

41

sinite

REVISTA HISPANOAMERICANA DE PEDAGOGÍA RELIGIOSA

**Cuestiones sobre el
hombre**

**Iglesia y
comunidad política**

**El cosmos:
Problema del origen
y del principio**

**Instituto Superior de
ciencias catequéticas
San Pío X»**

SINITE

REVISTA HISPANOAMERICANA DE PEDAGOGIA RELIGIOSA

«*Sinite parvulos
venire ad me...*» (Mc. 10, 14)

ARTICULOS

- JOSAFAT ALCALDE, *Algunos factores condicionantes del desarrollo de la personalidad* 165
- RAFAEL ARTACHO, *La gracia de Jesucristo, o la pregunta por el sentido de la vida* (II.^a parte) 187
- LUIS DIUMENGE, *La Iglesia de España en la encrucijada del compromiso* 215
- VICENTE GÓMEZ MIER, *Niños y adolescentes en el entorno del confesonario. Análisis desde la Psicología y desde la Pedagogía* 243
- ARSENIO LÓPEZ, *El cosmos: problema del origen y problema del principio* .. 257
- JOSÉ M.^a MARTÍNEZ, *Relación e integración* 287

NOTAS

- Instituto Superior de Ciencias catequísticas «San Pío X».*
— *Aprobación de los nuevos estatutos por la Sgda. Congregación de Educación Católica* 307
- *Carta del Cardenal Gabriel M.^a Garrone* 308
- LUIS VARELA, *Para inventar el Catequista del mañana*..... 311
- Qué es el Instituto Superior de Ciencias Catequísticas «San Pío X»* 319
- JAIME CASTAÑÉ, *Reflexión sobre un documento de trabajo* 323

BIBLIOGRAFIA

Sagrada Escritura, 325 — *Teología Moral*, 328 — *Pastoral*, 330 — *Catequética*, 335 — *Eclesiología*, 338 — *Educación*, 343 — *Ciencias Humanas*, 351 — *Cuestiones actuales*, 358 — *Libros recibidos*, 371.

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:

Ediciones Instituto Pontificio San Pío X.—SALAMANCA-Tejares (España).

DIRECTOR:

Luis Diumenge Pujol

SUBDIRECTOR:

Salvador Maluquer Trepas

REDACCIÓN:

Jaime Castañé Casellas
J. Rodríguez Medina
Luis Varela Martínez

ADMINISTRADOR:

Luis Palacios Velasco

REVISTA CUATRIMESTRAL:

Enero, mayo, setiembre.

IMPRIME:

Gráficas EUROPA.

Depósito legal: M. 14233-1959.

NUMERO 41

VOLUMEN 14

1973, MAYO-AGOSTO

Algunos factores condicionantes del desarrollo de la personalidad

JOSAFAT ALCALDE*

Vamos a tratar de algunos factores condicionantes del desarrollo normal de la personalidad. Y lo haremos desde el punto de vista de la Psicología evolutiva. Ahora bien, la Psicología evolutiva asegura que aunque la personalidad se va cristalizando paulatinamente a través de las diversas fases de la evolución, desde el nacimiento hasta rebasada la adolescencia, los primeros años de la vida son especialmente decisivos para el logro de una personalidad equilibrada¹. Por eso limitaremos nuestras reflexiones al período que va del nacimiento a la preadolescencia.

* Doctor en Pedagogía, Catedrático de Psicología Evolutiva de la *Universidad Pontificia de Salamanca*. Dirección: Avda. La Salle s/n. Tejares-SALAMANCA.

¹ Concretamente del nacimiento a los seis años, como lo ha demostrado sobradamente el Psicoanálisis. Por eso que no podemos estar de acuerdo con la afirmación de que *«es más fácil ser padre de un niño pequeño que no de uno que ha superado los diez años»*. (Boletín del Instituto de la Juventud, Editorial, n.º 197, febrero, 1973, p. 1.). En realidad, es precisamente en ese período anterior a los diez años cuando se echan las bases si no definitivas —y en esto discrepamos de las exageraciones del Psicoanálisis— sí decisivas para la estructuración de la futura personalidad. De ahí la fragilidad y trascendencia de esas edades iniciales, y la necesidad que tiene entonces el niño de exquisitos educadores. Sabemos que en estos momentos son los padres, y el ambiente familiar que ellos crean, casi los únicos educadores del niño. En este sentido aceptamos, aunque también con ciertas reservas, las siguientes afirmaciones de un conocido psicólogo contemporáneo: *«Entre los seis y los doce años —nosotros diríamos desde el nacimiento hasta los doce años— período durante el cual los padres tienen efectivamente, o se los arrogan, todos los derechos, e imponen al niño sus puntos de vista por la fuerza, en tanto que el niño edifica sus imágenes y reacciona con sentimientos que no puede expresar, por falta de libertad para ello, se forjan los sentimientos violentos que se manifestarán mucho más tarde, cuando las fuerzas del niño hayan aumentado, cuando de los catorce a los dieciocho años posea la superioridad física y se inicie entonces lo que yo llamo con toda propiedad la expiación de los padres. Cuando tienen dificultades con su hijo mayor o con su hija, los pa-*

No hay que perder de vista, por otra parte —y es éste otro dato que subraya la Psicología evolutiva— que si bien en la estructuración de la personalidad desempeña un papel importante la maduración, es mucho más trascendental el que corresponde al ambiente afectivo en que viven y se desarrollan el niño y el adolescente. Este es, en definitiva, el principal responsable de la evolución normal o patológica de la personalidad.

Seguiremos, pues, al niño a través de las distintas fases de su proceso evolutivo deteniéndonos en los problemas más interesantes que, desde el punto de vista educativo, presenta cada una de ellas. Destacaremos tan sólo algunos, sin pretender agotar la materia, lo que nos llevaría demasiado lejos.

1. EL NIÑO EN LOS DESEOS INCONSCIENTES DE LOS PADRES

Nada diremos, aunque mucho podría decirse, de la problemática del niño y de su educación ya desde el período prenatal. Durante esos meses de gestación en los que los padres pueden esperar al hijo con los más encontrados sentimientos que determinarán necesariamente el modo de acogerle en el hogar, e influirán, de forma más o menos inconsciente, en el trato y educación ulteriores. Cosa que no pasará inadvertida al niño, gracias a ese fenómeno un tanto misterioso, pero real, que se ha llamado la *comunicación de los inconscientes*².

De todos modos, parece ser éste el momento de recordar la importancia que tiene para la educación de los hijos el que los padres adquieran clara conciencia de la dignidad y santidad del matrimonio, y de la grandeza y sublimidad de la paternidad que hace al hombre colaborador e instrumento de Dios en la transmisión de la vida y en la santificación y salvación de los hombres. Realidades de las que tal vez no estén convencidos prácticamente muchos pro-

dres no imaginan que están 'pagando' todo lo ocurrido cuando el muchacho o la joven tenían de seis a doce años. Además, es muy difícil dárselo a entender, ya que, generalmente, han olvidado todo lo que sucedió en dicho período. El propio niño lo ha olvidado y no hace más que vivir sus sentimientos y expresar los mecanismos de reacción que se construyeron en aquel momento». (R. MUCCHIELLI, *La personalidad del niño*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1966, p. 149).

² Cf. G. MAUCO, *Psicoanálisis y educación*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1969, pp. 35-43.

genitores, por no disponer de tiempo y oportunidades para reflexionar sobre ellas.

2. LA FAMILIA Y EL NIÑO

Nace el niño. Y nace dentro de una familia. Hemos nombrado a la familia, y la hemos nombrado ex profeso. Porque la familia es, debe ser al menos, la gran educadora del niño. Nada ni nadie podrá suplirla en esta labor. Y esto, no sólo durante los primeros años de la vida en que el niño no se relaciona prácticamente más que con sus padres; sino también durante todo el período en que el muchacho cursa estudios primarios o secundarios en un centro educativo del tipo que sea.

Es un grave error el creer que, llegado el momento, lo que importa es buscar un buen colegio, unos buenos educadores, y que se ha cumplido así con el más urgente, sagrado e intransferible de los deberes. El mejor colegio, los mejores educadores, no pasarán nunca, en circunstancias normales, de ser meros auxiliares de los padres en la tarea de la educación de los hijos. No podrán, ni deberán convertirse en suplentes de ellos. Nos referimos siempre a circunstancias normales.

Obligación, podría decirse exclusiva, del colegio, es asegurar la instrucción de los muchachos. Y los padres se lo pueden exigir con todo derecho. Es cuestión de justicia conmutativa. Pero la instrucción es sólo una parte de la educación, que es un fenómeno mucho más complejo. Hacer del niño un hombre cabal y un cristiano responsable, que en eso consiste en síntesis la educación, es derecho y deber primordial de la familia, y sólo misión subsidiaria del colegio como colaborador de aquélla. Sobre la familia recaerá siempre y directamente la responsabilidad de la educación del niño. Podrían no existir colegios; sin embargo seguiría vigente e ineludible la obligación de los padres de educar a los hijos.

3. LA DÍADA MADRE-HIJO

Existe un período dentro de las fases de la evolución sobre el que conviene fijar la atención un momento. Es el primer año de la vida. Durante el mismo vive el niño en perfecta simbiosis con la madre; duerme, se alimenta y empieza a ejercer una elemental actividad sensorial.

Mas, sobre todo, el lactante es particularmente sensible durante todo este primer año al afecto que recibe de la madre o de su sustituto, cuando falta aquélla. Tanto es así, que la carencia parcial o total de afecto materno pueden ocasionar en el niño un conjunto de trastornos alarmantes. SPITZ los ha sintetizado con las expresiones *depresión anaclítica*, cuando esa carencia es parcial, y *hospitalismo*, cuando es total. En ambos casos la evolución del niño se siente profundamente afectada pudiendo desembocar en el marasmo y la muerte ³.

Normalmente esta fase termina con el destete, acontecimiento que, si se realiza de forma violenta y no aceptada por el niño, puede representar en la vida de éste la primera frustración, capaz de ejercer una influencia negativa en la evolución de su personalidad. Se habla, en efecto, del complejo de destete, originado en el choque psicológico que se produce en este momento.

En consecuencia, el niño sigue apeteciendo la leche materna sin resignarse a renunciar a ella. Pero al no poder conseguirla ya, se ve obligado a renunciar a este objeto determinado cargando el acento, en compensación, exclusivamente en el deseo de algo indeterminado. Se originaría así una actitud peculiar que se manifestaría en forma de exigencia y avidez ante toda clase de objetos. Tendríamos un caso de perturbación en el desarrollo de la personalidad ⁴.

Aparte esto, el destete significa siempre el segundo paso que da el niño en su progresiva y necesaria independización de la madre. El primero lo dio en el nacimiento ⁵. Significa también, y sobre todo, el ingreso en una nueva fase de la evolución. Suele de-

³ Cf. R. SPITZ, *De la naissance à la parole. La première année de la vie*, P.U.F., Paris, 1968. Sobre todo el capítulo XIV: Les maladies de carence affective chez le nourrisson. Cf. también, del mismo autor, *El primer año de vida del niño. Génesis de las primeras relaciones objetales*, Ed. Aguilar, Madrid, 1970. Sobre todo el capítulo XII: Trastornos de carencia afectiva.

⁴ Cf. CH. BAUDOUIN, *L'âme enfantine et la Psychanalyse*, Delachaux et Niestlé, Paris, 1954, T. I., pp. 107-125.

⁵ El tercero lo dará al conquistar la marcha, el cuarto al ingresar oficialmente en la escuela, el quinto, al aparecer la pubertad, el sexto, con la mayoría de edad y el matrimonio. Es necesario, para que la evolución sea equilibrada, favorecer esos diversos pasos y aceptar, por parte de los padres, de las madres sobre todo, el hecho de que los hijos se vayan independizando de ellos. No se puede pretender que los muchachos y las muchachas sean eternos «críos». (Cf. G. MAUCO, *o. c.*, pp. 45-65, en donde se describen los efectos del «paternalismo» y del «materialismo»).

nominársela *primera infancia*. Se extiende hasta el tercer año. Durante todo este período el niño se perfecciona en la prensión y manipulación de los objetos, domina paulatinamente la marcha, que se hace autónoma hacia los tres años, y está empeñado en la adquisición del lenguaje.

4. ACTIVIDAD LÚDICA Y DESARROLLO

Hay que hacer aquí dos observaciones importantes en relación con el tema de la evolución normal de la personalidad. La primera es que el niño tarda bastante en manipular con relativo dominio los enseres de la escritura y el dibujo. No hay que tener, pues, excesiva prisa porque aprenda a leer y escribir, cosas que suelen realizarse simultáneamente. Se tiene que dar tiempo al tiempo sin forzar la naturaleza. En instrucción, «perder tiempo» es ganarlo en muchas ocasiones. Existe una edad de madurez para la lectura, escritura y cálculo que podemos colocar, en líneas generales, hacia los cinco-seis años. Sería éste el momento óptimo para iniciar al niño en estos aprendizajes, sin torturarlo con esfuerzos perfectamente inútiles, y, lo que es peor, perturbadores de su desarrollo armónico.

¿Pues qué ha de hacer el niño desde que aprende a andar y hablar hasta estas edades? Sólo una cosa: jugar. El juego es la vocación del niño en este período. El niño tiene ahora necesidad biológica y psicológica de jugar. El juego espontáneo, el movimiento, es para él un medio indispensable de desarrollo tanto físico como psíquico. Mediante el juego, y en general mediante la actividad motora, logra el niño el dominio de sus movimientos, se afirma y confirma, adquiere la confianza en sí mismo, condición indispensable para la conquista de la autonomía, la iniciativa y el sentimiento del propio valor.

No se debe, pues, frenar esta necesidad vital del niño. Hay que favorecerla más bien por todos los medios. El niño que no juega, que no se mueve, que no perturba de algún modo el ambiente con su actividad, es un niño problema, o con problemas.

Una palabra acerca del miedo, que puede aparecer ahora en el niño. Y es la segunda observación que queríamos hacer. Sobre este particular ha escrito José María Pérez Lozano unas páginas

bellísimas en *Diario de un padre de familia*⁶. Aquí sólo diremos que, en contra de lo que se ha venido asegurando, en el niño no existen miedos específicos, miedos innatos: miedo a la oscuridad, a los animales, etc. El miedo, se afirma, no nace con el niño; nace en el niño. Es consecuencia de sus experiencias desagradables. Pero también se transmite, cuando se le asusta por juego o conveniencia. Se sabe igualmente que el niño se contagia con el miedo de las personas que le rodean, en especial con el de la madre.

Asustar al niño, infundirle miedo so pretexto de que sea «más bueno» o formal, de que se esté quieto, o simplemente de que nos deje en paz, es antieducativo. El miedo irracional a seres o cosas inexistentes es un factor perturbador de la normal evolución de la personalidad.

5. EL PRIMER DESCUBRIMIENTO DEL YO

El niño acaba de cumplir los tres años. Con ello ha dado un paso serio en su proceso evolutivo. Ha ingresado en una nueva fase: la *segunda infancia*, uno de los períodos más delicados y decisivos para la cristalización de su personalidad⁷. Se extiende hasta los seis años.

Se abre esta fase con un acontecimiento de trascendental importancia: el descubrimiento del yo. El niño, que hasta ahora se había confundido con las cosas, advierte de pronto que es algo distinto de ellas. Se descubre a sí mismo. Esto acarrea una consecuencia grave, o al menos interesante. Una vez descubierto su yo, el niño tiende como de instinto a afirmarlo, a afirmarse. Y el niño, como el adolescente, se afirma oponiéndose. Aparece así un período típico de oposición, negativismo, desobediencia, en el que el niño se vuelve difícil, parece encontrar especial placer en desobedecer, en decir *no*. Y lo encuentra efectivamente, porque por ahí conquista la independencia y la confianza en sí, exactamente lo mismo que con el juego o actividad motora.

⁶ Cf. José María PÉREZ LOZANO, *Diario de un padre de familia*, Ed. P.P.C., Madrid, 1959, pp. 56-59.

⁷ Para el Psicoanálisis sería éste el período verdaderamente interesante, una especie de primera adolescencia, en el que, de algún modo, se decidiría el futuro del hombre, en cuanto a la estructuración de la personalidad. (Cf. A. COLETTE, *Introduction à la Psychologie dynamique*, Bruselas, 1963, pp. 101-110).

Se diría que el niño juega o desobedecer y que también este juego, como el motor, estimula su evolución. Se trata, en el fondo, de una crisis de independencia semejante a las que se darán en la adolescencia. Aquí radica el aspecto positivo de la misma.

No quiere decir esto que el niño tenga que salirse siempre y necesariamente con la suya. Hay que saber el significado de esta crisis para comprender el comportamiento del niño. Pero al mismo tiempo débese oponer una tranquila resistencia a sus antojos y caprichos. Se le debe habituar, ya desde ahora, a la frustración, y no acostumbrarle a que sus enfados se vean finalmente satisfechos. Es una forma de educarle y prepararle para la vida.

Hay que evitar las frustraciones al niño para no acomplejarle. ¿Qué valor tiene esta afirmación? Conviene distinguir entre frustraciones y frustraciones. El niño tiene ahora, y durante toda su evolución, una necesidad vital de afecto y seguridad. Si no puede saciarla se siente frustrado en lo más profundo de su ser; vive una frustración. Esta frustración sí que resulta acomplejadora y perturbadora de la sana evolución de su personalidad. Pero la frustración subsiguiente a un antojo o capricho pasajeros insatisfechos está muy lejos de acomplejar al pequeño, sobre todo si se le explica y justifica el porqué de tal insatisfacción. Estas frustraciones son absolutamente necesarias para no convertir al niño, sin darse cuenta hasta cuando la cosa no tenga ya remedio, en un pequeño tirano doméstico o social.

● *La curiosidad infantil*

Con la entrada en la *segunda infancia* se despierta en el niño una curiosidad insaciable de conocer el porqué y el para qué de las cosas. Tal curiosidad se pone de manifiesto en las innumerables preguntas con que pone a prueba la paciencia del adulto, de los padres. Pregunta y vuelve a preguntar.

Conviene recordar que en esta curiosidad infantil se apoya la palanca de la instrucción. No se la debe sofocar. Hay que fomentarla contestando siempre, lo mejor que se pueda, diciendo siempre y en *todo* la verdad. Decimos en *todo*. Por consiguiente también cuando se trata de las preguntas que indagan el origen pro-

pio y el de los otros niños. Y aquí, la verdad, tratándose de estas edades, es que los niños proceden directamente de las madres ⁸.

Por el amor y el bien de los hijos hay que desterrar para siempre las feas mentiras con que se ha querido encubrir en otros tiempos nuestro verdadero y maravilloso origen. ¡Cuántas torturas habrían ahorrado muchos padres a sus hijos si hubiesen sabido decirles a tiempo la hermosa y tranquilizadora verdad de su procedencia!

El día en que un pequeño formula espontáneamente ese tipo de preguntas, que lejos de ser temidas tienen que ser ansiosamente esperadas y gozosamente recibidas, es una de las fechas más decisivas para la evolución de la personalidad del muchacho. Porque de la reacción de los padres en ese momento, y del modo de contestarlas, dependerá en buen parte, y no creemos exagerar, el que el pequeño conozca un desarrollo sereno y tranquilo o perturbado y tormentoso.

Lo importante en todo esto es que los padres no se extrañen cuando los hijos les formulen estas preguntas, ni les pongan mala cara, ni les contesten con el silencio, evasivas o mentiras, ni mucho menos les reprendan diciéndoles que ésas son cosas que no se preguntan o que ya las entenderán cuando sean mayores. Sería éste un medio infalible para que el niño empiece a perder la confianza en sus padres desde muy temprano, como por desgracia ha ocurrido en muchos adolescentes y es de temer esté ocurriendo con los muchachos que en estos momentos están a punto de franquear el umbral de la adolescencia ⁹.

El niño debe tener la seguridad de que a sus padres se les puede preguntar toda clase de cosas, de que siempre hallará en

⁸ «*Recuerdo perfectamente* — escribe un adolescente de dieciséis años— que apenas aprendí a hablar (seguramente es un poco exagerado), pregunté de dónde venían los niños. Me dijeron que de Dios. Y al pedir a quién se los entregaba Dios, me contestaban que al médico. Y al preguntar cómo podía el médico ver a Dios, me decían que me callase y que no pensase en ello. Increíble. Pero me acuerdo perfectamente de eso a mis cuatro, cinco o, a lo más, seis años. Cinco seguramente». (Carlos ALCALDE, *La iniciación sexual vista por los adolescentes*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1968, p. 27).

