenemos más remedio, que decidimos por incidir totalmente en la vida de los hombres. Son ellos los que nos tienen que contar sus aspiraciones, sus anhelos, sus preocupaciones, alegrías y tristezas.

Y somos nosotros que hemos de aprovechar la ocasión para iluminar sus aspiraciones con la fe que nos viene de los criterios bíblicos. Estos son sobre todo, los que nos van a servir para formular las preguntas radicales. Estas preguntas son el trampolín que nos llevan a realizar un salto en el vacío, capaz de devenir la luz potente que clarifique nuestra vida diaria.

Perder de vista estos planteamientos antropológicos por los que nos ha conducido la constitución *Gaudium et Spes*, es fracasar, según nuestra manera de ver, en el terreno pastoral.

Sin olvidar que la catequesis es acción de la gracia de Cristo, infundida por su Espíritu a todos los hombres, especialmente a los bautizados, busquemos además no fallar en los aspectos metodológicos suscitados y explicitados en los folios anteriores.

Si tenemos fe y pedimos a Dios la gracia de la convicción cristiana para nosotros y para los catequizandos y si además ponemos como base de la catequesis que impartimos las aspiraciones de los hombres, en los ambientes que fueren, podemos lograr sembrar en el corazón de todos los que siguen el proceso de nuestra catequesis, una semilla con capacidad de crecimiento y desarrollo fecundos.

Si los hombres y los propios cristianos comprenden y aceptan que sus aspiraciones de todo tipo, son el núcleo de su formación religiosa y de su crecimiento en la fe, esperanza y caridad, estamos logrando evitar que se dé en ellos, la nefasta dicotomía entre lo que dicen creer y lo que practican.

Renovación de la palabra, renovación del hombre

J. J. RODRÍGUEZ MEDINA

Las sencillas ideas que siguen constituyen simplemente una llamada de atención, un intento de inquietar a las personas que dedican a la tarea de comunicar la Palabra de Dios mediante el ministerio de la palabra humana en cualquiera de sus formas: evangelización, catequesis, ministerio litúrgico y todas aquellas otras formas de comunicar que no puedan entroncarse directamente en otro ministerio, pero que constituyen en realidad el nervio de los ministerios más claramente conocidos como tales.

Pienso en el diálogo que entablan entre sí los padres con sus hijos en tiempos al parecer irrelevantes de la jornada y en lugares tenidos también por intrascendentes.

Como podría ser el espacio en que toda la familia reunida participa de la comida y, con ocasión de ella, cambia impresiones sobre valores radicales de la existencia, sin el propósito explícito de hacer catequesis o de dar orientaciones espirituales.

Pienso en el diálogo que entre dos amigos se establece espontáneamente sin ser buscado: surge, por ejemplo, cuando entre dos o tres media o se tercia una discusión sobre valores de la vida humana (dinero, amor, prácticas religiosas, trabajo). Todos sabemos por experiencia que a menudo estas ocasiones nos obligan a «desnudarnos», a quitarnos la careta y decirnos cómo somos en profundidad, sin dar excesiva importancia a la imagen que el otro amigo tiene de nosotros; pienso en infinitos momentos de la existencia cotidiana en que nos cruzamos imperceptiblemente con la «gente»; en que tenemos necesariamente que expresarnos y en los que de alguna manera detrás de nuestro hablar está para ellos la imagen de la realidad que estamos presentando: la fe cristiana, la Iglesia, la institución religiosa, el movimiento apostólico o la creencia que dan sentido a nuestra vida y encarnan los móviles por los cuales actuamos.

La renovación de la palabra y su relación con la renovación del hombre

La palabra no es mero instrumento racional y arbitrario del pensamiento.

Es la expresión misma de la persona. Es la persona al descubierto, oculta tras el cendal de la forma de la comunicación y del decir hacia afuera el significado que para ella tiene su encarnación en el tiempo y en la historia.

Por eso, renovar la palabra en el hombre no equivale sin más a revisar sus expresiones y vocablos. No es mera cuestión de gramática, de fonética o de expresión verbal.

Toda renovación en la palabra equivale a renovarse a sí mismo y revocar actitudes. Equivale a reformar el sentido que cada uno atribuye al otro en su intercomunicación recíproca.

En el fondo, afecta al ser entero del que habla.

Cuando intento replantear la estructura formal de mi diálogo o de mi hablar interpersonal no tengo más remedio que replantear mi actitud frente a los otros, la seriedad que adopto al hablarles o escucharles; atender, en una palabra, a la verdad total de mi hablar: verdad ética o moral, por de pronto; pero también la verdad entitativa o equivalencia entre lo que quiero decir y su verdad objetiva.

Tengo incluso que replantearme la cuestión de si la totalidad de mi lenguaje (vocablos, gestos, tonalidades o acentos afectivos) corrobora o más bien dificulta, e incluso contradice, la intencionalidad profunda que me mueve cuando me comunico con los otros.

Está claro que todo ello tiene alcance ético, puesto que la forma de mi interrelación supone un modo determinado de aceptar a los demás en mi propia vida.

Y viceversa: no se puede replantear en serio la existencia profunda del hombre sin replantear el problema de su palabra, de su hablar; ya que el ser uno mismo y el expresarse coinciden: uno es en sí mismo lo que es su decirse en el tiempo y en el espacio de la comunidad global en la que se inserta.

Cosa distinta es que tengamos conciencia refleja y explícita del hecho: de pocas cosas en nuestra vida tenemos esa clase de conciencia.

Ello no impide, con todo, que las acciones incluso aparentemente rutinarias sean las que conforman nuestra existencia y la existencia de los demás, las que evangelizan valores, significan e interpretan posturas y vivencias... Es eso, en el fondo de las cosas,

lo que revela los valores en que verdaderamente creemos o damos de creer, y eso, a la postre, es aquello que educa a la humanidad, crea cultura, produce seguridades o inseguridades...

De ahí que las épocas históricas de la vida que, debido a nuevas adquisiciones y descubrimientos individuales o sociales, invitan a obligan a reconsiderar a fondo lo que es el hombre, coinciden con épocas o etapas que llevan consigo descubrimientos sobre la palabra en todos los órdenes: ontológico, psicológico, estructural...

Nuestra época se mueve encuadrada y limitada por esos horizontes. De ahí la evolución que han experimentado, por una parte, los estudios relativos a la ontología y estructura del lenguaje, y, por otra, la importancia que para transformar al hombre se ha adquirido todo lo relativo a su expresión y comunicación por la palabra; en otros términos, la dinámica de su estar con los otros. A través de esa dinámica, mejor acaso que a través de orientaciones o consejos morales, se está llevando al hombre al descubrimiento auténtico de sí mismo y a la conversión profunda que esos descubrimientos abocan.

Uno de los principales axiomas a que este descubrimiento conduce es éste: las ideas, posturas y decisiones que se empiezan a gestar en la interioridad del hombre adquieren consistencia en cierto modo, existencia real y definitiva cuando se expresan sólo a condición de expresarse en la comunidad.

Por tanto, sólo de forma dialéctica y no como fruto de mera decisión o voluntad individual solitaria.

Todo ello depende en amplia medida de las condiciones, características, acentos y modalidades de su expresión.

De ahí, cuánto importe convencerse vitalmente de que nada de aquello que se cuece en la sola rumia interior llega nunca a constituir el paradigma de la objetividad, de la auténtica realidad. El verdadero paradigma viene a ser la conclusión o resultado trasladado a la expresión (escrita, oral, gestual) de todo el hombre aquel primer esbozo que se gestó en su interioridad.

La manifestación externa mediante la palabra nos permite conocernos objetivamente: saber lo que somos, lo que aún nos falta para ser nosotros mismos en la sociedad; lo que aún no somos pero deseáramos ser.

Es el verdadero termómetro que permite a cada uno de nosotros y a aquellos con quienes convivimos detectar en qué momento vital nos hallamos dentro de la sociedad de los hombres.

Estos principios y reflexiones, en apariencia tan abstractos, constituyen los criterios y puntos de partida que definen lo que

educar y cristianizar, si se toman ambas tareas, tanto desde sus planteamientos radicales o de principio, como desde sus perspectivas metodológicas e instrumentales: ¿quién educa a la postre sino aquel que es capaz de conseguir que su discípulo se exprese, rompa con sus inhibiciones y miedos, se comprometa en actividades culturales, literarias, manuales y, alzado el vuelo, en el quehacer apostólico o de servicio cristiano mediante una verdadera pedagogía de la fe?

Desde estos módulos, no es difícil para cada uno de nosotros, si hacemos memoria, reconocer quiénes desempeñaron con nosotros verdadera función de padre, educador, maestro, amigo, evangelizador. Y quiénes erraron el camino utilizando una educación que se propuso como metas el silencio, la inhibición, la aceptación pasiva, la no expresión o puesta en comunidad humana de los interrogantes que se suscitaban en el fondo de la conciencia.

La palabra del pastor cauce de la palabra de Dios

Desde el punto de vista pastoral, la palabra del pastor (educador, ministro de la palabra) es el cauce, troquel y forma en cuya virtud la Palabra de Dios se hace audible en el mundo. No podemos referirnos a Dios si no es a través de la expresión y paradigma de cuantos nos lo interpretan hablándonos de El y significándolo de modo inteligible para nosotros. Esto, llevado al terreno de la cristología, descubre el sentido y quehacer de Cristo en el mundo: sólo por El se justifica el que podamos hablar de Dios, del Padre en concreto, como una realidad con referencias y sentidos históricos y palpables. Esa es la originalidad misteriosa del misterio del Verbo encarnado.

Y, aplicándolo a la acción pastoral, nos obliga a concluir que la palabra del ministro mediatiza la eficacia de la Palabra de Dios, mucho más que su gesto sacramental condiciona la eficacia del sacramento.

Aludimos aquí, sólo breve y discretamente, a toda una teología y antropología de la clásica relación entre Palabra y Sacramento. Una y otra son eficaces y producen fruto de santidad a condición de que hablen, expresen, digan algo; en otros términos, a condición de que sean verdaderamente signos de algo. Estamos apuntando con el dedo a un principio clásico de la teología, del cual no se han deducido con suficiente claridad muchas de sus implicaciones: «Los sacramentos son eficaces merced a su significación» («sacramenta significando causant»).

Este *ser signo de algo* da comienzo por la Palabra, que signo que mejor se adecua a la inteligibilidad humana. Todo lo que viene tras ella —en sentido cronológico o en sentido léxico— en particular el sacramento, viene condicionado por la capacidad de expresar, de comunicar y de aclarar que la Palabra posee.

Basta ahondar en tales bases o principios para caer en la cuenta de que esta problemática comporta toda una concepción teológica si no nueva —es doctrina tomista—, sí ciertamente redescubierta existencialmente, de la unitotalidad de la celebración sacramental, en particular de la Eucaristía.

Comporta también determinada caracterización de la forma teológica, es cierto; pero también psico-fenomenológica, psicológica y hasta corporal del ministro o ministros de los sacramentos.

Cuando Guardini hablaba del acto litúrgico como «juego sacramental», o de la dimensión corpuscular de la Palabra (y por extensión de los signos sagrados) estaba diciendo lo mismo con otros sacramentos.

Comporta, incluso, diría, toda una concepción de los espacios y lugares físicos en que se celebra y se ora, y de la estructura de los conjuntos humanos (asamblea) para quien se celebra.

Quienes hemos estudiado los sacramentos sólo desde perspectivas metafísicas y esencialistas, estamos descubriendo esa dimensión inmensa que ha supuesto para nosotros el olvido de la dimensión expresiva, profética, plástica y dialéctica de todo lo que es y se dice «ex-presión» y «pre-dicación» del objeto de nuestra fe.

Dicho de otro modo, éste es el sentido al que aludía el viejo profesor de Teología Pastoral, Andrés Liégé: «Quedaría truncada y gravemente incompleta la formación teológica que no fue precedida por un tratado sobre la palabra humana y sobre la palabra de Dios».

Hoy nos vemos sumergidos en grave tensión, fruto de dos corrientes o posturas que se contradicen y que no sabemos cómo compaginar y, más que todo, digerir.

Por una parte, ese nuevo sentido de la palabra va tomando cuerpo de día en día en el mundo actual, especialmente en los sectores grupales e individuales, dedicados de modo directo a la formación, educación y orientación del pueblo.

Pero también en sectores nada religiosos, como son, v. gr., las empresas de producción y comercialización. Algunas de ellas integran en su equipo de dirección especialistas consagrados

dedicación plena a la tarea de favorecer y asegurar la intercomunicación entre el personal de la empresa. Son los especialistas en relaciones humanas. Se considera que esta especialización es tan importante como la de iniciar a otros muchos en las técnicas profesionales que permiten al trabajo producir el máximo rendimiento.

Por otra parte, infinitas formas de propaganda constituyen modernamente verdadera logorrea extraviada. Más aún: procedimientos éticamente viciados porque desvirtúan con falsos espejismos el significado y las finalidades de la palabra entre las masas víctimas de nuestra sociedad de consumo. Tarea de los educadores con sus discípulos será enseñarles a descubrir la trampa que esconde detrás el espejismo y los señuelos de productos más o menos sofisticados o de políticas más o menos engañosas. De ahí que, por sólo citar un par de ejemplos, entre los métodos y actividades educativas propuestos por famosos educadores como don Milani y Pablo Freire, se incluya la lectura diaria de la prensa, no sólo ni sobre todo para informarse por ella de lo que ocurre en el mundo, sino para enseñar a distinguir en medio de tanta palabra seductora dónde se halla la verdad y dónde la mentira: los educandos —el pueblo— se van percatando de que en la entraña de muchos agoreros que se proclaman sus salvadores existen intereses e intenciones contrarios a su salvación y bienestar. Enseñarles a interpretar el sentido de la palabra es una de los mejores quehaceres educativos, por no decir la forma educativa que incluye en sí todas las demás.

Hemos de volver a recuperar el sentido y valores de la palabra, de modo especial cuantos consagramos la vida a ser vehículos, aún más, «con-formadores» de la Palabra de Dios en y para el mundo.

Hemos de saber decirnos e incluirnos por entero en nuestra palabra. No venderla a bajo precio; convencernos del valor ontológico que tiene, y tratar de conocer las técnicas que convierten en realidad educadora concreta ese valor ontológico. Esa sería la forma de que la oración, los actos litúrgicos, los consejos a los otros, el diálogo pastoral... crean Iglesia y comunidad, en vez de enajenar y adormecer las conciencias de quienes educamos. ¿No es ésta la sensación que con frecuencia nos embarga?: la palabra humana que por su naturaleza es principio de personalización y fuente de interrogantes críticos mediante los cuales nos humanizamos —u «hominizamos» como se dice después de Teilhard— o entramos en proceso de humanización, se convierte, cuando pretendemos llamarla Palabra de Dios, en cosa muerta que soterra y ahora la vida y la inquietud.

Es profundamente triste verificar que uno de los espacios humanos en que con menos seriedad se toma la palabra es el espacio religioso: lugares eclesiásticos y espacios sagrados, palabra, la jerarquía, de los eclesiásticos, de los educadores de la fe. se llega a mentir intencionadamente, pero uno sospecha y tréve que las afirmaciones verbales no guardan coherencia con los valores correspondientes. De aquí a la mentira, ¿hay mucha distancia?

Se saca la impresión de que la Iglesia ha creado unas estructuras y unos mecanismos y lugares en donde lo normal es no hablar en serio, hablar sin comprometerse, hablar sin recabar respuesta.

La palabra de Jesús provocaba respuesta, tomas de post aceptación, repulsa, disgusto, griterío, amenazas. ¿No nos preocupa el que la palabra de su Iglesia más bien produzca desinterés y carencia total de comentario?

Lo hemos observado tantas veces que ya ni nos llama la atención porque el hecho ha pasado en nuestra conciencia al nivel rutinario y prosaico: caminamos por la calle o nos relacionamos en la casa en torno a temas que suscitan comentario, interés, preguntas, interrogantes, preocupaciones... Nuestro caminar hacia el templo, v. gr., tiene «sentido» si vamos a él en busca de temas que despierten interés, intereses supremos, solo decir, no sé si muy convencidos. El templo y el tiempo que mediatemente le sigue suele ser tiempo muerto: desaparecen las motivaciones, los interrogantes que en otras ocasiones obligan a hablar, a discutir, a meditar.

¡Esos temas interesantes van apareciendo conforme nuestros pies se van alejando del lugar en que durante breve tiempo «estendimos» ocuparnos en las cosas de Dios!...

En mi opinión, si alguna vez consigo ser eficaz en lo que se llama la evolución de un caso, ello se debe a que mi objetivo real no es la evolución de ese «caso» —término que prefiero sustituir por chiquillo, muchacho, compinche o «ese otro»— sino coger lo instituido por donde puedo para meter la nariz en su cosa, para deshincharle un poco la panza de presunción y hacerle inquietarse por el valor de su pequeño capital de ideas preconcebidas, con sus manojos de palabras terminadas en «idad», en «ismo» y en «ión». En esta guerrilla, los delincuentes, los caracteriales, los débiles mentales, verdaderos y falsos, son unos aliados asombrosos, dotados de un olfato que me sorprende una y otra vez.

F. DELIGNY, *Los vagabundos eficaces*

El religioso educador, signo del encuentro con Dios

Vocación religiosa y autenticidad pedagógica

FERNANDO SAZ

El religioso educador, maestro cristiano, ha descubierto en su experiencia de su vida unos valores que le apasionan, que le impulsan a encarnarse en ellos, en un proyecto de vida llamado tradicionalmente «vida religiosa», como presencia plenamente significativa para él y a la que opta libremente como forma de vivir el Reino.

La escuela cristiana y su contexto social es el medio-ambiente que el religioso educador considera como lugar propicio para realizar su personalidad y en donde se compromete históricamente por el Reino. Consciente de la peculiar importancia que tiene hoy la escuela cristiana en la vida social, realiza de su vida un ofrecimiento gratuito en pro del hombre y de sus valores en perspectiva escatológica.

Creo que el religioso educador ha de tener una personalidad propia, en la que ponga en juego el mundo de los valores personales y los exprese significativamente. Acoge la vida con todo lo que ella le ofrece en riqueza y en crecimiento personal para el modo de la comunicación y el encuentro intersubjetivo.

En la expresión de su personalidad quiere manifestar la experiencia de su vida como lugar en donde acontece algo significativamente revelador: su ser cristiano y la novedad en el modo de entender y encauzar, desde la llamada personal de Dios, la dimensión cristiana de la escuela. Tomarse en serio la vida, desde la opción de educador cristiano, es expresar en el propio vivir y sentir, en la totalidad personal, el signo de la «autenticidad pedagógica».

El religioso educador está convencido de que la vida humana cotidiana, con sus preocupaciones terrenas de promoción humana, es el espacio en el que la vida cristiana normal debe desarrollarse. Su principio fundamental es estar abierto plenamente a la realidad de la vida porque está seguro que en ella y a través de ella se gesta la vivencia del sentido personal que apunta a la trascendencia cristiana de la existencia.

La calidad personal se expresa preferentemente a través de la «coherencia del equilibrio», en esa manifestación unitaria de su vida en la que no existe contradicción entre sus acciones y la propia subjetividad.

La vida del religioso educador toma carácter de profesionalidad. Es una persona que se toma en serio la educación cristiana; a ella dedica su ser por entero, se convierte en constante de su vida. Lo demuestra su sensibilidad para la escuela, esa invitación de su ser y sentir que le impulsa a consagrar su persona, los valores y el tiempo en pro de la educación. Esto le lleva a permanecer en contacto permanente con los diversos movimientos educativos que existen, a actualizar en medios y en capacitación personal su ser de educador cristiano, con la pretensión de ser fiel a su sentir de educador que busca la coherencia de la educación que promueve en los nuevos signos educativos.

La preparación científica es notoria en el modo de realizar las clases; este valor humano se convierte en signo de la seriedad con que se toma la educación cristiana. Podemos decir de él que es un «auténtico maestro», y en la medida que viva y encarne esta realidad se da la «autenticidad pedagógica». Este signo expresado en el hecho de vivir la autenticidad de «maestro» revierte en el tipo de relaciones que se establecen entre quienes viven una misma inquietud educadora: la comunidad religiosa de maestros.

El educador cristiano provoca una pedagogía que parte de la vida y en ella se expresa; una pedagogía de aprendizaje, basada en la búsqueda y en la invención; una pedagogía que inquieta a vivir en respuesta a las experiencias que van surgiendo en el individuo y en el grupo; una pedagogía que contagia serenidad, creatividad, entusiasmo y sentido solidario; una pedagogía abierta a todas las posibilidades humanas de encuentro y liberación del educando.

La institución religiosa aún todas las inquietudes personales con respecto a la educación cristiana; acoge la vida humana como lugar permanente para la educación de los niños y jóvenes. La toma de conciencia de lo que esto significa hace de los religiosos educadores, como comunidad educativa, unos profesiona-

les de la educación, de tal modo que todo el ser y vivir esté función de la educación cristiana como proyecto global de existencia, hallazgo del sentido de la propia vida y encuentro con Dios.

La profesionalización del equipo educador hace más eficaz la encarnación institucional en el medio social que se pretende crear.

El medio donde vive el religioso educador es el reino de Dios y el ambiente de la educación cristiana. Con su presencia de entrada total por la causa de la educación cristiana, manifiesta que el Reino es una realidad aquí en este mundo. Su sentido profesional de educador cristiano garantiza efectivamente el signo proyectado ante las personas que le conocen, que el Reino está presente entre ellas.

Es llamativa la presencia del religioso educador en la escuela cristiana. Su preparación científica, competencia y eficacia pedagógica para las clases, hacen de su vida un profesional de la educación, una persona centrada y entregada plenamente al valor educativo de la escuela. Expresa el signo de la vivencia institucional: la autenticidad pedagógica. Este signo de vida encarnado por el religioso educador es percibido fuertemente por los alumnos; les lleva a tomarse en serio la educación que recibe y a plantearse con hondura la vida que proyectan de cara al futuro.

Consideramos la escuela como el lugar en el que puede darse el acontecimiento de la maduración personal del educando, a través de los signos de la vida (entre ellos: la «autenticidad pedagógica») y por la realidad del encuentro interpersonal significativo.

Ahora bien, para poder realizarse el signo de la «autenticidad pedagógica» en el religioso educador es imprescindible tener muy en cuenta los presupuestos siguientes, que son otros tantos signos que unidos entre sí expresan el signo al que nos estamos refiriendo. Son: la encarnación, el compromiso, la personalización y la liberación en la tarea educadora. Todos estos signos convergen en la «maduración personal del educando», es decir, en la verificación de la autenticidad pedagógica.

1. ENCARNACION

Por el hecho de que Dios ha asumido la realidad de la vida con todas sus implicaciones con arraigo escatológico, nos concierne

tiza a poder acoger personalmente la vida escolar con apertura de visión y como posibilidad de realizar en ella la autenticidad pedagógica.

Hoy la escuela cristiana pide una adaptación permanente del educador al medio ambiente educativo; requiere una actitud de imaginación y búsqueda para encarnar el fenómeno educativo nuevo que la sociedad y la cultura hoy anhelan; desea una entrega plena en la comunicación intersubjetiva, en el trabajo de equipo. La vida se presenta como encuentro educativo. Si queremos educar para la vida hay que partir de la misma vida del educando. El religioso educador vive en sintonía con los educandos. Se encarna personalmente con ellos en sus proyectos e ilusiones, en sus sentimientos de gozo y preocupación, en sus tensiones interiores, en sus afanes, en sus angustias... Sabe que su «sentido de presencia» es factor importante de maduración y crecimiento educativo. El lenguaje del educador, en actitudes, comportamiento y modos de expresión, servirá para la facilitación del encuentro interpersonal de comunión de vida.

La encarnación del religioso educador en la vida de los niños y jóvenes busca el interés real de los mismos, las necesidades auténticas que surgen en ellos, sin imponer a priori su autoridad, sino más bien ofreciendo su propia persona al servicio del grupo como valor que pretende facilitar la maduración educativa.