⁹ He aquí, en este sentido, el testimonio de una adolescente que escribe recordando su infancia: «*Cuando tenía cinco o seis años, vino a casa una señora embarazada. Yo le dije a mamá que si iba a tener un niño aquella señora ¿Por qué lo preguntas?, me dijo. —Porque tiene la barriga hinchada, le respondí. Me dijo que no dijera tonterías y no me aclaró más. Perdí la confianza en ella*». (Carlos ALCALDE, o. c., p. 146).

ellos una acogida cariñosa y le dirán sinceramente la verdad. De lo contrario se les irá cerrando poco a poco y buscará en otra parte la fuente de información para sus dudas.

Hay que tener en cuenta que sea cual fuere la actitud que se adopte ante las preguntas del niño se salta del campo estrictamente psicológico en que se formulan —el niño pregunta por pura curiosidad intelectual— al terreno pedagógico. Querámoslo o no, nos encontramos ante auténticos problemas de educación ¹⁰.

● *¡Amor y seguridad!*

Los problemas más serios del niño entre los tres y los seis años son los de tipo afectivo. Está comprobado —y ya hemos hecho alusión a ello— que para desarrollarse normalmente tanto en el plano físico como en el psíquico, el niño necesita de afecto, es decir, tiene que sentirse amado. Esta necesidad es tan imperiosa o más que las de alimento y movimiento, que son las dos otras grandes necesidades de la infancia. La presencia y el contacto físico y espiritual de la madre le son absolutamente necesarios. No puede suplirse con nada ni con nadie, como lo manifiesta el caso de los niños que, por la fuerza de las circunstancias, han de

¹⁰ Véase si no fue, en efecto, un problema de educación, y, además, un problema grave, el que se planteó en el siguiente caso. Dice así el protagonista, un adolescente de 15,4 años: «*Del origen de los niños me enteré a los 9 ó 10 años aproximadamente. Recuerdo que me lo dijo una niña de mi misma edad que todavía creía en los Reyes Magos. A cambio de su información yo le conté el secreto de los Reyes. Fue un verano, en un pueblo de Asturias. Esa misma noche se lo pregunté a mi madre, quien, con gran apuro, me volvió a mentir con lo de la cigüeña*». Queda claramente planteado el problema. Las consecuencias de esta actitud desacertada de la madre las comenta así el propio protagonista al cabo de cinco o seis años: «*A mí... me hizo mucho daño el que mi madre no me aclarase la duda a su debido tiempo... Después del error de mi madre de volverme a mentir, pregunté a amigos, consulté libros, por fin hablé con un sacerdote quien me aclaró todas las cosas. Por desgracia me falta confianza con mis padres*». Este no es un caso insólito. En una u otra forma se repite con frecuencia con las mismas protestas por parte de los adolescentes y con parecidas consecuencias. He aquí, por ejemplo, cómo se expresa una muchacha al relatar el modo como se informó de la parte del padre en la procreación: «*Me lo dijo una criada. Yo se lo dije a mamá y ella intentó engañarme diciendo que todo era mentira. Naturalmente, yo me di perfecta cuenta de que mi madre menta; pero ella creyó que me había convencido*». Como en el caso anterior siguen las reflexiones: «*¿Cómo se puede tener confianza con una madre que miente en cosa así? Nunca hay que mentir en estas cosas. Lo único que se consigue mintiendo es que la niña pierda confianza con la persona que la miente*» (Carlos ALCALDE, o. c., pp. 29-31).

ser educados en medios afectivamente neutros, o poco menos, como las instituciones benéfico-asistenciales ¹¹.

Por lo mismo, el niño es ahora particularmente sensible a la disminución supuesta o efectiva del afecto de que ha gozado con exclusividad durante un período de tiempo más o menos largo. Tal sucede, respecto del primogénito, con la venida de un hermanito, sobre todo cuando aquél ha disfrutado durante mucho tiempo de los privilegios de la primogenitura. Dígase lo mismo de los benjamines cuando dejan de serlo al aumentarse la familia.

Los cuidados que requiere el recién nacido, al absorber más o menos la atención de la madre, pueden ser interpretados por el hermano mayor, en estas edades, como señal de disminución, cuando no de privación, del afecto materno, que él, en su radical egocentrismo, reclama con exclusividad, sin poder compartirlo con otro. Se llega así a considerar al hermano menor como rival que viene a arrebatarse el afecto materno que tanto se necesita. De ahí el que no sea raro el ver surgir entonces envidias y celos del mayor al menor, fenómeno que se ha denominado *complejo de Caín* ¹².

Consecuencia de este complejo, cuya existencia es innegable, es que el niño «acomplejado» adopte un comportamiento raro y difícil, propio de los estadios ya superados de la evolución. En términos psicoanalíticos experimenta una regresión. Enuresis nocturna, anorexia, onicofagia, succión del pulgar, lloros, etc., son manifestaciones diversas del mismo y único fenómeno —envidias y celos del mayor al menor— mediante las cuales se pretende atraer la atención de la madre y recuperar el afecto que se creía disminuido o perdido.

En tales condiciones, no sería lo más acertado corregir el comportamiento difícil del niño mediante el castigo, del tipo que sea. Con ello sólo se lograría reforzar el conflicto y empeorar la situación. El niño llegaría por ahí al convencimiento de que verdaderamente está de sobra y que ha sido realmente desplazado por el rival de su hermano. Lo que el pequeño necesita entonces es recibir pruebas más manifiestas y palpables de afecto. Sentirse doblemente amado. Y, como en todos los estadios de la evolución,

¹¹ Cf. R. SPITZ, obras y capítulos citados en la nota 3.

¹² Cf. Ch. BAUDOUIN, o. c., pp. 19-28.

ser comprendido por los padres, que harán muy bien en asociarle a los cuidados de su hermanito para superar más fácilmente el conflicto¹³.

Junto a la necesidad imperiosa de afecto, el niño experimenta otra no menos urgente: la de sentirse seguro. Dicha necesidad queda satisfecha cuando se siente verdaderamente amado. Pero la vive también cuando en su alrededor las cosas se suceden con orden, si los cuidados y atenciones que necesita, las comidas, el levantarse y el acostarse, todo, se realiza con la regularidad de un rito, a las mismas horas, en el mismo sitio, del mismo modo y por las mismas personas.

Esa necesidad de tierra firme en que apoyar los pies con seguridad, factor indispensable para que la personalidad del muchachito se desarrolle sin sobresaltos, se satisface también, y tal vez sobre todo, cuando las relaciones de los padres con él son modelo de equilibrio. No hay cosa que desconcierte tanto al niño ahora, y más adelante al adolescente, como la inconstancia de los padres y educadores en sus exigencias frente a ellos. Los cambios repentinos de humor, el reír ahora una gracia y castigarla después, el aprobar hoy como bueno lo que mañana se censurará como malo, en una palabra, la contradicción en el modo de obrar del adulto, desorienta al niño y subleva al adolescente¹⁴.

● *Relaciones parentales y seguridad infantil*

Siempre dentro de esa necesidad vital de afecto y seguridad que experimenta el niño en estas edades, hay que pensar en la trascendencia que tienen, para la estructuración equilibrada de

¹³ Cf. P. OSTERRIEHT, *Psicología infantil*, Ed. Morata, Madrid, 1970, pp. 120-122. Cf. también, del mismo autor, *El niño y la familia*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1964, passim.

¹⁴ He aquí cómo se expresa Carlos, el protagonista de la novela de MARTÍN VIGIL, *Cierto olor a podrido*. Habla con un sacerdote, y después de trazar el retrato nada halagüeño, por cierto, del padre, añade: «*Con mi madre no hay nada que hacer... No se la entiende... Mi madre es una pura contradicción... Es inconstante, caprichosa, desconcertante... Igual te pega que te abraza. Cuando crees que te va a echar una bronca, te mete veinte duros en el bolsillo y te dice: 'Anda, anda, déjame en paz'. Y cuando estás más tranquilo, te arma un griterío por una insignificancia... Pregunta una cosa y luego se olvida por completo. Da una orden y al día siguiente da la contraorden. Un día te come a besos, y, otro, te trata a patadas. Cuando habla ya no sabe uno si está diciendo o está contradiciendo*» (José Luis MARTÍN VIGIL, *Cierto Olor a podrido*, Editorial Juventud, Barcelona, 1962, pp. 38-39).

la personalidad, las relaciones de los padres entre sí. Y ahora nos referimos al aspecto negativo de las mismas, ya que el positivo no plantea problemas.

Si el niño tiene la desgracia de desarrollarse en un hogar donde los conflictos matrimoniales son constantes y profundos, si es testigo de riñas y discordias entre los padres, no seguidas de perdón y reconciliación verdaderos, vivirá, de hecho, en un estado de tensión angustiosa casi permanente, en una actitud de alarma ante la menor elevación del tono de la voz, o ante el más leve signo de enojo de uno de los padres. Esto le llevará de modo más o menos inconsciente, pero real, a tomar partido por uno de ellos, con la consiguiente actitud de enemistad, cuando no de odio, hacia el que considera injusto o culpable de su angustiosa situación.

Y es bueno tener en cuenta que la hipersensibilidad del muchacho o de la muchacha para captar las reacciones paternas se va intensificando al compás de su desarrollo. De este modo, aunque los padres quieran ocultar sus conflictos entre sí a la vista de los hijos, éstos perciben perfectamente, es más, viven, ese clima de desarmonía conyugal, lo que producirá en su inmadura personalidad un impacto muy difícil de borrar o de corregir. Y esto, aun en el supuesto de que esa situación conflictual cambie en el futuro radicalmente ¹⁵.

¹⁵ Esto es, por lo demás, lo que está probando a diario la práctica psicoterapéutica —en opinión de los propios psicoterapeutas— y lo que José María de Sagarra ha sabido reflejar bellamente en su obra *La herida luminosa*. Oigamos cómo se expresa el hijo del desgraciado matrimonio que se nos presenta en este drama: hablan el hijo y la madre:

MADRE.—... *¿Qué sabes tú, criatura, qué sabes de mis responsabilidades?*

HIJO.—*Más de lo que tú crees... Yo he sido niño en esta casa. Ese niño que porque parece todavía tan poco, y porque está siempre ahí, acaba desgastando todas nuestras cautelas... Hace diez años...*

MADRE.—*Diez años... sí. ¡Diez años! ¿Es que quieres que desandemos todo este camino; que olvide que eres mi hijo... y que te cuente con toda crudeza...?*

HIJO.—*Quiero que seas sincera... Nada más.*

MADRE.—*Sí... Fue entonces cuando llegó el momento en que la conducta de tu padre ofendió tan duramente mi dignidad, que nuestra vida íntima fue imposible entre nosotros... Sí... Yo exigí una separación dentro de casa... Secreta, pero radical; sin escándalos, sin sospechas de ninguna clase de cara a la gente.*

HIJO.—*Lo sé... Te podría especificar detalles...*

MADRE.—*No me obligues a desenterrar tanta miseria.*

HIJO.—*No desentierro nada... Porque lo he tenido siempre vivo, presente en mí. Acaso es la raíz de esta vocación mía... y no sé si de esta enfermedad que angustia mi corazón de vez en cuando... Tenía yo trece años. Recuerdo*

Hay que pensar, además, en que la desarmonía conyugal, intuida o vivida por el niño, repercute, de hecho, negativamente, en el rendimiento escolar, por motivos fácilmente explicables. Así, en una investigación de Lanmerman se ha hallado una correlación de 0,63 entre rendimiento escolar y armonía familiar. La más alta después del factor nivel intelectual de los padres, que tendría una correlación de 0,77 con dicho rendimiento. Tan cierto es que muchos fracasos escolares tienen su causa más profunda en conflictos de tipo afectivo. Basta, muchas veces, con solucionarlos, para que mejore el rendimiento escolar.

*mi miedo de niño que abría los ojos ante una cosa horrible. El llegaba tarde a casa, tal vez había bebido... Yo le oí cómo llamaba a tu puerta... Primero, con un poco de violencia... Luego, con un tono de súplica, diciéndote palabras que helaban el cuerpo. Porque con insistencia desesperada —sin altivez, madre, sin reparo de orgullo— te pedía que le perdonases. Y todavía oí algo más fuerte: oí su llanto, ¿me comprendes? ¡Su llanto de verdad! Tú no sabes lo que es, madre mía, que una criatura de trece años oiga llorar a su padre así... ¡como yo le oí llorar! Y que su madre no diera un paso hacia esa puerta... como si se hubiese vuelto sorda... Como si se la hubiera olvidado todo... todo lo que no fuera su dignidad herida o su rencor... No fue sólo aquella noche. Siguieron otras muchas... El dormía entonces en su despacho. Entraba en él, pero al cabo de un rato se le oía pasar por el corredor. Yo saltaba de la cama, entreabría la puerta... para oír... No sé las veces que se repitió la escena de las súplicas, el llanto... y tu silencio. Hasta que llegó una noche en que ya no se acercó a tu puerta y te dejó dormir tranquila... Pero yo continuaba oyéndole, ahí dentro. Y sus gemidos, a solas, eran ya para mí como una obsesión... Alguna vez me acerqué hasta aquí, donde estamos nosotros, descalzo, ¿comprendes?, aguantando la respiración; y sentía un deseo tremendo de entrar en esta habitación... de decirle algo de consuelo... algo que me dictara mi inocencia escandalizada... Pero no me atreví: óyelo... ¡Porque te tenía miedo! ¡Porque tú me dabas miedo, madre mía! ¡Porque me daba miedo tu imponente seguridad! ...Y volví a la cama temblando de cobardía ...y de frío. Después, en la mesa, os observaba... Me creíais distraído... Y él intentaba mirarte... hasta con timidez... hasta ensayando una sonrisa... Pero no vi nunca que tú le respondieras y le alentaras... Hasta que su cara se fue endureciendo y vistiéndose de indiferencia. Entonces ya no sé si era odio o resentimiento ...o, simplemente pena, lo que tenía en sus ojos... Así acabasteis acostumbrándome a la comedia de la buena educación... ¡Y desengañándome del mundo; si el mundo era aquel nido de alacranes dentro de un frasco de cristal» (José María de SAGARRA, *La herida luminosa*, Segunda parte, Cuadro tercero).*

Hasta aquí José María de Sagarra. Por su parte, Unamuno, en la novela *La tía Tula*, pone en boca de Gertrudis estas acertadísimas palabras dirigidas a Ramiro, padre de tres hijos y viudo, que dejaba demasiado al descubierto sus instintos delante de éstos: «Los niños lo comprenden todo; más que nosotros. Y no olvidan nada. Y si ahora no lo comprenden, lo comprenderán mañana. Cada cosa de éstas que ve u oye un niño, es una semilla en su alma, que luego echa tallo y da fruto» (Miguel de UNAMUNO, *La tía Tula*, Salvat Editores, Madrid, 1968, cap. VIII).

● *Situaciones complexuales*

Existen dos fenómenos íntimamente relacionados con la afectividad infantil, en este momento, a los que la Psicología evolutiva concede importancia considerable: el descubrimiento del sexo, de las diferencias sexuales, y el complejo de Edipo.

En la exploración que el niño va realizando de su cuerpo, llega un momento en que descubre la región genital, con la consiguiente tendencia a centrar su atención e interés en esas zonas, y a jugar, parece ser éste su verdadero sentido, con los órganos que acaba de descubrir, por el placer que puede encontrar en ello.

No hay por qué alarmarse de esa tendencia del niño ni atribuirle la importancia que evidentemente no tiene, por más que, tal vez exageradamente, se haya hablado de una primera masturbación. Habrá, sí, que distraer al niño de esa acción y procurar que ocupe las manos en otras actividades para que no adquiera prematuros hábitos viciosos. Nunca se le dirá que «eso» es una cosa sucia, y menos aún mala. A lo sumo, se le podrá explicar que llevar las manos a esas partes es mal educado, exactamente lo mismo que hurgar la nariz con los dedos, cosas ambas que no verá hacer a las personas mayores. Pero es preciso que, efectivamente, no las vea hacer.

Sobre todo, habrá que cuidar con esmero de la moralidad y costumbres de las personas extrañas a la familia, niñeras y criadas, a cuya custodia se confían los niños, quizá demasiado alegremente¹⁶.

Es también éste el momento en que el niño, sumamente curioso y observador, se percata de las diferencias existentes entre los sexos. El varón advierte que no está constituido anatómicamente como la niña, y ésta, que no lo está como el varón. De aquí se ori-

¹⁶ Quiero traer aquí la declaración de un adolescente que habla basado en su experiencia personal. Dice así: «*Lo que considero ...más perjudicial es lo siguiente. El niño, desde que sabe andar, es dado, por decirlo así, a la custodia de una criada. Si la criada es mujer buena, no pasará nada. Si no es recta, el niño se enterará de cosas que no sabe a qué conducen, pero que producen placer. Para mí, es la mayor barbaridad que un niño de corta edad sea dejado en manos de una criada joven o de una mujer que no sea recta y no tenga ningún parentesco con él. Esas cosas que el niño ha aprendido las irá practicando, y cada vez tendrá más pasión; y cuando se entere del fin de ellas, entonces considero que viene lo peor. Por tanto, no dejar al niño con la criada solos, aunque es bastante difícil*» (Carlos ALCALDE, o. c., p. 102).

gina cierta sorpresa acompañada de turbación y desconcierto tanto en uno como en otra, y de un choque que puede comprometer el desarrollo equilibrado de la personalidad infantil.

Se habla, con tal motivo, y éste sería el choque a que aludimos, del complejo de mutilación. Se da tanto en el niño como en la niña. Esta, al compararse con aquél, llega a creer que verdaderamente le falta «algo», que ha sido mutilada. El niño, al compararse con la niña, se considera más aventajado por tener «algo» de lo que ella carece, pero no sin cierto temor de perderlo, como lo ha perdido la niña, en la fantasía infantil. Dicho temor puede convertirse en obsesión si, como sucede a veces, se le amenaza con amputaciones, de jugar con esas partes ¹⁷.

De ahí el que sea prudente hacer ver al niño que las diferencias anatómicas entre los sexos es algo del todo natural, y querido por Dios. Y que deba evitarse cuidadosamente el aludir a posibles amputaciones para corregir al niño de la tendencia a que nos hemos referido.

Hemos mencionado también el complejo de Edipo, del que todo el mundo habla hoy con mayor o menor conocimiento de causa. ¿Qué es, o en qué consiste exactamente este complejo? Se trata, en síntesis, de un conflicto de tipo afectivo, inconsciente, que experimenta el niño entre los tres y los seis años, consistente en el amor exclusivo a uno de los padres —el de distinto sexo— acompañado de un sentimiento de antipatía, repulsa y rivalidad hacia el progenitor del mismo sexo.

Se asegura, en efecto, que a partir del tercer año, y debido a su creciente independencia, el niño llega al descubrimiento de que su madre tiene una existencia propia; que es algo distinto de él. Al mismo tiempo se percata de que no ocupa únicamente el centro de la existencia materna, que el padre desempeña un papel importante en dicha existencia, que la madre reparte también su afecto con él.

Pero el niño necesita poseer a la madre con exclusividad, porque compartirla y dividirla con el padre equivale, en el absolutismo de los sentimientos infantiles, a perderla, y, por lo mismo, a perder la propia seguridad, que es tanto como perderse a sí mismo. Esta aspiración del niño se ve obstaculizada por la pre-

¹⁷ Cf. Ch. BAUDOIN, *o. c.*, pp. 59-84.

sencia del padre que se transforma por lo mismo en amenaza para su seguridad y en rival que el niño desearía eliminar. Este deseo, inconsciente, puede expresarse en frases tales como la tan conocida *cuando muera papá nos casaremos*, que vendría a expresar y significar el deseo del niño de monopolizar el afecto materno.

Mas como el niño ama también al padre, al mismo tiempo que le teme y «odia», resulta, en definitiva, que la agresividad que experimenta hacia él la considera culpable y comprometedora de su seguridad por las reacciones que podría suscitar en aquél. De ahí se seguiría una situación de angustia y ansiedad para el niño. Viviría una especie de drama agudo, acosado por el temor de perder al padre amado o al padre rival, al que también ama, y por la ansiedad de verse aniquilado por la pérdida de los seres queridos¹⁸.

Pero tenemos que consolarnos. El niño que se desarrolla en un ambiente normal, por serlo los padres, que son quienes crean este ambiente¹⁹, llega a liquidar o superar esta situación conflictiva hacia los seis años. Entonces ama al padre de distinto sexo aceptando su realidad de ser exterior e independiente, sin pretender acapararlo y fusionarse con él de manera adualista. Por ahí acepta también la presencia y los derechos del padre del mismo sexo, al que no puede suplantar.

El problema está en cómo logra el niño superar este conflicto. Aquí no hay más que hipótesis o conjeturas. Una de ellas, la más aceptada, piensa que *identificándose* con el padre rival, que se convierte en *modelo* según el cual se comportará y conformará en adelante. En otros términos, el niño va a buscar en el padre, y la niña en la madre, un objeto de identificación, y se va a realizar como varón, o como mujer, por la imitación del padre, o de la madre. Es el momento en que se va a hacer realidad el adagio de *tal palo tal astilla*.