Encontrarse inserto en el mundo educativo es entrar en comunión con la sociedad, con la vida del pueblo o de la ciudad. Significa que tanto profesores como alumnos se sienten implicados en todos los fenómenos sociales y sus aspiraciones. Educar para la vida pide estar «presentes en la vida», sus fenómenos positivos o negativos, en las tensiones que surgen. La educación provocará la libre apertura a la existencia y facilitará el sentido de la encarnación social.

La educación requiere actitudes pedagógicas, sensibilidad manifiesta y valores personales en el educador cristiano, que ha de ir haciendo carne propia en las experiencias asimiladas de la vida. «Educa el hombre que a fuerza de observar, de vivir y de amar, ha conseguido entranar en sí aquella especie de sabiduría profética y cósmica que convierte su decir y vivir dentro del mundo, en encarnación y resumen de cuanto la humanidad entera anhela para sí, de modo irrepetible»¹. Este es un signo que hoy pide con urgencia el ambiente educativo.

El religioso educador es presencia de realidad vocacional vivida, en una actitud constante de fidelidad a la llamada de Dios por la respuesta de su vida sincera; es un misterio encarnado que nos habla de Dios en lenguaje inteligible hoy, paso firme que

DRÍGUEZ MEDINA,
*¿Cuál debería ser
figura del educa-
-Sínite 14 (1973)*

encamina hacia el amor, creando inquietud y visión de horizontes capaces de llenar por completo en contenido toda una vida al servicio del Reino.

El religioso educador vive encarnado en la comunidad de vida eclesial, como lugar en donde realiza su proyecto de vida cristiana, a través de la educación cristiana. Su presencia es testimonio de la vida que surge en la comunidad de fe. Porque descubierto en las experiencias de su vida anterior valores personales adecuados para ejercer el ministerio de la educación cristiana, ha optado por entregar toda su persona a la Iglesia por medio de la educación como compromiso de existencia, convencido de que es el camino por donde Dios le quiere encontrar. Y proclama la novedad de su vida a partir de la comunidad eclesial.

La experiencia que tiene el religioso educador de vivir el cristianismo a partir de la comunidad eclesial le hace ser consciente de la presencia de Dios en la vida que le rodea y en la historia de los hombres, como algo que palpa desde la subjetividad, como experiencia significativa de búsqueda humana y encuentro con el sentido último de la vida: Jesús de Nazaret.

2. COMPROMISO

El religioso educador vive, como hemos visto anteriormente, la encarnación personal en la sociedad. Es un signo de presencia en el mundo, desde la acogida de la vida. El mismo Espíritu que le impulsa a comprometerse con el evangelio le inspira el modo de realizar eclesialmente una tarea humana: el ministerio de la educación cristiana, como modo concreto de responder a la llamada social en progreso de la vida humana, en beneficio del niño y la juventud. El signo de encarnación personal requiere la explicación semiótica del compromiso terreno, como forma expresiva de llegar a realizar la autenticidad pedagógica.

Comprometerse con los demás es tomarse en serio a las penas y los proyectos comunes de vida; supone vivir en la tarea cotidiana una opción común, que puede ser percibida por los demás como presencia significativa.

El compromiso institucional educativo crea sentido a la instancia social de hombres que den todo su ser por la causa del «hombre», en la búsqueda constante de que se sienta plenamente presente en una sociedad en la que cuenta más tener que ser persona. La presencia comprometida del religioso, capaz de romper

las barreras que surgen a su paso, le hace experimentar en su contexto de vida un cambio social. El compromiso suscita la esperanza cierta de la transformación social en favor de la revalorización y liberación del hombre en el valor de persona.

La educación para el compromiso terreno tiene como objetivo constituir a la persona como sujeto de su historia. Para llegar a este término apetecido y buscado se requiere estar encarnado en el propio contexto de vida, profundizar sobre la situación ambiental que se experimenta y entregar toda la persona en la opción de vida que se ha elegido. La experiencia común de educador y educandos, en el campo del compromiso, se puede explicitar en comunicación dialogal significativa: los logros o fracasos, las tensiones o conflictos, que van surgiendo en el camino madero de la opción comúnmente elegida.

El modo cómo el religioso educador enfoca su vida es un signo expresivamente trascendente. Su compromiso con la educación cristiana le lleva a entregar todo su ser: valores, tiempo y persona al servicio de la educación cristiana, en esa oculta trascendencia que todo ser humano abriga en su corazón. Encarnado en las realidades terrenas se entrega decididamente a la construcción de este mundo desde la opción educadora. Como cristiano comprometido responde desde la luz del evangelio a las exigencias imperativas del mundo de hoy. Toda su vida se encuentra enraizada en el ser de Dios y abierto a las necesidades reales de los hombres. Su persona es entrega total y desinteresada en el empeño de la consagración, haciendo carne propia la llamada de los jóvenes desde la realidad existencial, sus problemas, alegrías y esperanzas.

Según viva el religioso educador a Cristo, su meta e ideal definitivo, será signo de la huella caliente de Dios como cristiano y manifestará que es fiel o no al Señor que sigue estando presente entre los hombres velada y gratuitamente en el carisma del religioso educador. El grado de valoración del carisma es correlativo al grado de compromiso con la educación cristiana, al grado de su resonancia en su personalidad y al eco que exterioriza ante los demás en palabras, actos y actitudes.

El modo de entender y de vivir la autenticidad pedagógica lleva a la institución y a cada uno de los religiosos educadores a dedicarse a la tarea de la educación con pleno compromiso personal. Es la consecuencia natural de la vivencia interna, comunitaria. Esta seriedad educativa que proyecta constantemente y de modo espontáneo la comunidad educativa como signo, refleja la conciencia de vida cristiana que vive. La vida comunitaria hacia dentro impulsa al compromiso educativo, y la entrega deci-

dida a la educación cristiana incide también por necesidad directamente en la vida comunitaria como proyecto personal.

El religioso educador se encuentra con Dios mediante la gr de la vida: su compromiso educativo con los niños y jóvenes, vado hasta las últimas consecuencias, que le hace posible el s tido de la vida a través de estas realidades terrenas. El proyec educativo que realiza en beneficio y crecimiento del hombre cilita su encuentro con Dios. En la educación cristiana se sie realizado y halla vivencialmente el sentido de la propia exist cia.

3. PERSONALIZACION

El hombre está llamado a vivir intensamente en relación y encuentro su existencia terrena. La apertura a la vida le h consciente de estar en el mundo, de comunicarse con quienes rodean y de considerarse persona. Comprometerse con los más es tomarse en serio a las personas y los proyectos comu de vida; supone vivir en la tarea cotidiana una opción social mún, que puede ser acogida por los demás como signo de t tendencia.

El aprendizaje de la comunicación, del diálogo y encuentro terpersonal, es tarea permanente de maduración personal ar nica, en rasgos tan fundamentales como son el equilibrio a tivo y la actitud abierta a las relaciones humanas. Educar disponer al niño y al joven para que su espíritu promueva ar nicamente, y con eficacia, los recursos de la persona comple en apertura y entrega a los demás hombres, en proyección mundo y en relación personal con Dios; de manera que todo humanice según la dimensión que nos lleva y obliga a trasc der la finitud, a actuar sobre la materia y transformarla hac do que sirva para los verdaderos fines humanos, a buscar auténtica plenitud en colaboración mutua con los demás h bres.

La verdadera cultura, en tarea educativa, se encuentra en la periencia asimilada de la vida y en la explicitación de sus sig ficados mediante el encuentro humano. Cultura como result de la actividad humana, del esfuerzo creativo del hombre, cc adquisición crítica y creadora de la experiencia humana...

El religioso educador y educandos parten recíprocamente de mismo nivel comunitario, creado en diálogo y encuentro in

personal, del valor de la persona como sujeto de la educación. Esta comunicación intersubjetiva favorece notablemente la mutua influencia en el intento de responder a la vida con sinceridad y apertura. El educador influye en los alumnos principalmente en su opción de vida educadora, en su autenticidad pedagógica, manifiesta en signos tales como sinceridad de vida, apertura, sentido crítico, encarnación, compromiso, creatividad y amor a la vida, desde el Espíritu de Jesús. Los educandos inciden en la opción original del educador en la tensión mutua de nuevas e inéditas profundizaciones de la vida. Este interdinamismo educativo les lleva a comulgar en un mismo destino, ya sea en signo político, religioso, profesional..., que supera el marco meramente escolar y se enraíza en las experiencias de la vida social del lugar.

Hay algo que de alguna manera caracteriza la personalidad del religioso educador, es la «capacidad personal para el encuentro». Su castidad consagrada al Reino manifiesta el signo del amor personal abierto a los hombres, capaz de encontrarse significativamente con las personas y entrar en comunión con ellas. De ahí que veamos en él actitudes profundas para motivar en el educando el encuentro interpersonal, y que posteriormente estas actitudes revierten en el desarrollo del mismo educando.

Como educador cristiano llama la atención sus cualidades humanas y pedagógicas: amistad, comprensión, sinceridad..., antes que otros valores que expresan directamente la trascendencia. El signo expresivo de la amistad con todo el dinamismo que entraña es un valor fundamental en el religioso educador como presupuesto para todo tipo de comunicación y encuentro interpersonal, que como vocación está llamado a vivir y a expresar. La experiencia de compartir en comunión el «yo-tú» de las personas le hace cada día más sensible a la capacidad para el encuentro y a redescubrir el misterio que en toda persona se da en su originalidad.

El diálogo educativo pide necesariamente, en la misma base de toda relación interpersonal algunas actitudes esenciales, tales como la autenticidad, el respeto positivo incondicional y la comprensión empática, para que de hecho se cree el clima de encuentro y la acogida mutua en el mundo del «nosotros», de la comunión intersubjetiva.

El encuentro eucarístico, en esta perspectiva, puede significar la culminación del encuentro personal que acoge la vida como lugar significativo de encuentro y el punto central de encuentro en la fe.

4. LIBERACION

El ambiente creado en la escuela cristiana como comunidad de vida por medio de la personalización en la educación está producido en la entraña misma del proceso educativo un proyecto liberador, como respuesta a la insatisfacción personal del medio ambiente social que nos rodea por doquier.

A partir de un examen reflexivo del actual sistema social no queda otra solución que desarrollar el sentido crítico como elemento fundamental de liberación e insertarlo en el proceso de educación liberadora. Por este camino se expresa también «autenticidad pedagógica» del religioso educador.

El proyecto liberador del religioso educador ahonda sus raíces en la dimensión cristiana, profundamente convencido de que el cristianismo es liberación en la fidelidad esencial a Jesús de Nazaret. El mismo religioso educador experimenta esta liberación en su vida personal. La fuente de inspiración se encuentra en Jesús, muerto y resucitado por el poder del Padre. El religioso educador le vive en búsqueda, en dinamismo y en lucha política con la pretensión de unas estructuras sociales mejores y una cultura accesible a todos en igualdad de oportunidades.

La educación cristiana liberadora es compromiso en la fundamentación del amor, como constante de toda relación o encuentro con la vida. El religioso educador proyecta su signo de liberación en el compromiso educativo. Encarnado en el compromiso puede crear la fuerza liberadora mediante la creatividad y el esfuerzo.

Conseguir la liberación, desde la opción educativa, supone el sentido de apertura y sinceridad ante la vida, reflexión y crítica personal, compromiso y creatividad, respeto y amor... «Llegar a ser libres tanto a nivel de motivaciones como de comportamientos externos es la gran tarea inacabable del hombre; únicamente cuando la persona tiene experiencias reales de libertad, se inicia en ella el proceso de realización y plenificación, de salvación. La fe en Jesús de Nazaret se presenta comunitariamente como un proyecto posible, una invitación a caminar juntos y hermanos en pro de la liberación, que él nos presenta en la entrega de su vida.

La presencia liberadora del religioso educador facilita la posibilidad de crear en cada día que amanece la esperanza del «yo puedo», del «yo soy capaz de más»..., la llamada a ser persona en todos los sentidos.

² GUERRERO, J. R., *El otro Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1976, 363 pp., p. 178.

MADURACION PERSONAL DEL EDUCANDO

La presencia del religioso educador en la escuela cristiana es fruto de valorar a ésta como lugar en la que puede darse el acontecimiento de la maduración personal del educando, a través de la acogida de los signos de la vida y por la realidad del encuentro interpersonal significativo. Este compromiso del religioso educador con la escuela, en referencia a la Iglesia y al mundo, puede provocar una realidad de salvación, una experiencia de trascendencia.

Los signos expresados en «encarnación», «compromiso», «personalización» y «liberación» como forma de llevar al campo educativo el signo de la «autenticidad pedagógica», convergen en la «maduración personal del educando», hacia donde debe apuntar la presencia significativa de todo educador cristiano.

La educación como proceso está vinculada a la concepción humana de la vida, por imperativos sociológicos, psicológicos, económicos, antropológicos, teológicos..., en la promoción de la persona hacia la madurez plena de la vida.

Quien crea actitudes de autorrealización personal ante la vida está educando. Actitudes que capaciten al individuo a tomar la maduración personal por cuenta propia, en vistas a conseguir la libertad como maduración de su experiencia de vida. La propia existencia se torna en valor de hallazgo personal y expresión vital, en cambio enriquecedor a partir de la intimidad del educando, y en elemento enriquecido por los demás por el encuentro interpersonal.

La presencia del religioso educador en la maduración personal del educando está señalada por aspectos fundamentales que dan consistencia al desarrollo, veamos:

- El religioso educador es presencia que testimonia que su amor acoge a todos los alumnos como personas capaces de responder a la necesidad fundamental de recibir y dar en el amor. Está convencido que existe una relación vinculante entre el amor personal y el proceso madurativo, que luego revierte en el mismo proceso madurativo de la fe. El amor verdadero ayuda a descubrir al otro como persona irrepetible y capaz de desarrollarse a partir de la creatividad. El amor siempre supondrá riqueza por el contenido que ofrece de apertura y encuentro.
- Como el modelo educativo se encuentra en el propio educando, el proceso educativo a que nos lleva la autenticidad pedagógica del religioso educador está centrado en él como único camino de personalización y crecimiento personal. El punto de

partida es la propia interioridad del educando. De ella parte el proceso educativo en expresiones fundamentales de actividad y libertad.

Una pedagogía centrada en el educando hace madurar al propio sujeto educativo, le da seguridad frente a la vida y alegría en encontrarse con sus propios hallazgos: logros conseguidos ante su esfuerzo personal por la búsqueda y trabajo personal.

- La presencia del religioso educador tiene el papel de facilitar la maduración personal del educando desde la experiencia de vivir y sentirse sujeto de su propia historia. La actitud del educador se expresará en escuchar sus deseos y proyectos y en potenciar su capacidad de acción y compromiso en la escuela y en la sociedad, para que logre realizarse en su medio-ambiente.

El objetivo que se proponen el religioso educador y los educandos en la acogida de la vida es responder como personas adultas. «La persona adulta ideal de nuestros días es aquella que ha conseguido la madurez integral, es decir, el equilibrio, la proporción o síntesis entre pensamiento, sentimiento y acción, entre madurez intelectual y volitiva, entre madurez afectiva y madurez espiritual»³. El camino hacia esta madurez está exigido por actitudes personales de apertura, creatividad, adaptación, sentido crítico, asimilación de las experiencias..., sin dejar a un lado las tensiones personales y comunitarias que ayudan a crecer en personalidad.

La autenticidad del religioso educador en relación a la escuela cristiana depende del grado con que dicha persona se encuentra funcionalmente integrada en el contexto de la mencionada institución, de modo que no exista conflicto de discrepancia entre la experiencia total, su conciencia de dicha experiencia y su comunicación explícita.

Evidentemente, el grado en que el religioso educador es consciente de su propia experiencia se halla relacionado con el grado en que es capaz de ayudar al educando a ser consciente de su existencia, a madurar personalmente.

³ GONZÁLEZ RUIZ, E.-LEGAUD, L., *Amor y madurez psicológica*, P. S., Madrid, 1972, 102 pp., p. 19.

Enseñar es elegir vivir con niños. ¿Qué placer puede obtenerse de esta existencia consagrada a los niños? La vida, la vida adulta, se desarrolla entre adultos: entre adultos se trabaja, se produce, se lucha, se crea, se ama. Los niños son una carga. Ciertamente se quiere mucho a los que se tienen por instinto, para prolongar la familia, para transmitir una herencia, para asegurar un sostén para los últimos días. Pero de esto a pasar la vida con ellos, hay un abismo.

.

Aunque las cosas han evolucionado un poco, la actitud implícita de los enseñantes es siempre la que se expresa en el consejo dado frecuentemente a los principiantes por sus colegas veteranos: «Ved lo menos posible a los padres».

J. J. NATANSON, *La enseñanza imposible*

Lorenzo Milani, «sacerdote»

JOSÉ PASCUAL SAN EMETERIO

Trabajo hartito difícil el tratar de reflejar la vida y pensamiento de este «cura» rural italiano. En primer lugar porque es un niño y profeta, y como tal es delicado abarcarlo e interpretarlo sin caer en la parcialidad e inexactitud. En segundo lugar porque no le conocí personalmente, ni le vi actuar para descubrir sus más escondidas motivaciones.

Mis fuentes de reflexión son, simplemente, sus escritos: «Experiencias Pastorales» y diversas cartas a amigos suyos, así como también los testimonios y escritos de aquellas personas que vivieron con él: sus alumnos «Carta a una maestra», diversas cartas más. Igualmente he leído el libro de Martí: «El Maestro de Barbiana» y las publicaciones de José Luis Corzo en diversas revistas.

De todas formas me siento respaldado y justificado al hablar de él por una cierta empatía personal, por haber vivido una experiencia parecida a la suya (soy cura rural) y por estar convencido que algunos de mis métodos y objetivos fundamentales en la parroquia en poco se han parecido a los suyos. Al estar ahora no entonces, convencido de ello, me encuentro más cerca de él y de la verdad, y por lo tanto de su fiel interpretación.

El objetivo de esta reflexión o trabajo se va a centrar en Lorenzo Milani como sacerdote: qué concepto tiene él del sacerdocio cómo encarna él en la praxis tal imagen para ser fiel a su vocación; es decir cómo don Milani, sacerdote, actúa en el ambiente que le ha tocado vivir por imposición (como a todos) para ser fiel a su misión. Quiero advertir, y pido mis disculpas, que voy reflejando a lo largo de este trabajo mi situación personal y la de mis «feligreses» rurales. Si así lo hago es, no sólo para facilitar la narración, sino por lo curioso que resultará el contraste con la actuación de Milani.

Falso planteamiento

Me parece oportuno hacer ver desde el principio que sería falso, pueril y poco serio llegar a la conclusión de que Lorenzo Milani como sacerdote era ortodoxo o heterodoxo; apaciguado o revolucionario; conservador o progresista. Ello se irá viendo sobre la marcha a la libre interpretación del lector. Pero eso es lo de menos. Lo importante es descubrir, prescindiendo un tanto de su ideología teológica y profana, el compromiso de su vida, la honradez de su postura y el resultado de su «intuición» profética en favor de los pobres.

No cabe duda que estamos en unos momentos en los que tener unas ideas claras y acomodadas teológicamente al presente, así como unos objetivos definidos y apropiados a las necesidades del hombre actual, es de mucha importancia y eficacia. Estamos en una época en la que cuesta, y por eso es más decisivo, poner las cosas en su sitio y saber delimitar los campos de las distintas ramas o quehaceres, según lo exigen los descubrimientos actuales conforme a las exigencias y mentalidad de la sociedad de hoy. En este sentido me atrevería a afirmar que Milani no andaba demasiado sobrado (al menos en una primera etapa) en la concepción y enfoque de lo «explícitamente» religioso, como pudieran ser: los sacramentos, por ejemplo el concepto de Eucaristía, de pecado; así como el concepto de gracia, de Dios, de salvación, de religión. Algunos ejemplos y frases presentes en sus escritos parecen apuntar un enfoque demasiado individualista, privatizado y casuístico de los sacramentos, en concreto del de la penitencia. Le dice a don Piero en una carta textualmente: ...«y nadie nota que no has afrontado el problema central, que no has cumplido tu obligación de 'llevar' los sacramentos y el evangelio a los adultos, a los alejados». Parece seguir manteniendo el viejo lema de que los sacramentos son *algo* (algo) que hay que dar y que la gente tiene que «recibir» para el bien de su alma. Igualmente se nota en él una interpretación un tanto discutible de todo lo temporal cuando dice: «Si lucho por los problemas sociales y sindicales —materia despreciable— es no tanto por el valor de ello en sí, sino en cuanto que esto en última instancia va a hacer posible que las personas estén junto a mí...».

Bien, he advertido todo esto para dejar claro —según yo creo interpretarle— que Milani en sus enfoques teológicos, litúrgicos y catequéticos seguía una línea un tanto tradicional a la hora de concebirlas en su mente, aunque no estuviese de acuerdo con todo ello por falta de honradez y autenticidad en aquellos que los recibían.

Sin embargo, y lo repito de nuevo, aunque el ir superando muchos de estos conceptos y realidades para encuadrarlas en el tipo que las corresponde es algo básico, es muchísimo más importante ser consecuente, honrado, valiente, decisivo, intuitivo e inteligente a la hora de actuar. A Milani se le podrán discutir el terreno ideológico —e incluso en el práctico— algunos puntos de vista, pero lo que nadie le podrá negar, y aquí está su mérito es que hizo lo que tenía que hacer, y lo hizo bien, y lo hizo liándose de lo tradicional con todos los riesgos que esto supone. La historia se repite. En esta sociedad tan pluralista no podía faltar curas de todos los tipos y posturas; desde los que se consideran «avanzados, progresistas» y su testimonio en la práctica deja mucho que desear, bien por falta de decisión, bien por dar en el «quid», o bien por las presiones a las que están sometidos, hasta los que, sin estar tan en línea y al día, son auténticos profetas, liberadores y hasta revolucionarios en la práctica. En estos últimos incluiría yo a Milani. Intentemos verlo más detalladamente.

Milani en la parroquia

Vamos a prescindir de los datos personales que nos llevarían a situarle en la parroquia de San Donato, para pasar a describir la realidad cultural, sociológica y religiosa de las gentes con que él se encontró tanto en San Donato primero, como en Liviana después, fijándonos principalmente en su primera parroquia, que es a su vez su primera experiencia. Para el objeto del trabajo es suficiente.

El 13 de julio de 1947 recibió la ordenación sacerdotal. Pocos días después era nombrado coadjutor de San Donato de Cattolano, población situada a unos 15 kilómetros de Florencia y a unos 10 de Prato. Se trata de una antigua parroquia situada en la cima de una loma. Allí llegó con la ilusión de una luna de miel (al igual que hemos hecho todos) dispuesto a lanzarse en brazos de «su amantísima esposa» la Iglesia para, en ella y desde ella, lograr la salvación de las almas (expresión primitiva y clásico objetivo típico de todo sacerdote en rodaje).

La inmensa mayoría de sus feligreses eran pobres, campesinos los unos, obreros de las fábricas textiles de Prato los otros. Desde un principio la relación con su pueblo no está marcada por la exigencia de una acción social, sino por la exigencia religiosa de la predicación del Reino de Dios. Los cambios son necesari-

pensará él, no para que los pobres vivan mejor, sino para que los hombres cometan menos pecados. La injusticia social, se dirá, no es mala (para mí sacerdote) porque perjudica a los pobres, sino porque es pecado, es decir ofende a Dios y retrasa su reino. Es la pobreza y no la riqueza la que ofende a Dios.

Con esta visión y ánimo se entrega a evangelizar a aquellas gentes. Catecismo y predicación por un lado, como medio de transmitir el mensaje evangélico, y sacramentos por otro como fuentes de gracia y reconciliación, serán —en principio— los principales objetivos y armas con las que se encontrará Milani, y con las que nos hemos encontrado todos.

Será igualmente importante llevarse bien con todos; atraer a la gente; proporcionarle diversiones y locales para tenerles cerca y así evangelizarles y sacramentalizarles mejor. Esta era, al menos, la táctica de los sacerdotes compañeros y vecinos a él.

Metido en tan ardua tarea se va dando cuenta, precisamente por su honradez religiosa y su coherencia entre la teoría y la praxis religiosa, que aquellas gentes practican (los que lo hacen), pero no viven ni entienden aquello que practican; es más, lo tergiversan y confunden.