Si esto es así, las cosas se tornan extremadamente serias y graves para los padres. A partir de ahora, sobre todo, tienen que poder ofrecer a los hijos imágenes dignas de imitación. Desgraciado el niño que no encuentre dichas imágenes en sus progenitores. Sería ésta una de sus mayores frustraciones. Hay quienes intentan explicar la delincuencia infantil y juvenil de hoy por ese cami-

¹⁸ Cf. P. OSTERRIETH, *Psicología infantil*, pp. 112-116.

¹⁹ Ambiente en el que los padres aman por igual al niño, sin chantajes afectivos, sin pretender acapararlo con exclusividad ninguno de los dos.

no: les faltaría a los muchachos objetos de identificación por la dimisión y decadencia de las imágenes parentales ²⁰.

Sea de ello lo que fuere, la conclusión que se saca de aquí es que, a partir de los seis años, la imagen del padre adquiere para el niño, y la de la madre para la niña, un interés especial. Que deben ofrecer en sus personas modelos auténticamente varoniles y femeninos para que los hijos puedan realizarse como hombres o como mujeres.

6. LA ESCOLARIZACIÓN

El niño acaba de cumplir seis años. Apenas estrenados adviene un acontecimiento trascendental en su vida. El más trascendental, en opinión de algunos psicólogos, de cuantos jalonan las etapas de la evolución. Nos estamos refiriendo a la escolarización o ingreso oficial del niño en la escuela ²¹.

Con el ingreso del niño en la escuela éste empieza a enfrentarse con las diversas asignaturas o saberes. Primero con las meramente instrumentales: lectura, escritura y cálculo. Más tarde, con las formales.

A partir de este momento, lo que los padres quieren, todos los padres, es que el niño rinda, que saque buenas notas, que conquiste los mejores puestos de la clase. Se diría que, para muchos padres, no existen, en adelante, más problemas en sus hijos que el de las notas ²². En estas pretensiones de los padres pueden cometerse, y de hecho se han cometido, flagrantes injusticias, lo que no deja de comprometer seriamente el desarrollo equilibrado de la personalidad del niño.

Vayamos por partes. Una de las principales obligaciones de los padres es aceptar a los hijos. No nos referimos, claro está, al aspecto cuantitativo, que no viene al caso, sino al cualitativo.

²⁰ Cf. G. MAUCO, *La paternité. Sa fonction éducative dans la famille et à l'école*, Editions Universitaires, Paris, 1971, pp. 59-90.

²¹ Cf. R. HUBERT, *El desarrollo mental*, Ed. Kapelusz, Buenos Aires, 1959, T. I, pp. 341-348.

²² «Las notas, las notas. ¿Qué son las notas ante los problemas de uno, ante las soledades, los sufrimientos, las dudas que uno tiene tantas veces?», nos dirá el adolescente Carlos en la novela ya citada de Martín Vigil (p. 31). «¿Cuándo se dará cuenta la gente que se dedica a la enseñanza de que los niños son niños y no niveles intelectuales calculados con pluma y papel?» (Dorothy W. BARUCH, *Un niño difícil*, Ed. Plaza y Janés, S. A., Barcelona, 1972, p. 19).

Quiere decir esto que hay que aceptar a los hijos tal y como son, lo cual no significa que no se pueda y deba hacer todo lo posible por mejorarlos ²³.

Ciñéndonos exclusivamente al aspecto intelectual, puesto que tratamos ahora del rendimiento escolar, aceptar a los hijos tal y como son es, primero, reconocer las limitaciones de su capacidad mental. Después, exigirles lo que puedan dar conforme a esa capacidad y no más, aunque tampoco menos. Eso es lo justo. Lo otro sería injusto y descorazonador, creador de amargos conflictos en el alma infantil. Hay que convencerse de que cada uno tiene sus necesarias limitaciones impuestas por la naturaleza. No se puede, pues, exigir a todos por igual. No querer entender este principio es exponerse a someter a algunos muchachos, a más de los que pensamos, a torturas perfectamente inútiles, perturbadoras del desarrollo de su personalidad.

Esto nos lleva, como de la mano, a un problema de capital importancia en educación: el de las comparaciones. Toda comparación es odiosa, se dice, y debe de ser verdad. Lo es ciertamente, sin ningún género de dudas, de las establecidas entre hermanos y alumnos.

Las comparaciones, ya ahora, en la tercera infancia, de los seis a los doce años, y sobre todo en los años frágiles de la adolescencia, por tener el adolescente un sentimiento mucho más agudo de sí mismo, de su dignidad y personalidad, son funestísimas. Pensemos en que las comparaciones entre hermanos —dejando ahora de lado las establecidas entre alumnos— pueden engendrar en el desfavorecido con ellas, dos tipos de complejos: el de Caín y el de inferioridad.

Creemos que se llega a amargar la vida de un hermano mayor cuando se le compara constantemente con otro más pequeño mejor dotado física o intelectualmente. Creemos igualmente que nada exaspera tanto a un hermano más pequeño como el recordarle continuamente el ejemplo del mayor más dócil o aplicado. Tratándose de un hijo excepcionalmente dotado, al que se propone en todo momento como modelo a los demás hermanos, se puede provocar en éstos sentimientos de envidia impotente y el fracaso es-

²³ Una de las quejas más corrientes entre los adolescentes es la de que no se les acepta tal y como son.

colar. Es claro que con el mismo esmero que las comparaciones entre hermanos, comparaciones del tipo que sean, hay que evitar el aludir con excesiva frecuencia a las deficiencias o fracasos de alguno de ellos ante los demás ²⁴.

Entonces, ¿qué hacer? Al niño, y sobre todo al adolescente, sólo se le debe comparar con él mismo. Si realmente queremos estimularles a hacer más y mejor, a reaccionar positivamente en los momentos de depresión, desaliento y desaplicación, que obedecen generalmente a factores afectivos, les diremos, por ejemplo: «Recuerda lo bien que te portaste o estudiaste el curso pasado o el trimestre anterior. Mira las buenas notas que entonces traías... Tú puedes hacer más y mejor, ya lo ves...». Pero por nada del mundo les digamos: «¿No te da vergüenza? Mira tu hermano, o tu hermana, o fulano... ¿Y, tú?». Con esto sólo se conseguiría irritarles, exasperarles, hundirles más aún en la pereza o en el fracaso, pero no se lograría hacerles reaccionar positivamente. «¿Qué me importa a mí mi hermano, o mi hermana, o fulano?», sería la respuesta espontánea y natural del muchacho así recriminado ²⁵.

7. LOS AÑOS FRÁGILES DE LA PREADOLESCENCIA

El período que va de los doce a los catorce años, la *preadolescencia*, es una fase del desarrollo sumamente delicada y difícil. Según propia declaración de los muchachos, serían éstos los peores años de la vida ²⁶. Se trata de un momento de crisis, desequilibrio, turbación y desadaptación inevitables, consecuencia del empuje sexual que de pronto asalta al preadolescente. La crisis es de origen biológico ²⁷. Pero sus efectos repercuten en toda la psicología juvenil.

²⁴ Cf. G. MAUCO, *L'éducation affective et caractérielle de l'enfant*, Editions Bourelier, Paris, 1963, pp. 94-96.

²⁵ A la pregunta, *¿Qué es lo que con más frecuencia te hace poner de mal humor en el trato con tus padres?*, los adolescentes responden (Madre): *Que me ponga a otro por ejemplo; que me compare con otro; compararme con los demás; que me ponga ejemplo de otro; que me crea inferior a los demás.* (Padre) Cuando dice: *«Cuando yo tenía tu edad»* y *«en mis tiempos»*; *que me diga que él, siendo joven, se conformaba con menos; que me hable de «en mis tiempos»; que empiece a recordar sus tiempos pasados...*

²⁶ Carlos ALCALDE, *La iniciación sexual del niño y del adolescente*, Ediciones del Instituto Pontificio San Pío X, Salamanca, 1967, pp. 19-20.

²⁷ Es debida, fundamentalmente, a la entrada en funcionamiento de un nuevo sistema endocrino en el que el papel principal corresponde a la

El chico y la chica —ésta antes que aquél— empiezan a experimentar impresiones y sensaciones que les eran totalmente desconocidas. La aparición de los caracteres sexuales secundarios, y la maduración de los primarios, con sus inmediatas consecuencias, no pueden menos de llamar la atención del púber de manera más o menos angustiosa. Una pregunta surge entonces desde el fondo de su ser, pregunta que no siempre halla respuesta adecuada: *¿Qué significan estos fenómenos? ¿Cuál es su porqué y para qué?*

Es absolutamente necesario, si se quiere asegurar el desarrollo equilibrado de la personalidad juvenil a partir de este momento, aclarar a tiempo todos estos misterios. Siendo más explícitos, diremos que hay que explicar a los muchachos y muchachas el significado de los fenómenos pubertarios para tranquilizarlos. La madre que, por lo que fuere, no hablase a tiempo a sus hijas del sentido de las reglas, y el padre que no aclarase a sus hijos, también a su debido tiempo, el significado de las eyaculaciones y erecciones, no podrían quedar tranquilos ni considerarse libres de toda culpa.

No vale adoptar aquí la política del silencio. Con eso no se suprimen los problemas ni la sed de saber de los preadolescentes. Estos, al no recibir las ansiadas aclaraciones de quienes tienen derecho a esperarlas en primerísimo lugar, llaman a otras puertas en busca de soluciones. Es así como el amigo, el libro, la revista, etc., se convierten fácilmente en vehículos de información sexual, turbia, impura, pecaminosa, que deja, no pocas veces, según declaración de los propios adolescentes, un lastre molestísimo y pesado en el alma juvenil. Y esto, aun en el supuesto de que exista posteriormente una ilustración sana por parte de los educadores²⁸.

Efecto del abandono de los muchachos a sí mismos frente a estas cuestiones es crear en ellos un carácter lleno de preocupaciones y hacerles vivir en una especie de continuo desasosiego e inquietud, obsesionados por estos problemas que les atormentan

Hipótesis. Esto explica, por sí solo, que la adolescencia, al menos en su primera fase, sea un período de crisis o inestabilidad, como consecuencia del desajuste endocrino que se produce en el seno de la biología del adolescente.

²⁸ Cf. Carlos ALCALDE, *La iniciación sexual vista por los adolescentes*, passim.

y traen de cabeza²⁹. Es, pues, éste, un nuevo factor capaz de desequilibrar la evolución de la personalidad en las puertas de la adolescencia.

²⁹ Después de esto no podrán extrañar afirmaciones como las siguientes hechas por adolescentes. «¡Cuántas veces he maldecido yo, y muchos que yo conozco, a los que pudiendo explicar estas cosas no lo han hecho por negligencia o por un pudor imbécil. Cuántos pecados se hubieran podido evitar!». «Es criminal y anticristiana la actitud de muchos padres que parecen ignorar las preocupaciones de los hijos, se desentienden de estos problemas, y dejan correr las cosas tranquilizándose con aquello de que 'ya se lo enseñará la vida'. ¡Sí, la vida se lo enseñará, pero a qué precio y de qué manera!» (Carlos ALCALDE, o. c., p. 223). Ambas declaraciones, ya fuertes de por sí, cobran más fuerza aún si pensamos que las explicaciones dadas por los padres no dañan prácticamente nunca a los hijos. Mientras que las recibidas de los amigos que, por lo demás, han constituido la fuente principal de toda clase de informaciones, en la mayoría de los casos resultan perjudiciales, muy perjudiciales, y, a veces, funestísimas. Veamos cómo se expresan los muchachos: «El hecho que me lo explicara mi propia madre le dio un carácter tan sagrado para mí, que no me atrevía a hablar de ello». «El hecho de que me lo dijera un amigo no me ha hecho daño, me ha más que hecho. Llevo toda una vida de pecados encadenados de castidad por su culpa. ¡Y, si pudiera, lo mataba!» (Carlos ALCALDE, o. c., p. 72).

GRAN NOVEDAD



Colección «FE - EXPERIENCIA»

1. Programación del área de experiencia religiosa:
Niveles 1.º, 2.º y 3.º
por M.^a DEL CARMEN ALLER SALVADOR
2. Programación del área de experiencia religiosa:
Niveles 4.º y 5.º
por JOSÉ M. AGUIRREZABÁLAGA ODRIUZOLA
3. Programación del área de experiencia religiosa:
Niveles 6.º, 7.º y 8.º
por CONCEPCIÓN RODRÍGUEZ PEÑA
4. Educar la fe, apertura a la vida
Actividades para la 2.ª etapa de E.G.B.
por MARIANO MORALEDA CAÑADILLA
5. Convivir, experiencia de fe
por RAFAEL ARTACHO LÓPEZ
y ROSA M.^a CEBALLOS DE LA CAL

Director de la Colección: RAFAEL ARTACHO LÓPEZ

**Ediciones INSTITUTO PONTIFICIO
SAN PIO X**

SALAMANCA - Tejares

La gracia de Jesucristo, o la pregunta por el sentido de la vida

SEGUNDA PARTE: EL ESPIRITU COMO EXPERIENCIA

RAFAEL ARTACHO *

1. SIGNIFICADO DE LA NUEVA CRIATURA

Lo que he hecho en el capítulo anterior podría calificarse de un planteamiento de tipo general. Teórico. Pero el análisis teológico, realizado en profundidad tiene unas incidencias formidables de concreción. Las líneas de fuerza que constituyen la perspectiva de la gracia como llamada de la vida son las mismas que, prolongándose, bosquejan el sentido de la respuesta del hombre.

a) *El arquetipo de la actividad teológica lo ofrece el Nuevo Testamento.*

Las afirmaciones del Nuevo Testamento no sólo constituyen arquetipos y núcleos de la fe; sino también el método teológico de los autores del Nuevo Testamento creo que es arquetipo fundamental de cualquier método teológico. Si la Teología ha tenido una época en que ha podido ser acusada de traición a la vida, es porque se ha limitado a quedarse en las «afirmaciones» del Nuevo Testamento, prescindiendo de su método.

Al estudiar el problema del hombre y de la gracia, el PRESUPUESTO del método del Nuevo Testamento nos resulta imprescindible. El presupuesto es éste: ni las cartas ni los Evangelios han sido en su origen intentos de elucubración esquemática. Sino que constituyen un *lento proceso de autocomprensión*. En el fondo, hay una experiencia de cada autor, cuyo significado se es-

* Licenciado en Teología, Profesor del *Instituto Superior de Ciencias Catequéticas «San Pío X»* y Director de numerosos cursillos de catequética. Dirección: *Bocángel 15, MADRID - 28.*

fuerza por precisar. Su pregunta no es «¿cómo es Dios?» o «¿cómo es Jesús?». Sino: «¿Qué me ha pasado?». «¿Qué significa esta conmoción interior que ha cambiado la orientación fundamental de mi vida?»¹. Lo importante en su fe o en su predicación no es la preocupación de qué se puede decir de Jesús, de Dios, del hombre o del mundo, sino lo que puedo esclarecer y comunicar de mi experiencia, del desasosiego o de la paz interior que me embarga, de la actitud en que me encuentro frente a las cosas y al mundo, del amor que me domina y me da una perspectiva distinta del mundo y de la vida. ¿Qué ha producido esto? ¿Qué es, exactamente, esto que no puedo expresar de ningún modo?

A esta luz es preciso ver todas las afirmaciones de Pablo. Todas las cartas. Cada matiz resulta un intento desesperado por expresar adecuadamente la experiencia que vive. Cuando habla de «Nueva Creación», de «Esclavitud o libertad», de «justificación», de «Gracia», de «muerte y resurrección», está intentando buscar otras tantas claves que le ayuden a expresar el significado de su experiencia.

b) La expresión de la experiencia de Pablo como *nueva creación* —que hemos visto en el primer capítulo— es preciso profundizarla. ¿Qué significa? ¿Cuáles son las causas que la han motivado...? ¿Qué experiencia pretende expresar Pablo cuando dice de sí mismo que es un «hombre nuevo»? Cuanto en las conversaciones anteriores dijimos acerca de la significación cultural de la Nueva Creación, nos permite vislumbrar la experiencia de Pablo. «No tengo que ver nada con lo anterior. Mi vida y el mundo de valores en el cual aquélla se enmarcaba y del cual vivía, han muerto». Es la experiencia de una ruptura total con el pasado. Es la experiencia de ser «*un hombre distinto*». Un hombre que ha sufrido por accidente una profunda conmoción personal, y que ha supuesto la inversión radical de todos los valores de la vida.

¹ Es ésta la intuición que encontramos en la base de todo el esfuerzo hermenéutico por el que la Teología y el Estudio de la Escritura se encauza en el momento actual. VAN BUREN, al comienzo de su trabajo sobre *El Significado secular del Evangelio*, Ed. Península, Barcelona, 1968, comenta así el sentido de su estudio: «El propósito del análisis lingüístico consiste en desplazarnos de los casos en que el lenguaje se debate entre no poder decir lo que queremos (y tenemos que ir añadiendo otras frases para decir lo que 'realmente' queremos) y no parecer significar exactamente lo que decimos» (p. 33).

Es lo que Bonhoeffer expresaba, en su proyecto de libro, como determinante de la fe cristiana: «*El encuentro con Jesucristo: experiencia de producirse aquí un trastorno de toda existencia humana, debido al hecho de que Jesús no existe sino para los demás*»².

O la otra expresión de la carta a los filipenses: «*Todas las cosas en las que antes me gloriaba las tengo por escoria en comparación con el conocimiento de Jesús*»³.

c) Esta experiencia de ser un hombre distinto es lo que Pablo define como «*nueva creación*», «*hombre nuevo*» o «*nueva vida*». Pero podemos seguir preguntando cuál es el significado de esta conmoción. ¿Cómo y por qué se ha encontrado Pablo un «hombre nuevo»?

También la respuesta a esta cuestión hemos de buscarla en Pablo como el intento de expresar su experiencia fundamental. Pablo define el origen de la nueva vida como «*El Espíritu de Jesús*». Es el «Espíritu de Jesús» la fuerza que dará vida a nuestros cuerpos mortales⁴. Es la «Vida en el Espíritu» lo que define la nueva situación del hombre⁵. Es el «Espíritu el que clama en nosotros a Dios: «Padre»⁶.

La filosofía griega y los debates trinitarios que tuvieron lugar a su amparo nos han hecho perder de vista uno de los aspectos más ricos de la Teología neotestamentaria del Espíritu. La primera teología cristiana no ha visto en el Espíritu una Persona divina, sino una Fuerza, un modo de ser y de vivir, una manera determinada de situarse ante la vida que coincide con el modo peculiar de Jesús⁷. Poner el espíritu de Jesús significaba originariamente *una actitud ante Dios y ante la vida coincidente con las actitudes de Jesús*. Y ésta es la fuente de la conmoción personal que define la experiencia de la nueva vida.

² BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Ed. Ariel, Barcelona, 1969, p. 224.

³ Filip. 3, 7-8.

⁴ Rom. 8, 17.

⁵ Id. 8, 1.

⁶ Id. 8, 15.

⁷ Nuestra afirmación se basa en los planteamientos que, en la 1.^a parte de este artículo, realizábamos acerca del acontecimiento pascual. El planteamiento puede verse insinuado en CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo*, DDB., Bilbao, 1967, p. 257. Habla Cerfaux de la clave de «El Espíritu» como un esfuerzo por interpretar una serie de manifestaciones que, en la comunidad primitiva repetían, en alguna forma, el acontecimiento Jesús de Nazaret.

Pero Pablo debe matizar el sentido de su experiencia. Pablo ha sido un hombre refractario a Jesús, en nombre de un mundo de valores que Jesús ponía en crisis. La experiencia de Pablo no es la del hombre que ha intentado dialogar, conocer a fondo el significado de la vida de Jesús. Al contrario. Por ello, él tiene la experiencia de que *ha sido poseído* por esta fuerza que define como el Espíritu de Jesús. El Espíritu de Jesús LE HA SIDO DADO, se le ha impuesto. Su conmoción personal le ha sobrevenido como un DON. *EL HA SIDO ALCANZADO por Cristo Jesús*⁸. Por eso, el cristiano es, para Pablo, el hombre que ha sido poseído por el Espíritu de Jesús: es decir, el hombre al que se le ha impuesto como una fuerza irrecusable el ESTILO de Jesús.

d) Mas para expresar esta experiencia, Pablo emplea también una serie de categorías que es preciso analizar para descubrir las dimensiones de significación del hombre nuevo que ha sido poseído por la fuerza del Espíritu. Estas categorías constituyen núcleos decisivos de la Teología paulina: «Redención», «Liberación»... del pecado, de la muerte, de la Ley. Penetrar en la significación de experiencia que estos conceptos poseen nos puede ayudar a definir el espíritu de Jesús como actitud ante la vida.

2. EL ESPÍRITU DE JESÚS

a) Los Evangelios, las cartas, el Nuevo Testamento, es evidente que nos presenta al Cristo de la fe: pero la elaboración del Cristo de la fe tiene también como punto de partida la experiencia. ¿Qué ha significado Jesús en nuestra vida y para nuestra vida? Esta ha sido la pregunta inicial que ha ido elaborando la figura del Jesús de la fe⁹.

Pero si esta elaboración ha podido tener lugar no puede tener otra base que la experiencia de relación con la persona histórica de Jesús de Nazaret. No existe, no puede existir, un dualismo entre el Jesús de la fe y el Jesús de la Historia. El planteamiento en forma de disyuntiva ignora de hecho el proceso de formación de los

⁸ Filip. 3, 12.

⁹ Como estudio sintético sobre el problema, puede verse el trabajo del Profesor GEISELMANN, *Jesús el Cristo*, vol. 1, Ed. Marfil, Alcoy, 1971. Asimismo es clásico el libro de LÉON-DUFOUR, *Los Evangelios y la Historia de Jesús*, Ed. Estela.

Evangelios y de la Teología del N. T. Al menos, ignora su punto de partida. El Jesús de la fe se da EN el Jesús de la Historia. El Cristo de la fe interpreta la experiencia personal del hombre en relación con el Jesús de la historia.

Por ello, si resulta difícil descubrir el espíritu de Jesús partiendo de las narraciones de los Evangelios, sí nos es posible captar los elementos de fondo que constituyen la originalidad de Jesús de Nazaret, elementos que provocaron en quienes rodearon a Jesús la experiencia arrolladoramente única que significó el hacer de ellos hombres nuevos ¹⁰.

Un ejemplo que puede aclarar lo que quiero decir: En el Evangelio se recogen sistemáticamente reacciones del Pueblo ante Jesús. Es UN profeta, o es El profeta: es la reacción de la gente del pueblo cuando se encuentra con él. Esta interpretación del pueblo cuando le ha conocido nos está diciendo ya algo acerca de lo que la relación con Jesús está significando para ellos:

— En primer lugar, Jesús resulta alguien SIGNIFICATIVO: su presencia y sus obras están HABLANDO. El mismo HABLA. Es, ante el pueblo, un SIGNO: inquieta; no deja indiferente, hace que la gente se pregunte acerca de su identidad.

— En segundo lugar, su persona, en el contexto del profetismo del Viejo Testamento, que es el que vive el Pueblo, es puesta EN RELACION CON DIOS: el profeta, en la mente del pueblo, es aquel que ha recibido de Dios una misión. Las actitudes que el Pueblo ha visto en Jesús son tales que le han puesto en inmediata relación con Dios: la sensación que el Pueblo ha tenido al encontrarse con él es la de que Jesús VIENE DE PARTE DE DIOS.

— En fin, el hecho de que Jesús sea entendido como «EL PROFETA DEL FIN DE LOS TIEMPOS» revela una experiencia de ESPERANZA, una sensación de libertad próxima que los hombres del pueblo han tenido al ponerse en contacto con Jesús de Nazaret.

¹⁰ DE LA POTTERIE, I., ha intentado esbozar un método que, a través de la historia de las formas, pueda llevarnos al descubrimiento de los elementos originales que definieran la actuación y el modo de ser del Jesús histórico, que fueran aprendidos por los discípulos, y que constituyeran los ejes sobre los que construyeron la interpretación del hecho Jesús, como acontecimiento decisivamente salvador: *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?*, *Civiltà Cattolica*, 120 (1969) II, 447-463. Condensado en *Selecciones de teología* 9 (1970) 30-34.

En esta misma línea de análisis nos es posible describir aquellas actitudes fundamentales de Jesús que constituyen la definición de su ESPIRITU. Podríamos definirlo así ¹¹:

Jesús de Nazaret fue un individuo singular y extraño. Sus características parecen haber impresionado a sus seguidores, de suerte que se yergue como un hombre extraordinariamente libre en los relatos de la parábola recordada, del dicho, del incidente y en la forma en que la comunidad cristiana primitiva hablaba de él.

— Los Evangelistas recuerdan su sinceridad y llaneza hacia el amigo o enemigo, sin excepción ni aceptación de personas: la verdad constituye para él su bandera: «Id y decid a esa raposa» (cuando habla de Herodes, el matador de Juan); la confesión sin rodeos ante el Sanedrín o el espetarle al procurador romano en el momento en que se decide la suerte de su vida: «yo soy rey», son actitudes de un hombre libre frente a todo poder.

— Es hijo fiel, pero libre de las ataduras familiares.

— Acepta el culto y los ritos, pero también es libre de pasarlos por alto (Mc 2, 23-27).

— Cuando es preguntado acerca de su autoridad como maestro o como «vengador» de la gloria de Dios, su respuesta es siempre evasiva. No se basó en nadie; no apeló a nadie. Simplemente, habló y actuó con la autoridad de una libertad única.

— Su libertad se hace particularmente patente en el hecho de que no hizo pretensión alguna para sí. Parece haber estado tan libre de toda necesidad de estado social que resistió a todos los intentos de los que querían imponérselo. En frase de Cox, «él vive en vigorosa reciprocidad con los ladrones, con los sacerdotes, con las prostitutas y con los niños».

— Si fuéramos de definir a Jesús por su libertad, sin embargo, deberíamos recalcar su carácter positivo. Estuvo libre de toda ansiedad y de la necesidad de establecer su propia identidad; mas, por encima de todo, estuvo libre para su prójimo. Esta fue la característica que Bonhoeffer, en sus últimos escritos, encontró tan impresionante. Estuvo libre para ser compasivo con su prójimo, sin ninguna consideración hacia sí mismo. Evidentemente, fue un hombre libre para entregarse a los demás, fuesen quienes

¹¹ VAN BUREN, *op. cit.*, pp. 151-154.

fuesen: toda su vida constituye una serie de tentativas valientes, de asaltos arriesgados para abatir los muros que dividían a los hombres; para ello pasó por encima de las convenciones sociales, quebrantó las normas de moralidad, y desafió la tradición religiosa.

Su muerte es una consecuencia de su libertad. Un hombre verdaderamente libre puede atraer a otros hombres o puede repelerlos: su libertad es un exponente, por contraste, de la medida en que los que le rodean están ligados por sentimientos de inseguridad, temor, culpa y por el deseo de justificarse o explicarse a sí mismos. Las declaraciones de Klaussner, el judío que juzga a Jesús a veinte siglos de distancia, son extraordinariamente explícitas a este respecto ¹².

b) Pero todo esto no constituye más que una descripción externa: el encuentro de un observador que mira desde fuera. Esta es la historia externa de las actitudes de Jesús, y la historia no ha suscitado la fe ¹³. Ha originado, ciertamente, una toma de posiciones respecto de Jesús. Pero ni la posición positiva significa la fe (apenas significa algo más que un simple «estar de acuerdo»), ni la negativa significa un rechazo de la fe. Dicho de otro modo, esta libertad de Jesús aún no significa liberación para el hombre. Pero esta libertad externa de Jesús ha tenido un principio interno, que intentaremos descubrir: Jesús ha sido un hombre que esperaba el Reino de Dios, como los hombres de su pueblo y de su época. Su fe y su piedad han sido profundas. El ha escrutado las Escrituras intentando atisbar los signos de la Venida del Reino. Y en esta búsqueda ha tenido una intuición decisiva: la venida del Reino no puede constituir un acontecimiento de orden estructural, tal como piensan la Escatología y la Apocalíptica del tiempo. El Reino se define por el *DOMINIO radical de Dios sobre la vida*, sobre la Historia y sobre cada hombre. Un acontecimiento de orden político o una catástrofe cósmica no pueden constituir el «Reino de Dios». El genuino sentido profético del Reino es el imperio de Dios sobre el corazón, que se abre radicalmente a él y lo convierte en el Señor de su vida.

¹² Citado por NIEBUHR, R., *Cristo y la cultura*, Ed. Península, Barcelona, 1968, p. 6 s.

¹³ VAN BUREN, *op. cit.*, pp. 154 ss.

Esta intuición de Jesús va a constituir el motor básico de su conciencia, el núcleo de la predicación y la definición de las actitudes de su persona:

— Esta intuición constituye el núcleo de su conciencia de MISION. El descubrimiento del sentido profético del Reino ha constituido para él el impulso motor de su predicación: ha considerado como un deber religioso ineludible imponer un correctivo a las ilusiones y esperanzas superficiales del Pueblo. Esta conciencia de misión, que nace desde dentro de la vida misma, es la que hace exclamar a Jesús que ha sido enviado, que la doctrina no es suya, sino del que le envió... Porque su misión es, en definitiva, fruto de una apertura radical a Dios que le ha salido al encuentro en una intuición fruto de la vida en la fe.

— El Reino es el núcleo de la Predicación de Jesús. Para Jesús el Reino está ya presente en el hombre. No es algo que es preciso esperar: sino que se impone aceptarlo. «Convertíos, porque el Reino de Dios está en vosotros»¹⁴.

— La aceptación radical del Reino —del DOMINIO = PATERNIDAD— de Dios en su vida es lo único que da coherencia a la vida y las acciones de Jesús. Es lo que ha hecho que quienes se han tropezado con él hayan definido lo más radical de su experiencia como un contacto con Dios manifestado en él.

c) Pero, si bien es cierto que la observación externa de la libertad de Jesús no significa la fe, descubrir la fuente de esa libertad en el contenido de sus palabras y de su vida, puede significar el haber encontrado un sentido a la vida del hombre Jesús de Nazaret. Puede significar haber comprendido, de golpe, la intuición fundamental de Jesús que fue objeto de su predicación y sentido de su vida. Entonces es captado el «Espíritu» de Jesús: su vida en absoluta reciprocidad con Dios como su Padre, de la cual brota una actitud enteramente única sobre la vida, sobre los hombres y las cosas.

El siguiente texto de VAN BUREN intenta descifrar el significado de la Pascua. Como significador de la Pascua podrá ser más o menos exacto: pero sí recoge un momento necesario, aquél en el que el «Espíritu de Jesús» toma posesión de los discípulos:

¹⁴ Mt. 10, 7; Lc. 10, 9; cfr. Lc. 17, 21.

«Parece apropiado decir que a Pedro y a los demás discípulos les sobrevino una «situación iluminadora» el día de la Pascua, en la cual, contra el trasfondo de su recuerdo de Jesús, de repente vieron a Jesús de Nazaret de una forma nueva e inesperada. La historia de Jesús, que parecía haber sido un fracaso, asumió una nueva importancia como la clave para el significado de la Historia. De esta nueva luz surgió una entrega total a la forma de vida que Jesús había seguido...»

«La fe pascual fue una nueva perspectiva sobre la vida, que brotó de una situación iluminadora enfocada sobre la historia de Jesús. La relación peculiar de esta iluminación con esa historia fue determinada por la peculiar experiencia que los discípulos tuvieron el día de la Pascua. Esta fue la experiencia de ver a Jesús de una forma nueva y de participar en la libertad que había sido suya. Podríamos expresar mejor el tono de las palabras de los discípulos si dijéramos que en la Pascua hallaron que Jesús tenía un nuevo poder que previamente no había poseído o no había ejercido: el poder de despertar su libertad también en ellos...»

«Podemos decir que en la Pascua la libertad de Jesús comenzó a ser contagiosa. Empleamos esta palabra con cautela. Adolece un tanto de una connotación biológica, pero también podemos emplearla en forma figurativa: «Fulano tiene una risa contagiosa». En una multitud el miedo puede ser contagioso y producir pánico. En la risa de un niño puede ser contagiosa. Es en este sentido figurativo como decimos que la libertad de Jesús de sí mismo y la libertad para entregarse a los demás se hizo contagiosa el día de la Pascua. Comporta el sentido de nuestro «coger» algo de otra persona, no por nuestro gusto, sino como algo que nos ocurre involuntariamente.»

«La relación entre la libertad que Jesús había tenido y la libertad de los discípulos después de la Pascua podría expresarse diciendo que fue el hombre Jesús de Nazaret el que en el día de la Pascua comenzó a hacerles libres. Esto se refleja en la afirmación apostólica de que Jesús les escogió, y no que ellos le escogieron a él»¹⁵.

¹⁵ VAN BUREN, *op. cit.*, pp. 157-166. Van Buren llega, a través del análisis lingüístico, a un planteamiento de la Pascua que, aunque previsiblemente

Digamos algo más: que la libertad de Jesús ha comenzado a ser «contagiosa» y, por lo tanto, participada por los discípulos como sentido de su vida, cuando en la «situación iluminadora» ha llegado a descubrir la raíz de la libertad de Jesús y, por tanto, el sentido de totalidad que su vida y su predicación habían tenido.

Se impone una observación acerca del sentido de la libertad de Jesús. Jesús no ha buscado la libertad. Jesús no ha realizado ninguna liberación. Y, sin embargo, los discípulos han tenido experiencia de la libertad, hasta el punto de que lo han interpretado como el Mesías, el Cristo libertador. Esto nos habla de la índole peculiar de la libertad de Jesús.

La libertad de Jesús ha brotado de dentro: de su principio interior. No se ha propuesto reducir a cenizas las estructuras sociales políticas o religiosas. No encontramos en sus palabras ni un solo panegírico de la libertad. Ni siquiera una invitación a la liberación, ni siquiera de las cargas absurdas impuestas por los legistas y los jefes del Pueblo. Y es que el hombre que agota su vida en una lucha contra la estructura es un hombre tan alienado y tan carente de libertad como el que vive sometido a ella. La libertad de Jesús brota de una jerarquía interior de los valores. Si Dios es el Señor de su Vida, no existe otro Señor. Si la vida es un don del Padre, la vida está sobre la estructura de cualquier tipo, religiosa, social o política. Pero si la estructura no impide la respuesta a la vida, Jesús no tiene inconveniente en aceptarla. Si el hombre es hijo de Dios en el sentido en que Jesús lo comprende, el hombre es lo primario en el mundo. Por encima de todo, incluso de la Ley. Porque la Ley no es «hija».

Por ello Jesús es el hombre libre. No el hombre liberado ni el que lucha por liberarse o por liberar. Jesús no pretende liberar a nadie. Sólo hacer aceptar al hombre el Reino de Dios sobre su vida. Cuando los discípulos comprenden la intención de Jesús, entonces la «situación iluminadora» los hace realmente libres.

d) El hombre que ha sido poseído por la libertad contagiosa de Jesús, es el hombre que posee «el espíritu de Jesús». Es el hombre que se sitúa ante Dios y ante la vida en la actitud de dependen-

limitado por la exigencia del método, resulta convergente con el planteamiento que LÉON-DUFOUR realiza a partir del análisis de textos del Nuevo Testamento, y del que dimos cuenta en la primera parte de este estudio.

cia filial. Ese es el hombre que ha superado todas las seguridades, el hombre realmente libre. El hombre que siente a Dios como su Padre es un hombre verdaderamente libre. El Espíritu ha tomado posesión de su vida.

Este espíritu de Jesús, esta relación a Dios y al mundo que Pablo siente que domina su vida, es lo que hace de él un «hombre distinto», un «hombre nuevo». Esta novedad del hombre gracias al Espíritu es lo que Pablo experimenta como una Liberación-Redención de la Muerte, del Pecado y de la Ley.

3. LA LIBERACIÓN DE LA MUERTE

a) Estamos acostumbrados a que la expresión «liberación de la muerte» constituya una expresión sin contenido o una expresión alienante. Una expresión sin contenido, cuando, a fuerza de repetirla, no sabemos si nos preguntamos tan siquiera qué quiere decir. Y es una expresión alienante cuando, al preguntarnos sobre ella, intentamos respuestas en clave de «paso a una vida mejor». La vida eterna no es solución al problema de la muerte, en ningún caso. Únicamente existe un camino para llegar a captar su significado: el comprender que el teólogo ha intentado expresar con ella una experiencia personal, unida indisolublemente a la posesión del Espíritu de Jesús.

b) Por ello, nos preguntamos, en primer lugar, qué ha significado para Jesús la aceptación fundamental del Reino como superación o liberación de la muerte. Los testimonios del Evangelio acerca de la comprensión que Jesús tiene de sí mismo como el Siervo Sufriente nos lleva a la captación de una postura del mismo Jesús ante el problema o el presentimiento de su muerte.

Es indudable que Jesús ha sentido en un momento dado su propia muerte. El complot que poco a poco va cerrándose alrededor suyo es el tema preferido de la interpretación teológica de Marcos¹⁶. Jesús ha tenido que preguntarse una y otra vez acerca del sentido de la muerte presentida, o de la persecución de que sistemáticamente es objeto. Al descubrir que la causa está en la fidelidad a la misión que él ha intuido como una llamada ineludible

¹⁶ Cfr. MINETTE DE TILLESSE, *Le secrets messianique dans l'Évangile de Marc*, Ed. du Seuil, Paris, 1968.

del Padre, intenta realizar también una comprensión religiosa de su situación. El se pregunta si vale la pena sufrir así: si tiene sentido la muerte que llega. Y encuentra la respuesta religiosa en los cantos del Siervo Perseguido, a los que remitían las implicaciones conceptuales de su designación personal como Hijo del Hombre.

Ha visto clara la muerte como una necesidad de ser consecuente con su postura de aceptación de la vida. Ha tenido sus dudas. Ha intentado la huida, se ha retirado a Efrén, ha tenido sus reparos en subir a Jerusalén para la fiesta; pero al fin ha podido más el requerimiento de la vida: la gente que le espera o el amigo enfermo. Pero sus idas a Jerusalén están marcadas por el signo de la previsión de la muerte, y su aceptación, por el hecho de que «está escrito». La Escritura ha dado a Jesús el propio sentido de su muerte. Pero entonces, es cuando tiene lugar una auténtica liberación. Ahora es él quien da la vida. No hay ya complot que se la quite. Podría librarse de ella, esconderse, dejarse dominar por el temor. No lo quiere. Ahora quiere darla. Ahora la entiende como algo que, en nombre de la misión confiada por el Padre, se le ha pedido, y él acepta con libertad el entregarla. Por ello ha sido libre ante la muerte.

c) Aceptar el Espíritu de Jesús es también llegar a esta situación de libertad ante la muerte. Pablo tiene la experiencia de que la muerte no puede entorpecer el hecho de haber sido poseído por el Espíritu de Jesús.

Cuando la vida es mirada como un don recibido, cuando cada uno de los elementos que solicitan una respuesta del momento presente son vistos como una participación en la vida, la muerte es igualmente un elemento de vida a participar. El hecho de la muerte es colocado entonces en el contexto de toda la vida y requiere una aceptación. Ello no supone la superación de la repugnancia en encajar la muerte, como no lo supuso en Jesús. No resulta un tranquilizante, sino, por el contrario, un elemento amargo a participar, y una llamada a la que resulta difícil responder.

Mas la muerte es aceptada como una realidad dinámica, presente en cada momento dentro de nuestra vida en la forma de una entrega personal o de una elección en libertad que supone la renuncia a distintas posibilidades vitales. Es el hombre el que en este caso «entrega» su vida: el que acepta e integra de forma personal la

ley cósmica de la entropía, no como una necesidad de desaparecer, sino como un «entregar la vida», hecho al que decisivamente se encuentra vinculado la realización personal. Paradoja de la existencia.

4. LA LIBERACIÓN DEL PECADO

a) En la experiencia de Pablo, pecado se define como la situación anterior a la liberación obrada en él por la actitud que implica el «espíritu de Jesús». Es decir: el pecado significa para Pablo una situación de esclavitud. Y la inversa: el pecado es una potencia que DOMINA al hombre. De nuevo hemos de remitirnos a la experiencia para descubrir el significado que tienen estos textos.

Los hombres de nuestro tiempo han sentido y descrito el pecado con términos que traducen adecuadamente el término empleado por Pablo como POTENCIA QUE DOMINA. Una potencia que domina al hombre, que no le permite ser él mismo, es lo que llamamos una situación de ALIENACION. He aquí el sentido de la alienación, según Pablo:

«...sabemos que la Ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido por esclavo al pecado. Porque no sé lo que hago; PUES NO PONGO POR OBRA LO QUE QUIERO, SINO LO QUE ABORREZCO, ESO HAGO...»

Pero entonces, ya no soy yo quien obra esto, sino el pecado que mora en mí. Pues yo sé que no hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena. Pues al querer el bien está en mí, pero el hacerlo, no. EN EFECTO, NO HAGO EL BIEN QUE QUIERO, SINO EL MAL QUE NO QUIERO. Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hago, sino el pecado que habita en mí. Por consiguientes, tengo en mí esta Ley: que queriendo hacer el bien, es el mal el que se me pega; porque me deleito en la Ley de Dios, según el hombre interior, pero siento otra ley en mis miembros que repugna a la Ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado, que está en mis miembros. ¡Desdichado de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte? Gracias a Dios, por Jesucristo nuestro Señor...» (Rom 7, 15-25).