El catecismo, orientado a lo clásico, es algo inútil e ineficaz en cuanto que en nada hace cambiar la vida de los niños. Los que asisten —más niñas que niños— lo hacen por estar en edad escolar y en cierta manera obligados, pero a los 14 años se van y se pierde todo contacto con ellos (¡Cómo hemos experimentado todos esta realidad!).

¿Por qué sucede esto? Será la primera interrogante de Milani. Los que de alguna forma hemos vivido la misma y triste realidad hemos reaccionado buscando métodos más pedagógicos y asequibles a su situación, así poseemos en nuestras parroquias las guías y cuadernos más actuales en el «mercado», pero la realidad sigue siendo la misma o parecida. ¿Nos estaremos equivocando? Es posible. Milani es mucho más intuitivo y empieza a descubrir la verdadera causa: estos niños no entienden, no captan, no encarnan en su vida y problemas (si es que los tienen) aquello que se les dice; por lo tanto no pueden cambiar.

Es inútil. Esa gente no poseía suficientemente la lengua de la que había que servirse. Si no se domina la lengua, toda comunicación lingüística no deja rastro alguno en quien la recibe; esto vale igual para la cultura religiosa como para la civil.

Milani, pues, convencido de ello no optará por hacer una catequesis muy moderna y adecuada, sino por darles la suficiente cultura y entorno de comprensión capaz, no sólo de oír, sino de captar y asimilar.

Esta primera comprobación la irá confirmando a medida que aumenten sus relaciones con los feligreses: «ideas poco claras sobre el matrimonio y sobre el pecado, ausencia de los más mentales conceptos sobre el cristianismo, y todo ello sobre sustrato de gran incapacidad de hablar y de entender que, repetidas e insistentes aclaraciones del sacerdote, de nada sirven». Esta es la realidad que va descubriendo.

Al ver esta realidad que describe no puedo menos de desahogarme. ¡Cuántos matrimonios he casado sin saber lo que hacían a lo que se comprometían, es más, yo diría que sin una fe consciente y personal! ¡Cuánta gente he confesado sin sentido de culpabilidad, sin saber por qué y para qué es el sacramento de penitencia! ¡Cuánta ignorancia, cuánta comedia, cuánta rutina, cuánta hipocresía a la hora de recibir los sacramentos! Como Milani, también soy consciente de semejante aberración, incoherencia y falta de autenticidad de un pueblo inculto hasta lo religioso.

Sociedad clasista

Lo intenté remediar explicando, por activa y pasiva, en reuniones de matrimonios, homilias, cursillos prematrimoniales, pero de poco o nada sirvió. La ley, la costumbre, la tradición han dado más que mis explicaciones. No caí en la cuenta de la verdadera causa: no entienden, no asimilan; hablamos dos lenguajes diferentes.

Si pasamos a la Eucaristía, Milani constata que la misa de Domingos tenía todo el aspecto de una «indiferencia públicamente ostentada». Van a «oír» misa; van a cumplir un precepto; van a exhibirse; van porque siempre se ha ido. Allí no participan; aquello no es algo suyo a celebrar; se aburren, por cuanto menos dure mejor, y cuanto más tarde lleguen, mejor tienen que aguntar. La religión, por otra parte, es más bien para mujeres, niños y curas; los hombres sólo asistirán en masa a entierros, funerales, bodas, fiestas del pueblo.

Milani ante este panorama usó trucos que todos hemos empleado: cerrar la puerta, advertir, amonestar, reflexionar... pero nada. Es inútil; les falta lo esencial: la fe. Y cómo van a tener si el mensaje que se les trasmite no son capaces de captar. Estamos ante un pueblo semiateo. Se sustenta sobre una religiosidad sociológica, costumbrista, transmitida, basada en lo espectacular y folklórico, en el miedo a la condenación, con mez

de superstición. La importancia dada a las procesiones y rogativas, a las fiestas, a las ceremonias mortuorias, a las novenas, es muestra clara de lo dicho. El espectáculo de «las cuarenta horas» en San Donato y el «descendimiento del Viernes Santo» en mi parroquia tienen algo en común: la afluencia masiva de gente —se trata de un verdadero espectáculo folklórico-religioso— mientras a los demás oficios sagrados de la semana santa apenas acudían. Es un dato más del desenfoque religioso y de la ausencia de fe de un pueblo descristianizado o mal cristianizado.

No digamos nada si nos metemos con las primeras comuniones y las bodas. El aparato externo y el gasto económico se «comen» la tajada al auténtico sentido del sacramento. El ambiente burgués, dirá Milani, ha asfixiado la profundidad de un rito.

Así era la gente de Milani. Así, muy parecida, son mis «parroquianos».

No sirve dar coces contra el agujón. Hay que ser realista para darse cuenta que se trata de un pueblo, no ya gentil, sino mal enfocado religiosamente y además inculto, carente de una base humana que le impide salir de la tradición y masificación.

Ante esta situación a todos nos han dado ganas de romper radicalmente, de suprimir de un plumazo todo este aparato externo religioso que, lo más parecido con la fe y religiosidad de Cristo, es pura coincidencia. A Milani también se le ocurrió tal solución, por eso dirá: «llegará un momento en que el pueblo sea más culto y capaz de pensar y entender por sí mismo cosas tan simples y lógicas y criticará duramente a los responsables de la Iglesia, culpables de todo esto. Antes de que esto suceda es necesario intervenir duramente y buscar el auténtico sentido, prohibiendo gestos y costumbres que lo deterioran, incluso con el riesgo de ser amenazados por algunos incomprensibles». «La liturgia, dirá Milani, es para iniciados. O se inicia al pueblo, quitando mientras las fiestas (folklore religioso) y el año litúrgico, o seguiremos con la pantomima». La necesidad, pues, de evangelizar es clara. Los sacramentos no son expresión de una fe vivida, sino ritualismo mágico. ¿Habrà que prescindir de ellos para pasar a iniciar en un auténtico catecumenado? Es una tentación por la que todos hemos pasado. Por el contrario, y ante tal dificultad, ¿no será mejor aprovecharnos de esas prácticas y sacramentos para desde ahí evangelizar?

Milani no es partidario de esta última solución. «Si aquel pueblo no era cristiano, pensaba, era necesario que fuese evangelizado. De momento la liturgia queda descartada, ya que suponía una iniciación, una sólida formación bíblica, un sentido de la poesía, una familiaridad con lo trascendente. La simple predicación no

producía ni instrucción ni fe, por las dificultades de lenguaje que antes hemos hablado». La solución, pues, hay que buscarla de otra forma y en otro momento. La idea de la escuela se abre paso como algo necesario para construir los fundamentos intelectuales que pudiesen garantizar una coherencia interior y la estabilidad de ésta.

Milani no podía reaccionar de otra forma: a medias tintas. un hombre radical, brusco, temperamental, consecuente. Por no le iba esa solución por la que hemos optado la mayoría a ver otra: evangelizar desde lo que tenemos. Esa solución, (ni es oportuna, ni eficaz, ni reúne las condiciones previas de conversión. Es inútil, de igual forma, traer grandes predicas —al estilo de nuestras misiones pasadas— ya que las versiones al estilo San Pablo (o al modo de los cursillos de autenticidad por ejemplo) son algo que no sucederán, por fallar condicionamientos humanos previos al mensaje, como son entre otros el ser personas capaces de asimilar.

Educación de la persona y evangelización son realidades inseparables. Si no hay persona, no hay cristiano, ni posibilidad de transmitir el mensaje cristiano.

La escuela será el medio de una promoción y mentalización de la persona.

Todo este proceso y estos descubrimientos que Milani va logrando, partiendo de su misión específica de evangelizar, y que le ha llevado a la conclusión de que al pueblo (los pobres) le falta la lengua, la cultura, la ideología y por tanto la autenticidad de una vida desde la fe, es constatado y ampliado el ver que falta también el poder, el dinero y la posibilidad de participar y decidir en la sociedad. Están controlados por una sociedad clasista. Bloque dominante, representado perfectamente en la persona de Baffi, industrial italiano, y bloque dominado en la persona del pobre Mauro (niño de 12 años pisoteado cruelmente el anterior en una explotación sin calificativos) son el fiel reflejo de una sociedad clasista, injusta, inhumana.

El pobre no tiene el dinero, ni la tierra, ni el poder. No puede ser dueño de su trabajo y persona; y para colmo de males le falta la suficiente preparación y mentalización que le permita darse cuenta de dicha realidad y sublevarse contra ella. ¿Qué cristiano va anunciar en esas circunstancias? ¿De qué vida eterna —del anterior— va hablar, cuando ésta —la de ahora— está así? ¿Cómo se les va a hablar de Dios y su evangelio y su Iglesia si no son capaces de ver su realidad y enfrentarse a ella?.

Milani ha dado un paso más en su enfoque religioso y se da cuenta de todo esto. Evangelizar, sí; hablarles del Reino, sí; sa-

les, sí... pero primero hacerles personas conscientes, adultas, capaces de optar, criticar, decidir, no sólo en la vida civil, sino en el campo religioso; realidades, por otra parte, inseparables.

En busca de soluciones

Como ya he apuntado anteriormente, Milani era inteligente; de carácter temperamental e impulsivo. Pero además era un gran conocedor de la realidad de su pueblo y de la sociedad en que vivía. Añadamos a ello una profundidad religiosa, manifestada en una fe comprometida en favor de los más pobres y necesitados. «Quien no sabe amar al pobre en sus errores, no lo ama», pensaba don Lorenzo ante estas incoherencias de su pueblo que le hacían incapaz de evolucionar. «Pero amar al pobre, escribía, significa no solamente aumentarle el sueldo, sino, sobre todo, hacer que se acreciente en él el sentido de la propia superioridad, ponerle en el corazón el horror por todo aquello que es burgués, hacerle entender que solamente haciendo lo contrario de los burgueses los podrá superar y eliminar de la escena política y social».

¡Cuánto confusionismo en esto de amar a los pobres! ¡Cuánta gente creída que amar al pobre es compadecerse de él, darle limosna, acompañarle, aconsejarle y decirle que tiene razón! Y con eso ya contentos. Y el pobre sigue igual.

Yo también he caído a veces en la trampa. Me explico; ante la incultura de los jóvenes rurales organicé con los maestros unas clases nocturnas para enseñarles cosas elementales: cómo hacer una instancia, escribir bien una carta, saber hacer un resumen, leer un libro con provecho, etc., etc. Pero faltaba lo esencial: concientizarles, ayudarles a adquirir sentido crítico de la vida e iniciarles a la acción.

Ante la falta de medios de diversión y reunión, intentamos hacer un campo de fútbol y un salón donde pudieran leer, jugar, estar. Ninguna de las dos cosas se terminaron y la razón es clara: ni sienten necesidad de la cultura, ni saben unirse para hacer el campo, ya que hasta ahora todo se les ha dado hecho o deshecho. Al constatar su individualismo y falta de valoración de lo común, las hice ver la necesidad de unirse en grupo para solucionar sus problemas, sacando incluso beneficio económico. Con tal motivo se organizó una cooperativa para mayores y un plantel de extensión agraria para jóvenes. Ambas cosas se lograron y ambas,

al poco tiempo, fracasaron. Y es que al fallar la persona falló todo.

Estoy con Milani, y como él, en contra de todos aquellos que dedican a organizar centros de diversión, etc..., afirmando que o nos dedicamos a hacer personas o todo lo demás sobra, o a casa que es lo mismo.

Milani, pues, más que convencido de todo esto se decide a forjar una escuela popular para en ella devolver (o mejor dar) la cultura al pobre. Es verdad que ya tiene una escuela nacional, ganizada, establecida, pero en esa clase de escuela el pobre sigue siendo pobre, no sólo en cuanto al dinero, sino pobre de conocimientos, de desarrollo, de mentalidad. En lo único que es rico en suspensos y desprecios por parte de todos. La escuela nacional, con todo lo que la respalda detrás, está hecha para seguir manteniendo las clases sociales ya existentes con las mismas proporciones. En concreto: está orientada por y para la clase dominante. Su objetivo es lograr personas de muchos conocimientos para que luego aporten y sean útiles a aquellos que manejan la lengua y la ciencia y el poder y todo.

A la escuela estatal, y de esto es también consciente Milani, le preocupa ni le interesa el que la persona piense, juzgue, y se desarrolle. Es más, exige unos conocimientos que el pobre no puede adquirir porque le faltan las posibilidades y el entorno apropiado para conseguirlos. Por todo ello, dicha escuela no sirve para dar la cultura que los pobres necesitan, como es: menzuras en todos los sentidos (tal como Freire lo entiende) para que puedan salir por sus propios medios de la situación en la que se encuentran que les está oprimiendo e imposibilitando ser personas, ser ellos.

Hay que crear otro tipo de escuela, clasista también (sólo para los pobres) que sea capaz de ayudarles a descubrir y expresar los valores que llevan dentro; que sea capaz de darles la facultad de comprender, de asimilar, de criticar, de elegir, de ser. Así de adquirir también los conceptos y conocimientos necesarios para toda cultura general. Una vez esto, o al mismo tiempo, podrá optar por el cristianismo (o no optar) con la suficiente libertad y conocimiento de causa como para ser coherentes con lo que elijan.

No se trata, dirá Milani, de que yo me rebaje a su nivel y cultura sino que sean ellos los que adquieran el mío. «Quien sabe volar no debe tirar sus alas por solidaridad con los peatones, más debe enseñarles a volar».

La escuela, paso previo y necesario para la evangelización

A milani le resulta duro como sacerdote tomar esta opción. Dejar de hablar de Dios y de sacramentalizar para dar clases todos los días del año, es algo que rompe el molde. La gente cristiana tradicional tampoco lo acepta; no es ésta la idea que tienen del sacerdote. «No soportan, dice, que seas un hombre, no soportan que quieras intervenir en el vaivén de la vida, que quieras menear las cosas firmes, soliviantar un orden que se han dado a sí mismos y que de cristiano ya no tiene nada».

Pero no queda otro remedio. Será duro y revolucionario, pero es la única solución de dar en la tecla; de proporcionarles lo que necesitan; de no sentirse frustrado, inútil, alienado como sacerdote. Prefiere salirse de lo clásico y actuar en conciencia, que no seguir haciendo lo de siempre a disgusto. (Esto último es lo que nos pasa a muchos).

El, sin embargo, no pierde de vista que su objetivo último es hacer que la gente crea en Dios y se salve. «Cuando sean mis hermanos, dice, no por un retórico sentido de solidaridad humana, sino por una real comunidad de intereses y de lenguaje, entonces dejaré de hacer escuela y les daré solamente la doctrina y los sacramentos. Por ahora esta actividad directamente sacerdotal la tengo cortada por un abismo de desnivel humano y, por consiguiente, no me siento párroco más que haciendo escuela».

La escuela será para Milani como un octavo sacramento. «De ella espero, dice, la llave, si no de la conversión porque es un secreto de Dios, sí de la evangelización de este pueblo». «No veremos aflorar los santos, continúa, mientras no formemos jóvenes que vibren de dolor y de fe pensando en la injusticia social. Es decir en algo que esté en el centro del momento histórico que atravesamos, fuera de la angustia del yo, por encima de las estupideces que están de moda».

Dar escuela y ser sacerdote

¿Serán dos realidades o posturas incompatibles? El dar escuela —en el caso de Milani— ¿es hacer una labor supletoria y provisional? ¿es específicamente sacerdotal?

Sería ridículo andar haciendo «distingos» escolásticos en algo tan serio; y lo hemos hecho muchas veces por desgracia. Así lo entiende Milani: «después de lo dicho, no me parece difícil de-

mostrar que un párroco que hiciera de la instrucción de los pobres su principal preocupación y actividad, no haría nada extraño a su misión específica. Como padre no puede permitir que hijos vivan en niveles humanos tan diferentes y menos aún la gran mayoría viva a un nivel humano tan inferior al suyo hasta no humano. Como evangelizador no puede quedarse indiferente frente al muro que pone la ignorancia civil, entre su predicación y los pobres».

No podía ser de otra manera a como piensa Milani. Si el evangelio es la buena noticia para los pobres, hay que dársela como sea: dándoles clase, hablándoles o de mil maneras. El consid que debía hacerlo así, porque la buena noticia para ellos era primer lugar hacerles caer en su situación para que salgan ella.

Es más —y esto no sé si lo entendería así Milani, unas veces rece que sí y otras que no— la evangelización, creo yo, no es n que ayudar al hombre, porque así lo quiere Dios, a que sea h bre, a que no sea explotado ni oprimido, a que descubra su p pia riqueza y posibilidades. Educando se está evangelizando si hace desde una fe en Dios. Anunciar al hombre de parte de D que su misión es ser hombre y vivir como tal ante los demás, sencillamente evangelizar sin más complicaciones. La fe, y revelación por tanto, no es algo superpuesto, añadido, que apo verdades nuevas a lo ya existente, sino más bien un *modo c creto* de enfocar y vivir esas realidades. Más aún, en el caso Milani, yo diría que no sólo hay que dar escuela para promoci nar al pobre, como paso a la evangelización y sacramentalizaci sino que el promocionarle —así parece entenderlo él— y ayud le a que deje de ser pobre —en el sentido más amplio de la pa bra— es en sí tarea específica de todo cristiano y sacerdote, p que lleva consigo una atención, respeto, valoración y amor a persona con sus necesidades. Entenderlo así desde una fe Dios y en Jesús de Nazaret, y hacérselo entender a la gente, ya sin más evangelizar. Celebrarlo en comunidad sería sacram talizar, o realizar el sacramento.

Hacia una postura más radical

Valoro infinitamente la labor de Lorenzo Milani por ser opor na, revolucionaria y eficaz. La valoro porque logró hacer per nas y además cristianos, es decir comprometidas en la socie al estilo y ejemplo de Jesús de Nazaret. La valoro por ser int tiva y valiente: dejó de hacer lo que la gente le exigía en «p

de una religión establecida y rutinaria para pasar a actuar de una forma poco ortodoxa, pero que respondía a lo que el pueblo necesitaba.

Aun reconociendo todo esto, soy partidario, en algunos enfoques, de una postura más radical o al menos concebida desde otro ángulo. Por eso, en vez de decir «amén» a todo lo de Milani (tampoco hay razón para ello), prefiero apuntar hacia soluciones más de raíz.

Así por ejemplo, prefiero —al menos en teoría— seguir siendo utópico y soñar con un sacerdocio distinto, incluso al que se imaginaba él. Un sacerdocio que salga de la base y elegido por ella, que no haga de profesional de lo religioso, ya que lo religioso no es algo distinto de la vida. Por tanto que no viva de distinta manera y forma a como viven todos los hombres y a como es la vida.

Prefiero seguir pensando —aunque me tenga que conformar con seguir sintiendo así— en un cura que no está para evangelizar y *llevar* los sacramentos, sino para que la gente viva, sea y celebre lo que vive; si se hace desde una autenticidad y una fe allí está Dios presente y por lo tanto ya hay sacramento, eso es un sacramento. (Parece igual, pero no es lo mismo).

Prefiero pensar y creer en un Dios que no convierte ni ilumina ni ayuda mágicamente (aunque se le pida), sino que entra dentro (está) de las posibilidades que el hombre ya tiene desde su creación, puestas precisamente por Dios como don y gracia.

Quisiera seguir pensando —no sé si es pura utopía— que algún día dejaré de sacramentalizar a destajo y sin sentido, solamente por el hecho de estar metido en este Status sacerdotal que me han atribuido, para pasar a ser un hombre cristiano que ayuda a otros hombres cristianos a vivir y celebrar lo que viven.

Quisiera pertenecer a una Iglesia distinta de la que pertenezco, a la que en principio, sólo le pediría que comprendiese algunas de estas cosas que he dicho.

Quisiera..., no sigo. ¿Para qué seguir soñando? Quizás tenga que empezar por arriesgar un poco, como Milani, aunque esto no sea lo perfecto y lo ideal. A veces «lo mejor es enemigo de lo bueno», sobre todo si el pensar en aquello imposibilita hacer esto. Por eso, a pesar de todos los peros, Milani acertó.

NOTA. Las citas textuales de Milani que he incluido en el trabajo, he omitido su fuente de origen por comodidad y por estar unas cogidas del texto italiano y otras de la edición española. Todas, sin embargo, son de su libro: «Experiencias Pastorales».

Lucien Laberthonière: un precursor en la consideración cristiana de lo educativo

PEDRO M.^a GIL

Para comprender la obra pedagógica de Laberthonière necesitamos situarla explícitamente en su contexto. Este principio válido para cualquier momento histórico, urge en especial todo lo referente al período 1880-1905 francés. Decía Durkheim que cuando se estudia históricamente la manera cómo se formó y desarrolló los sistemas de educación, se encuen- tra que dependen de la religión, de la organización política, del grado de desarrollo de las ciencias, del estado de la industria, etc. Si se les separa de todas estas causas históricas, se hacen incomprensibles.

En la circunstancia histórica de Laberthonière juegan tres factores: el político, el filosófico y el religioso.

la circunstancia histórica

El factor político se define por el progresivo acceso del laico al poder. Tal vez, con más exactitud, haya que hablar de la progresiva conciencia que nace en el país de ser ya laico. En efecto, una legislación político-religiosa que acabará pocos años tarde en la ruptura del Concordato nos hace suponer que los millones de católicos franceses de la época carecen cuando nos de la visión prospectiva suficiente para hacerles salir del instalacionismo por principio nada cristiano. La efervescencia debió ser enorme, y espíritus perspicaces como Laberthonière no podían por menos de analizar y teorizar a partir de la realidad que estaban viviendo. En concreto, la Tercera República Francesa hallará a la enseñanza católica (la enseñanza gregacional) incapaz de promover una educación auténtica que sus maestros no son laicos, no profesan con su vida personal el compromiso con el mundo que sus educandos deben encontrar en la escuela. Y es lamentable que la Iglesia necesitara

crisis de este tipo, una «persecución» como se la puede llamar, para tomar conciencia de su situación de privilegio, de competencia y no cooperación con el magisterio oficial, de estarse enfrentando con un siglo nuevo desde las premisas de los tiempos del Imperio. Hay que distinguir entre la realidad y las teorizaciones, desde luego. Pero así como estos reproches pudieran no tener base en muchas situaciones concretas de la enseñanza católica de la época, no se puede decir lo mismo de sus modos de expresar la filosofía o la teología de la educación, ciertamente inactuales. Así se comprenden en el pensamiento de Laberthonière su novedad, su carácter polémico y su incompreensión en ambientes eclesiásticos y políticos.

El segundo factor es la universalización de una filosofía pragmatista. La filosofía de la época no ha progresado sustancialmente desde Comte. Bergson y Blondel, por ejemplo, no están lejos del eco que el positivismo halla en una sociedad en tecnificación, una sociedad eufórica ante los esbozos del cientismo de nuestros días. La conclusión que se impone en el ambiente es la desaparición de la trascendencia, de los valores metafísicos o morales. La vida se reduce a lo económico, al progreso técnico. No podemos decir que la filosofía de Nietzsche sugiriera de momento nada positivo a los pensadores cristianos. Esa sociedad más naturalista que racionalista replantea los objetivos de la educación. No admite una educación autoritaria, no funcional, idealista, descomprometida.

En el terreno de lo religioso se habla ya intensamente de modernismo. La sociedad eclesiástica no puede todavía discernir lo positivo y lo negativo que hay en el inmanentismo que tiñe todo lo religioso. Encuentra un peligro de subjetivización, de desaparición de los corpus doctrinales, una aniquilación de la trascendencia de Dios. De todo ello hubo, ciertamente. Pero es muy comprensible que en un contexto polémico, no sólo del lado doctrinal sino sobre todo político, todo esfuerzo renovador fuera sospechoso. Las ideas de Laberthonière sobre la autoridad educativa, sobre el cristianismo como tarea personal, sobre la incorporación de los dogmas a la vida, tenían que ofrecer necesariamente el aspecto de algo a rechazar: ante una situación polémica los grupos tienden siempre a reafirmar sus posturas anteriores.