¿En qué se diferencia esta expresión del planteamiento que nuestros contemporáneos han hecho del pecado? Puede compararse el texto de Pablo con las nociones descritas por Cox:

«Kierkegaard enseñaba que el único pecado real consiste en la desesperada negativa del hombre a ser uno mismo; Marx atacaba con todo derecho a quienes consideraban la sociedad como una realidad «fijada» para siempre no como algo frente a lo cual el hombre mismo es responsable; Nietzsche estaba en lo cierto cuando decía que debiéramos decapitar al dios que impide al hombre ser Creador, y él llevó a cabo el deicidio. Estos tres autores no han hecho sino rechazar y condenar diversos aspectos del pecado de ACEDIA. Según Kierkegaard y los existencialistas contemporáneos que siguen sus huellas, el individuo debe aceptar su propia identidad y no dejarse dirigir por las imágenes y las expectativas que otros proyecten sobre él. Según Marx, el hombre debe liberarse de la supersticiosa reverencia hacia unas estructuras sociales injustas, antes de empezar a transformarlas. Nietzsche puso su esperanza en un hombre nuevo, suficientemente intrépido como para modelar personalmente los símbolos y los objetivos de su vida en el mundo»¹⁷.

El pecado como experiencia de alienación ha sido descrito por hombres profundamente investigadores de sí mismos. El texto del «Diario íntimo» de Unamuno nos los describe con insuperable claridad:

«¿Por qué ha de matar mi alma, por qué he de ahogarla en sus aspiraciones para aparecer lógico y consecuente ante los demás?»

Es terrible esclavitud la de vivir esclavo del concepto que de nosotros han formado los demás. Es terrible esclavitud la esclavitud de la vanagloria»¹⁸.

Símbolos como los de muerte (matar mi alma) y esclavitud son idénticos a los de Pablo y expresan el lenguaje de la experiencia

¹⁷ COX, H., *op. cit.*, p. 49.

¹⁸ UNAMUNO, M., *Diario íntimo*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 86.

inexpresable: una situación que es consecuencia de toda alienación. Una disgregación interior que nos convierte en agresivos contra nosotros mismos, contra las cosas y contra la Profundidad de la existencia ¹⁹.

1. Disgregación respecto de nosotros mismos, cuya experiencia captamos, sobre todo, en la situación de sufrimiento. Ya que, además de sufrir, sabemos por qué sufrimos y somos capaces de captar la sinrazón del sufrimiento. Y esta disgregación la sentimos, a la vez, como un destino y como una culpa. Como un destino, porque encontramos que no podemos dejar de sufrir; y, como una culpa, por cuanto sabemos la parte que de nosotros mismos ponemos en nuestro mismo sufrimiento.

La disgregación que experimenta el hombre que es traicionado por las fuerzas de su subconsciente y que se manifiesta en las neurosis, es un caso extremo de la disgregación. Mas cuando el sufrimiento nos viene de la idea que nos hemos forjado de nosotros mismos, de nuestro yo ideal, de los celos por la integridad de nuestra «dignidad personal», o de un camino para la realización de nosotros mismos que traiciona la vida, entonces la frustración, el sentimiento de fracaso, el sentido de la culpa reconocida o no, la agresividad contra nosotros mismos, son otras tantas fórmulas con las que nuestro siquismo expresa el sentimiento de la disgregación interior que sufrimos. El sentido del arrepentimiento o el masoquismo son también fórmulas espontáneas de nuestra psique que intentan la reconciliación.

2. Disgregación respecto de la vida de los hombres que nos rodean. La experiencia de la soledad en medio de un grupo humano puede servirnos para expresar y comprender cuán alejada se encuentra la vida de la vida. Tampoco podemos penetrar en la interioridad de otra persona: los esfuerzos de adaptación y de expresión que debemos hacer ante el intento de expresar una experiencia humana profunda, nos hablan de esta distancia.

Mas cuando existen alienaciones que podríamos llamar suplementarias, entonces la situación de separación y de pecado se

¹⁹ Para el análisis de esta situación de alienación hemos seguido a TILICH, P., *Se conmueven los cimientos de la tierra*, Ed. Ariel, Barcelona, 1968, pp. 247 ss.

hace culpable e imposibles de recorrer los caminos que llevan hacia el otro. Alienaciones de tipo institucional —en nuestro caso— son las que con más frecuencia nos separan de los demás. Si estamos alienados por la idea nuestra de una persona determinada, nos resulta imposible el camino de la relación personal que nos haga recibir en nosotros al otro tal como es. Juzgar, querer, apreciar a un hombre por el hecho de que sus valores privan sobre sus defectos equivale a mercantilizarlo, a objetivarlo como un objeto sobre el que se realiza una compra-venta. Si en un momento dado la Ley o la institución nos aliena, quedamos imposibilitados para entablar la relación con una persona tal y como ella es: puesto que nuestra aceptación se halla en función de la escala de valores de la institución, y no de la persona misma, que nos es gratuitamente ofrecida por la vida como un don a aceptar en sí mismo.

Esta alienación es nuestra situación de pecado.

3. Disgregación respecto del Fondo de nuestra vida y de nuestro ser, por el hecho de que estamos alienados del origen y de la finalidad de nuestra vida. Nos llegan voces del Fondo de nuestro mismo ser en la forma de aspiraciones radicales a las cuales permanecemos cerrados. Algo está requiriendo en nosotros lo mejor de nosotros mismos para salir de la seguridad, de la instalación, de los moldes hechos, llamándonos a ser nosotros mismos perdiéndonos a nosotros mismos; pero nos rebelamos contra ello, intentamos rehuir su apremio y no queremos aceptar su promesa.

Unamuno ha expresado con sentimiento y clarividencia su experiencia de disgregación del propio Fondo de su ser:

«Con nuestra conducta, con nuestros actos, hechos y dichos vamos tejiéndonos nuestro pobre remedo, que acaba por esclavizarnos. En vez de ser jueces ante Dios de nuestros actos y palabras..., estamos sólo atentos al efecto que producen en los prójimos. Cuando nos alaban y aplauden persistimos en ellos, abandonando aquellos otros que se nos imputan a pobreza de espíritu o poquedad de mente. Y así, guiados por el ajeno juicio y en la criba del mundo, vamos tejiendo la serie de nuestros actos, que acumulándose y concretándose producen nuestro carácter ante el mundo, carác-

ter que oprime y ahoga al ingénito y propia (sic) que ante nuestro Señor habría brotado de nuestra alma regenerada por el bautismo.

Y nos encontramos con un yo que el mundo nos ha hecho, o que nos hemos hecho esclavizándonos a él, y es todo nuestro empeño ser fieles al papel que en el miserable escenario nos hemos arrogado y representarlo del modo que más aplausos nos gane. Y cuando parecemos despreciar los aplausos y buscar sólo la propia satisfacción estamos acaso peor, porque es que de tal modo nos hemos endurecido que, identificados con el papel, lo representamos para propia complacencia, con soberbia de masturbación.

Es cosa terrible vivir esclavo del yo que el mundo nos ha dado, ser fieles al papel sin ver fuera del teatro la inmensa esplendidez del cielo y la terrible realidad de la muerte, tener que ser lógicos dentro de él. El pobre actor siente un dolor agudo, pero no puede quejarse ni llorar, porque le silbaría el público, y aunque hombre sincero, sería mal actor. Cuando se dice que el mundo es comedia no se medita bien en lo horrible de esto...

¡Quién me libraré —puedo decir— de ese fantasma de muerte, de ese yo con que me ha cargado el mundo!»²⁰.

Y si nuestro grado de alienación es tal que hemos renunciado definitivamente a responder al Fondo de nuestro ser, de manera que ya no nos reclama, nuestro pecado es el definitivo, y nadie podrá salvarnos de la frustración personal como castigo de nuestra traición a la vida.

He aquí, pues, en resumen, la experiencia del pecado descrita por Pablo y sentida por nosotros mismos: una profunda escisión en el interior del hombre, por el hecho de que se encuentra alienado de lo que no es él mismo y su vida: El pecado es cuando yo no soy yo mismo, sino que soy el ideal de mi yo, o cuando soy el sentido de mi dignidad frente al mundo, o soy mis ideas sobre la religión o sobre la fe, de modo que los otros no son ellos mismos, sino mecanismos institucionales de la religión que funcionan o no; cuando dejo de ser yo mismo para convertirme en la ley que

²⁰ UNAMUNO, M., *op. cit.*, pp. 96 ss.

está sobre mí; o cuando me identifico con la idea que los demás tienen sobre mí, o la idea que quiero forjarme de mi vida, o la preocupación por mis pecados, o la instalada seguridad en la que vivo. En definitiva, una alienación que es traición radical a la vida.

Y si examináis los primeros capítulos del Génesis, en los que se nos intenta descubrir el sentido de la vida y el sentido del pecado, veréis que, realmente, esto es así: el pecado de Adán no es sino una traición a la vida, alienado por su yo ideal; el pecado de Caín es el pecado de la alienación religiosa, que elimina al hermano para congraciarse con Dios; el pecado de los hombres de Babel, el de los hombres alienados por la seguridad, que intenta institucionalizarse incluso contra Dios ²¹.

b) Pero he aquí que el hombre poseído por el Espíritu de Jesús ha tenido respecto de esta situación de alienación y escisión, una experiencia. Y la ha expresado con el término RECONCILIACION: «Dios estaba en Cristo RECONCILIANDO consigo a todas las cosas del cielo y de la tierra». Dios puso en Cristo Jesús el Propiciatorio de la reconciliación. Esta es la idea ampliamente descrita por Pablo en la carta a los Romanos, y que resulta exponente de una experiencia profunda.

El arquetipo cultural empleado por Pablo para designar el sentido exacto de la experiencia de la RECONCILIACION ha sido el propiciatorio. Jesús es el Propiciatorio desde el cual Dios ha reconciliado al hombre y al mundo. El esquema cultural que presenta es el siguiente:

1. A partir de su planteamiento del hombre como una NUEVA CREACION, Pablo ha interpretado a Jesús como NUEVO ADAN, basándose en la referencia que la «Nueva Creación» hacía a la fiesta del año Nuevo y al rito que identificaba al hombre con la novedad y la situación de gracia ante Dios del Adán primero ²².

2. A partir de ahí, Pablo reflexiona sobre Jesús a partir del aspecto de capitalidad del género humano que Adán poseía: del

²¹ Ver nuestro estudio sobre el pecado en *Educación la fe para un mundo secular*, Ed. Bruño, Madrid, 1970, pp. 127-143.

²² Cfr. REY, B., *La nueva creación según San Pablo*, Ed. Fax, Madrid, 1968, pp. 51 ss.

mismo modo que por Adán ha entrado la muerte y ésta se ha extendido por el hecho de ser Adán cabeza del género humano, del mismo modo, por el hecho de ser Jesús cabeza del género humano, la nueva vida de Jesús se extiende a todos los hombres. La capitalidad designa el hecho de encontrarse en Adán, como en germen, todo el género humano. De la misma manera Pablo ve presente a todo el género humano en Jesús, y por ello le designa con el término de Nuevo Adán.

3. Es esta capitalidad de Jesús respecto de todos los hombres lo que a Pablo le ha sugerido la idea del PROPICIATORIO. El propiciatorio es la tapa de oro que cubre el Arca. Israel tiene un profundo sentido de la solidaridad entre los elementos constituyentes del Pueblo. Lo fundamental en Israel es el Pueblo que vive en Alianza. Ahora bien: existe un lazo de profunda solidaridad entre el Pueblo y la tierra. El pecado del pueblo contamina la tierra, por el hecho de que la posesión de la tierra se halla vinculada a la Alianza realizada por Dios con el Pueblo. El vértice solidario de la tierra es el Santuario. El Santuario tiene también un carácter de capitalidad respecto de la tierra. Y la contaminación de la tierra por el pecado del Pueblo contamina igualmente el Santuario. Y el Propiciatorio se convierte en el vértice de la gran pirámide formada por el Pueblo, la Tierra y el Santuario. Es sobre el Propiciatorio donde tiene lugar la relación directa del Pueblo con Dios: donde se realiza el contacto inmediato (La Nube reposaba sobre el Propiciatorio). La expiación del Pueblo, la Tierra y el Santuario tiene lugar cuando la sangre nueva es vertida sobre el propiciatorio. Entonces tiene lugar la reconciliación entre todos los elementos del Pueblo con Dios y entre sí.

4. La presencia de la Sangre es necesaria. Pero el hecho de la expiación no tiene lugar por el hecho de la muerte de la víctima, sino por el hecho de la Sangre Nueva, símbolo de la vida del Pueblo, que es presentada y ofrecida a Yahvé. Es de notar que la sangre no actúa como un precio pagado, sino como algo que actúa sobre el pecado mismo (y no sobre Dios), como símbolo de una renovación de la vida que es lo que realmente purifica la tierra ²³.

²³ MORALDI, *L'espiazione sacrificale*, Ed. del P.I.B., Roma, 1960.

A partir del carácter de solidaridad y capitalidad que encierra es como Pablo ha formulado su experiencia de RECONCILIACION. Así como la Sangre actuaba reintegrando los elementos descoyuntados del Pueblo en Alianza, del mismo modo la posesión del Espíritu de Jesús ha significado en él una reintegración de los elementos de su vida en disgregación: «En él (como en el Propiciatorio) estaba Dios reconciliando el mundo».

Merece la pena detenernos en analizar la expresión convergente de la experiencia de la gracia como reconciliación que realiza Paul Tillich:

«¿Sabemos nosotros lo que significa ser acometido por la gracia? No significa que de repente creamos que Dios existe, o que Jesús es el Salvador, o que la Biblia contiene la verdad. Creer que algo es, es casi lo contrario a la significación de la gracia. Además, la gracia tampoco significa simplemente que hayamos logrado progresar en el control de nuestra vida moral, en nuestra lucha contra determinadas faltas, y en nuestras relaciones con los demás hombres y con la sociedad. El progreso moral puede ser un fruto de la gracia; pero, en sí mismo, no es la gracia, e incluso puede impedir que ésta nos asista. Ya que con demasiada frecuencia aceptan los hombres las doctrinas del cristianismo o luchan contra las estructuras del mal en su intimidad, sin la menor asistencia de la gracia. Y toda relación con Dios que no esté inspirada por la gracia conduce necesariamente o bien a la arrogancia o bien a la desesperación. Sería mejor rechazar a Dios, a Cristo y a la Biblia, que aceptarlos sin la gracia. Ya que si los aceptamos sin la asistencia de la gracia, lo hacemos aún en estado de separación, y así sólo lograremos ahondar todavía más la separación. No podemos transformar nuestra vida, salvo si permitimos que la transforme la acometida de la gracia. Y esto se produce —o no se produce—. Pero ciertamente NO se produce si intentamos imponérselo a nosotros mismos, como tampoco se producirá mientras sigamos pensando, absortos en nuestra propia complacencia, que no tenemos necesidad de ella.

La gracia nos embarga cuando nos hallamos sumidos en un gran dolor y presos de desasosiego; cuando andamos por

el oscuro valle de una vida vacía y carente de sentido; cuando sentimos que nuestra separación es más profunda que de costumbre, porque hemos violado otra vida, una vida que amábamos o una vida de la que hemos sido rechazados; cuando nuestro hastío por nuestro propio ser, nuestra indiferencia, nuestra debilidad, nuestra hostilidad y nuestra falta de dirección y de serenidad han llegado a sernos intolerables; cuando, año tras año, la anhelaba perfección de nuestra vida no se realiza; cuando las antiguas compulsiones reinan hoy en nosotros como lo han estado haciendo durante muchas décadas; cuando el desespero destruye toda alegoría y toda entereza. A veces, en este momento, una ola de luz irrumpe en nuestra oscuridad y es como si una voz nos dijera: «Eres aceptado. ERES ACEPTADO por lo que es mayor que tú y cuyo nombre ignoras. No preguntes su nombre, ahora; quizás más adelante harás mucho. No busques nada, no realices nada, no inicies nada. ¡SIMPLEMENTE ACEPTA EL HECHO DE QUE ERES ACEPTADO!».

Si esto nos ocurre, es que hacemos la experiencia de la gracia. Después de una experiencia así, podemos no ser mejores que antes y podemos no creer más que antes, pero todo queda transformado. En este momento, la gracia domina el pecado y la reconciliación tiende un puente sobre el abismo de la alienación. Y nada se requiere para el cumplimiento de semejante experiencia, ninguna presuposición religiosa, moral o intelectual, absolutamente nada, salvo la ACEPTACION»²⁴.

He aquí, pues, lo que implica el ser poseído por el Espíritu de Jesús. En Pablo, la convicción de ser alcanzado por la gracia es clara. El texto de Romanos que citaba hace un rato no da por supuesta la desaparición del pecado. Pero aclara la experiencia de que, en el pecado, el hombre ha encontrado la Reconciliación. El «espíritu de Jesús» como la certeza y la experiencia incommovible de la filiación de Dios, como sentimiento radical que nos vuelve hacia Dios en un grito existencial y ontológico (ABBA PADRE), entra en nuestra vida como un elemento decisivo de

²⁴ TILLICH, P., *op. cit.*, pp. 255 ss.

coherencia, que tiende un puente entre los elementos disgregados de nuestra alienación. El Espíritu de Jesús es quien ha reconciliado a Pablo consigo mismo, con el resto de los hombres y con la existencia toda:

1. La reconciliación consigo mismo lo expresa el «Gracias a Dios por Jesucristo» que, como un grito de esperanza, sacude la descripción de su situación de pecado. Es la experiencia de la aceptación de nuestra realidad, por el hecho de sentirnos aceptado por algo que es mayor que nosotros. En este momento amamos nuestra vida, somos capaces de aceptar en nuestro momento presente la historia de nuestras debilidades, aceptamos el fracaso del cual somos o nos sentimos culpables. Descubrimos que el yo ideal que nos esclaviza es una vana falacia, y lo aceptamos como tal. Nos reconciliamos con la realidad que somos. La psicología profunda explica los complejos y las neurosis como aspectos de nuestra vida que no hemos terminado de integrar como nuestros, que nos resistimos a aceptar con toda nuestra alma, resistencia en la cual nos agotamos hasta la neurosis. Cuando el «espíritu de Jesús» nos posee, el odio y el desprecio que por nosotros mismos sentíamos desaparecen. Y la serenidad vuelve a nosotros y la sonrisa vuelve a abrirse en nosotros como expresión de nuestra interior armonía.

2. Si nos posee el «espíritu de Jesús», entonces, ciertamente, «ya no existe —para nosotros— hombre ni mujer, esclavo ni libre, griego ni judío»; la reconciliación con los demás es total. Experimentamos que podemos comprender todas las palabras de los demás, incluso cuando son hirientes, e incluso cuando nos condenan o nos zahieren, ya que somos capaces de penetrar incluso en lo que se oculta tras ellas; pues entonces alienta en nosotros el deseo de abrir una brecha en el muro de la separación. Experimentamos la necesidad y el poder de aceptar la vida del otro, incluso cuando nos resulta hostil o nociva; somos capaces de prescindir de sus cualidades y de sus defectos, superando la mercantilización para aceptarle porque sí, por el solo hecho de ser él, porque lo sentimos perteneciendo ineludiblemente al mismo Fondo de nuestro ser.

*«Experimentamos la gracia —describe Paul Tillich— que es capaz de vencer la trágica separación de los sexos, de las generaciones, de las naciones, de las razas, e incluso el gran abismo abierto entre el hombre y la naturaleza»*²⁵.

5. LA LIBERACIÓN DE LA LEY

a) Los cristianos de nuestra época tienen una verdadera obsesión por la Ley. Todas sus relaciones con Dios, la intensidad y el tenor de las mismas, están planteadas como referencias a la Ley. Da, incluso, la impresión de que el nombre de cristianos no define adecuadamente su preocupación espiritual básica. No han dejado de sentirse dominados por el pecado como referencia a la Ley. Su vida resulta una huida obsesiva del pecado. Parece como si el único sentido que para ellos tuviese la vida cristiana fuese la huida de lo pecaminoso —los pecados— en el ámbito de la vida. La referencia positiva a la Ley es la máxima garantía de su seguridad, y el afán de puritanismo (de pureza, que dicen) domina todos los esfuerzos de su vida. Jesús, como centro de la vida, como sentido último de su experiencia cristiana, queda preterido por la atención a la Ley y a su relación a la misma. En el fondo, las cuestiones acerca de la vida de Jesús, acerca de su muerte, de su resurrección, de su vida y su presencia actual en la realidad de la Iglesia y del hombre, no interesan demasiado ni suponen demasiado problema, mientras se encuentren en la confortable seguridad de la Ley. La gracia se define por un «hallarse en paz» con la Ley.

Y tenemos todo el derecho a preguntarnos qué es lo que ha provocado y mantenido esta situación. Os hablaba en la conversación anterior de la «perversión» (en sentido etimológico) que había experimentado la reflexión sobre la gracia como sentido último de la vida a raíz de la controversia pelagiana.