Paralelamente a estos tres factores encontramos una muy pobre realidad en educación. Sólo entre 1900 y 1907 comienzan a funcionar con efectividad las escuelas normales del Estado. Hasta esas fechas no existe un cuerpo docente oficial en el que puedan germinar ideas renovadoras. El Magisterio está agobiado entre el mayor prestigio de la enseñanza privada y su propia incon-

sistencia económica. Las ciencias psicológicas no han nacido aún, de modo que toda doctrina pedagógica deberá ser una metafísica fácilmente inobjectiva o bien un pragmatismo perspicua lista difícilmente revisable. Y aunque comienza a hablarse de psicología experimental, sus concepciones son demasiado mecanicistas, no pasan del materialismo del juego estímulo-respuesta.

* * *

La doctrina pedagógica de Laberthonnière se contiene en su ensayo *Théorie de l'Éducation; rapport de l'autorité et de la liberté*. En la primera edición se incluyó con otros trabajos en una obra titulada *Essais de Philosophie religieuse*. Posteriormente fue impresa aparte, manteniendo el primer texto, con un apéndice sobre la pedagogía experimental.

He aquí el calendario político de la educación católica por días de la aparición de esta obra:

Marzo 1901: Laberthonnière escribe su ensayo.

Julio 1901: ley que obliga a las Congregaciones religiosas a solicitar el permiso del Estado para existir como asociaciones.

Marzo 1903: rechazo estatal en bloque de las 54 congregaciones de varones que han presentado la solicitud de reconocimiento.

Junio 1903: publicación de la *Théorie de l'Éducation*.

Julio 1904: total prohibición de la enseñanza confesional.

1906: en el Índice.

El ensayo, lejos de ser una completa teoría de la educación, centra en el problema de la autoridad en educación. Con toda realidad de fondo supone una toma de posición sobre la naturaleza del objetivo, y el modo de la educación. Comienza enunciando una objeción de base: la pedagogía católica no respeta la libertad del educando. Todo lo que diga a continuación será un ampliado comentario de esta objeción.

A pesar de que pueda parecer un simple resumen, he preferido seguir el mismo orden expositivo del autor. Considero que en respuesta al problema-situación con que se enfrenta se pueden distinguir tres niveles de clarificación progresiva: son esos tres niveles lo que me interesa y no el seguir de hecho el mismo orden de Laberthonnière.

1. El problema

Laberthonnière lo formula así:

¿Cómo puede o podrá el niño hacerse una persona humana, cuyo carácter esencial es pertenecerse a sí misma y cuyo ideal en consecuencia es la libertad, si es necesario que la autoridad se ejerza sobre él y le haga obrar por obediencia?

El ensayo comienza recordando la necesidad de que toda pedagogía se base en una concepción del hombre. Por un lado la educación necesita una meta ideal con la que juzgar su trabajo. Y por otro, todos los «humanismos» necesitan una escuela donde practicar por entero sus doctrinas sobre el hombre.

El ensayo encuentra tras la pedagogía ambiente dos filosofías: el individualismo y el positivismo. Para el individualismo cada uno es responsable de sí mismo, se pertenece y se posee sin reservas: es libre. Cada hombre recibirá lo que él quiera recibir y dará lo que libremente quiera dar. Todo lo que sea imposición es contrario a la naturaleza del hombre, y lo será toda educación en cuanto comporte algún tipo de sometimiento o manipulación. El laicismo, en cuanto responde a su base individualista, no puede tolerar que la autoridad se base en una suposición de la corrupción de la naturaleza humana que justifique la visión del educando como animal a domesticar.

El positivismo de que habla a continuación Laberthonnière obedece tanto a Comte como a la recién aparecida Psicología Experimental. El positivismo entiende que la personalidad es la resultante, la tónica, la síntesis, de las tendencias humanas. Basta con manipular sobre una de ellas para que la resultante varíe. El hombre es un objeto de la naturaleza y se puede trabajar sobre él como se trabaja sobre cualquier otra cosa. Lo cual significa que en educación se deben aplicar las leyes de la psicología que darán a la educación un carácter científico. El laicismo, en este caso, sostendrá que esta manipulación se debe hacer en nombre de la libertad, sin coaccionar al individuo.

Es evidente la contradicción de ambos componentes, piensa nuestro autor. Se piense como se piense, en educación es necesaria algún tipo de autoridad, a medio camino entre el *laissez-faire* del liberalismo y la obsesión de experimentación del positivismo. Deberá conseguirse no que la educación «se rende maîtresse» de la actividad del niño, sino que esa actividad llegue a ser la dueña de sí misma.

¿Qué autoridad podrá conseguirlo?

2. Sobre la autoridad

La primera aproximación a la solución del problema consiste en hallar una noción de autoridad educativa compatible con la libertad del educando.

«La autoridad en acción no es algo abstracto. Está encarnada en una persona que vive; es una persona. Al ejercitarse se dirige según unas intenciones. Su actividad es una actividad moral. De donde resulta que cambia completamente de naturaleza según la intención que la anime.

Existe la autoridad que usa del poder y del saber de que dispone para subordinar a los demás a sus fines particulares y que busca sino apoderarse de ellos para aprovecharse de ellos: la autoridad autoritaria o dominadora.

Existe la autoridad que usa del poder y del saber de que ella dispone para subordinarse a sí misma en cierto sentido a aquellos que le están sometidos, y que uniendo su suerte a la de ellos persigue con ellos un fin común: ésta es la autoridad liberadora»...

«...existen también dos formas de obediencia: porque la obediencia tampoco es una abstracción que se pueda definir y fijar en un concepto: es el acto de un ser vivo, móvil y complejo que toma así un carácter diferente según la intención que le anime. Hay que distinguir la obediencia servil, que corresponde a la autoridad autoritaria, si podemos hablar así, y la obediencia libre que corresponde a la autoridad liberal. Si en un caso obedecer es sufrir, no ocurre lo mismo en el otro caso, en el que obedecer es aceptar».

La libertad, piensa Laberthonnière, no es condición, sino ideal de la educación. Es decir, que no se es libre más que cuando se está educado. La libertad es una conquista, no una posesión permanente. La educación es un servicio a ese encuentro o adquisición permanente de la libertad, y por tanto la autoridad está a su servicio y se especifica en función suya. El segundo tipo de autoridad que propone el autor se enfrenta con la necesidad que el niño tiene de ser defendido contra sí mismo, de que se le ayude a conquistarse. Esta autoridad debe intervenir inspirando en el niño una gama progresiva de sentimientos: temor, respeto, confianza, aceptación, amor recíproco.

La libertad sólo puede ser conquistada por una educación que haga vivir solidariamente a maestros y alumnos. Si el maestro no comprende que su suerte depende de la de sus alumnos, nunca pondrá el objetivo de su acción fuera de la educación misma. No habrá por su parte compromiso posible: necesariamente encontrará una autoridad no educativa, ordenada sólo a la dominación de los niños. En un ambiente educativo de solidaridad y en cambio, la autoridad se impone por la vía del testimonio. Es decir: los niños necesitan ver que en la vida de su maestro el hombre y el educador hacen uno. Sólo así podrá identificarse con sus alumnos e inspirarles la fe que anima su propia síntesis.

El maestro se convierte así en algo tan íntimo para sus alumnos como pudieran serlo la gracia o la conciencia. No hace falta insistir en el peligro del mal uso de esta analogía en educación. Resultaría muy fácil, sobre todo en los estadios inferiores de la escolaridad, un tipo de introyección del maestro en sus alumnos que no tuviera nada de liberador. Laberthonière lo excluye aludiendo precisamente a la conciencia y a la gracia, realidades que no pueden obrar contra la propia libertad, sino que más bien son su alma. Quiere decir con ello que la verdadera autoridad hace ver a los niños por sí mismos.

La identificación o la solidaridad maestro-alumnos tiene pues un límite: esto exige el sacrificio del desprendimiento de la propia obra bien hecha. Porque precisamente la perfección de la obra requiere ambos momentos: identificación y ruptura. Y esto de un modo constante, como si el corazón del educador estuviera obligado a vivir en una dicotomía trágica. Ningún maestro vivirá una autoridad liberadora si no es en esa situación personal. Por eso Laberthonière debe terminar convirtiendo la autoridad magisterial en amor.

3. La autoridad y lo cristiano

Aclarado en primera instancia el problema autoridad-libertad, Laberthonière sigue adelante haciendo coincidir esta solución teórica con la que presenta el catolicismo (No olvidemos que trata de responder a un problema histórico concreto, no a un planteamiento teórico; es decir, que toda su teoría está en función del problema tal como se vive en su tiempo. Y en su tiempo no se podía separar la visual teológica de un tema en teoría aislable de la religión).

Es la católica esa concepción de autoridad-libertad porque, contra lo que se pueda reprochar al cristianismo, siempre ha afirmado la corporatividad de la salvación. Nadie es cristiano «malgré soi», es verdad; pero nadie llega a serlo por sí solo. Y en esa necesidad de ayuda no comprende Laberthonière sólo a la sobrenatural, trascendente; sino que insiste expresamente en la influencia de los demás en su ejemplo o en su dirección. Es en efecto cristiana la virtud de la caridad, a la que ha debido llegar cualquiera que considere «filosóficamente» el problema de la autoridad en la educación. El ejercicio de la autoridad es una de las formas en que se expresa la acción de los unos por y para los otros en vistas a nuestra salvación.

Cada cristiano debe comprender su tarea como una conquista personal en el seno de una comunidad. No puede haber en perspectiva nada que se imponga, puesto que la salvación es un misterio de amor: si la autoridad está al servicio de la salvación de los hombres, debe convertirse en servidor del amor trascendente de Dios. La autoridad-testimonio hace posible la aparición en cada hombre del amor-respuesta impensable, absolutamente imprevisto.

La coincidencia de objetivos entre la educación y la acción vadora de la Iglesia hace pensar a Leberthonière en la profundiación de lo natural y lo sobrenatural en la comprensión del hombre constituyendo la única naturaleza del hombre cristiano.

«...en un ser capaz de amar y que sabe responder al amor que es objeto, no hay superabundancia de amor que pueda recerle un fardo con que se le cargara arbitrariamente. En orden de cosas el 'demasiado' no existe. Nunca se tiene bastante. Y acaso llegamos a entrever así cómo lo natural y lo sobrenatural se unen en el alma humana y se penetran de modo que forman un todo viviente».

Es lógico que reaparezca la consideración de la libertad como posibilidad existencial y no facultad previa. La libertad verdadera y completa, para nuestro autor, es la salvación. No necesitamos gritar «somos libres», necesitamos trabajar para salvarnos y al serlo contribuir realmente a la liberación de los demás. La salvación no es más que crecer interiormente en la verdad y la bondad: por eso cuando tratamos de liberar a los demás sin tener en cuenta a nosotros mismos, nos erigimos en enemigos públicos y tiranos que imponemos nuestra idea de la libertad en lugar de llevar al encuentro con la libertad misma.

Por eso vuelve a repetir Leberthonière que el educador católico no es ni liberal ni autoritario. Su tarea es formar conciencias libres en las que los pensamientos del maestro pasen a fructificar de un modo personal, distinto.

4. Autoridad y revelación

El tercer paso en la solución de la antinomia libertad-autoridad lo da Leberthonière precisamente en el mismo terreno donde el laicismo encontraría la objeción fundamental: el hecho de la educación cristiana no se entienda sin la enseñanza de la doctrina revelada.

En efecto, revelación divina y libertad humana son nociones contradictorias. De esa contradicción nace el calificativo de cesarismo espiritual que el laicismo lanza al catolicismo. La pedagogía laica podría admitir todo lo dicho hasta ahora a condición de no haberse encontrado con esta dificultad de fondo: si es insoluble, rechazará toda proyección educativa cristiana. Y tiene razón al hacerlo, piensa nuestro autor, si es que revelación equivale a negación de la autodeterminación humana. Ahora bien, ¿es real esa equivalencia?

Notemos antes de pasar adelante que en este apartado se están barajando las nociones de cultura, humanismo, catequesis, compromiso cristiano con el mundo, revelación, etc. El autor nos irá diciendo implícitamente qué entiende por cada una de ellas en la medida en que cuenten como factores para la solución de esta última pregunta.

Comienza con una definición más bien descriptiva de la educación cristiana.

«...llevar a los niños a creer en la verdad cristiana de un modo personal, y vivo, de tal modo que crean desde el fondo de su alma, con una adhesión querida, y no solamente por inercia bajo la enseñanza de un maestro».

No es cristiano el recibir, el conservar tan sólo: evidentemente aquí está el acento de la definición anterior. La verdad no se recibe ya plena de sentido, sino que necesitamos conquistarla. El crecimiento de la verdad en nosotros no es compatible con la defensa de la integridad del dogma en la medida en que esta defensa contribuya a presentarnos una doctrina muerta. La letra, ayer y hoy, mata.

Se podría decir que somos nosotros quienes hacemos la verdad. La conquistamos y nos la decimos a nosotros mismos: la palabra personal es decisiva en la maduración del cristiano, y esa palabra es necesariamente creadora en el horizonte de cada persona. Al vivirla, nos la adaptamos, testimoniando su fuerza divina.

No es verdad que esto sólo valga para el adulto, como si en el niño no hubiera más que memoria: hay una voluntad y una inteligencia nacientes que necesitamos alimentar. Laberthonière recuerda en este punto la frecuente inutilidad de una enseñanza memorística, que puede incluso llegar a indisponer al adolescente ante algo que considera impuesto, o por lo menos a favorecer su pereza intelectual haciéndole vivir una moral más que una religión.

Y es que los dogmas, segundo paso en este último apartado, son toda una concepción de la vida, tienen que hacerse carne propia.

Mantendrán siempre, es verdad, su carácter de misterio y a se debe el que la vida humana sea siempre lucha entre lo que es y lo que se debe ser. Es inútil pensar que la personalización de la doctrina revelada pueda hacerse sin esfuerzo: podría decir que su oscuridad última acentúa el carácter de conquista con que se nos presenta. A medida que llegamos a vivirlos resulta que no nos coartan y que necesitamos caminar tras ellos para encontrar progresivamente más luz.

El papel del maestro será hacer que cada alumno llegue a afrontar esta realidad de lucha consigo mismo o con la vida en posesión de una clarificación de sentido. No podrá conseguirlo nunca inculcando una fe sino ayudando a que ésta brote del interior de cada uno. Se percibe aquí el eco de aquel momento evangélico, Laberthonière no cita expresamente: «a nadie llaméis maestro sobre la tierra». Se sobreentiende que en esta cita maestro comporta dirigismo.

El maestro cristiano debe tener, sí, una autoridad. «Pero su autoridad viene de la luz que proyecta, del calor que comunica la bondad que difunde. No es una autoridad que se haga sufrir, es una autoridad que se hace aceptar».

Y encontramos de nuevo aquí, como antes hablando de las clases de autoridad, la realidad del testimonio. No emplea el autor la misma palabra, pero la está sobreentendiendo al insistir en la función de la discusión, del despertar las energías contrarias. No es la comunicación verbal la que resuelve en última instancia los problemas de una enseñanza de tipo dialogal, sino el contacto con las vivencias de las que nace la palabra concreta. Sin negar el papel de la enseñanza «magisterial», Laberthonière prefiere este otro camino.

Sólo de este modo consigue el maestro preparar y provocar en las almas el encuentro con Dios. Porque sólo el testimonio de fe personal y de su compromiso educativo animado por esa fe es el modo de evidenciar que el cristianismo es el encuentro con el amor de Dios. No con unos dogmas concretos.

Una educación cristiana así concebida comporta necesariamente una crisis en el educando. Pero solamente se madura superando. Nunca se podrá decir que un cristiano supera sus crisis «sometiendo» la fe a la razón: aunque todo lo anterior tiene visos de estar racionalizando la fe, no lo es. No «juzgamos» racionalmente de la fe; sino que juzgamos de nuestras propias vidas. Hay que llegar a salir de sí mismo, al desprendimiento de todo carácter absoluto de nuestro propio juicio. Y eso evidentemente no es objetivo exclusivo de la ascesis cristiana, sino maduración de toda maduración humana. Sólo es adulto el que vive abie

aceptando la constante posibilidad de enriquecimiento que le puede llegar por cualquier medio.

Y también comporta una crisis en el educador. El hecho de llamarse maestro cristiano lo constriñe a serlo, a vivirlo personalmente. Necesita prevenirse contra sí mismo porque debe saber que el cristianismo es algo muy distinto de cualquier idea que uno se haga de él y que se empeñe tozudamente en imponer a los demás. No se trata de triunfar en su empleo, sino de luchar por conseguir lo que le falta.

«Mientras estemos sobre la tierra, no hay que temer decirlo, la actitud de búsqueda es la única que conviene a los que enseñan así como a los enseñados: porque unos y otros tienen un maestro de quien deben siempre aprender; y no hay más que uno y es el mismo para todos». Es la única actitud que concuerda con «la verdadera fe...».

Comprender el cristianismo o la revelación de otro modo es hacer de ellos un ídolo. Defenderle o atacarle ya no son defensa ni ataque al cristianismo.

A 75 años de la primera edición de la *Théorie de l'Éducation*

Antes de examinar la actualidad de sus concepciones, resumamos el pensamiento educativo de Laberthonnière en cuatro proposiciones esquemáticas. Quedarán fuera muchos matices, tal vez importantes, pero todos se pueden deducir de estos principios fundamentales.

La autoridad debe saber someterse a quienes le están «sometidos» y perseguir con ellos un fin común.

La educación es obra colectiva de maestro y alumnos; pero se debe insistir en el desprendimiento del maestro respecto de la obra conseguida.

La autoridad del educador no nace de una superioridad jurídica; sino del compromiso, percibido por sus alumnos, de toda su persona con la obra educadora.

Toda educación entendida según las premisas anteriores es cristiana, porque posibilita el encuentro con Dios, antes que con unas formulaciones concretas de la revelación.

Cualquier versión de la pedagogía no directiva, de la pedagogía institucional, de la educación desescolarizada, de la enseñanza personalizada, de... podría aceptar hoy estas formulaciones de Laberthonière. En la pedagogía más actual se ha hecho evidente que la causa eficiente de la educación es el alumno mismo, y por tanto la autoridad del maestro, como toda la figura del maestro mismo, tiene función «instrumental» o a lo más de causa eficiente segunda. La educación es fundamentalmente auto-educación.

Pero hablar de esas realidades concretas sería hablar de lo que sólo es conocido de nombre. Es preferible de momento proyectar los principios de nuestro autor sobre un tratado de hoy sobre Filosofía de la Educación.

Un único y definitivo síntoma de la validez de la obra de Laberthonière: la amplia cita de la *Théorie de l'Éducation* que encontramos en la *Filosofía de la Educación* de Braidó (p. 192 y siguientes). Tendríamos que citar toda esta página: baste con recordar algunas ideas fundamentales. Por una parte se afirma que la autoridad del educador «está constituida esencialmente por la disponibilidad moral virtuosa específica (prudencia doméstica y virtud de la disciplina), que incluye en sus exigencias la efectiva capacidad cultural y técnica de promover realmente el progreso virtuoso del educando». No basta por tanto la capacidad científica o la capacidad y prestigio morales. Ahora bien, esto tampoco suena a que todo haya de quedar al libre arbitrio del educando, por lo que la educación siempre ha de ser una lucha, según decía nuestro autor. La educación en efecto, «es liberación del simple capricho, puro instinto, mediante la regulación racional de la conducta mediante el gobierno de sí mismo según virtud (inteligencia y prudencia y rectitud de la voluntad y de los apetitos) propugnada por el educador».

El educador no puede complacerse en su obra, deducir su autoridad de lo que ya ha conseguido en el niño. Debe aceptar el límite de sentirse limitado, de tener que dejar pasar a una posterior maduración de su alumno en la que ya no será responsable. En la que educación significa «liberación ética del hombre en cuanto sea capaz de libertad. Si condicionamientos biológicos, psicológicos, o sociales debieran prácticamente e inevitablemente impedir su posibilidad se debería por fuerza declarar cerrado el ciclo educativo. Por tanto, la educación no alcanza mientras la madurez a que se tiende sea alcanzable» (204).

Respecto de la última proposición en que resumimos el pensamiento de Laberthonière podemos recordar la deficiencia es

cial de todo lenguaje humano para traducir cualquier contenido sobrenatural. «Será el drama del educador, incapaz de traducir adecuadamente en expresiones finitas —palabras, gestos, acciones, procesos, iniciativas— ideales de verdad y de bondad necesarios, e impotente para encarnarlos en una materia, que parece sorda al soplo del arte y del entusiasmo educativo» (203). Hablando, pues, de educación cristiana valoremos más el alcance revelador del testimonio o de la búsqueda personal del niño que el de las fórmulas mismas. Se trata sólo de ser lógicos con nuestro punto de partida: la educación es fundamentalmente autoeducación.

* * *

agogía y quesis

La absoluta actualidad de estas proposiciones cobra su valor real ante el primitivismo de algunas concepciones pedagógicas de la época de Laberthonière. Recordemos, por ejemplo, que la gradualidad (y por tanto la universalidad) de la enseñanza estaba lejos de ser evidente para todos. Todavía en el año 81 los conservadores se oponían a ella por considerar innecesaria la generalización de la instrucción, apoyándose en razones tan peregrinas como que la instrucción desminuiría el espíritu de sacrificio en el seno de las familias siendo así que debería ser su supremo valor (Dejemos otras motivaciones más reales, de tipo económico, por ejemplo). Recordemos la deficiente organización metodológica de la escuela primaria en la época: tres grados o clases en los que sucesivamente (no simultáneamente) se enseñaba a leer (1.º), a escribir (2.º), gramática y cálculo (3.º). Recordemos ahora en el plano de la escuela media, el tono absolutamente autoritario de toda la educación que hacía decir a algún pensador: «la gran virtud del colegio es la camaradería, que comprende la solidaridad de los alumnos y el odio al maestro».

Y recordemos, en párrafo aparte, un texto sorprendente:

«Otros han experimentado sin duda como yo que frecuentemente me impresionaba cuando hablaba con jóvenes que habían recibido la instrucción de nuestras escuelas primarias. Se diría que su existencia moral ha quedado desenraizada; no pertenecen ni al campo ni a la ciudad, ni al pueblo ni a la burguesía. Fuera de lugar entre los suyos, no queda más que la administración o el ejército para que puedan todavía encontrar una patria. Así se les ve desertar sin pena de un ayuntamiento que no es el suyo más que lo puedan ser los otros treinta mil de toda Francia. Una instrucción incolora y uniforme ha hecho de ellos ya con anticipación agentes de la autoridad central. El defecto que señalamos

se extiende a todos los grados de nuestra enseñanza. La el media, que debería ser la guardiana del patriotismo local, ti el aire de enorgullecerse de haber sido despojada».

Esta realidad del desenraizamiento efectuado por la escuela pone todo lo contrario al pensamiento de Laberthonière. Supone ante todo un bajo nivel pedagógico. Pero supone también la evolución de la sociedad que se efectúa a ritmo más lento que de los teóricos de la educación. De cara a la actualidad del pensamiento de nuestro autor es agradable encontrar frente a esta idea una realidad semejante: es exactamente la situación en la que se vuelve a hallar hoy todo el movimiento pedagógico. Se trata de hacer frente a una necesidad distinta con un instrumento que se ha quedado viejo. Únicamente permanece vivo, como testimonio de palabras que un día se dijeron en vano, el pensamiento de autores como Laberthonière que han sabido remontar el error hasta el plano de los principios.

Notemos finalmente, como factor tal vez el más decisivo de la no fructificación de este pensamiento, el factor religioso. Tal como poco en este terreno la tónica general supo pasar mucho más allá de lo empírico, del interés inmediato de hacer aprender un mínimo de fórmulas. Como Laberthonière era sospechoso de lo contrario, se le condenó. Y aquí de nuevo encontramos otro factor de su actualidad: el problema de la nueva comprensión de la catequesis o de toda la educación cristiana, basculando entre el integrismo, nuevas formas prohibidas y vías medias que cesariamente han de nacer viejas por incomprometidas.

* * *

un reparo: la expresión

Aunque aceptamos, por tanto, en su globalidad, el pensamiento de Laberthonière, hay que hacer un reparo sobre su modo expresarse. Es decir: a su pensamiento le falta la estructura de unas categorías verdaderamente científicas para que pueda producir otra cosa que una serie de observaciones de sentido común. Estas categorías le habrían permitido desarrollar con más claridad y profundidad sus intuiciones fundamentales y a la vez introducirían su obra en el catálogo de los tratados-guía con el influjo en su época que hoy echamos de menos.