1. Realmente, la controversia pelagiana no podía surgir en otro lugar que en donde surgió y en el momento en el que surgió. De sobra conocéis que la aportación definitiva del Imperio romano a la cultura es el DERECHO. El romano es un hombre entera

²⁵ *Ibid.*, p. 257.

y totalmente secular; un hombre no religioso, pero para quien la Religión constituye uno de los elementos esenciales que mantienen la unidad del Imperio. Es un hombre profundamente preocupado por lo concreto y lo objetivo, pero que cae preso de su afán de objetividad a la hora de comprender al hombre y la riqueza y multiplicidad de sus relaciones, que polariza en torno al Derecho.

Pero definir al hombre y sus relaciones por su relación al Derecho equivale a poner una base de desconfianza, que resulta difícil de superar en cuanto a actitudes de pesimismo se refiere. El mito de Ate, la hija de Júpiter, que baja a la tierra para corromper a los hombres, como expresión del neoplatonismo y su pesimismo respecto de la materia, nos ofrecen adecuadamente el marco del pensamiento en el cual va a surgir la controversia.

2. Dentro de este marco, Pelagio se enfrenta al hecho de la relajación dentro de la Iglesia constantiniana, en la que el Bautismo sin conversión y los ritos sin fe constituyen una situación normal, por el hecho de dar a la fe cristiana el mismo sentido de unidad política que representó la Religión en los tiempos de esplendor y decadencia del Imperio.

En la reacción de Pelagio hay también una referencia fundamental al Derecho, que se traduce en una preocupación por las costumbres, no como expresión de una actitud profunda del hombre, sino en cuanto que constituye lo definitivo de la preocupación y, a partir de ella, lo definitivo de la fe cristiana. En el fondo se da el movimiento propio de toda reacción contra el laxismo: una búsqueda de la seguridad basada en una vuelta a la referencia objetiva de la Ley.

El intento de Pelagio es aportar un poco de aliento a la situación. Su idea fundamental: es posible cumplir el ideal de la moral cristiana. Y esto, porque la gracia no es otra cosa que el libre albedrío. Sobre el libre albedrío el pecado original no ha tenido absolutamente ninguna influencia de daño. Gracias al libre albedrío, el hombre puede cumplir todos los Mandamientos. La reacción de Agustín frente a la exaltación de la naturaleza humana, es insistir en su debilidad: el hombre, la naturaleza humana, ha sido, ciertamente corrompida en Adán por su pecado, necesita de la gracia de Cristo que le sane. Es la tesis que triunfa en el Concilio de Cartago.

3. A partir de este momento, todo el problema y la esquematización teológica del misterio de la gracia se centra en este polo del hombre y su libre albedrío: la necesidad de ser sanado, de ser elevado, y de ser ayudado en cada uno de sus actos para que, realmente, tengan un mérito ante Dios. El problema de la seguridad (el mérito) y la exclusiva preocupación por la situación del hombre, hacen de la gracia una realidad extrínseca a Dios y al hombre. Y la preocupación del cristiano se convierte, de un modo casi exclusivo, en su relación a la Ley.

4. Contra esta situación pretende alzarse la posición de Lutero, pero, ciertamente, Lutero no es comprendido ni por los católicos, no por los protestantes. La «fe sin obras» que justifica, según Lutero, no es lo que los protestantes han entendido posteriormente. Nada tiene que ver con el «cree fuerte, peca fuerte» con la que le ha ridiculizado la agresividad de la reacción. La fe, para Lutero, es la aceptación radical del misterio de Dios, tal como se manifiesta en Jesús, en la vida del hombre, con todas sus consecuencias²⁶. El resto de la Reforma no comprendió a Lutero. La reacción católica tampoco, y la insistencia en las obras polarizó mucho más al cristiano en su referencia a la Ley como criterio supremo de la vida cristiana y como la esencia misma de su relación con Dios. El cristiano de nuestros días vive todavía de esta reacción.

b) La expresión de Pablo es clara, y la experiencia que significa, aleccionadora. La aceptación del Espíritu de Jesús, el sentirse poseído por el, le ha provocado una sensación de alivio respecto de la Ley. Pablo es consciente de que «no hay nadie que pueda justificarse ante Dios por las obras de la Ley», porque «no hay nadie que cumpla la Ley». Ni siquiera él mismo. Y la experiencia descrita en la carta a los romanos habla bien a las claras de esta situación. Y lo hace planteando dos esquemas distintos de justificación²⁷.

1. En primer lugar, el esquema legal. Es la situación del

²⁶ BONHOEFFER, *El precio de la gracia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 24 ss.

²⁷ PATON, M. A., *Carta a los Romanos*, en *Manual Bíblico*, vol. IV, Ed. Casa de la Biblia, Madrid, 1964, pp. 88-135.

hombre que ha puesto su confianza en la Ley. Que cifra en su referencia de corrección a ella toda su seguridad. Este hombre puede presentarse en cualquier parte, incluso ante Dios, con la cara en alto: porque ha hecho algo a cuenta. El hombre que ha cumplido puede exigir a Dios el premio al modo de un salario por los servicios prestados. Se le debe el premio, porque ha hecho «méritos» para ello. Para Pablo, en esta situación, no existe la gracia. No hay don. Hay salario; no don.

2. Pablo tiene, por el contrario, la experiencia de que nada le es debido. Pablo es consciente de que no tiene obras de la Ley que presentar, de que no puede reclamar nada para sí. Sólo se encuentra poseído del Espíritu de Jesús, que le presenta cualquier dato de la vida como un don que no le pertenece. Dios no tiene por qué estarle agradecido. Al contrario, su situación presente se le ofrece como algo gratuito. No puede gloriarse en nada. No está seguro si es digno de amor o de odio. Ni le preocupa el ser digno de nada. Sabe que es aceptado sin ser digno de ello, que ha sido poseído por el Espíritu de Jesús sin tener ningún motivo o ningún valor que alegar. Ha superado, en definitiva, la alienación de la Ley y la necesidad de seguridades. Por eso es libre. Por eso el Espíritu de Jesús le ha liberado de la Ley: porque le ha hecho superar la necesidad de seguridades personales, y le ha volcado radicalmente sobre el Fondo de su ser.

Los Evangelios están repletos de referencias a esta teología paulina de la liberación. La parábola de los trabajadores llamados a la viña tiene como trasfondo el problema de la superación del mérito o del salario. «Yo quiero dar a este tanto como a ti». Y los términos de la reflexión del padre al hijo mayor en la parábola del Hijo pródigo constituyen un resumen del planteamiento dialéctico entre la gracia (el pródigo) y las obras (el hijo mayor) que se presentan ante un mismo padre. El fariseo y el publicano es otro de los símiles más significativos del Reino, y su interpretación nada tiene que ver con las actitudes de anonadamiento y humildad que pretende una ascética basada en la necesidad de seguridades.

CONCLUSIÓN

He intentado plantearos la Gracia en los términos de una experiencia ineludible. La pregunta por el sentido de la vida no es una abstracción que puede ser respondida desde una elucubración pura al margen de la vida. Por ello, la reflexión no está aquí más que iniciada. Una preocupación catequética no ha de moverse tanto en planteamiento de ideas a transmitir, cuanto de profundizar en una experiencia que intenta responder radicalmente a la pregunta existencial por el sentido de la vida desde una perspectiva creyente.

Las grandes líneas de esta reflexión, podrían quedar planteadas así:

La VIDA es el don primero, inmediato y constante, en el que Dios se nos da a participar. La experiencia de cada momento ha de ser reflexionada profundamente por el creyente a la luz de la Palabra, para descubrir en ella el sentido exacto de la llamada de Dios a la participación de su vida.

La comunicación que Dios nos ha hecho de sí mismo en Jesús es, igualmente, un DON que, embólicamente, reproduce el tenor de cada pregunta y de cada respuesta en la búsqueda del sentido de la vida.

El ESPIRITU DE JESUS, al tomar posesión del creyente, realiza en él una transformación renovadora que le libera de toda vinculación alienante y de la escisión profunda que el pecado, como situación de alienación respecto de sí mismo, de los demás, del mundo y del propio Fondo de su ser, supone en él.

Salamanca - Tejares, 21 de julio. 1972

NOVEDAD MUSICAL

MUNDO DEL MAÑANA

DOCE CANCIONES SOBRE LA ESPERANZA CRISTIANA EN EL MAS ALLA

Música: TOMÁS ARAGÜÉS
Letra: EDUARDO MALVIDO
Presentación: JOSÉ M.^a MARTÍNEZ

A nuestro alrededor gira todo con rapidez fantástica. Todo es rapidez... y cuando nos paramos a pensar qué queda de todo esto en nosotros, nos da la impresión de que no «sabemos nada», de que el mundo es un juego de luz y sombra lleno de fantasías difíciles de volver a su realidad; miramos ese cielo prometido y «Tu cielo no se ve». Pero no todo es sombra. En cada uno de nosotros queda siempre un rincón para la esperanza en la vida, en la gente, en Dios...

Textos y Música en una perfecta síntesis. Versos y prosas de Eduardo Malvido, siempre con la sencillez en su forma y la humanidad en su fondo; Pentagramas de Tomás Aragüés, tan seguros y ricos en melodías y armonías, como siempre los hemos conocido.

MUNDO DEL MAÑANA quiere servir a cuantos unen sus vidas en momentos de contacto espiritual, de convivencias amistosas, de alegría juvenil...

- 12 canciones en su versión sencilla, con acompañamiento de guitarra; y en su versión armonizada a varias voces, con acompañamiento instrumental.
- Canciones grabadas en el Disco PAX «Mundo del Mañana».
- 108 págs. 100 ptas.

Pedidos a:

Ediciones INSTITUTO PONTIFICIO
SAN PIO X
SALAMANCA - Tejares

La Iglesia de España en la encrucijada del compromiso

LUIS DIUMENGE *

Hemos de trabajar con la esperanza puesta en Dios, decididos a allanar las dificultades que nos permitan *hacer posible para mañana lo que hoy resulta imposible*.
(La Iglesia y la Comunidad Política, n.º 41).

El tema de las relaciones Iglesia - Estado ha entrado, con el alborar de 1973, en vía de *aceleración*. El 12 de enero, López Bravo, después de un viaje sorpresa, se entrevistaba con Pablo VI durante una hora y diez minutos. Ambos examinaban los asuntos de interés para la Iglesia y el Gobierno español. Ocho días más tarde, el Cardenal Tarancón, fray José López Ortiz y Mons. Yanes hacían el escrutinio de los votos enviados por los obispos sobre el documento Iglesia - Comunidad política. El día 23 se da el texto a la publicidad. Fecha, sin duda, señera en los anales de la historia eclesiástica española. Breve intervalo que veía culminar dos acciones de relieve en el proceso de separación de ambos poderes. Estamos entrando, a pasos firmes, en una nueva etapa. Aunque por ahora el camino de la información quede cerrado.

Proliferan, sin embargo, los signos de que algo está ocurriendo. A la simultaneidad de conversaciones en el Vaticano (Pablo VI-Mons. Dadaglio) y en el Prado (Franco-Card. Tarancón) hay que añadir la presentación de credenciales del nuevo embajador ante la Santa Sede.

Noticias contradictorias acerca del proceso de la Comisión Nacional Justicia y Paz por el Tribunal de Orden Público ensom-

* Doctor en Teología, profesor de Teología Moral en el *Instituto Superior de Ciencias Catequéticas «San Pío X»*. Al mismo tiempo es educador en el centro escolar *La Salle Gracia-Josepets* donde reside habitualmente: *Plaza del Norte 14, BARCELONA - 12*.

brecen el panorama. Según se dice, sus autores están «encartados» por el comentario concreto y fuerte del año pasado. Tampoco parece gozar de mayor fortuna el de 1973. Fue motivo de secuestro de Cuadernos para el Diálogo (enero). Y algo tendrá que ver con la suerte paralela de Mundo Social y El Ciervo (febrero) ¹.

Una preocupación triple encuadra el marco del quehacer presente. Analizar el documento del episcopado desde la perspectiva socioteológica. Trampolín imprescindible para que el educador de la fe reflexione concienzudamente sobre las correlativas implicaciones doctrinales. Realidad dual con miras a difundir el texto en sus líneas esenciales y suscitar el interés por llevar a la práctica sus directrices, si de veras deseamos un país mejor para el futuro.

En la primera magnitud importará explicar el hecho social de que hoy Iglesia-Estado, ni separados ni unidos, presentan una fisonomía totalmente diversa a la de antaño. Convendrá subrayar asimismo cómo determinadas innovaciones a nivel de prácticas religiosas y de teología han corrido siempre a cargo de hombres y mujeres de la base. Sólo la recta comprensión de los conceptos y del giro que supuso el Vaticano II permitirá interpretar debidamente la actual coyuntura hispana.

Conviene salir al paso de esa imagen deforme y anquilosada que muchos jóvenes tienen sobre la Iglesia. Las fuertes rémoras heredadas del pasado les obsecan. Hablan como si no hubiera existido el Concilio. Ignoran los pasos de acercamiento que la Iglesia española intenta dar respecto a la pastoral. El noble deber de hablar y rehuir el papel de «canes muti» incumbe a cuantos sentimos en carne propia el ministerio educativo.

Finalmente, ya va siendo hora de que el cristianismo ponga las trivialidades teológicas y comience a preguntarse por *lo esencial de lo esencial*. Nunca hasta nuestros días habían los cristianos planteado tan de cuajo la cuestión: ¿en qué consiste nuestra fe? Tras superar las visiones noética, conductiva, senti-

¹ Sobrada razón tenía Lucio del Alamo al dirigirse tímidamente al Gobierno en demanda de orientación sobre si sería prudente aclarar ya el art. 2.º del instrumento jurídico por el que se rige más directamente la prensa escrita española y que ha supuesto no pocos disgustos para los profesionales de esta importante tarea diaria.

mental, queda todavía la alternativa de considerarla como praxis y método de acción. Debe ser representada como vector con dirección y sentido determinados. Sabemos de dónde arranca y cuál es su orientación, pero ignoramos a dónde puede llevar. De tal modo son así las cosas que el futuro biográfico del creyente individual, y también el porvenir histórico del cristianismo, permanecen incógnitos justo en razón del movimiento al que se confían.

El creyente no puede ser simple espectador ante los vientos de cambio que azotan a la Iglesia y al mundo. Tiene que ser actor, investigador y explorador. Todos deben subir a escena. Para que la Iglesia vuelva a convocar en asamblea. Y colaboren, en sintonía perfecta, para la reordenación de la *polis* como vehículo liberador de la dignidad personal².

PROS Y CONTRAS DE LA DECLARACIÓN EPISCOPAL

A raíz del Vaticano II, la Iglesia vive en estado de emergencia. Como en un amanecer crítico después de una noche de sobresalto. Los pastores, fieles a la llamada del Espíritu, intentan la puesta en práctica de cuantos principios se alumbraron. Surgen las tensiones de toda índole. Las ideologías que elevan a la categoría de utópicos cuantos proyectos de reorientación evangélica pugnan por abrirse paso. El campo de las relaciones Iglesia-Estado acaparará bien pronto la atención. El estudio de la realidad culmina en tomas de posición bien concretas. Movimiento que no pasa desapercibido en nuestro contexto hispánico³.

Durante seis semanas, el sensacionalismo de los medios informativos atizará el fuego de la curiosidad y la expectación. Del 27 de noviembre al 3 de diciembre se reunía la XVII Asamblea Plenaria del episcopado español y entre los temas del orden del día figuraba el de las relaciones entre la Iglesia y la Comunidad

² Véase nuestro artículo *El cristiano y las transformaciones sociales, políticas y económicas*, *Sinite* 13, 1972, 201-227.

³ Aunque a tal modo de proceder lo califique Carlos García Valdés: «ir a remolque de la situación actual, a remolque de los acontecimientos», es preferible esta visión enraizada en la realidad que el abstrusismo noético de tantísimos documentos pre o posconciliares (*Mesa redonda sobre el documento «La Iglesia y la Comunidad Política»*, Cuadernos para el Diálogo, n.º 113, febrero 1973, p. 12).

política. Desacuerdos y discusiones paralizaron la inmediata aparición del documento. El simple hecho de su estudio junto con la prolija elaboración atestiguan su importancia. Mientras, se suceden las cábalas y críticas. Incluso con estridencias.

El texto lleva en sí mismo todos los ingredientes capaces de convertirlo en blanco de contradicción. La difusión del texto primitivo, más contundente y concreto⁴ contrasta poderosamente con el definitivo⁵ al que se califica de «formalmente prudente y apreciablemente incisivo»⁶, «firme en el fondo, suave en la forma»⁷. Fruto clásico del magisterio eclesiástico. De estilo clerical cuya acumulación de matices le sume a uno en la perplejidad. A pesar de todo queda como hecho indiscutible y positivo el analizar temas vivos y lacerantes entre nosotros.

Sin incidir en personalismos exagerados, el equipo Tarancón acaba de apuntarse un tanto, si no de antología, cuanto menos de bella factura. En definitiva, podemos recalcar con Elisa Lamas que «lo esencial queda dicho, y lo esencial deriva de que por fin nuestros obispos se han enterado de que la realidad del país es muy variada, de que vivimos aquí creyentes y no creyentes, y de que una serie de aspectos de nuestra convivencia precisan urgente renovación, tanto para el bien ultraterreno de los ciudadanos como para su bien temporal»⁸.

El título primitivo «Iglesia y orden político» se transformó

⁴ En el resto del trabajo le designaremos: texto-1. Véase *«Iglesia y Orden Político»*, Índice, n.º 320, 15-12-1972, pp. 3-9.

⁵ Figurará en toda tabla comparativa como texto-2. Para enjuiciarlo con suficiente conocimiento de causa hará falta tener presentes los objetivos de la comisión redactora a la vista del acervo de sugerencias que recibió en la Asamblea Plenaria. Destaquemos:

— Evitar la obsesión de la brevedad, pues el trabajo anterior demostraba que esto puede conducir a un texto más seco o cortante de estilo, y menos preciso.

— Otorgar preferencia a las enmiendas propiamente dichas, esto es, a las que proponían un nuevo texto para sustituir al preexistente.

— Enriquecer el texto con reflexiones más cuidadas y con citas incontrovertibles, teniendo en cuenta las críticas recibidas sobre deficiencias doctrinales o superficialidad de ciertos pasajes.

— Rechazar únicamente aquellas enmiendas que equivalían a votos negativos (*Historia del documento*, Boletín Oficial del Arzobispado de Barcelona 113, 1973, 99-100).

⁶ GINÉS VIVANCOS, *Un texto prudente y necesario*, El Noticiero Universal 25-1-1973, p. 5.

⁷ Vida Nueva núms. 867-868, 27 enero - 3 febrero 1973, pp. 5-6.

⁸ *Los Obispos y el país*, Destino n.º 1845, 10-2-1973, pp. 6-7.

en «La Iglesia y la comunidad política». A pesar del cambio, estamos muy distantes del explayamiento de unos principios y una doctrina clarividentes y dinámicos. Confieso haber leído el documento inmediatamente después de profundizar en el texto «Política, Iglesia y Fe» elaborado por el pleno de la Conferencia episcopal francesa. Quizá sea por este motivo que descubrí la divergente tonalidad de ambos. Canónica la de nuestros obispos y teológica en lo que respecta a la visión gala.

El documento, diga lo que diga el título, es un documento de «Episcopado y Estado». Como apuntaría José M.^a Gil Robles «resulta que cuando se trata de hablar de los seglares lo hace exclusivamente el Episcopado partiendo de una concepción del Magisterio que me parece, por lo menos, ligeramente trasnochada, por no decir que completamente superada hoy día»⁹.

Late en sus párrafos el temor a descender a terrenos demasiado concretos¹⁰. La Iglesia española quiere, por una parte, decir una palabra al mundo de hoy y, por otra, teme la enemistad con el poder constituido. Dilema difícil de solventar en cualquier geografía. Mucho más, si cabe, en nuestro entorno donde «una larga y azarosa tradición, que se remonta a los albores del siglo VI, mantiene secularmente vinculada la religión católica con la comunidad política nacional»¹¹.

El pensamiento aparece diluido excesivamente en citas del Concilio, del Sínodo de los Obispos de 1971, del magisterio pontificio. Esa continua referencia a los arquetipos doctrinales prueba evidentemente la premiosidad por mantener la ortodoxia.

Se echa de menos en cambio la misión de los teólogos. En su calidad de expertos pueden iluminar la trayectoria a seguir. Sin

⁹ *Mesa redonda...* a. c., pp. 9-10. Se ha vuelto al título anterior «La Iglesia y la Comunidad Política» por considerar que el contenido del documento se sitúa en la perspectiva de las relaciones entre la Iglesia y la Comunidad Política, aun cuando no trate todos los problemas de esta relación, y porque muchos de los asuntos que se tratan van más allá del «orden político» a que se refería el documento aprobado en la votación por partes (cf. *Historia del documento*, a. c., p. 100).

¹⁰ Están ausentes temas capitales como realización de la declaración de derechos humanos, objeción de conciencia, libertad para contraer matrimonio independientemente de la norma canónica. Esto no empece que el balance total constituya una buena plataforma de despegue para sucesivas actuaciones.

¹¹ *Declaración colectiva del Episcopado español, al término de su XVII Asamblea Plenaria*, n.º 9. (En adelante citaremos únicamente el número).

afán de pretender como propio un derecho que no les pertenece, el estatuto posconciliar permite explotar innúmeros valores que otrora quedaban relegados o situados únicamente al nivel de asentimiento. Extraña en consecuencia, el silencio y ostracismo que parecen deducirse de la lectura del n.º 25.

Las transformaciones de toda índole que experimenta la sociedad plantean nuevos interrogantes a cuantos desean ser fieles al Evangelio. «La tensión constitutiva a que la Iglesia está sometida mientras camina por el mundo, con frecuencia impulsa a no pocos a reducir su misión a un *espiritualismo desencarnado* que se desentiende casi por completo de las realidades terrenas, encerrándose en los templos para dedicarse al culto litúrgico, o a un *temporalismo exclusivista* que prácticamente niega su dimensión trascendente».

«Pero la salvación, en cuanto constituye la misión propia de la Iglesia, no se agota en la vertiente espiritual y ultraterrena del hombre, sino que se interesa también, como consecuencia, por los problemas de esta sociedad, por esta tierra en la que el hombre labra su destino eterno»¹².

La fuerza expresiva del texto-1 queda difuminada y enriquecida a la vez con la descripción de los cambios en la sociedad y en la Iglesia¹³. «Semejantes cambios afectan al modo de ser y de vivir de la persona, de los grupos y de la sociedad. Muchas veces es la concepción misma del hombre y del sentido de la vida humana, lo que está en juego en esta transformación»¹⁴. De ahí que se experimente «la dificultad de dar respuesta adecuada a las aspiraciones de los hombres de nuestro tiempo y a los ideales de las nuevas generaciones»¹⁵.

Con ese arrancar existencial de la realidad, el documento trata de justificar la novedad o progresividad de la postura que va a adoptar el Episcopado español¹⁶. Es curioso pensar que las afir-

¹² Cf. Índice, a. c., p. 4.

¹³ Cf. n.º 6.

¹⁴ N.º 7.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ La introducción de una novedad en la Iglesia comporta tres etapas. Aquello que constituye la innovación, para la Iglesia:

1. Es falso.

2. Quizá no sea totalmente falso, pero en todo caso es sumamente peligroso.

3. La Iglesia lo ha afirmado siempre.

maciones hechas en este documento «hace muchísimos años que forman parte de la manera de pensar no sólo de muchos cristianos guiados por su simple instinto de bautizados sino de hombres totalmente alejados de la Iglesia o totalmente agnósticos y que por manifestar estas ideas fueron condenados más de una vez...»¹⁷.

El camino a recorrer, de la letra impresa a la vivificación de la realidad circunstante no será fácil. Lo sabemos. Y por si no lo supiéramos ahí están *dos hechos* gritando para recordarnoslo.

En primer lugar, no deja de ser sintomático el pensar que 20 obispos son todavía contrarios a tal mentalidad y que 4 dejan de pronunciarse¹⁸. ¿Habrà que presumir su discutibilidad después del progresivo avance experimentado? Respetamos su decisión de conciencia mientras estamos persuadidos de que la religión no posee en nuestra sociedad la motricidad necesaria para actuar en tanto que fuente de innovación creadora. Hoy por hoy se ve obligada a cambiar, pero las fuerzas que la impulsan a ello son de origen exógeno, lo cual explica que innove adaptándose a la sociedad global sin demasiada originalidad creativa. Con todo, seamos sinceros y realistas. La operatividad práctica requería unanimidad mayor que la que obtuvo el texto-1. De bien poco hubiera servido un excelente cuerpo doctrinal sin previa mentalización de los artífices del cambio.

Igualmente desconcertante resulta la *cortina de barro* que parece haber caído sobre la declaración. El «voluntario» silencio de T.V.E. y la parquedad de los rotativos más próximos al Gobierno no pueden por menos de dar la impresión de que ha caído mal en determinados círculos¹⁹.

Proceso psicobiológico muy real. Sirve de prisma de valoración de determinados fenómenos intra o extraeclesiales (Cf. Juan ESTRUCH, *La innovación religiosa*, Ariel, Barcelona, 1972, p. 10).

¹⁷ Cf. José JIMÉNEZ LOZANO, 2 ó 3 reflexiones sobre el Documento Episcopal, Destino n.º 1.844, 3-2-1973, pp. 8-9.

¹⁸ Cf. Eccl 33, 1973, 128.

¹⁹ Léase el análisis global de cuanto aportó la prensa nacional y extranjera sobre el tema en Antonio PELAYO, *La Declaración de los Obispos y la opinión pública: cuatro actitudes*, Vida Nueva n.º 869, 10-2-1973, pp. 22-29; Josep M. PIÑOL, *La opinión de Roma*, Mundo Social n.º 207, 15-2-1973, pp. 37-39.

En el trasfondo de tales posiciones late una crisis profunda de penetración. R. GARAUDY advierte: «La foi en la parole de Dieu n'engendre donc pas la résignation, mais l'impatience, le conflit avec le monde. Elle est arra-

No obstante la reiterada explicitación del pensamiento eclesial continúan dándose entre nosotros hasta 7 actitudes parciales o erróneas ²⁰.

Los *intervencionistas* aplauden tres casos: siempre que la Iglesia justifique el sistema económico, social o político existente; en cuanto propugne una política partidista de oposición a la establecida y, finalmente, en el caso de que coincida con la propia concepción.

Radicalmente en frente se sitúan los *abstencionistas* que como corolario de su postura acusan a obispos y sacerdotes de salirse de su misión siempre que con su enseñanza aludan a determinadas situaciones.

Siguen una *vía intermedia* quienes conceden alborozados el derecho a predicar principios muy generales pero colocan disco rojo a cuanto sea enjuiciar situaciones concretas a la luz de los mismos.

Tampoco faltan los *aperturistas* en grado sumo. Según se colorean de pluralismo o marxismo entronizarán como coherente con el mensaje cristiano cualquier comportamiento, si no llegan a privilegiar el análisis marxista como el único principio válido de explicación de las injusticias sociales.

Multiplicidad de posiciones que entorpece la singladura posconciliar en España. Máxime, «cuando hay quienes —para imponer su particular concepción de la misión de la Iglesia en relación con los problemas temporales— se valen de los recursos del poder económico o político, o de su influencia en medios de comunicación social; y parecen experimentar en ocasiones la tentación de querer sustituir al magisterio de los obispos en la orientación del pueblo cristiano» ²¹.

El precedente fotograma queda complementado con la referencia episcopal, una vez más, a la ortodoxia: «ampliar y actualizar algunas de las enseñanzas contenidas en los documentos precedentes» ²².

chement au monde. Le moment prophétique de la vie c'est la décision par laquelle nous prenons nos distances à l'égard des aliénations présentes» (*L'Alternative. Changer le monde et la vie*, R. Laffont, Paris, 1972, p. 124).

²⁰ Cf. n.º 10.

²¹ *Ibid.*

²² N.º 11.

Destaca junto a esta preocupación la inmensa voluntad de sintonía con la hora actual y con el Evangelio. Aunque la acción concreta quede mediatizada por el mundo de los factores objetivos. Quizá menudeen las visiones de otros países de la cristiandad, mientras escasea la introspección interior. Vertiente acusatoria si no existieran otras pistas en el resto del documento.

EL UNIVERSO DE LOS PRINCIPIOS

A través de la *primera parte* descubrimos la situación de la Iglesia, su trabajo de «aggiornamento» y, por lo mismo, de auto-definición. Intervalo en el que oscila y rectifica. Sus dos epígrafes: *misión de la Iglesia y opciones temporales del cristiano* han quedado en un plano quizá excesivamente doctrinal. Se dirá que existen opciones plurales lícitas para el cristiano y se habla del mismo en contexto nacional y, sin embargo, no se precisan cuáles son esas opciones legítimas a la luz de la fe²³.

Cierta evolución en las relaciones entre ambas esferas siempre ha existido, pero a ritmo más lento. Los cambios son hoy tan rápidos que la polémica Iglesia-Estado suscita un oleaje de altura insospechada. Motivo de asombro en muchos, de duda en otros y de enojo en el resto.

El remedio estribaría, para algunos, en que la Iglesia depusiera del catálogo de sus «dogmas» todo lo que afecte indebidamente a lo político, social y científico. En afán por evitar que se dañe la religiosidad de muchísimos. Postura empero no compartida por el episcopado: «del mutuo influjo de la Iglesia y la sociedad en su vivir cotidiano se desprende la necesidad de buscar fórmulas adecuadas de colaboración entre una y otra»²⁴.

Colaboración, no pugnas ni controversia, por autonomías desplazadas. El discípulo de Cristo vive inmerso en la realidad intramundana.

²³ Punto en el que nuestro episcopado queda corto respecto a *Octogesima adveniens*, por ejemplo, donde se señalan esas opciones posibles con sus nombres y apellidos históricos (liberalismo, socialismo...).

²⁴ N.º 17.

texto-1

A través de los complejos mecanismos de la sociedad *actual*, se puede ofender a Dios y herir al prójimo, o servir al hombre según los designios de Dios.

texto-2

A través de los complejos mecanismos de la sociedad se puede ofender a Dios y herir al prójimo, o servir *a Dios y a los hermanos* según los designios divinos ²⁵.

Del cotejo entre ambos textos salta a la vista la preocupación trascendente por el servicio de Dios. Como si la Iglesia temiera alinearse totalmente en el ámbito de la realidad terrestre. Misión que tiene como propia, aunque no exclusivamente definitiva. Pero proseguir hoy con el afán de equilibrio resta diafanidad a su postura. La cuestión de servir a Dios y al prójimo necesita la misma respuesta biopsíquica. Aunque el modo de manifestarse resulte diferente en el tiempo.

En el sector de las opciones temporales del cristiano aparece como premisa la distinción entre fe cristiana e ideología ²⁶. De aquí deriva que el bautizado no pueda vivir exclusivamente en el ámbito «de la simple adhesión intelectual a la enseñanza de la Iglesia» ²⁷. Debe ir más allá y pisar el terreno de la acción concreta: «optar entre las diversas posibilidades a la luz de su propia conciencia dentro del ámbito de su legítima libertad» ²⁸. En este punto el texto-1 era bastante más explícito al asegurar que «es necesario —y entre nosotros urgente— que ninguna tendencia o grupo social y político intente, directa o indirectamente, *monopolizar el Evangelio...*» ²⁹. En lo demás existía coincidencia.

Sobre esta base —libertad del cristiano y pluralidad de opciones legítimas— «la Iglesia no queda comprometida como tal en la actuación individual y asociada de los cristianos» ³⁰.

Alguien podría pensar que semejante postura por parte eclesial equivale al angelismo. Pero el texto señala a renglón seguido

²⁵ Índice, a. c., p. 5. N.º 16.

²⁶ Cf. n.º 18.

²⁷ N.º 19.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Índice, a. c., p. 5. Vicio que parece interior al cristianismo moderno, al pretender moralizar y espiritualizar la política (cf. Jacques DUQUESNE, *La Gauche du Christ*, Grasset, Paris, 1972, 278).

³⁰ N.º 21.

que asume un compromiso serio a nivel universal, esto es, «trabajar por la justicia»³¹. Misión que se ordena «radical y primordialmente a la liberación del pecado y de la muerte y a la reconciliación de los hombres entre sí en Cristo Jesús»³².

¿En qué consiste la irradiación de semejante compromiso? El n.º 22 distingue con toda nitidez: «no es un compromiso de partido o de fracción política, sino un deber común a todos, que entra dentro de la misión pastoral de la Iglesia como parte integrante de la misión liberadora que Cristo le ha confiado». La lucha por la justicia ha de entenderse como actitud constitutiva del hombre, no específica del cristiano. Si bien éste sobreañadirá, como un deber, la caridad que todo lo trasciende.

La Iglesia, mientras proclama los principios que afectan a la justicia y a la paz, y se esfuerza por aplicarlos a los hechos reales del mundo en que vive inmersa y de ella misma, ha de asumir también el riesgo de denunciar proféticamente la injusticia³³, dondequiera que ésta se encuentre o pretenda instalarse, aun cuando al hacerlo concite contra ella, contra los miembros de su jerarquía o de su laicado, la crítica, la incomprensión y hasta el desprecio y la persecución de los poderosos de la tierra. Está obligada a afirmar su libertad, asegurándola contra todo enfrentamiento que proviene de la aceptación de privilegios, de honor, de posición o de dinero, que el mundo le ofrezca. Ha de evangelizar, como Cristo, a los pobres, haciéndose pobre con ellos.

El comentario de la Comisión Nacional Justicia y Paz, sobre el tema «La paz es posible» subrayaba claramente a este propósito:

En sus relaciones con la comunidad política, la comunidad eclesial ha de recobrar bien pronto, y lo máximo que se pueda, su libertad de denuncia profética de las injusticias y violencias del orden establecido, recuperación tanto más obligada cuanto mayor es el margen de estatuto social privilegiado y de prestigio de que goza la

³¹ N.º 22.

³² N.º 23.

³³ Ciertamente el texto dista de precisar exactamente qué deba entenderse por *denuncia profética*. Pero más allá de la terminología concreta, existe un trasfondo doctrinal rico en conclusiones que parece escapar al comentario de Fernando BLASI, *La Iglesia y la comunidad política*, Mundo n.º 1.711, 17-2-1973, pp. 32-33.

Iglesia. Si una sana cooperación entre la Iglesia y el poder civil es siempre deseable, la dependencia mutua excesiva obstaculiza el cumplimiento pleno de sus responsabilidades y, por lo que respecta a la Iglesia, disminuye su capacidad de acción a favor de la justicia, de la libertad y de la paz, al mismo tiempo que reduce a puro verbalismo la necesaria pluralidad de opciones políticas de los creyentes en Cristo.

Realidad que plasmará la declaración:

texto-1

Misión que entraña *el deber de decir siempre la verdad, no disimular las exigencias del Evangelio y denunciar la injusticia* dondequiera que ésta se encuentre, aunque tal *lealtad al Evangelio* sea un manantial de sufrimientos, incomprensiones y aun persecuciones.

texto-2

Esta misión estimula a todos los cristianos... Nos obliga a todos a *dar ejemplar testimonio con nuestra vida, a reconocer y estimular el progreso social* conseguido dondequiera que se encuentre, a *no disimular las exigencias del Evangelio y denunciar las injusticias con amor, verdad y firmeza*, aunque tal *lealtad a la ley de Dios* sea manantial de sufrimientos, incomprensiones y aun persecuciones³⁴.

Como se aprecia del paralelismo, se destaca la agilidad y mordiente del primero. En el texto-2 desaparece *el deber de decir siempre la verdad*. ¿Basta con incluir dicho término entre amor y firmeza? Sinceramente pensamos que no por quedar extrapolado del contexto. Asimismo llama la atención el hecho de referirse en el texto-1 a la lealtad evangélica mientras que ahora su equivalente no es otro que la *ley de Dios*. Bien interpretada la ley puede entenderse en sentido dinámico y existencial. ¿Pero qué sentido percibirá el cristiano de la calle? Muy posiblemente, el legalista. Por eso, preferiríamos, por su simplicidad, fuerza y sentido evocador el escrito primigenio.

El Magisterio ante las realidades sociopolíticas no pretende erigirse en árbitro exclusivo. No le incumbe tal función. Mas faltaría a ella «si no aportara la luz de su doctrina para ayudar

³⁴ Índice, a. c., p. 6. N.º 24. Así ha ocurrido en realidad con la homilía pronunciada en algunas parroquias de Pamplona el domingo 4 de febrero de 1973, a propósito del secuestro del Sr. Huarte.

al discernimiento cristiano en la vida concreta y si, en los casos en que sea necesario, no señalara las condiciones que exige la fe para que una opción política o social sea compatible con la concepción cristiana de la convivencia social»³⁵.

El n.º 29 alude a la tercera actitud errónea que debelaba en la parte introductoria. Recalca con intensidad:

No podrá, pues, decirse, sin más, que un obispo o un sacerdote *hacen política* cuando en virtud de su misión pastoral enjuician hechos, situaciones u obras de la sociedad civil, desde la perspectiva de la fe. Sin desconocer que las limitaciones humanas y a veces el apasionamiento pueden alterar la serenidad del juicio, hay que tener presente que la denuncia profética de los pecados es siempre molesta y con frecuencia no se acepta con la humildad y la actitud de conversión que cabría esperar.

En el siguiente apartado vuelve a disminuir la concisión del texto primitivo. «Nadie ignora lo delicado y complejo de estas actuaciones, y es evidente que la denuncia no puede ser la actitud normal ni puede prodigarse excesivamente. Lo contrario sería irracional y utópico. Porque la Iglesia, si adoptara siempre una actitud semejante contra todo fallo humano, no serviría adecuadamente a los hombres y, queriendo ser conciencia crítica de la sociedad, se convertiría en una conciencia enfermiza o hipercrítica»³⁶.

Saludable sabiduría pedagógica la de insistir en no prodigar los estereotipos negativos. Si la cantidad predomina sobre la calidad, los signos existenciales de la denuncia profética perderán todo su vigor. Que nadie pretenda, no obstante, desorbitar hasta tal punto las cosas que caigan en el extremo opuesto. El silencio, por falsa prudencia, por comodidad o por miedo a posibles reacciones adversas, convertiría al episcopado en cómplice de los pecados ajenos³⁷. Realidad concluyente que avala su intervención activa cuando tiene que «señalar abusos o deficiencias graves de la comunidad en materia social o política», y entonces «lejos de minar la estabilidad de la ciudad terrena» contribuyen a su perfeccionamiento y consolidación³⁸.

³⁵ N.º 26.

³⁶ Índice, a. c., p. 6.

³⁷ Cf. N.º 31.

³⁸ *Ibid.*

Bastaría meditar en esos paradigmas para concluir que el cristiano inmerso en las realidades temporales no se halla *ante* Dios. Sino *entre* Dios y el mundo. Siempre, y quizá más en la actual coyuntura patria, alguien puede estar tentando de confundir a Dios con el mundo y viceversa. Por si acaso se ofreciera alguna duda, bueno será que los cristianos que intentan desautorizar al magisterio episcopal piensen si les mueve un genuino espíritu de fe o, si, por el contrario, se dejan arrastrar por sus intereses personales o preferencias políticas ³⁹.

Premisas ineludiblemente meridianas. Apuntan a una reformulación que conecte de modo existencial con la realidad. Exigen el compromiso auténtico de todos:

Los obispos pedimos encarecidamente a todos los católicos españoles que sean conscientes de su deber de ayudarnos para que la Iglesia no sea instrumentalizada por ninguna tendencia política o partidista, sea del signo que fuere. Queremos cumplir nuestro deber libres de presiones. Queremos ser promotores de unidad en el pueblo de Dios educando a nuestros hermanos en una fe comprometida con la vida, respetando siempre la justa libertad de las conciencias en materias opinables ⁴⁰

Al hacer tanto hincapié en la problemática de orden temporal, débese orillar «que los fieles saquen la impresión de que el mensaje cristiano se reduce a una ética social» ⁴¹. Conviene, mejor, integrar ese vértice vital con la totalidad del kerigma evangélico aunque sea viable acentuar tal o cual vertiente en un momento dado.

LA IGLESIA ESPAÑOLA SE AUTODEFINE

La *segunda parte*, de aplicación práctica, es proclive a soliviantar los ánimos. Pese a las correcciones, enmiendas, retoques... acapara el centro de interés del período posdocumental. Veremos

³⁹ Cf. N.º 32.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ N.º 38. Claude GEFRE se pregunta si esta tendencia prefigura el porvenir del cristianismo. «Je ne le pense pas, dans la mesure même où il réduit trop l'Évangile à son *utilité sociale* pour le monde» (*Un nouvel âge de la Théologie*. Cerf., Paris, 1972, p. 121).

cómo ha perdido garra al verter determinados conceptos. Pero conviene tener presente que un texto ultra resultaba inviable para un país tradicionalmente aliado con el poder. Amén de que no hubiera obtenido el quórum de votos de los miembros de la Conferencia episcopal. El paso dado resulta ya irreversible. Avanzar más en esta dirección será factible con el transcurrir del tiempo.

Con simplicidad de caracteres vienen trazados los dos principios orientadores en materia de relaciones Iglesia-Estado: mutua independencia y sana colaboración en el común servicio a los hombres ⁴². Apunta la legítima secularización del Estado e independencia de la Iglesia.