(Antes de seguir adelante: esto no es un defecto propiamente dicho de nuestro autor, sino más bien la condición para dar lugar al estatuto de actual a cualquier obra del pasado).

El pensamiento pedagógico de Laberthonière nace de su espíritu crítico, no de una consideración científica de la Pedagogía. La cosa que por otro lado era impensable en su época. Con todo

su objetivo hubiera sido realmente construir una Teoría de la educación habría tal vez bastado con ese modo de considerar las cosas, más metafísico que experimental. Pero en cambio se trataba de analizar una situación de hecho, de polemizar sobre la posibilidad de la educación confesional. Por eso se puede encontrar la primera limitación de su lenguaje en la inexistencia de algo así como una Psicología Evolutiva en su época.

La Psicología Evolutiva nos pone en guardia ante los momentos especialmente críticos del crecimiento en que se da un cambio en las estructuras mentales. No se puede hablar por igual de libertad y de obediencia, por ejemplo, si hablamos de un niño de ocho años o de un adolescente de 16. Como tampoco hallamos una misma capacidad de autoanálisis a los 11 que a los 13 años. Evidentemente la inexistencia masiva de una Segunda Enseñanza en la época de nuestro autor eliminaba de su horizonte la situación más sugeridora en este aspecto: la adolescencia. Es fácil comprender que sus ideas sobre la educación como búsqueda personal de la libertad parecieran utópicas o inútiles al proyectarlas sobre una edad tranquila como es la última infancia, hecha a recibir instrucción más que a juzgar de ella. El cometido polémico de nuestro autor no hubiera podido pasarse sin aprovechar el conocimiento de la aparición del sentido moral, con lo que esto supone a la hora de imaginar cualquier educación religiosa, o el desarrollo de la capacidad racional y sus diversos factores.

La pedagogía científica ha tratado posteriormente de construir su saber sobre estos datos. Era impensable que Laberthonière juzgara en su valor real las posibilidades de la aplicación de la Psicología Experimental sin conocer la situación específica de cada momento evolutivo. Que juzga por ejemplo los contenidos religiosos «inventables» o adecuados a cada momento. No cabe duda que de haberle sido posible, su teoría sobre autoridad y libertad se habría especificado valiosamente. Se comprende que cuando en ediciones sucesivas fue poseyendo ya conocimientos de Psicología Experimental tratara de incluirlos en sus esquemas. Con todo, tal vez porque la inclusión en el Índice de su primer ensayo lo hiciera intocable, se limitó a incluirlos en apéndice, sin tocar el primer texto.

Un par de limitaciones más quedan por hacerse. Estrictamente no pertenecen al campo de lo pedagógico, pero se deben mencionar porque responden a terrenos en los que se mueve nuestro autor en su ensayo.

En el terreno filosófico le encontramos demasiado subjetivista. Es clara la fuente inmanentista de su pensamiento, su amistad

personal con Blondel, pero también su proyección predomina mente moral sobre el campo de lo religioso. No en vano llama su pensamiento «dogmatismo moral». Como nota Braido teoría educativa está basada sobre los objetivos de la educación en el aspecto intencional, es decir, en cuanto presentes en actividad de tipo moral o psicológica en el maestro. Se echamos menos un planteamiento de los objetivos en sí mismos, que da a su obra un aire más objetivo. Pero esto hubiera necesitado un lado no estar atada a una situación conflictiva concreta y otro poseer unas categorías filosóficas aptas. Esto último es pensable porque no había nacido aún una filosofía de tipo más bien existencial, y además la terminología escolástica clásica estaba en franco descrédito a sus ojos, como a los de cualquier modernista.

En el terreno teológico habría necesitado un vocabulario distinto para hablar de la revelación o del progreso humano... Pero ya escapa de los límites del trabajo. Notemos únicamente que hubiera proyectado la expresión teológica y filosófica que conocemos en sus últimos años, su *Théorie de l'Éducation* nos habría dado unas nociones muy sugestivas sobre la función de la cultura y la religión en la vida, en la educación.

El maestro auténtico permanece sin llegar a la verdad que busca y que persigue sin conseguir nunca poseerla completamente. Incluso si parece a los demás seguro de sí, su relación con la verdad es una relación de humildad. El contrasentido del discípulo consiste en desconocer este desfase entre el maestro y la verdad. Tomás de Aquino sabía y confesaba la insuficiencia de su enseñanza; pero el tomista obtuso, que no jura más que por Santo Tomás, se imagina que en toda circunstancia basta con tomar a Santo Tomás al pie de la letra. Marx, Alain, Freud, Hegel y otros, si creemos a sus sectarios desmesurados, han dicho todo, han pensado todo, han visto todo; tienen respuesta para todo. De ahí la desnaturalización que hace de una frase verdadera, una frase de superstición.

G. GUSDORF, *¿Para qué los profesores?*

El irrealismo de «Niebla» y la concepción unamuniana de la vida

EDUARDO MALVIDO

Don Miguel no sólo no se atuvo a la clásica distinción de los generos literarios, sino que ni siquiera respetó las fronteras de diversas ciencias del espíritu. En sus escritos es frecuente encontrar equiparada la filosofía con la poesía, la metafísica con la pintura, la música con la ética, la novela con la teología, la historia con la epopeya, etc.

Creemos, con Unamuno, que se puede expresar nuestro concepto de la vida de diversas maneras, además de la manera filosófica. Una de esas modalidades es precisamente la novelística. Unamuno la utilizó de modo frecuente.

En este estudio vamos a poner de relieve, en un primer momento, el irrealismo de *Niebla*. En un segundo momento, intentaremos dar con la concepción de la vida que sirve de base explicativa y justificativa al irrealismo encontrado en la novela de Unamuno.

Un cambio importante en la novelística de Unamuno

Antes de entrar en el examen del irrealismo existente en el ambiente, acción, personajes y tono de *Niebla*, conviene reseñar brevemente el cambio profundo ocurrido entre la primera y la segunda de las novelas de don Miguel. Esta rápida exposición servirá para hacernos caer en la cuenta de que el caso de *Niebla* es el único dentro de la novelística unamuniana, sino que participa con otras novelas de planteamientos comunes adoptados por Unamuno en el campo narrativo.

En su novela de 1897, *Paz en la guerra*, Unamuno sigue las directrices y usos de la llamada novela realista. El mismo Unamuno

no nos lo declara rotundamente casi 40 años más tarde de haber escrito su *Paz en la guerra*:

«escribí mi *Paz en la guerra*, una novela histórica, o mejor historia novelada, conforme a los preceptos académicos del género. A lo que se le llama realismo»¹.

1. *Prólogo a la
ra edición, o sea
ria, de Niebla,
s completas de
uno, t. II, p. 552,
Escelicer. En lo
ivo, para las re-
cias bibliográfi-
le las publicacio-
le Unamuno, nos
remos a esta edi-
de Escelicer, dan-
tomo en núme-
omanos y en nú-
s arábigos la pá-
donde se encuen-
el texto citado.*

Comparando la técnica novelesca de Unamuno en *Paz en la guerra* con las obras de Clarín, Pérez Galdós, Valera, E. Pardo Bazán... apenas se advierten diferencias notables. Quizás Unamuno se muestre, dentro del realismo, más preciso y detallista incluso que los grandes maestros de la novelística española del siglo XIX. No pocas veces Unamuno es víctima del afán pormenorizador que le acucia al escribir. En muchos pasajes de *Paz en la guerra* la prosa unamuniana se nos antoja lenta, arrítmica, enmarañada de observaciones, atiborrada de datos que le quitan fluidez.

A partir de la segunda novela, *Amor y pedagogía*, se descubre en Unamuno novelista una doble ruptura: la ruptura temática y la ruptura de la técnica novelesca con relación a su primera novela. Unamuno no volverá ya a centrarse en la narración de un hecho histórico, como lo hizo en *Paz en la guerra* escribiendo sobre la última guerra civil carlista, sino que su único tema será el de las grandes cuestiones que preocupan al ser íntimo del hombre. En este sentido Unamuno asocia la obra *Amor y pedagogía* a las novelas que le siguieron y dice de ella:

«En esta novela que ahora vuelvo a prologar está en germen —y más que en germen— lo más y lo mejor de lo que he revelado después en mis otras novelas: *Abel Sánchez*, *La tía Tula*, *Nada menos que todo un hombre*, *Niebla*, y, por último, *San Manuel Bueno, mártir* y tres historias más»²

p. 312.

Es curioso observar cómo Unamuno, tras haber virado en sus novelas hacia la problemática de la personalidad y destino humanos, persiste en seguir presentándose como autor realista y gritando a voz en grito que sus nuevas novelas son novelas realistas. Al prologar sus *Tres novelas ejemplares* (*Dos madres*, *El Marqués de Lumbría* y *Nada menos que todo un hombre*) escribe esto:

«Y llamo ejemplares a estas novelas porque las doy como ejemplo de vida y de realidad.

¡De realidad! ¡De realidad, sí!

Sus agonistas, es decir, luchadores —o si queréis los llamaremos personajes—, son reales, realísimos, y con la realidad más íntima, con la que se dan ellos mismos, en puro querer ser o en puro querer no ser, y no con la que le den los lectores»³.

p. 972.

4 II, p. 91.

Respecto a la ruptura de la técnica novelesca, también arraiga de *Amor y pedagogía* la iniciativa unamuniana de escribir novelas a base de diálogos y monólogos, con omisión de las «pirras de paisaje y dibujo y colorido de tiempo y de lugar»⁴.

En Unamuno las dos rupturas señaladas —la temática y la técnica— no parece que se den de modo independiente. Unamuno las relaciona, subordinando en concreto la revolución técnica a los fines «dramáticos». Después de aludir a los cambios técnicos introducidos en sus novelas, excepción hecha de *Paz en la guerra*, don Miguel nos da la siguiente explicación.

5 I, p. 345.

«Y ello obedece al propósito de dar a mis novelas la mayor intensidad y el mayor carácter dramáticos posibles, reduciéndolo en cuanto quepa, a diálogos y relato de acción y de sentimiento —en forma de monólogos esto— y ahorrando lo que en la dramaturgia se llama acotaciones»⁵.

Como se ve, Unamuno asegura que su manera original de escribir novelas está en función de la mayor concentración y viveza de los temas íntimos que sus novelas aportan. ¿Es satisfactoria esta explicación de Unamuno? ¿No sucederá que su concepto de la vida, su respuesta a las grandes cuestiones humanas introducidas también en la técnica literaria misma? ¿No habrá en la novela unamuniana algo más, mucho más, que las razones de índole dramática, que Unamuno presenta como principal reclamo a los ojos del lector?

A todo esto habrá que responder tarde o temprano.

Por el momento es suficiente con haber indicado por dónde se orienta la novelística de Unamuno desde 1902 en adelante, es decir, desde la publicación de *Amor y pedagogía*. *Niebla* pertenece a un tipo unamuniano de novela preconizado en *Amor y pedagogía*.

La realidad en el «ambiente» de NIEBLA

Entendemos por ambiente el lugar y el tiempo en los cuales y en los cuales transcurre la acción narrativa.

Respecto al ambiente, opinamos que en *Niebla* se echa de menos un realismo amplio y riguroso. El hecho no debe extrañar si recordamos el propósito, varias veces formulado por Unamuno, de rehuir en sus novelas toda determinación local y temporal. Oímos lo escrito por don Miguel en el prólogo a sus *Andanzas y visiones españolas*:

«El que siguiendo mi producción literaria se haya fijado en mis novelas, excepción hecha de la primera de ellas en tiempo, de *Paz en la guerra*, habrá podido observar que rehúyo en ellas las descripciones de paisajes y hasta el situarlas en época y lugar determinados, en darles color temporal y local. Ni en *Amor y pedagogía*, ni en *Niebla*, ni en *Abel Sánchez*, ni en mis *Tres novelas ejemplares*, ni en *La tía Tula* hay apenas paisajes ni indicaciones geográficas y cronológicas»⁶.

Esto lo escribió Unamuno en 1920. Tres años después, en 1923, al redactar el prólogo para la segunda edición de *Paz en la guerra*, don Miguel vuelve a la carga:

«En esta novela hay pinturas de paisaje y dibujo y colorido de tiempo y de lugar. Porque después he abandonado este proceder, forjando novelas fuera de lugar y tiempo determinados, en esqueleto, a modo de dramas íntimos, y dejando para otras obras la contemplación de paisajes y celajes y marinas»⁷.

Notemos de paso la razón explicativa que da Unamuno, a continuación de las palabras citadas, acerca de su silenciamiento descriptivo: «Así, en mis novelas *Amor y pedagogía*, *Niebla*, *Abel Sánchez*, *La tía Tula*, *Tres novelas ejemplares* y otras menores, no he querido distraer al lector del relato del desarrollo de acciones y pasiones humanas». De nuevo nos encontramos con el propósito de lograr, mediante la nueva técnica novelesca, un mayor dramatismo literario.

Volviendo a la ambientación de *Niebla*, queda fuera de dudas, a la luz de los textos transcritos, la intención unamuniana de soslayar lo más posible la determinación temporal y local de la acción narrativa. Sobre este punto reina la más absoluta coincidencia entre los críticos unamunianos.

La discrepancia estalla cuando se trata de valorar el alcance realista de los datos cronológicos, geográficos, económicos, sociales... de las novelas unamunianas y cuando los críticos se disponen a interpretar el significado del escaso realismo ambiental en las obras de ficción novelesca de don Miguel.

Sobre el alcance realista ambiental de las novelas de Unamuno, hay autores que opinan que las observaciones locales y temporales registradas por don Miguel en sus novelas son mínimas pero suficientes como para hacer surgir magistralmente ante los ojos del lector un ambiente real, con identidad histórica propia. Así piensa R. Gullón, quien a propósito de *Niebla* afirma:

«Aun suprimidas las descripciones y precisiones localizadoras, la ficción refleja un ambiente fácilmente identificable: el de una

capital de provincia española en el primer cuarto del siglo XIX. Recuérdese que el ambiente y las costumbres son típicamente pañoles, y españoles de la preguerra: charlas de casino, mu raciones, diálogos caseros, deambulaciones y devaneos, rar de algún personaje (como don Fermín), ociosidad del seño lecciones de piano y tantos otros elementos aluden a forma vida nada extraordinarias, adecuadas para reflejar la vida de ciudad que bien pudiera ser Salamanca misma»⁸.

⁸ R. GULLÓN, *o. c.*, pp. 94-95.

Después de defender el realismo ambiental de *Niebla*, Gullón tiende su enjuiciamiento a toda la producción novelesca de Unamuno y dice de ella lo siguiente: «El análisis de las novelas unamunianas muestra hasta qué punto están nutridas de susta real, extraídas de lo más amañal y diario, y al mismo tie revela cómo esa sustancia se transforma y trasciende, de acu con una visión del mundo en la cual destacan los problemas ser»⁹.

⁹ R. GULLÓN, *o. c.*, p. 96.

Disentimos del prestigioso crítico en lo tocante al alcance real ambiental de la novelística unamuniana.

Es cierto que Unamuno deja caer, aquí y allá, anotaciones lizadoras de espacio y tiempo. Pero son puntualizaciones c resultado «climático» es similar en todas las novelas de Miguel, lo que nos lleva a pensar en una finalidad más bier mática que realística. Dicho con otras palabras: creemos las determinaciones espacio-temporales que aparecen en las o de ficción novelesca de Unamuno no guardan relación con gún ambiente real, sino que están al servicio de las íntimas p cupaciones del novelista Unamuno.

¿Cuál es en ese «clima» o ambiente buscado y creado por Miguel? Pues, sencillamente, aquel que permite el planteami y desarrollo de las hondas cuestiones unamunianas relativa ser íntimo del hombre y su destino definitivo. El ambiente e que se desenvuelve Augusto Pérez tiene, ciertamente, nom concretos de calles (Avenida de la Alameda...), números de micilio (la casa n.º 58 de la Avenida de la Alameda...), lug diversos (la casa de Augusto, la de los tíos de Eugenia, el sino...), capas sociales diferentes (la del señorito Augusto, l la planchadora Rosario...), etc. Pero todos estos detalles amb tales no son fruto de la observación del medio en el que Augusto, sino condicionamientos «puestos» por Unamuno j que puedan surgir y cultivarse las cuestiones trascendentales a él le preocupaban tan vivamente. Otro tanto ocurre co ambiente donde discurre la vida de Avito Carrascal, en la no *Amor y pedagogía*; o con Joaquín Monegro, en *Abel Sánchez* con Raquel, en *Dos madres*; o con don Manuel, en *San Ma*

Bueno, mártir; o con Alejandro Gómez, en *Nada menos que todo un hombre*... El ambiente de todas éstas y de las otras novelas está «preparado» para ser buena tierra de cultivo de la temática peculiar que atormentaba el ánimo de Miguel de Unamuno. En estas circunstancias juzgamos desacertado que se pueda defender fundadamente el realismo ambiental de las novelas unamunianas. Por el contrario, pensamos que hay que afirmar que la realidad que asoma en el ambiente de *Niebla* no sólo es escasa, sino que, además, comparece en las páginas de la gran novela de Unamuno como mero pretexto para el tratamiento de la problemática personal de su autor.

El fácil y cómodo realismo ambiental que caracteriza a las novelas del escritor vasco responde, por otro lado, al convencimiento de Unamuno de que no es posible entrar en contacto con los grandes temas humanos cuando nuestra existencia cotidiana no ha logrado solucionar sus muchas y elementales necesidades.

Ya en 1903 Unamuno escribió estas realísticas palabras: «Cuando el hambre o la miseria aprietan, toda otra congoja calla, sin duda alguna»¹⁰. No sólo las necesidades materiales obstaculizan la inmersión del espíritu humano en las hondas cuestiones de su personalidad y de su porvenir eterno. Hay en el ambiente real de la vida otros muchos factores que mantienen al hombre separado de la problemática avivada por Unamuno. Pero don Miguel no alude siquiera a esas otras realidades ambientales. Las silencia por completo. Y nos entrega a cambio una realidad prefabricada donde sólo hallan cabida los problemas relacionados con el ser del hombre, con su identidad personal, con su pervivencia...

La realidad en los «personajes» de NIEBLA

De entre los personajes que desfilan por las páginas de *Niebla* (Augusto, Eugenia, Mauricio, don Fermín, Ermelinda, Domingo, Liduvina, Rosario, Víctor, Avito Carrascal, Antonio, Orfeo...), vamos a escoger al protagonista, a Augusto, como principal objeto de nuestro estudio.

Si quisiéramos resaltar la nota más distintiva del personaje Augusto, así como también la de los restantes personajes, no tendríamos mejor respuesta que la de considerar a todos ellos como «seres parlantes». La verborrea de los personajes de *Niebla* es una cosa muy llamativa, ya por la abundancia misma de diálogos y monólogos, y ya, además, porque *Niebla* carece de descripciones, que hubieran contribuido indudablemente a crear pausas y

silencios en la cháchara interminable de los personajes de Miguel.

La locuacidad de Augusto y de los otros seres de ficción obedecen al propósito unamuniano claramente expresado en el capítulo XVII de la novela por boca de Víctor Goti. Augusto pregunta: «¿Y hay psicología?, ¿descripciones?». A lo cual Víctor responde: «Lo que hay es diálogo; sobre todo, diálogo. La cosa que los personajes hablen mucho, aunque no digan nada» desde luego, damos fe de que los personajes de *Niebla* cumplan a satisfacción con su papel de «seres verbales».

En el novelista Unamuno lo que más cuenta es la palabra, y, en concreto, la palabra impregnada de contenido referente a la vida y la inmortalidad y los otros temas estrechamente relacionados con el antedicho. Ambiente, acción, personajes, tono... todo está en función de la palabra encendida en ansias inmortalas.

Ya ocurría esto con los personajes de *Amor y pedagogía*. Y años más tarde, en un escrito teórico, a pesar de las apariencias de cuento con que lo revistió su autor, Unamuno volvía a insistir en la sustantividad de la palabra dentro del mundo novelístico creado por él. Lo que Unamuno dice del cuento vale igualmente para la novela: «el cuento no es sino un pretexto para observaciones más o menos ingeniosas, rasgos de fantasía, paradojas etc., etc.»¹¹.

En los personajes de *Niebla* el lector puede comprobar sobre todo la verdad de las citadas palabras. Augusto no tiene conciencia propia. Es un personaje que dice palabras graves, gustosas, pero que suenan a prestado. Como afirma muy bien E. de Nora: Augusto es «un personaje inventado para 'prestar', más bien que para 'encarnar', la precariedad, la nihilidad de la existencia humana, tal como Unamuno la ve y la siente». La inconsistencia del personaje Augusto se evidencia tanto más cuanto que lo que dice no sólo le viene de otro, de Miguel Unamuno, sino que además contradice su manera de ser. El lector queda sorprendido al oír expresarse a Augusto, al «pase de la vida», al señorito forjado a base de mil remilgos y matices, en estos términos: «Acaso está ya la carta en mano Eugenia. Alea jacta est! A lo hecho, pecho. ¿Y mañana? ¿Mañana es de Dios! ¿Y ayer, de quién es? ¿De quién es ayer? ¿Ayer, tesoro de los fuertes! ¡Santo ayer, sustancia de la vida cotidiana!»¹³.

Augusto es un mal personaje literario porque Augusto no es él mismo y porque habla contrariamente a lo que, dadas las características que concurren en su persona, cabía esperar de él.

¹¹ II, p. 537. Estas palabras pertenecen al importante escrito unamuniano *Y va de cuento*.

¹² E. DE NORA, *La novela española contemporánea*, t. I, p. 23.

¹³ II, p. 564.

gusto es un mero pretexto —y esta vez un pretexto erróneamente confeccionado— para que Unamuno pueda soltar sus íntimas comezons, sus atormentadoras fantasías.

En el capítulo XVII de *Niebla*, Unamuno se jacta de que sus personajes no están hechos de una vez por todas, sino que evolucionan, van cambiando al paso del tiempo y de las vicisitudes de la vida. Víctor Goti —Unamuno— explica a Augusto: «Mis personajes se irán haciendo según obren y hablen, sobre todo según hablen; su carácter se irá formando poco a poco»¹⁴. Lo afirmado aquí por Víctor Goti se ilustra en la novela en el caso de Augusto. Este ente de ficción que en un principio no tiene conciencia de su identidad personal va cobrándola poco a poco y llega a sentirla vivísimamente cuando se entera de que el autor de la 'nóvola' ha decidido darle muerte y acabar con él.

Todas estas etapas recorridas en el relato por la conciencia de Augusto Pérez reflejan demasiado servilmente los pasos teóricos señalados por el mismo don Miguel en otros escritos, como, por ejemplo, en *El sentimiento trágico de la vida*, concretamente en el capítulo VII, en el capítulo titulado «Amor, dolor, compasión y personalidad». Es patente el artificio de la evolución experimentada por Augusto. Para mostrar al lector los efectos concientizadores del amor, Unamuno comienza por imaginarse un Augusto Pérez empapado y cubierto de niebla, un personaje enteramente inconsciente de su personalidad, ridículo «paseante» por la vida. Como se ve, Unamuno extrema la situación al máximo para que luego pueda comprobarse mejor la validez de sus teorías relativas a la concientización. Pero en semejante empeño naufraga la realidad humana del personaje literario.

Resumiendo: el personaje Augusto Pérez, tanto en las palabras que brotan de su pensamiento y de su boca como en la pretendida evolución experimentada por su carácter, no pasa de ser un personaje-pretexto de su autor, de Unamuno. La realidad humana del personaje Augusto Pérez deja, a nuestro parecer, mucho que desear.

De los otros personajes de *Niebla* no vamos a decir gran cosa. Incurren todos ellos en el irrealismo de Augusto. Quizás, por no haber sido elaborados con el mimo y largo trato conferidos al protagonista, no pequen tanto de irrealidad, pero los fallos de matriz son los mismos también para ellos.

Hemos calificado antes de «seres parlantes» a los personajes de *Niebla*. Nos decía Unamuno, o su mediador Víctor Goti: «La cosa es que los personajes hablen, que hablen mucho, aunque no digan nada». Unamuno suele hacer hablar a sus personajes de modo dialógico sobre todo. Incluso la invención literaria del pe-

Orfeo responde al propósito unamuniano de establecer el diálogo como la forma usual de expresarse de los personajes en su novela:

«— ... ¡Y mucho diálogo!

— ¿Y cuando un personaje se queda solo?

15 II, p. 616.

— Entonces... un monólogo. Y para que parezca algo así como un diálogo invento un perro a quien el personaje se dirige»¹⁶

¿Qué razón aduce Unamuno para montar sus novelas únicamente sobre diálogos y monólogos?

De los escritos unamunianos podemos entresacar tres razones distintas.

16 II, p. 615.

La primera es el gusto de la gente por la conversación: «A la gente le gusta la conversación por la conversación misma»¹⁷

La segunda consiste en que el diálogo de los personajes encanta un poco mejor al autor que el estilo tradicional del narrador omnisciente: «Y sobre todo que parezca que el autor no dice cosas por sí, no nos molesta con su personalidad, con su yo egotístico. Aunque, por supuesto, todo lo que digan mis personajes lo digo yo»...¹⁷.

17 II, p. 616.

La tercera razón mira más al interés y dramatismo de la novela. Unamuno asegura que los diálogos y los relatos desnudos de acción y de los sentimientos —esto último mediante los monólogos— logran dar a la novela «la mayor intensidad y el mayor carácter dramáticos posibles»¹⁸.

18 I, p. 345.

Según se habrá podido comprobar, Unamuno no se queda con la hora de dar razones del montaje dialogal de sus novelas. Pero aun siendo muchas las que da, creemos que no están dadas todas las razones y que, desde luego, falta la principal y más decisiva. La querencia por la cháchara ininterrumpida por parte de los personajes de ficción unamunianos ¿no tendrá que ver con la concepción que de la vida guarda don Miguel? ¿El verbalismo de los personajes de *Niebla* no supone una postura previa a los problemas de la vida por parte de Unamuno? De esto trataremos más adelante.

La realidad en el «argumento» de NIEBLA

Pero *Niebla* ¿tiene argumento? ¿Existe en la novela una secuencia normal de hechos? ¿Se refleja la vida, aunque sea abreviadamente, en la novela unamuniana?

En el citado relato *Y va de cuento*, Unamuno declaraba a propósito de sus historias inventadas:

«Y luego los cuentos de mi héroe tenían para el común de los lectores de cuentos... un gravísimo inconveniente, cual es el de que en ellos no había argumento, lo que se llama argumento... Miguel no creía que lo importante era el interés de la narración y que el lector se fuese diciendo para sí mismo en cada momento de ella: 'Y ahora ¿qué vendrá?', o bien: '¿Y cómo acabará esto?'. Sabía, además, que hay quien empieza una de esas novelas enormemente interesantes, va a ver en las últimas páginas el desenlace y ya no lee más.

Por lo cual creía que una buena novela no debe tener desenlace, como no lo tiene, de ordinario, la vida. O debe tener dos o más, expuestos a dos o más columnas, y que el lector escoja entre ellos el que más le agrade»¹⁹.

, p. 537.

En el diálogo entre Augusto y Víctor Goti, este último personaje responde a la pregunta sobre el argumento de su novela: «Mi novela no tiene argumento o, mejor dicho, será el que vaya saliendo. El argumento se hace él solo».

No son sólo las palabras del propio Unamuno las que declaran que sus novelas no tienen argumento. También el análisis de las obras de ficción unamunianas nos lleva a la misma conclusión. Vamos a verlo en el caso de *Niebla*.

Para Unamuno el fenómeno natural de la niebla se convierte en símbolo de la situación espiritual del hombre cuando éste vive diluido en la inconsciencia de su identidad personal. La niebla viene a ser así sinónimo de desconcentración anímica, de desorientación interior, de inconsistencia personal. Es el caso de Augusto Pérez cuando hace acto de presencia ante el lector.

Unamuno dice de él que no es un caminante que sabe adónde va, sino que es «un paseante de la vida», sin rumbo alguno. Al salir de casa, Augusto no sabe por dónde tirar y decide al fin seguir al primer perro que pase. El azar con figura de perro es todo el norte de nuestro protagonista.

Pero acaso la expresión más cabal de esta situación de inconsciencia de Augusto la tengamos en el poema compuesto más tarde por él a los ojos de Eugenia, poema en el que encontramos versos como éstos:

«Mi alma vagaba lejos de mi cuerpo
en las brumas perdidas de la idea

...

y yacía mi cuerpo solitario
sin alma y triste errando por la tierra.

...

¡Si esa luz de mi vida se apagara,
desuncidos espíritu y materia,
perderíame en brumas celestiales
y del profundo en la voraz tiniebla!»²⁰.

²⁰ II, p. 653.

La inconsciencia con que vive Augusto su realidad persona una inconsciencia casi de muerte. En la muerte es donde la niebla de dicha inconsciencia se adensa y alcanza el máximo de tensión. Al final de *Niebla*, dice Orfeo en su fúnebre monólogo

«Siento que mi espíritu se purifica al contacto de esta muerte de esta purificación de mi amo, y que aspira hacia la niebla que él al fin se deshizo, a la niebla de que brotó y a que volver Orfeo siente venir la niebla tenebrosa...»²¹.

²¹ II, p. 681.

La muerte es la máxima inconsciencia y a ese reino verdadero de la niebla van a parar finalmente Augusto y Orfeo. Pero ¿qué le pasa a Augusto desde que salió de la niebla de la existencia hasta que volvió de nuevo a sumergirse en la niebla de la muerte?

Sí, algunas cosas le suceden a nuestro hombre, pero no creemos que constituyan una historia real ni natural. Pensamos, por el contrario, que los hechos acaecidos a Augusto están dictados desde ciertos planteamientos ideológicos y que han sido cuidadosamente seleccionados como confirmación de dichos planteamientos.

Expliquémonos.

Ya antes, al hablar del personaje Augusto, aludimos al capítulo VII de la magna obra unamuniana de pensamiento, *El sentimiento trágico de la vida*. El título del capítulo VII es éste: «Amor, dolor, compasión y personalidad»²².

²² El lector interesado en leer este capítulo lo encontrará en las *Obras completas de Unamuno*, VII, pp. 187-201. Nosotros mismos hemos escrito un amplio comentario de él en el libro *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, Ed. San Pío X, pp. 162-197.

Quien conozca a fondo tanto la novela *Niebla* como el libro *Sentimiento trágico de la vida*, y en particular el citado capítulo VII, quedará sorprendido de sus semejanzas. Además, teniendo en cuenta que *Niebla* es posterior, más o menos en dos años a *Sentimiento trágico de la vida*, no tendrá más remedio que atribuir el influjo del libro de pensamiento de Unamuno en su libro de ficción novelesca.

Pero vayamos ahora con las semejanzas.

El amor es quien rompe la niebla en que yace la personalidad de Augusto y la hace surgir clara y sólida. Augusto ha visto a

genia y se ha enamorado locamente de ella. El recién enamorado se explaya con su perro con estas palabras:

«Amo, ergo sum! Este amor, Orfeo, es como lluvia bienhechora en que se deshace y concreta la niebla de la existencia. Gracias al amor siento al alma de bulto, la toco. Empieza a dolerme en su cogollo mismo el alma, gracias al amor, Orfeo»²³.

p. 578.

Son muchas las frases de *Niebla* que revelan el nacimiento en Augusto de su conciencia personal gracias al amor: «Sentíase otro Augusto... como si le hubiera arado las entrañas del alma, alumbrando en ellas un manantial hasta entonces oculto»... «Eugenia... me ha despertado a la vida, a la verdadera vida, y, sea ella quien fuere, yo le debo gratitud eterna»... «Es que [Augusto] ha estado hasta ahora tonto, tonto del todo, perdido en una niebla, ciego... No hace sino muy poco tiempo que se me han abierto los ojos»... «Sí, he vivido ciego..., como si no viviera, hasta que llegó una mujer... y me abrió los ojos»...

Otras veces Augusto se expresa manteniéndose dentro de la metáfora de la niebla, y de acuerdo con ella dice que los ojos de Eugenia fueron los que le alumbraron y le hicieron verse y reconocerse: «sus ojos, que son refulgentes estrellas mellizas en la nebulosa de mi mundo», «aquella yunta de estrellas en mi nebulosa», «dulce resplandor de estrellas mellizas en la niebla»...

Ya Unamuno había escrito en *El sentimiento trágico de la vida* que «hay un mundo, el mundo sensible, que es el hijo del hambre, y hay otro mundo, el ideal, que es hijo del amor»²⁴. Dentro de ese mundo ideal engendrado por el amor se inscribe naturalmente la conciencia de la propia personalidad. Lo que le sucede a Augusto, su despertar a sí mismo por el amor, es algo que venía a ilustrar el postulado ideológico asentado por don Miguel en *El sentimiento trágico de la vida*

Sigamos adelante con las semejanzas entre *Niebla* y *El sentimiento trágico de la vida*.

Unamuno dejó escrito en el capítulo VII *Del sentimiento trágico de la vida* que el amor humano no logra sus objetivos últimos, que consisten en la perpetuación de la propia personalidad. En el caso de que el amor engendre hijos, éstos no perpetúan la conciencia paterna, sino que pueblan el semen vital paterno con la propia e insoslayable conciencia filial. No sólo el amor sexual, cualquier otro tipo de amor está abocado al fracaso con vistas a la supervivencia eterna del interesado. De aquí que el amor engendre el dolor. «Amor, dolor...» es el título del capítulo VII. Al amor le sigue irremediamente el dolor.

I, p. 124. Cfr. íen VII, p. 198.

Pero semejante dolor conlleva una nota positiva: el acrecimiento de la conciencia personal.

«El dolor es el camino de la conciencia, y es por él cómo los res vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse tinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llor por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite»²⁵.

25 VII, p. 192.

Tratándose del caso de un individuo que ha despertado a su conciencia personal gracias al amor, esto es, tratándose de Augusto ¿cabía esperar algún otro hecho avivador de su personalidad que no fuera el dolor, el fracaso de su amor por Eugenia? Sí. Unamuno el autor de *Niebla*, no. Y ahí tenemos a Augusto lido, por una parte, porque Eugenia no corresponde a su animo, pero contento, por otra parte, de sentir vivísima su alma, su conciencia, su personalidad: «El alma es un manantial que se revela en lágrimas. Hasta que no se llora de veras no se sabe si se tiene o no alma»²⁶.

26 II, p. 605.

El dolor más concientizador para Augusto tiene su origen en la negación de su personalidad hecha por otros personajes de la novela. Lo que hiere profundamente y agudamente la conciencia personal de Augusto es que se le tome a su yo como sustituto y como mero vicario de los yos de otras personas. Así, cuando barrunta que Eugenia le acepta sólo porque intenta llenar el hueco dejado por su novio Mauricio y para provocar los celos de éste, Augusto prorrumpe en gritos de rabiosa protesta:

«Quiere jugar conmigo, como si yo fuese un piano... Me dices que me toma. Me volverá a dejar... Yo estaba de reserva... Dices que quiera, anda buscando que yo vuelva a solicitarla, acaso para vengarse, tal vez para dar celos al otro y volverle al retoro... Como si yo fuese un muñeco, un ente, un don nadie. ¡Yo tengo mi carácter, vaya si le tengo, yo soy yo! Sí, ¡yo soy yo! ¡Yo soy yo!»²⁷.

27 II, p. 623.

La irritación de Augusto alcanza su apogeo cuando la huida de Eugenia con Mauricio acaba por confirmarle en sus barruntas de que su yo entraba en los planes de Eugenia tan sólo como yo de recambio del yo de Mauricio:

«No me duele en el amor; ¡es la burla, la burla, la burla! Se me burlado de mí, me han escarnecido, me han puesto en ridículo, me han querido demostrarme..., ¿qué sé yo?... que no existo»²⁸.

28 II, p. 661.

Por esta línea tira asimismo la primera parte de la visita que realiza Augusto en Salamanca a su creador, a Miguel de Unamuno. Augusto creía poder asignar a su yo la última iniciativa al menos: la de suicidarse. Pero en diálogo con Unamuno descubre que ni siquiera eso puede hacer a nombre propio y bajo su personal responsabilidad, ya que, según Unamuno, no pasa de ser un ente de ficción creado por él y dependiente de él para todo. Este nuevo descubrimiento le sienta a Augusto mucho peor que el trato de vice-Mauricio que le había dado Eugenia. La profesora de piano no había tenido en cuenta el yo personal de Augusto al tomarle como sustituto de su novio, pero entonces al menos Augusto fue tenido por algo real, existente. Ahora, por el contrario, al hacerle Unamuno reparar en su naturaleza de ente de ficción, se le considera como inexistente, incapaz, por tanto, de cualquier acto vital, de matarse incluso:

«Te dije antes que no estabas ni despierto ni dormido, y ahora te digo que no estás ni muerto ni vivo.

— ¡Acabe usted de explicarse de una vez, por Dios! ¡Acabe de explicarse! —me suplicó consternado—. Porque son tales las cosas que estoy viendo y oyendo esta tarde, que temo volverme loco.

— Pues bien: la verdad es, querido Augusto —le dije con la más dulce de mis voces—, que no puedes matarte porque no estás vivo, y que no estás vivo, ni tampoco muerte, porque no existes»...²⁹.

«Amor, dolor, compasión...». La compasión es el tercer paso señalado por Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida* para el nacimiento y desenvolvimiento del proceso personalizador. El amor nos da conciencia de nosotros mismos y de nuestras ansias de ser por siempre. La realización amorosa nos lleva pronto a la certidumbre de que no podemos perpetuarnos como quisiéramos. El dolor que esta comprobación nos causa aviva aún más la conciencia de nuestra personalidad y la voluntad de vivir sin término. Cuando amamos de verdad, ante el estado de cosas denunciado, no podemos por menos que compadecernos de nosotros mismos y compadecernos también de todos los otros. La ola compasiva que emana del hombre que quiere ser inmortal y no puede alcanzar la inmortalidad llega hasta el mismo Dios: «a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios. Y así el alma compadece a Dios y se siente por El compadecida, le ama y se siente por El amada, abrigando su miseria en el seno de la miseria eterna e infinita, que es al eternizarse e infinitarse la felicidad suprema misma»³⁰.

En la novela *Niebla* no podían faltar hechos desencadenados la compasión. Augusto ha sentido en el hondón de sus entrañas el dolor de ver su yo como pieza de recambio del yo de Mauricio Dolor y pena incommensurables. De esta actitud personal con siva era fácil que Augusto pasara a compadecerse de los demás. Y, efectivamente, al llegar al jardín de la plaza de su barrio Augusto se lamenta de la situación en que se encuentran los árboles de la plaza, en clara desventaja con sus hermanos monte:

«¡Pobres árboles que no pueden gozar de una de esas noches del campo, de esas noches sin luna, con su manto de estrellas palpitantes! Parece que al plantar a cada uno de los árboles en este sitio les ha dicho el hombre: '¡Tú no eres... y para que no lo olviden le han dado esa iluminación nocturna por luz eléctrica..., para que no se duerman... ¡Pobres árboles trasnochadores! ¡No, no, conmigo no se juega como con vosotros»³¹.

31 II, p. 624.

El desesperado y compasivo Augusto concibe también un proyecto heroico en favor de la pretendida novia. No importa que Eugenia le haya rechazado. Si a ella le hace feliz verse libre de la hipoteca de la casa heredada por línea paterna, ¿por qué no contribuir a que Eugenia sea feliz cargando él, el rechazado, con la hipoteca pendiente? Y así lo hace Augusto dejándose llevar de la compasión³².

32 II, p. 575, 587 y 593.

Determinadas acciones de Eugenia y de Rosario para conseguir su gusto son fruto natural de la compasión de las dos mujeres. Veamos a qué obedece la leve concesión de la intransigente Eugenia:

«Lo que no hice de gratitud por tu desprendimiento ni hice despecho de lo que con Mauricio me pasó —ya ves si te soy fiel—, hace la compasión. ¡Sí, Augusto, me das pena, mucha pena! —y al decir esto le dio dos leves palmaditas con la mano en una rodilla»³³.

33 II, p. 651. Respecto a la compasión de Rosario, véase II, p. 628.

Pero donde la compasión se desborda es en la segunda parte del diálogo sostenido entre Unamuno y Augusto Pérez. En esta segunda parte Augusto se resigna a aceptar finalmente su naturaleza de ente de ficción, pero quiere vivir a toda costa, aunque volviera a ser burlado por otra Eugenia: «¡Quiero ser yo, yo! ¡Quiero vivir! —y le lloraba la voz». Sin embargo, él decide que muera. Es entonces cuando Augusto rompe a gritar y recuerda que la manera de actuar del autor con él puede verse en argumento para que Dios haga otro tanto con el au-

con Unamuno, y con todos los lectores de *Niebla*. El comportamiento del autor le parece a Augusto criminal. Eso de crear un personaje para hacerle morir después constituye un crimen a todas luces vituperable. ¿Cómo es posible comportarse de semejante manera? ¿Puede uno que tenga entrañas de compasión aprobar la conducta observada por Unamuno para con su criatura novelesca?

En otras palabras, el argumento que utiliza Augusto para seguir viviendo se basa en la compasión que el ser humano siente por toda persona que muere en contra de su voluntad perpetuadora. El amor compasivo no soporta que se deje morir a quien quiere seguir viviendo indefinidamente.

«Amor, dolor, compasión y personalidad». Unamuno hace nacer y desarrollar la personalidad, la conciencia, mediante el triple elemento del amor, el dolor y la compasión. Así en *El sentimiento trágico de la vida* y así también en *Niebla*. Lo que le sucede a Augusto es una serie de hechos que van ilustrando, paso a paso, cuanto había escrito Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida*. En este sentido hay que dar la razón a L. Livingstone cuando habla del «origen ideológico» de las ficciones unamunianas³⁴. Por lo mismo creemos que no puede aceptarse que *Niebla* tenga propiamente argumento. ¿Por qué? Primeramente, porque las cosas que le pasan al protagonista responden a los presupuestos teóricos del narrador y no a los imperativos de la vida real. Y en segundo lugar, porque los hechos narrados no forman unidad vital con otros hechos, sino que aparecen en el horizonte aisladamente, «puntualmente»...

En el argumento de *Niebla* la realidad ha sido enormemente manipulada por los intereses personales, «íntimos» del escritor Unamuno.

El «tono» irrealista de NIEBLA

El irrealismo de *Niebla* no sólo queda patente en los elementos de novela analizados hasta el presente (ambiente, personajes y acción), sino que también se pone de manifiesto en el tono con que Unamuno presenta casi toda la realidad. Es un tono grotesco, bufo, que deja al descubierto los flancos ridículos de la existencia humana.

A modo de ejemplo, recuérdese la escena del diálogo primero entre Augusto y la portera de la casa de Eugenia:

«— Dígame, buena mujer —interpeló a la portera sin sacar el índice y el pulgar del bolsillo—, ¿podría decirme aquí, en fianza y para inter nos, el nombre de esta señorita que acabó de entrar?»

— Eso no es ningún secreto ni nada malo, caballero.

— Por lo mismo.

— Pues se llama doña Eugenia Domingo del Arco.

— ¿Domingo? Será Dominga...

— No, señor, Domingo; Domingo es su primer apellido.

— Pues cuando se trata de mujer, ese apellido debía cambiarse en Dominga. Y si no, ¿dónde está la concordancia?»

— No la conozco, señor.

— Y dígame..., dígame —sin sacar los dedos del bolsillo— ¿cómo es que sale así sola? ¿Es soltera o casada? ¿Tiene hijos?»

— Es soltera y huérfana. Vive con unos tíos...

— ¿Paternos o maternos?»

— Sólo sé que son tíos.

— Basta y aun sobra.

— Se dedica a dar lecciones de piano.

— Y ¿lo toca bien?»

— Ya tanto no sé.

— Bueno, bien, basta; y tome por la molestia»³⁵.

35 II, pp. 558-559.

Augusto está interesado en obtener noticias sobre Eugenia. Pero este legítimo interés queda orillado en la conversación con la portera. En el diálogo lo que resalta es la sal gorda de las concordancias del interlocutor: «¿Domingo? Será Dominga...», ¿«¿cómo de está la concordancia?», «Basta y aun sobra», «¿y lo toca bien?». La posible escena real queda deshecha por el propósito humorista y socarrón de Unamuno.

Este tono ridiculizador unamuniano se extiende a muchas partes de *Niebla*. Sólo se salva del naufragio de lo grotesco aquella parte de la vida que se refiere directamente al problema de la personalización y de la supervivencia humanas. Tocando este punto, el estilo unamuniano se torna serio, riguroso. Así como el realismo de Molière se vuelve grave cuando entra en el campo psicológico moral, así también el realismo de Unamuno cuando se encara con los problemas del más allá humano y afines.

Concepción unamuniana de la vida

En los apartados anteriores hemos podido comprobar cómo Unamuno escamotea en *Niebla* el bulto de la realidad cotidiana.

sólo la reduce; además la trata burlescamente y la saca a relucir en función de preocupaciones de otro tipo.

p. 974.

Lo que atrae la atención de Unamuno no es la vida exterior y ordinaria, sino la realidad bullente en el corazón del hombre. Según escribe don Miguel en el prólogo a sus *Tres novelas ejemplares*: «la realidad es la íntima. La realidad no la constituyen las bambalinas, ni las decoraciones, ni el traje, ni el paisaje, ni el mobiliario, ni las acotaciones, ni...»³⁶.

pp. 311-312.

Unamuno cambió precisamente el nombre de novelas por el de *nóvolas* porque los suyos eran «relatos dramáticos acezantes, de realidades íntimas, entrañadas, sin bambalinas ni realismos en que suele faltar la verdadera, la eterna realidad, la realidad de la personalidad»³⁷.

Que el propósito unamuniano fue el de novelar sobre la realidad íntima no cabe duda. Que estaba en su legítimo derecho para hacerlo, tampoco. Lo que ya no resulta claro es que el propósito unamuniano conlleva una forma, y no otras, de novelar. Y, sin embargo, Unamuno da la impresión de escudarse en la temática de sus novelas para justificar su técnica novelesca:

p. 345.

«El que siguiendo mi producción literaria se haya fijado en mis novelas..., habrá podido observar que rehúyo en ellas las descripciones de paisajes y hasta el situarlas en época y lugar determinados, en darles color temporal y local... Y ello obedece al propósito de dar a mis novelas la mayor intensidad y el mayor carácter dramático posibles»...³⁸.

Nosotros no pensamos en este punto como Unamuno. Opinamos que la técnica novelesca de Unamuno tiene que ver sobre todo con el concepto que de la vida tenía el escritor vasco. De hecho ha habido escritores que en sus novelas han tratado cuestiones íntimas del hombre sin que por eso hayan adoptado un modo de novelar como el de Unamuno. Entre Dostoyeski y Unamuno, por ejemplo, media todo un abismo de diferencias narrativas.

Unamuno centró su interés en el punto de la perpetuación de la conciencia humana. En la búsqueda solucionadora de esta cuestión, Unamuno llegó al convencimiento de que no era posible salir de la duda sobre el destino definitivo del hombre. Nuestro paradero último puede ser tanto la inmortalidad como la desaparición total de la conciencia personal.

La incertidumbre sobre el porvenir del hombre tras la muerte fue la postura invariada de Unamuno a lo largo de su existencia histórica. Una incertidumbre basada en razonamientos desplegados sobre los hechos elementales de la vida: el nacimiento bio-

lógico, las enfermedades, la muerte, la unión sustancial con el espíritu, el acontecer reiterativo de la historia, etc.

Unamuno, a decir verdad, miró la vida cotidiana con ojos sorprendidos. Nunca creyó que ella pudiera dar respuesta a preguntas sobre el más allá, que era lo más apetecido por él. Se comprometió en la lucha diaria como para obtener de ella lo suficiente para vivir él y su familia, pero sin esperar de la vida el desvelamiento del porvenir humano.

Todo este concepto unamuniano de la vida real aparece claramente reflejado en su novelística, en su modo de narrar las historias de ficción.

Recojamos de nuevo aquí aquellos elementos de *Niebla* de los que se ha hablado con anterioridad, esto es, del ambiente, de los personajes, del argumento y del tono de dicha novela.

En cuanto al ambiente, examinándolo desde la concepción unamuniana de la vida, quizás se entienda ahora la falta de color temporal y local de *Niebla*. ¿Qué importancia puede tener la acción de la novela trascurra en ésta o en aquella época, en éste o en aquel lugar, si en cualquiera de los casos nada puede llegar a saber sobre el problema de ultratumba ni sobre cuestiones relacionadas con el asunto de la inmortalidad? La falta de uno u otro ambiente era algo ajeno a los propósitos y las esperanzas del novelista. Con tal de crear un ambiente que permitiera el planteamiento y desarrollo de las cuestiones que más valía por igual el ambiente de cualquier siglo y de cualquier ciudad. Si Unamuno mostraba en sus novelas los ambientes conocidos más o menos por él no era por exigencias de realismo literario alguno, sino porque podía echar mano de ellos con mucha facilidad. Lo que se pueda encontrar de realismo en la novela unamuniana hay que valorarlo como feliz resultado casual de esta sencilla manera de actuar de don Miguel. Ni más ni menos. Y desde luego los posibles aciertos realísticos no deben ocultarnos la radical indiferencia unamuniana por lo que respecta a todo tipo de ambientación novelesca. La razón ya la hemos dado: la falta de interés de Unamuno por la creación del tiempo y del espacio narrativos estriba en la nula significación del ambiente de cara a la solución del problema de nuestra pervivencia. Si bien, claro está, dentro de la concepción unamuniana de la vida Unamuno dirá una y cien veces que la falta de color temporal y local de sus novelas obedece a su propósito de dar a las narraciones mayor fuerza dramática, pero nuestra interpretación insistirá en que las consideraciones «escatológicas» sobre el ambiente fluyen en Unamuno más que las razones dramáticas aducidas por él.

Por lo que a los personajes de *Niebla* se refiere, ¿podían ser otra cosa, de acuerdo con la concepción unamuniana de la vida, que unos incansables «seres parlantes»? Si la vida no aporta solución alguna al punto de nuestro porvenir último, ¿qué conducta mejor pueden adoptar los entes de ficción unamunescos que la de dar vueltas y más vueltas verbales a los temas de la identidad personal, del individualismo, de la concientización, de la inmortalidad?

Augusto no es un personaje activo porque, como su creador, no espera de la vida ninguna novedad sobre la pregunta por el más allá. Ni siquiera cuando Augusto se enfrenta a un acto tan decisivo como el suicidio se decide el novelista a pensar «activamente». Todo se va en palabras y no logramos barruntar nada del misterio de ultramuerte.

En Unamuno la actividad de los personajes de ficción va a remolque de las reflexiones. El pensamiento es quien da la talla de las posibilidades humanas, no la acción. ¿Por qué? Porque de antemano se ha concluido que la vida no puede solucionar asuntos como el de nuestro porvenir, o el de nuestra personalidad. Y por ello lo más coherente que pueden «hacer» los personajes literarios de Unamuno es girar con su verborrea en torno a las viejas cuestiones insolubles.

De conformidad con la concepción unamuniana de la vida, tampoco puede extrañarnos que *Niebla*, como en general las novelas de don Miguel, carezca propiamente de argumento. Dada la nula fiabilidad que Unamuno concede a la vida para la solución del problema escatológico, el centro de atención de la novela no puede estar en lo que pasa, en la secuencia de hechos narrados. La novela unamuniana concentra todo el interés en la marea de pasiones humanas despertadas por los hechos en los personajes, en lo que éstos sienten y dicen.

No se busque, por tanto, en la novelística unamuniana una serie concatenada de hechos, ni el clásico planteamiento con su característico clímax, ni tampoco el habitual desenlace. Todos estos momentos argumentales y la misma sucesión de los diversos hechos aparecen en las novelas de don Miguel en función de la problemática íntima y escatológica. En la novelística del escritor vasco no hay más realismo argumental que el realismo íntimo y entrañado. Creemos que en semejante orientación y estructura del argumento pesa sobre todo la concepción que Unamuno tiene de la vida y no tanto, en contra de lo que asegura el propio Unamuno, las razones de índole dramática.

Y ¿qué decir del tono narrativo de Unamuno a lo largo de la novela *Niebla*? El tono arlequinesco de la mayor parte de *Niebla* es

revelador, por un lado, de la poca consideración que la realidad merece a nuestro autor y, por otro, pone de manifiesto el talante humorístico de don Miguel. El novelista no se nos muestra adunado bajo el peso estéril de la realidad, sino que la domina maniobrando en las bisagras de la risa, y de este modo la ilumina. Otro autor con menos sentido del humor que Unamuno hubiera adoptado para con la realidad un tono más sobrio y serio, o más despiadado. Unamuno opta, al contrario, por arrojarnos risas frescas allí donde no puede conseguirse nada más positivo. La postura de Unamuno es, a decir verdad, inteligente. Pero semejante actitud inteligente presupone el juicio condicional de la realidad como medio en donde y a través del cual pueda perpetuarse la conciencia humana. Sin este presupuesto habría lugar para el tono alegre y zumbón que Unamuno adopta en *Niebla*.

A la vista de lo expuesto, nos parece indiscutible la importancia de la concepción unamuniana de la vida en la técnica de *Niebla*. Ambiente, personajes, argumento y tono de *Niebla* se entienden perfectamente si los consideramos desde la perspectiva de la actitud unamuniana ante la vida. Al margen de esta perspectiva las razones dramáticas aducidas por Unamuno explican muy poco de la novela objeto de nuestro estudio. Por otro lado, la perspectiva que hemos seguido en estas páginas nos ha permitido ver el irrealismo de que adolece la novela *Niebla*, así como también dar con la causa del irrealismo novelesco del catedrático mantino.

NIEBLA y la narrativa cristiana

No queremos cerrar el presente estudio de *Niebla* sin contrastar antes la técnica narrativa de Unamuno con la que es propia del cristianismo. Este examen comparativo va a discurrir en un plano no formal, meramente literario. Precisamente lo que pretende es poner de manifiesto la utilidad que puede derivarse del análisis sólo literario, narrativo, para llegar a conocer el concepto de vida que subyace en toda obra escrita, a la que determina en diversos elementos técnicos que lo componen. De este modo nos procedido en el estudio de *Niebla* y ahora, en la confrontación de la narrativa unamuniana con la cristiana, vamos a tomar una nueva ocasión de afianzarnos en la viabilidad y eficacia del método seguido en los anteriores apartados.

En la Sagrada Escritura, y más en concreto en los evangelios del Nuevo Testamento, es la acción quien ejerce la primacía en

r. el libro de G. /RIGHT, *El Dios actúa*, Ed. FAX, tomo II: *La teología como narración*.

los elementos técnicos narrativos. Con razón, a la luz de la prioridad de que goza la acción en los pasajes bíblicos, se ha podido hablar de «la teología como narración»³⁹.

Los personajes y el ambiente aparecen en el Nuevo Testamento en menor grado que los hechos relatados. Y, además, aquéllos hacen acto de presencia y adquieren desarrollo al ritmo expositivo de lo que acontece. La acción es la novedad más relatable y el primer quehacer del escritor sagrado.

Recuérdese el anuncio de la Buena Nueva proclamado por Pedro y los primeros cristianos. El anuncio tiene resonancias fácticas muy llamativas:

«Israelitas, escuchad estas palabras: A Jesús Nazareno, hombre a quien Dios acreditó entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis, a éste, que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, vosotros le matasteis clavándole en la cruz por mano de los impíos; a éste, pues, Dios le resucitó librándole de los dolores del Hades, pues no era posible que quedase bajo su dominio»⁴⁰.

hechos 2, 22-24.

La pregunta sobre la identidad personal de Jesús, surge después de observar sus hechos: «¿Quién es éste que impera a los vientos y al agua, y le obedecen?»⁴¹. Y el mismo Jesús, para decir quién es, remite a las obras que hace: «Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan»...⁴². Jesús —su persona— se identifica con lo que hace. Jesús es un ser que se define por su actividad. Es un ser activo.

8, 25.

7, 22.

Cosa parecida sucede con el tono de la narración evangélica. También en este punto es la acción el elemento directivo y determinante.

El tono serio y respetuoso con que los escritores del Nuevo Testamento tratan la realidad cotidiana es un efecto derivado de la categoría que todo cuanto existe posee a la luz de las acciones sagradas llevadas a cabo por Dios en la historia. ¿Cómo podría tomarse a risa una realidad impregnada de la presencia de un Dios Creador y en la que el mismo Dios se ha encarnado sin ningún escamoteo?

Otro tanto sucede con el tan traído y llevado asunto de la mezcla de estilos. Para el cristiano no existe nada «bajo». Todo es susceptible de consideración grandiosa gracias a las obras realizadas por Dios en el transcurso de los siglos. Por esta razón, para el cristiano no tiene validez alguna la separación que la antigüedad clásica establecía entre el estilo sublime —el *sermo*

gravis o sublimis— y el estilo bajo —el *sermo remissus o milis*—.

Una lectura superficial de la Sagrada Escritura es suficiente para caer en la cuenta de la originalidad estilística que presenta. Como muy bien dice E. Auerbach, la narrativa judeo-cristiana «aniquiló por completo... la estética de la separación de estético y prosaico y produjo un nuevo estilo elevado, que no desdeña en absoluto lo cotidiano y que acepta el realismo de bulto e incluso lo feo, inhumano y corporalmente inferior; o, si se prefiere la expresión a lo bello, surgió un nuevo *sermo humilis*, un estilo bajo, como lo que es la comedia y la sátira, pero que ahora se extendía mucho más allá de su primitivo campo de acción a lo más hondo y alto, sublime y eterno»⁴³.

Si se compara la técnica narrativa cristiana con la técnica novelesca de Unamuno, las diferencias saltan a la vista.

En el Nuevo Testamento los hechos se erigen en el elemento narrativo más imperante. Constituyen el factor que provoca la narración de los datos espacio-temporales imprescindibles, el que pone en la pista de la identidad personal de Jesús, el que crea la estética estilística o tonal nueva.

En *Niebla*, por el contrario, no hay hechos decisivos y los que narran están dictados desde determinados presupuestos ideológicos. Los personajes no son seres constitutivamente activos sino meros «seres parlantes» que sólo saben decir cosas a propósito y sobre lo que sucede siempre, es decir, de espaldas a toda verdad fáctica. El ambiente de *Niebla* es, en realidad, algo atemporal y a-crónico. Si refleja el ambiente de la vida de Unamuno, hace tan sólo de modo representativo de cualquier otro ambiente donde nunca acontece nada revolucionariamente nuevo. En *Niebla* también el tono de la narración unamuniana da por supuesto que nada valioso puede surgir de la realidad de la historia humana y nos invita a matar el aburrimiento o a ocultar la tragedia mediante la risa y la burla.

Las diferencias señaladas entre la técnica narrativa de los evangelios y la técnica novelesca de Unamuno tienen su raíz profunda en algo distinto de la expresión literaria misma. La verdadera clave diferenciadora se encuentra en el concepto que la cultura tienen el cristianismo y Miguel de Unamuno.

Semejante concepto repercute en la técnica narrativa adoptada. El sentido que se le dé a la vida incide en la misma expresión literaria. Así lo hemos podido comprobar en el estudio comparativo sobre la narrativa cristiana y la narrativa unamuniana que acabamos de trazar en sus grandes líneas.

⁴³ ERICH AUERBACH, *Mimesis: la realidad en la literatura*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1950, p. 75.

Conclusión

Nuestro artículo se propuso desde el principio esta doble finalidad: la de estudiar la novela *Niebla*, de Unamuno, y la de brindar un método estrictamente literario que nos permita conocer el pensamiento de un escritor acerca del sentido de la vida. En realidad, la primera de las finalidades apuntadas se halla, en nuestro trabajo, subordinada a la segunda finalidad.

La concepción que se tiene de la vida puede formularse en lenguaje filosófico, en términos directos y explícitos. Pero también es posible expresarla indirectamente, ya sea a través de la propia conducta, ya sea por medio de un simple gesto, ya sea mediante una determinada técnica narrativa... Este último es precisamente el caso del autor de la novela *Niebla*.

Los elementos técnicos de esta novela (el ambiente, la acción, los personajes y el tono narrativo) son deudores sobre todo de la actitud adoptada por Unamuno ante la vida. El irrealismo detectado en *Niebla* en cada uno de los elementos técnicos se explica perfectamente si se tiene en cuenta el concepto unamuniano sobre la existencia.

Para comprobar aún más la fiabilidad del método propuesto, hemos comparado la técnica narrativa de Unamuno y la que es característica de los escritos cristianos por excelencia, es decir, del Nuevo Testamento.

El estudio realizado ha dejado bien patentes las diferencias técnicas de los narradores confrontados. La técnica narrativa del Nuevo Testamento obedece a un concepto de la vida distinto del de Unamuno, con lo que se «verifica» positivamente nuestra sospecha de que la técnica narrativa que se siga tiene mucho que ver con los criterios vitales del narrador.

En el caso del autor de *Niebla*, el examen de sus elementos técnicos revela a todas luces el trasfondo ideológico típico de Unamuno, trasfondo que no se acopla bien a las formas expresivas cristianas, precisamente porque la mentalidad de donde éstas han emanado difiere considerablemente de la mentalidad unamuniana sobre la vida.

Finalmente, confiamos en que el lector perspicaz habrá advertido la diferencia que va del método que ordinariamente se sigue en los ensayos literarios de un Ch. Moeller, de un A. Blanchet... (método más bien filosófico, de examen de las palabras proferidas por los personajes sobre el sentido de la vida) al método que aquí hemos utilizado y ejemplificado en el caso concreto de *Niebla* (un método más específicamente literario).

A propósito de *Niebla*, señalamos alguna bibliografía de interés:

- R. GULLÓN, *Autobiografías de Unamuno*, Ed. Gredos, 1964, pp. 81-116
vida es niebla.
- J. VILLEGAS, *Spanisch Thought and letters in the Twentieth Century*,
Columbia University Press, 1966, pp. 573-584: *Niebla: Una ruta para
certificar la existencia*.
- G. RIBBANS, *Spanish Thought...*, pp. 395-406: *The Structure of Unamuno's
Niebla*.
- A. C. VENTO, *Hacia una interpretación onírico-estructural de Niebla*
Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, XIV-XV (1964-1965)
41-48.
- H. S. STEVENS, *Las novelitas intercaladas en Niebla*, en *Insula*, n.º
enero de 1961.
- Moraima de SEMPRUM DONAHUE, *Algunos indicios sobre el título de Niebla*
en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, XXIV (1976) pp. 1

Acerca del concepto que Unamuno tiene de la novela, pueden consultarse los siguientes pasajes de sus obras:

- Capítulo XVII de *Niebla* (II, pp. 612-617).
Prólogo a la tercera edición, o sea historia, de Niebla (II, pp. 550 s.).
Prólogo a la segunda edición de Paz en la guerra (II, p. 91).
Prólogo a Andanzas y visiones españolas (I, p. 345).
Prólogo-epílogo a la segunda edición de Amor y pedagogía (II, pp. 311-312).
Prólogo a Tres novelas ejemplares (II, pp. 971 s.).
Prólogo a San Manuel Bueno, mártir (II, pp. 1115 s.).
Y va de cuento (II, pp. 536-539).

Y por último, sobre la novelística unamuniana en general, he aquí algunas referencias bibliográficas:

- F. AYALA, *La novela: Galdós y Unamuno*, Ed. Seix Barral, 1974, pp. 161-162: *El arte de novelar en Unamuno*.
- E. HUERTA, *Unamuno*, Ed. Universidad de Chile, 1964, pp. 112-143: *Unamuno novelista*.
- E. de NORA, *La novela española contemporánea*, Ed. Gredos, t. I, pp. 13-14: *La novela agónica de Unamuno*.
- M. GARCÍA BLANCO, *Obras completas de Unamuno*, Ed. Escelicer, t. II, pp. 67-68 y 82-86: *Bibliografía sobre la novela de Unamuno en general*.

Si quiere usted que alguien formule actitudes más positivas hacia un objeto, oblíguele a que se comprometa en la posesión de ese objeto.

Si quiere usted que alguien relaje su actitud moral hacia una acción deshonestas, tíentele para que realice esa acción; a la inversa, si quiere que alguien endurezca sus actitudes morales hacia una mala acción, tíentele, pero no lo bastante como para inducirle a cometer dicha acción.

(«Principios de un moderno Maquiavelo»,
formulados por E. ARONSON,
Introducción a la Psicología Social)

Bibliografía

DOCUMENTO DE LA SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *La escuela católica*, PPC, Madrid, 1977, pp. 49, 19,5 × 13.

De sumo interés nos ha parecido este documento, tanto por el hecho significativo de que la Iglesia desde la Sagrada Congregación para la educación católica nos dé sus puntos de vista con respecto al tema, como por la publicación del mismo en castellano.

Creemos que es una aportación, para poder mantener la claridad de pensamiento y de posturas ante este punto fundamental de la misión de la Iglesia en la sociedad, como por el momento histórico que España está viviendo.

Cabe destacar de todos los capítulos el que hace referencia al «proyecto educativo de la escuela católica», cuando nos habla de la síntesis a lograr entre fe y cultura y entre fe y vida. Además, hay que añadir el pensamiento peculiar sobre la enseñanza religiosa, así como el capítulo que se refiere a la escuela católica como lugar de encuentro de la comunidad educativa cristiana.

Claro que este capítulo es fruto de toda la concepción que recorre el documento y que creemos actual y además dentro de una línea que podríamos llamar aperturista al mismo tiempo que suficientemente definitoria del problema que plantea y que trata.

Es dentro del pluralismo, tal como indica la conclusión, donde este documento se coloca, y desde el cual defiende y promueve el lugar propio, que aún hoy, tiene la escuela católica

y la educación que imparte en nuestra sociedad actual.

JUAN PLANELI

DECLARACIÓN DEL CONSEJO PERMANENTE EPISCOPADO FRANCÉS Y NOTA DE LA COM EPISCOPAL FRANCESA PARA EL MUNDO OBI *Marxismo y fe cristiana*, PPC, Madrid, pp. 45, 19,5 × 13.

Dentro de la colección «Documentos y Ideas» nos llega el número 20 de la misma presenta el pensamiento oficial del episcopado francés, ante un tema tan actual como de actualidad.

Son dos notas separadas y las dos presentadas conjuntamente en el librito que estamos presentando.

La primera, que corresponde al documento del episcopado francés, hace referencia al tema del diálogo y de la postura de la Iglesia en relación a estas dos fuerzas que corren a nivel ideológico, pragmático y potencial al mundo entero.

La segunda, es una aportación de la Comisión Episcopal Francesa para el Mundo Obrero que hace exclusiva referencia al estado actual de la situación de los obreros militantes en relación al marxismo.

Nos hemos interesado principalmente este segundo documento, en el que se nos recuerda lo que mejor conviene en favor

o obrero militante. Los puntos que señala; son los siguientes:

Hacer que la Iglesia sea más acogedora con los dinamismos de liberación.

Invitar a ser lúcidos a cuantos se enoran con el marxismo.

Mantener el esfuerzo de inteligencia y presión de la fe.

Favorecer por nuestra parte el crecimiento de la Iglesia en la clase obrera.

Lo que nos resta animar a la editorial, a que en esta línea de divulgación de los documentos más sobresalientes en relación a prácticas actuales y que provienen del pensamiento oficial de la Iglesia.

JUAN PLANELLA

DOCUMENTO DE LA XXXII ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA, *entidad cristiana en la acción por la justicia*, colc. «Documentos y estudios» n.º 15, PPC, M., 1977, pp. 78, 13 × 19,5.

Este documento polémico ciertamente. Hasta ahora han llegado los ecos de un grupo de miembros de la Iglesia o de las Iglesias colombianas en respuesta al contenido del documento. El documento se presentó en una papeleta de presentarlo bibliográficamente, sin conocer con exactitud el contexto colombiano y de la Iglesia de Colombia, por lo que resulta fuertemente comprometido.

En parte de lo que realmente pueda darse en relación a la acción de ciertos grupos de católicos en este país en favor de la liberación de estructuras opresoras, creemos que el documento cae en un defecto que en parte, desde esta perspectiva, lo invalida un tanto.

Es cierto que es fiel al magisterio de la Iglesia y que los representantes oficiales lo firman, pero

también es cierto que se mantienen a un nivel de teoría válida pero no operativa, defecto que la Iglesia prácticamente desde siempre ha sufrido.

Lo que no es despreciable, es el aspecto iluminador del mismo, como lo son siempre los documentos oficiales de la Iglesia. De ahí que la consideración de autoridad que deja traslucir el documento y la falta de capacidad operativa del cristianismo como praxis liberadora, nos parecen los dos aspectos menos acertados del documento.

Con todo, creemos que en una colección como la que presenta PPC, puede tener una validez y un sentido de reflexión y de contraste del pensamiento cristiano dentro de un pluralismo válido.

JUAN PLANELLA

R. GIBELLINI, *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, 302 p., 23 × 15,5.

Quien busque una primera aproximación a la teología latinoamericana necesita obras como ésta. Será una aproximación primera, pero muy suficiente, al servicio doctrinal de trece autores, los más representativos. Cada uno ha colaborado con un artículo, generalmente inédito, en el que de algún modo resume su pensamiento o su actitud teológica. No hay por tanto un estudio de conjunto, sistemático, sino una referencia biográfica o descriptiva. Tal vez habría cabido una introducción un tanto más amplia para presentar, por ejemplo, las líneas comunes fundamentales o el trasfondo teológico de los distintos autores. La obra se completa con una bibliografía fundamental, muy práctica; y con una nota biográfica sobre los autores recopilados en el volumen.

PEDRO M.ª GIL

R. LIEBIG, *La otra revelación* (La fe cristiana en diálogo con la ciencia moderna), Sal Terrae. Santander, 1977, 278 pp., 19,5 × 12,5.

El presente libro trata de ofrecer una respuesta a los distintos totalitarismos que se dan, a nivel cultural en el mundo de hoy. No todos los problemas que plantea la cultura actual se pueden reducir a un simple materialismo, ni al simple espiritualismo.

Creo que ésta podría ser la síntesis del objetivo que se propone el autor del presente libro. De ahí el subtítulo, más clarificador, «La fe cristiana en diálogo con la ciencia moderna». A pesar de ello, creo que una vez más se muestra lo difícil que es el equilibrio, dándome la impresión que el autor da más preponderancia a la fe, dentro de ese diálogo con la ciencia, en ese intento de «hacer posible un acuerdo entre la ciencia de hoy con la fe cristiana». ¿Es necesario y posible un acuerdo entre ambas? ¿No son dos entidades propias en las que no se puede hablar de «acuerdos ni concesiones»?

Cinco son los capítulos que integran la presente obra, donde, desde la teología, la filosofía, la psicología y la antropología se nos ofrecen las distintas respuestas ante las cuestiones que se plantean, tales como: el devenir del mundo, los problemas de la medicina, sobre el origen de la vida, la herencia genética, la relación cuerpo-alma, la parapsicología, la posesión diabólica, sobre el más allá, etc.

Al final de la obra nos presenta un apéndice (pp. 251-278) constituido por una serie de cuestiones tales como el «comunismo» (a lo largo del libro se ve en multitud de aspectos su oposición contra el mismo), Trinidad, Providencia, Hijo de Dios, etc., que viene a ser como una síntesis doctrinal de dichos contenidos.

El presente libro, que hace el n.º 47 dentro de la colección Mundo Nuevo, sigue su misma línea: tratar de dar una respuesta para el hombre creyente ante los distintos plantea-

mientos que surgen con el progreso de la ciencia actual.

P. O.

Jürgen MOLTMANN, *El experimento esperanza*
Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, 205
21,5 × 14.

El Moltmann que aparece en estas páginas es el escritor ya maduro y equilibrado por ejercicio anterior de múltiples obras: *Teo de la esperanza*, *Esperanza y planificación futuro*, *El lenguaje de la liberación*, *El crucificado*...

El libro recoge catorce estudios en torno a la esperanza cristiana que el autor ha desarrollado en conferencias y en colaboración en revistas. Pero no se trata sin más de un bitraria recopilación de estudios, sino que la primera parte del libro se insertan y añaden los estudios teóricos y sintéticos sobre la esperanza cristiana, mientras que en la segunda parte se muestra la parte práctica del tema, algo así como «la esperanza aplicada» o «esperanza en acción». Aquí se estudia el tema, los derechos humanos, la rehabilitación de los minusválidos...

Decíamos que este libro de Moltmann llama la atención por su maestría y equilibrio en el tratamiento de la esperanza cristiana. Ese equilibrio se pone de manifiesto, por ejemplo, en la mayor valoración de la historia presente a la que Moltmann hace más justicia que en sus otros libros. Dígase otro tanto de la importancia mayor que el autor concede en las páginas a la persona y obra de Jesús en el cumplimiento de la promesa divina de salvación, aun cuando Jesús pertenezca al pasado histórico.

Pensamos que éstos y otros leves permutativos «ajustamientos» del pensamiento

ano, así como las aplicaciones prácticas
ma de la esperanza cristiana, dan a la
ite publicación enorme fuerza de reclamo
os muchos lectores interesados en el te-
: la esperanza.

EDUARDO MALVIDO

do F. PIRONIO, *Meditación para tiem-
s difíciles*, de la colc. «Documentos y es-
lios» n.º 16, PPC, M., 1977, pp. 39, 13
19,5.

bemos que el Cardenal Pironio, Prefec-
la Sagrada Congregación para los Re-
s e Institutos Seculares, tiene una sen-
ad especial por el tema de la esperanza
na.

nos extraña que se publique ahora con
mbre una breve reflexión sobre diferen-
spectos de esta virtud, en tiempos que
n exigirlo.

ro fácil de leer, fundamentado en la Pa-
de Dios, tiene realmente este carácter
ditación sin mayores pretensiones.

s pide que estemos dispuestos a dar ra-
e nuestra esperanza como cristianos, nos
ta la persona de Cristo, como prototi-
nuestra esperanza, hace ver la relación
pobreza y esperanza, para concluir des-
le incitarnos a la oración como medio de
arla, presentándonos a la Virgen que su-
perar por encima de las mismas limita-
humanas.

libro sencillo, que debe leerse con se-
d, y que no pretende otra cosa que re-
zar y fundamentar una virtud cristiana
pital importancia, en el contexto de la
la de salvación que estamos viviendo los
res de nuestro tiempo.

JUAN PLANELLA

José VILA SELMA, *Creo en Cristo hombre*, de
la colc. El credo que ha dado sentido a mi
vida, ed. DDB, Bilbao, 1977, pp. 173, 11 ×
20,5.

El interés de la colección no decrece. Este
testimonio que presentamos es una pieza más
del engranaje que los responsables de la colec-
ción nos ofrecen a todos.

La dificultad de libros como éste estriba en
que se deben plasmar en palabras unas viven-
cias personales, una existencia que se escapa
a los moldes de imprenta.

Con todo, creemos que hay la suficiente vi-
veza y la adecuada sinceridad en el autor, pa-
ra que podamos comprender el núcleo central
de su fe, como hombre dedicado a la docen-
cia universitaria.

Seguimos necesitando libros de esta cate-
goría todas las personas que la fe nos inquie-
ta, todas las personas que tenemos una misión
cristiana de testimonio, todas las personas que
aún no nos dejamos superar solamente por
una visión puramente material de la existen-
cia.

Precisamente, tras las palabras, «creo en
Cristo hombre», se esconde una persona que
ha sabido encontrar en Cristo el sentido de
sus limitaciones humanas, para darse a una
entrega que le sobrepasaba totalmente.

Añadamos por nuestra cuenta, al leer esta
obra, lo que el mismo autor nos ha querido
transmitir. Será más su vivir que su simple
pensar, aunque en su pensar, vemos toda una
concepción del misterio personal de Cristo re-
flexionado y vivenciado en la existencia fecun-
da de José Vila Selma.

JUAN PLANELLA

José M.^a MORENO LADRÓN - Emilio MAYAYO,
*Participación y compromiso político de los
cristianos. Mil textos del magisterio-Parti-*

dos políticos, PPC, Madrid, 1977, pp. 562, 21,5 × 15,5.

Una semejante aportación nos parece de una gran utilidad y actualidad al mismo tiempo.

Creemos que esta labor de los autores es verdaderamente encomiable, ya que poder disponer de una aportación tan notable de documentos en un solo volumen nos parece de sumo interés.

Nos han parecido textos bien escogidos, seleccionados y que abarcan una adecuada pluralidad hoy más que nunca necesaria.

Estamos de acuerdo además con el obispo Ramón Echarren que presenta la obra en el prólogo de la misma y a sus autores, que se trata de una labor que tiene la peculiaridad positiva, desde luego, del cariz pastoral.

Es una obra al servicio de los sacerdotes, de los educadores, del mismo pueblo, de las comunidades de base que quieran reflexionar, desde documentos oficiales y seleccionados, sobre lo que significa el compromiso y la participación de los cristianos en la política.

La obra se divide en dos partes. La primera más general y capaz de buscar respuestas y posturas de los cristianos desde documentos oficiales, mientras que la segunda hace especial referencia a los liberalismos, al socialismo, marxismo y comunismo, a las democracias y a los regímenes autoritarios.

Somos conscientes, que en tan pocas líneas podamos llegar a plantear los múltiples aspectos que el libro nos ofrece, con una real y viva preocupación por los aspectos existenciales de los cristianos de nuestro tiempo.

Libro de auténtico interés, que debe ser detenidamente leído y además, se debe procurar acoger en las bibliotecas un tanto especializadas, o en las que formarían parte de un Departamento de Religión para los cursos superiores, o para las comunidades adultas de catequesis.

JUAN PLANELLA

J. R. GARCÍA MURGA, *Comunidad, experiencia del espíritu, liberación*, Marova, Madrid, 1977, pp. 144, 21 × 13,5.

Este ensayo —nos dirá el autor— se pone estudiar y confrontar dos instancias hoy se dejan sentir con fuerza en la conciencia cristiana: la búsqueda de la experiencia religiosa y el compromiso por la liberación de los hombres, situándolas en otras dos realidades estrechamente unidas: la comunidad cristiana y su principio interno de cohesión y apertura en y por el Espíritu.

Tres son las partes que configuran el estudio, después de una amplia introducción de se explaya en torno al contenido, importancia y riesgos de la experiencia en sí ésta, relacionada con lo religioso y la cristiana (pp. 11-25).

En su primera parte (pp. 27-73) se hace en un serio análisis de lo que implica «la comunidad humana y la comunidad cristiana como distinción integradora, ya que «supone la integración y promoción de los valores humanos, se da el nombre de cristiana por la presencia 'explícita' en su dinamismo de serie de elementos que se identifican consistentemente como derivados de la Revelación Presencia de Cristo, el Señor» que es la verdad radical, al ser Cristo la plenitud del hombre.

En la segunda parte (pp. 75-118) nos hablará el autor de «comunidad cristiana y experiencia del Espíritu». Considero que es importante el estudio que hace sobre el Espíritu a nivel teológico-neotestamentario y vinculación con la Comunidad Cristiana.

Será en la tercera parte (pp. 119-142) de se integren la comunidad y liberación la fuerza del Espíritu. Creo que es el núcleo del ensayo y lo más orientador en el momento actual, cuando surgen por nuestra geografía impulsadas por el Espíritu, comunidades en búsqueda de liberación; de una liberación

a lo que implica lo meramente personal y político y que debe llegar a «una aceptación de la comunicación de la vida de Dios a donación del Espíritu».

Considero que es un libro interesante y que ofrecer una orientación doctrinal sería a aquellas personas sensibilizadas por movimientos carismáticos. En él encuentra una profundización y reflexión de lo que es la liberación y se sienten convocados por el Espíritu.

P. OIR

S. *Liberación de los hombres y salvación Jesucristo*, Marova, Madrid, 1977, pp. 5, 13,5 × 21.

Esta obra presenta el resultado de las reuniones presentadas por el Consejo Permanente del Episcopado francés como continuación de la Sesión pastoral de 1974.

Una de las características más sobresalientes de la amplia consulta que se realizó en las diócesis francesas antes de llegar a la publicación de estas conclusiones amplias.

El fruto de un diálogo entre obispos, sacerdotes y laicos, los cuales han dado sus diversas visiones respecto a este tema que aún sigue vigente.

Primero, se constatan unos hechos, luego se afirma la fidelidad a la referencia cristiana, se pregunta por las tareas actuales que la Iglesia tiene en relación a la liberación y termina con unas notas de exégesis bíblica, que clarifican el tema.

Es una obra que tiene el mérito de tener una claridad de lenguaje, está enfocado bajo una línea pastoral, e intenta ser clarificador de las afirmaciones, a la vez que busca la

forma de tener presentes los diversos aspectos de la teología de la liberación.

Resalta especialmente los aspectos propiamente salvadores y liberadores desde la perspectiva cristiana y centra la liberación en Jesucristo.

Toca todos los aspectos de la sociedad actual y a todos se refiere desde la visión liberadora que la fe cristiana debe ejercer.

En este sentido y por el carácter colectivo y dialogante de la obra, creemos que es una buena aportación, quizás no total, pero sí suficientemente amplia, de la problemática que comporta hoy, en occidente, las facetas más sobresalientes de lo que ha de ser la concepción liberadora y salvadora en Jesucristo.

JUAN PLANELLA

Franz KÖNING, *Abrirse al Espíritu*, Narcea S. A. ed., Madrid, 1977, 168 pp., 21 × 13.

El libro es una tentativa moderna e importante por dar un fundamento a la fe de Cristo en el mundo moderno.

Frente al progresivo avance de la descristianización que cada vez alcanza capas más amplias de la sociedad, surgen, en aparente contradicción, deseos crecientes de religiosidad, sobre todo entre los jóvenes.

El Cardenal Köning, atento observador de este fenómeno, mantiene una optimista postura sobre el análisis de este tiempo. Y donde superficialmente se nos aparece como tiempo de confusión, es para el penetrante análisis del autor, tiempo de roturación, de desarrollo de gérmenes espirituales que conducen a Cristo.

Su postura la justifica desde la perspectiva profundamente creyente que confía y cree en que Dios ha dado en Cristo la respuesta definitiva a los problemas del mundo y de la vida. Y que nadie, creyente o no, puede dejar de

oír la llamada del espíritu en su vida privada y social por muchas que sean las amenazas que atenazen los proyectos de vida humana.

Las indicaciones del autor contenidas en este libro, quieren alentar de alguna manera la búsqueda y la esperanza de los que tratan de descubrir a Cristo vivo hoy.

Particularmente interesantes son las reflexiones en torno al Espíritu de Dios y problemas candentes, tales como la ciencia, la técnica, el futuro, la libertad, el consumismo y la política (pp. 103-140). Diálogo que se nos antoja breve pero cuya brevedad se ve harto compensada por la densidad, no exenta de honda perspicacia pastoral, con que están tratadas.

Pere RELATS, *Diario de un año de peonaje*, de la colc. «Temas vivos», n.º 44, Sígueme y S. E. Atenas, Salamanca, 1977, pp. 237, 11 × 19.

Es el «diario» de un peón de la construcción comprometido a su manera, reflexiva y operante, en la evangelización lenta de un mundo que la Iglesia durante demasiado tiempo ha desconocido.

Un hombre que murió joven, sacerdote catalán, que vivió la experiencia de la construcción durante un año en Madrid.

Realmente es un tema vivo, perenne, aunque él por un desgraciado accidente, dejó prematuramente el cometido pastoral, que con sus grupos de base cristiana se había propuesto.

Las incertidumbres por las que atraviesa, la forma cada vez renovada de descubrir un mundo oprimido, sus momentos de duda, de convicción, de frustración, de amistad... se ven reflejados día a día en este documento, que sus compañeros no han permitido quedara para siempre sepultado, como papeles sin valor.

Su gran fuerza y al mismo tiempo su desilusión, está en el desconcierto de no o no poder llevar una acción eficaz en la promoción por la promoción de un mundo que ahora pieza a resurgir de sus cenizas, no precisamente por su irresponsabilidad.

Su gran interrogante es ¿me convierdo líder del mundo obrero, del mundo proletario vivo y comparto con ellos su existencia estando en constante atención a sus más inmediatas aspiraciones y necesidades?

Su opción fue, por entonces, la segunda. El lector tendrá que juzgar si la opción es o no un acierto.

JUAN PLANEL

LUTERO, *Obras*, Edición preparada por T. G. EGIDO, Ediciones Sígueme, Salamanca 1977, 472 pp., 24 × 17.

La obra que reseñamos nació como fruto de un Seminario de Historia moderna, de la Universidad de Valladolid y recoge una selección de escritos de Lutero, de carácter variado: unos programáticos o de reforma; otros doctrinales, teológicos o catequéticos; otros temas económicos, sociales o pedagógicos. Principalmente hay informes o páginas íntimas como las «Cartas» o las «Charlas de sobremesa».

Una extensa introducción precede a los escritos y sitúa la producción luterana en su contexto histórico. Además, cada escrito precedido de una nota explicativa y aclaratoria. El libro se cierra con un índice temático y unas láminas: retratos o grabados.

Estos escritos, que se ofrecen por primera vez al público de lengua española, se basan en los originales o en ediciones príncipe y constituyen una aportación histórica, rigurosa y objetiva, para un mejor conocimiento del luterano.

T. G. REGIDO

O, A., *La pregunta por la mujer*, Ed. Síeme, Salamanca, 1976, 285 pp., 17 × 23.

pregunta por la mujer ya no debe ser a ni dejada al arbitrio del hombre como pasado. Los días no pasan en vano. Hay nuevo en nuestro contorno espiritual que de modo particular a este preguntar lo por la condición de la mujer. Mas hoy diferencia también del pasado, es la misma quien se ve impulsada a oír su voz. reclama su derecho a plantearse en alcance su propio problema. Lo justo interrogar a todas las mujeres, puesto da mujer tiene algo que decir en torno isma. Mas al no ser posible esto, el au- este libro opta por interrogar a tres: e de Beauvoir, Simone Weil y Edith Tres nombres ilustres, tres mujeres de o tiempo ante un mismo problema. A las as dirige el autor la misma pregunta: ¿qué dices de ti misma? A través de respuestas pueden descubrirse tres pers- as diferentes aunque complementarias: sione de Beauvoir, la perspectiva del de partida, la situación de la mujer y testa en nombre de la libertad que com- il ser humano. Edith Stein prefiere la ctiva de un punto terminal capaz de ir la totalidad de las diferencias. Para e de Beauvoir el punto de referencia es rpo; para Edith Stein tiene más peso el u y construye desde él. En un punto se sitúa Simone Weil. Coincide con Si- de Beauvoir en la protesta ante la situa- en la urgencia por una revolución radi- ero la deja atrás cuando se trata de lo do del ser humano, de los auténticos va- le la mujer y está próxima e Edith Stein opción por el heroísmo capaz de entregar stencia por la conquista de lo absoluto. ro hay algo más en estas respuestas de tres mujeres ilustres. A su pensamiento co, a su humanismo de base, que con-

viene conocer, lo dicho en torno a la mujer adquiere un valor de testimonio incomparable que merece ser tenido en cuenta por el lector.

M. MORALEDA

J. M. CARANDELL, *La protesta juvenil*, Ed. Salvat. Barcelona, 1973, 144 pp., 15 × 20.

La rebelión juvenil constituye uno de los hechos políticos y sociales más sorprendentes y significativos de las últimas décadas. En torno a este tema, la Biblioteca Salvat nos ofrece un análisis de las causas de esta rebelión así como una descripción de las características que presenta ésta en nuestra sociedad actual.

Pese a ser un tema ya abordado por no pocos especialistas en la materia, este nuevo tratado ofrece al lector como aportación valiosa, aparte de su estilo literario impecable y excelente ilustración, un abundante material que puede contribuir a iniciarle a un diálogo acerca de las motivaciones de este fenómeno juvenil contestatario así como de la crisis de nuestra sociedad industrial.

Entre las causas de la rebelión que con más esmero estudia el autor está, sin duda alguna, la socio-cultural. La dimensión psicológica, por el contrario, pese a las reiteradas afirmaciones del autor de que «estas causas hay que buscarlas no sólo en el mundo que rodea a los jóvenes sino en ellos mismos», pasa en este tratado un poco desapercibida. Lo que podría inducir tal vez, al menos al lector no advertido, a una visión un poco limitada del fenómeno.

Particularmente interesante resulta la descripción y análisis de las múltiples formas que dentro de la sub o contra-cultura juvenil presenta este fenómeno de la rebeldía sobre todo

en los países más desarrollados de Europa y América del Norte. Descripción y análisis que puede ayudar al lector a la comprensión de

cuanto de común presenta este fenómeno entre nuestros jóvenes españoles.

M. MORALED

Indices del volumen XVIII

1977

editoriales

| | |
|--|----|
| <i>Más allá del oportunismo</i> | 15 |
| <i>Pero ¿es posible la Escuela Cristiana?</i> | 32 |
| <i>Más allá de las palabras</i> | 47 |
| <i>Sobre la difícil y santa costumbre de nadar y guardar la ropa</i> ... | 47 |

artículos

| | |
|---|-----|
| ARANTEGUI, F. y MONGRELL, J. L., <i>Presupuestos pedagógicos para una catequesis política</i> | 8 |
| ARANTEGUI, J., ARANTEGUI, F. y ROY, M. A., <i>Sobre la pedagogía libertaria</i> | 19 |
| ARTO, G., <i>Sobre el sentido de búsqueda</i> | 4 |
| BARCO, S., <i>Por qué la catequesis debe ser Política</i> | 54 |
| CASTAÑE, J., <i>Interrogación desde el hombre moderno</i> | 174 |
| DURÁN, G., <i>Sobre el amor como categoría política</i> | 71 |
| ESCALERA, M., <i>Informe sobre el encuentro mundial «audiovisuales y evangelización»</i> | 341 |
| FERNÁNDEZ, P., <i>Sobre la renovación carismática. Informe bibliográfico</i> | 361 |
| FLORES, M., <i>Sobre la comunicación y sus niveles</i> | 11 |
| FUENTE, L., <i>Sobre el poder y el Orden</i> | 21 |
| GIL LARRAÑAGA, P. M. ^a , <i>Correlación y educación de la fe: de lo teológico a lo pedagógico</i> | 407 |
| — <i>Un ejemplo de la relación entre Catequesis y compromiso político; Catequesis sobre el compromiso cristiano y la construcción del mundo</i> | 97 |
| — <i>La Escuela Cristiana, lugar de encuentro de religión y cultura</i> | 157 |
| — <i>Lucien Laberthonière: un precursor en la consideración cristiana de lo educativo</i> | 541 |
| HIDALGO, S., <i>El compromiso político de la fe cristiana: hacia una catequesis política</i> | 331 |
| — <i>La política, dimensión abarcadora del hombre</i> | 27 |

| | |
|---|---------|
| MALVIDO, E., <i>El irrealismo de Niebla y la concepción unamuniana de la vida</i> | 561-585 |
| MERCADO, J., <i>Función integradora de la labor catequética en la tensión dialéctica: «Reino de Dios» y «Proyecto Político</i> | 51-57 |
| PLANELLA, J., <i>Aspiraciones fundamentales del hombre según la «Gaudium et Spes»</i> | |
| — <i>El lenguaje total y la Catequesis</i> | 393-406 |
| REDONDO, I., <i>Compromiso político y secularización</i> | 43-50 |
| RODRÍGUEZ MEDINA, J. J., <i>Cuatro documentos sobre la educación de la fe y la escuela cristiana</i> | 423-430 |
| — <i>Renovación de la Palabra, Renovación del hombre</i> | 513-519 |
| ROZAS, A., <i>Las dimensiones de la fe del adolescente</i> | 477-496 |
| SAN EMETERIO, J. P., <i>Lorenzo Milani, «Sacerdote»</i> | 533-544 |
| SÁNCHEZ CALVO, E., <i>Catequesis y compromiso político: una pregunta</i> | 37-41 |
| SAZ, F., <i>El religioso educador, signo del encuentro con Dios</i> ... | 521-531 |

**experiencias
pastorales**

| | |
|--|---------|
| <i>Carta a Pierino, hijo de papá</i> | 223-227 |
|--|---------|

notas

| | |
|--|---------|
| EQUIPO SINITE, <i>Selección de Textos sobre 5 momentos de la historia de nuestra educación</i> | 229-247 |
| ROY, M. A., <i>Apuntes bibliográficos sobre catequesis política</i> | 145 |
| SAZ, F., <i>Apuntes bibliográficos sobre escuela y sociedad</i> | 249-258 |

recensiones

| | |
|--------------------|---------------|
| BIBLIOGRAFIA | 145, 317, 587 |
|--------------------|---------------|

Indice de autores recensionado

- BOBICHON, M., 319.
BRO, B., 322.
BULTMANN, R., 319.
CARANDELL, J. M., 594.
CORTÉS, 466.
DALMAIS, I. H., 468.
DURÁN, L., 471.
EGIDO, T., 593.
ELORDUY, C., 321.
ESTEVE, J. M., 324.
FÜRSTENBERG, F., 468.
GARCÍA MURGA, J. R., 591.
GARCÍA SALVE, F., 323.
GARCÍA TRAPIELLO, J., 459.
GARRIGOU-LAGRANGE, R., 460.
GARRONE, G. M., 465.
GIBELLINI, R., 588.
GOGARTEN, F., 461.
GONZÁLEZ, A., 459.
GONZÁLEZ MONTES, A., 321.
GRELOT, P., 460.
GRISEZ, J., 326.
HAAG, H., 318.
KASPER, W., 462.
KITAHARA, J., 320.
KOCKEROLS, L., 323.
KÖNING, F., 592.
LIEBIG, R., 589.
LOBATO, A., 594.
LOHFINK, N., 459.
LUTERO, M., 593.
MALONEY, G., 322.
MATTE LIRA, A., 320.
MAYAYO, E., 590.
MILDENBERGER, F., 463.
MOLTMANN, J., 589.
MORENO LADRÓN, J. M.^a, 590.
PABLO, C., 467.
PIAGET, J., 326.
PIKAZA, X., 318.
PIRONIO, F. E., 590.
PRONZATO, A., 323.
RAGUIN, Y., 322, 461.
RELATS, P., 593.
RIESGO MÉNDEZ, L., 467.
SEISDEDOS, N., 467.
SPINOZA, B., 317.
TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., 470.
VALERO, J. M.^a, 325.
VILA, J., 590.
VON RAD, G., 317, 459.
ZAHN, L., 469.
ZORRILLA CASTRESANA, R., 47.
ZULLIGER, H., 466.

Varios y anónimos

CATECUMENADO DE ADULTOS, EL, I 464.

CATECUMENADO DE ADULTOS, EL, II 464.

DECLARACIÓN DEL CONSEJO PERMANENTE DEL EPISCOPADO FRANCÉS SOBRE MARXISMO Y FE CRISTIANA, 587.

EDUCACIÓN DE LA FE Y COMPROMISO CRISTIANO, 463.

ESCUELA CATÓLICA, LA, 587.

IDENTIDAD CRISTIANA EN LA ACCIÓN POR LA JUSTICIA, 588.

LIBERACIÓN DE LOS HOMBRES Y SALVACIÓN EN JESUCRISTO, 592.

sinite

REVISTA HISPANOAMERICANA
DE PEDAGOGIA RELIGIOSA

«*Sinite parvulos
venire ad me...*» (Mc. 10, 14)

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:

Marqués de Mondéjar, 32
MADRID - 28

DIRECTOR:

Pedro M. Gil Larrañaga

SUBDIRECTOR:

Teódulo García Regidor

REDACCIÓN:

Jaime Castañé Casellas
J. Rodríguez Medina
Luis Varela Martínez

ADMINISTRADOR:

Luis Palacios Velasco

IMPRIME:

Gráficas EUROPA. Salamanca

Depósito legal: M. 14233 - 1959

NUMERO 56
VOLUMEN 18
1977, OCTUBRE - DICIEMBRE