Como consecuencia de su naturaleza y misión la Iglesia «no está ligada a ninguna forma particular de cultura humana, ni a ningún sistema político, económico o social». En rigor, su cometido estriba en dar ejemplo y pedir a los hombres que actualicen la justicia en sus vidas, además de ser «vínculo de unión entre las diferentes comunidades humanas» ⁴³.

Principios que habrá que aplicar particularmente a las relaciones entre quienes representan con autoridad tanto a la Iglesia como a la comunidad política. Punto de enorme trascendencia es la taxativa declaración de que *hoy lo importante es la garantía de la libertad religiosa auténtica y práctica de todos*, tanto en el orden personal como en el familiar y social. Relieve más nítido, según se deduce del conjunto de la declaración, que mantener la tradicional confesionalidad del Estado.

Al contrario que en otros párrafos, aquí el texto se acorta. Pero, en compensación, queda enriquecido con la exhaustiva referencia a D. H. 13. Nueva forma de eludir mayores complicaciones y salvaguardar el buen entendimiento:

texto-1

Por eso la Iglesia, en el momento de entablar o revisar un cierto tipo de relaciones jurídicas con un Estado, tiene que pensar, ante todo y sobre todo, si como consecuencia de esas

texto-2

En el momento de entablar o revisar un cierto tipo de relaciones jurídicas con un Estado, la Iglesia ha de atender, ante todo y sobre todo, a que como consecuencia de esas relaciones

⁴² Cf. N.º 42.

⁴³ N.º 43.

relaciones *queda eficazmente garantizada su necesaria libertad para cumplir su misión de anunciar la palabra de Dios, administrar los sacramentos, educar en la fe, enseñar su doctrina social y dar testimonio de la peculiaridad de su misión en el mundo*. La garantía de esta libertad es la pauta para elegir o abandonar un determinado tipo de relaciones.

quede eficazmente garantizada su necesaria libertad⁴⁴.

Si la realidad coincide con semejante paradigma, entonces la Iglesia «no necesita ni quiere situaciones de privilegio»⁴⁵. «El Estado nada puede temer de esta libertad de la Iglesia que evitará el distanciamiento y el confusionismo de ambas sociedades»⁴⁶.

Quedará siempre a flor de piel el *interpelar acerca de la oportunidad de semejante declaración de principios*. En el n.º 48 surge la respuesta contundente de los obispos españoles: «...de ningún modo lo hacemos movidos por antagonismo alguno, ni por oportunismo político, ni porque olvidemos la altísima y necesaria misión que compete a la autoridad del Estado, cuyo recto ejercicio tanto puede favorecer a la práctica de nuestros deberes religiosos, sino, sencillamente, porque *queremos ser consecuentes con la doctrina explicitada por el Concilio Vaticano II*».

De aquí, quedaba tan sólo derivar a determinados problemas actuales. «Es cierto que los instrumentos jurídicos que sirven de marco y garantía a esas relaciones fueron preparados con espíritu de mutua comprensión. Este mismo espíritu de comprensión mutua⁴⁷ debe movernos ahora a una sincera revisión»⁴⁸. Móvil que excluye cualquier crítica sobre la oportunidad de tal enfoque.

René Laurentin en su artículo *Espagne 1973: Après une Eglise de chrétienté, une Eglise missionnaire*⁴⁹ distingue tres etapas en la evolución de la Iglesia española de la posguerra.

⁴⁴ Índice, a. c., p. 7. N.º 44.

⁴⁵ N.º 45.

⁴⁶ N.º 46.

⁴⁷ El texto-1 era más favorable: «...aun cuando se inspiraron en el *mejor espíritu de amistad...*» (Índice, a. c., p. 8).

⁴⁸ N.º 49.

⁴⁹ Cf. Le Figaro, Sam, 25 - Dim. 26 Novembre 1972, p. 4.

Sobre el mismo tema, cf. Justino SINOVA, *Iglesia/Estado en España*, Mundo n.º 1711, 17-2-1973, pp. 20-30.

1.^a *La era de la Cruzada (1939-53)*. Unidad confesional. El Concordato consagrará esta ilusión en el momento mismo en que se desvanece.

2.^a *Retorno a exigentes realidades (1953-69)*. En el plano político-económico, España vuelve a tomar contacto con el espacio histórico mundial. Aparecen los Planes de Desarrollo. Los sacerdotes de la segunda generación descubren el mundo de los pobres, oprimidos y la falsa situación de la Iglesia. La J.O.C. rehúsa el estatuto monolítico en que quería encerrarse. Se produce la hecatombe. El Concordato limita la libertad de nombrar obispos residenciales. En 1968, existen 20 sedes vacantes. Mientras, el Vaticano multiplica las designaciones de Obispos auxiliares para los que tiene las manos libres. Aparecen hombres de estilo nuevo. El último de ellos, Mons. Setién, despertará el asombro de la opinión católica allende los Pirineos.

3.^a *Agudización de los conflictos (a partir de 1969)*. Mons. Morcillo es Presidente de la Conferencia episcopal. El Primado de España junto con el capelo cardenalicio recaerán en Mons. Tarancón. Cuando en mayo de 1971 muere el primero, la Santa Sede se apresura en nombrar Administrador de la diócesis madrileña al Cardenal. En el segundo semestre del mismo año tiene lugar la Asamblea conjunta. En febrero-marzo del 72 se vivirá la tensión ocasionada por el documento de la S. C. del Clero (!). A través de una singladura borrascosa se intenta la reconversión. Se trata de un esfuerzo por reconciliar las exigencias mística y política del Evangelio, hoy día disociadas entre cristianos hemipléjicos.

El *primer tema a revisar* es el del *Concordato* de 1953. Primero porque cronológica y psicológicamente ha polarizado la atención de los *mass media*. Inventariar su historia, razón de ser y ventajas resultaría impropio.

Si detenemos un momento la máquina expositiva surge de inmediato la interpelación. La voluntad de revisar el Concordato, ¿de dónde dimana? Las innovaciones auténticas no acostumbra a proceder de la cúspide. En la situación hodierna de la Iglesia hispana ¿no responde a la realidad el hecho de un conjunto de necesidades sentidas por la masa y que se enfrentan con la resistencia del poder? Modelo que dista de ser equiparado con el de un líder-manager-innovador. Porque cuantos aspectos implican

revisión axiológica encuentran siempre en el *establishment*, difusión mucho menos convencida.

En una década, el Concordato del triunfo diplomático quedaba superado. Se inicia la polémica y un estado de opinión que pedía la revisión del discutido texto. Aparecen los partidarios de la supresión total, los defensores de la fórmula y, por ende, de la sustitución de un Concordato por otro, y los propugnadores de unos acuerdos parciales, tema que acompaña y mantiene sobre el tapete el de la separación.

Canalizar las negociaciones es lo único que preocupa. ¿Hacia dónde? El texto lo silencia. Lo que para unos resultará timidez, creemos elegancia. Las fórmulas que se estipulen en el futuro deberán cumplimentar los siguientes requisitos:

- atenerse, con toda fidelidad, a los principios conciliares.
- responder realmente a las necesidades presentes del país y a las que previsiblemente planteará el futuro.
- arbitrar sin demora medios adecuados para salir al paso de los problemas más apremiantes ⁵⁰.

La vertiente que afecta a la *confesionalidad del Estado* sufre, con la presente declaración, un cambio respecto a la postura tradicional. Leemos, efectivamente, en el art. 6.º del Fuero de los españoles:

La profesión y práctica de la Religión Católica que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la Religión Católica.

En el n.º 54 del Documento se alude a la modificación introducida en dicho artículo. *Supone la desconfesionalización del Estado*, desde la Iglesia misma.

Para ulterior modificación se invoca la realidad circunstante y el legítimo pluralismo. En nuestro actual ordenamiento jurídico, aun manteniendo que la religión católica es la profesada oficial-

⁵⁰ Cf. N.º 51.

mente por el Estado, se ha pasado del régimen de estricta tolerancia para las demás confesiones al de protección del derecho a la libertad religiosa ⁵¹.

Queda ahora por ver en qué medida la presente situación legal haya de ser mantenida o modificada. La ratificación o rectificación depende del mismo Estado y del conjunto de sus ciudadanos. El texto anteriormente citado posee el más elevado rango jurídico y necesita para su derogación de un referéndum nacional.

Muy lógica por otra parte, la invitación sería a ponderar las implicaciones que derivan del hecho de inspirar la legislación civil en el acatamiento de la ley de Dios ⁵². Ese «timbre de honor» mal interpretado puede plantear, tanto a la autoridad del Estado como a los ciudadanos y a la propia Iglesia problemas enojosos ⁵³.

Si se pide respuesta del Estado, era presumible que los Obispos en el texto aportaran la suya propia. A ello obedece el tema tercero sobre la *renuncia a privilegios* que «contribuirá a poner más en claro la necesaria distinción entre Iglesia y Estado» ⁵⁴. Resalta, sin más, el hecho de ver como tal problemática ocupaba en el texto original el puesto segundo.

Conviene precisar claramente lo que es un verdadero privilegio y lo que son derechos fundamentales de la Iglesia en orden al cumplimiento de su misión salvífica. Con esta salvedad resulta meridiano interpretar qué sentido tiene la «renuncia completa» al privilegio del Fuero ⁵⁵. Punto delicadísimo es el de la proyección de la labor pastoral de los eclesiásticos sobre la política. Las situaciones políticas, como todas las humanas, tienen su dimensión moral. La autonomía del orden temporal, proclamada por la Iglesia, no significa independencia respecto a la ley de Dios.

La pastoral reclama a voz en grito que se revise la concesión por antonomasia, esto es, el *privilegio de presentación*. De las di-

⁵¹ Cf. N.º 54.

⁵² Cf. N.º 56.

⁵³ «La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Sta. Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación» (Principio II, *Ley de Principios del Movimiento Nacional* 17-5-1958).

⁵⁴ N.º 57. Religión y política estuvieron muchísimo tiempo implicados. Con serias repercusiones sobre la fe de los jóvenes (cf. Noël LANGLOIS, *La foi des jeunes en Espagne*, Etudes 330, 1969, 710-725).

⁵⁵ Cf. N.º 58.

ficultades que surgen en las negociaciones para la provisión de las diócesis españolas se deriva el retraso en los nombramientos que «como a nadie se le oculta causa grave daño al pueblo cristiano»⁵⁶.

Nuestro país, el más oficialmente católico, parece mantener relaciones muy tensas con el Vaticano. Roma que restablece un episcopado tradicional en Holanda, ha recreado en España un episcopado al que el gobierno juzga de progresista.

Otro aspecto singularmente propicio para engendrar equívocos, sobre todo porque de ordinario falta suficiente conocimiento de causa o porque se tiene un concepto deformado de lo que es la misión de la Iglesia lo constituye la *ayuda económica a la Iglesia*. El discurso de Carrero Blanco al felicitar el cumpleaños del Caudillo y las palabras de éste a final de 1972 suscitaron polémica. La Iglesia nada puede reclamar por sus generosos servicios en favor de la humanidad. Aunque sea natural que para desarrollar plenamente su misión necesite de medios materiales, una Iglesia rica carece de sentido. «A esta luz deben mirarse todos los sistemas vigentes en el mundo de ayuda estatal a la labor de la Iglesia, a los que nadie califica de privilegios»⁵⁷.

Da la impresión que en esta parte el documento está menos elaborado. Podría muy bien haber pedido la aplicación de fórmulas ya utilizadas en países pluralistas en los que una parte del presupuesto nacional se dedica a promover el bien religioso de los ciudadanos sin distinción de confesiones. Las partidas entregadas a cada iglesia están en proporción al número de personas que declaran pertenecer a ella. Quienes afirman carecer de religión positiva ven cómo la parte de sus impuestos, que estaría dedicada a financiar a su iglesia, va a parar a instituciones sociales y benéficas.

¿Es que ha faltado decisión al abordar este asunto? En cualquier caso, el camino queda abierto porque sus implicaciones en el *ámbito de la enseñanza* no son menos obvias. El ciudadano paga sus impuestos. Merced a ellos el presupuesto nacional crece y pue-

⁵⁶ N.º 59.

⁵⁷ N.º 60. La tentación del pan, para Cristo, se convierte en tentación de la riqueza para la Iglesia. Siempre tendrá que luchar para no sucumbir. Y ver si el primado de Pedro no podría funcionar en nuestros días con un capital menos inquietante (cf. José M.ª DIEZ-ALEGRÍA, *¡Yo creo en la esperanza!*, DDB, Bilbao, 1972, pp. 107-110).

de subvenir a las necesidades educativas del país, a ese invertir en hombres que constituye el patrón de la civilización posindustrial⁵⁸. Pero ¿cuáles son los destinatarios de esos bienes? Casi únicamente los centros estatales. De donde surge la sinrazón paradójica de que quien envía sus hijos a un centro no estatal paga dos veces la enseñanza. Una a nivel de impuestos y otra mediante las mensualidades. Momento en el que no se da una real igualdad de oportunidades en el acceso a la cultura y en el reconocimiento del derecho de los padres a escoger la escuela para sus hijos.

Dualismo reiterativo que tampoco ha sido tratado al englobar la doble serie de derechos de la Iglesia en materia de enseñanza. Hay que invocar para ello razones de bien común y el título al que se hace acreedora la colectividad católica española para recibir formación religiosa en centros escolares. «La programación de la enseñanza religiosa en los distintos niveles educativos es uno de los campos principales para una sana colaboración entre el Estado, por ser responsable del bien común del país, y la Iglesia, por su competencia específica en la materia»⁵⁹.

La vibrante actualidad de los hechos de febrero y marzo con la secuela de repercusiones en centros privados de enseñanza, así como la legitimación en el terreno práctico de la potestad de la Iglesia a impartir enseñanza en E.G.B., Bachillerato superior y C.O.U. hacen que este apartado resulte palidísimo. Sabe a tópico. Quiere mantener a ultranza un derecho mínimo —enseñanza religiosa— sin percatarse de lo poco que se ha privilegiado y actualizado, hasta el presente, incluso por algún que otro Secretariado Diocesano. Falta fuerza⁶⁰ para encarar la realidad y defender los dere-

⁵⁸ Cf. Manuel FRAGA IRIBARNE, *El desarrollo político*, Grijalbo, Barcelona, 1972², pp. 83-116; Jean-Jacques SERVAN-SCHREIBER, *El Desafío Americano*, Plaza & Janés, Barcelona, 1968⁴, pp. 28-35, 87, 94, 105, 192, 289-300, 309-312; Alvin TOFFLER, *El «shock» del futuro*, Plaza & Janés, Barcelona, 1971, pp. 417-445; Alain TOURAINE, *La Sociedad Post-Industrial*, Ariel, Barcelona, 1971², pp. 197-230.

⁵⁹ N.º 61. También en este campo aflora el conflicto. Los profesores de religión en los Institutos y Secciones delegadas de Enseñanza Media de Vizcaya han suspendido las clases. *Motivo*: haberles exigido juramento de *adhesión y acatamiento* a los principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales del Reino.

⁶⁰ El conflicto de los maestros privados acompañado de paros técnicos, la insatisfacción después del incremento salarial, la movilización de fuerzas de la FERE, las leves insinuaciones periodísticas... muestran lo explosivo del tema. La bibliografía sobre el mismo resulta exhaustiva. Por su importancia nos

chos de los pobres en vistas a la democratización de la enseñanza y libertad a la hora de elegir centro educativo.

El último punto sometido a estudio aborda la problemática en torno a la *presencia de obispos y sacerdotes en las instituciones políticas* de la nación. En sustancia, también aquí se entrevé el deseo de un giro copernicano respecto a la situación vivida hasta el presente.

Nuestras Leyes Fundamentales establecen tres casos de participación de los Obispos en organismos políticos: en el Consejo de Regencia, en el Consejo del Reino y en las Cortes. Resulta anacrónico imaginar a un prelado español como miembro del triunvirato del Consejo de Regencia. Sin embargo, no sería tan extraño que la Iglesia hiciera oír su voz en un organismo consultivo o en la cá-

referiremos casi únicamente a la documentación de *Cambio 16* y de *Mundo Social* (en los artículos aparecidos en el número secuestrado). Léanse los artículos de Antonio IVORRA, *Maestros airados*, *Cambio 16*, 12-2-1973, pp. 21-22; Andreu CLARET SERRA, *La huelga maestra*, *Cambio 16*, p. 23; Ander LANDABURU, *Inseguridad material y profesional*, *Cambio 16*, p. 25; Armando SEGURA, *Un Ministerio entre paréntesis, el de Educación*, *Mundo Social* n.º 207, 15-2-1973, p. 14; Santiago ZAPATA, *Por qué los maestros han ido a la huelga*, *Mundo Social*, p. 15; Jesús LÓPEZ MEDEL, *Escolarización, gratuidad, elección*, *Mundo* n.º 1713, 3-3-1973, pp. 8-9.

En Barcelona y provincia, el martes 13 de marzo, un número indeterminado de centros privados no abrieron sus aulas. Los padres remotamente informados, recibieron la víspera la siguiente comunicación:

A los padres:

He aquí una comunicación que jamás, hasta ahora, habían Vds. recibido: MAÑANA, MARTES, nuestro Colegio permanecerá cerrado.

Sencillamente, queremos dar un signo: decir NO a una situación insostenible.

Somos muy conscientes de los inconvenientes que algunos de Vds. van a encontrar:

- Perjuicio académico para los alumnos.
- Con la práctica de la «contestación» se les deseduca.
- Es una medida ineficaz. Una ridiculez.
- E injusta: no se han agotado todos los medios legales.
- No se nos había consultado suficientemente.

Algunos de estos aspectos son muy ciertos. Pero lo son igualmente estos otros:

- En la carrera de precios por la enseñanza, se ha llegado al límite.
- Y, no obstante, el Profesorado debe estar mejor retribuido.
- La enseñanza no estatal se ve empujada al clasismo. Y si un centro quiere hacer auténtica obra educativa NO PUEDE SER CLASISTA. ¡Si hasta un colegio religioso, en la medida en que fuere clasista, dejaría de ser cristiano!
- Es urgentísima la colaboración económica del Estado para salvaguardar la libertad de los padres y la dignificación de la enseñanza.
- En pocas palabras: o nuestra escuela es para todos, o no la queremos para nadie.

mara legislativa, a condición, evidentemente, de que sus representantes actuasen «como expertos en humanidad».

Un obispo aunque titulado en Derecho o en Ciencias Económicas no estaría en el Consejo del Reino o en las Cortes para intervenir como perito en tales saberes, sino para orientar sobre el aspecto moral de los problemas temporales y recordar la guarda de la ley evangélica en la redacción de los mismos.

En cifra, el texto no parece ir mucho más allá. A lo sumo concluye con un toque de atención destinado a los poderes públicos: «...consideramos conveniente que las instancias competentes promuevan las oportunas modificaciones legales, a fin de sustituir la actual presencia de eclesiásticos en órganos políticos y de gobierno por otras fórmulas en las que queden claramente a salvo los intereses pastorales de la Iglesia y su fructífera colaboración con el Estado»⁶¹.

Estando así las cosas, un mes atrás, en muchos centros, LA CAPACIDAD DE ESPERA llegó a un punto crítico. Era previsible el rompimiento de la unidad entre los educadores del niño. NADA PODIA HACER A ESTE TANTO DAÑO.

La prudencia se impuso: la dirección se solidarizaba, los profesores esperarían, el apoyo pedido a los padres fue masivo.

Hoy, en un momento de más serenidad, se creen en el deber de dar otro paso.

No es el problema de un centro: de nuestro centro. Es el de todos los centros no estatales.

Cabe que en algunos el problema no se haya presentado todavía, o que apenas haya sido objeto de diálogo con los padres.

Pero el hecho está ahí: EN MUCHOS PUNTOS NO PUEDEN RESISTIR MAS.

Y si era un gran bien la unidad dentro de cada centro, no lo es menos la unidad entre todos los profesores y centros que, más pronto o más tarde, están abocados a la misma dificultad.

La SOLIDARIDAD no sólo es necesaria para ser eficaces: ES TAMBIEN UN GRAN VALOR. Y ES EDUCATIVO AYUDAR AL NIÑO A DESCUBRIR LOS GRANDES VALORES.

Padres, nos consta que muchos aprobaréis sin reservas este plan. A otros os parecerá que se ha dado un paso en falso. Sin duda son puntos de vista igualmente respetables.

Pero una cosa sí es cierta: sería un tremendo error para la educación de los hijos que, en la familia y en la escuela, oyesen los niños la defensa, en forma apasionada, de tesis diametralmente opuestas. El prestigio de los padres o de los educadores se resentiría de ello.

Quizá sea ésta una buena ocasión para que los pequeños aprendan una SEGUNDA GRAN LECCION: la del diálogo respetuoso con las opiniones de los demás.

Muy agradecidos, de antemano, a vuestra comprensión.

EL COLEGIO DE VUESTROS HIJOS

61 N.º 62.

BALANCE GLOBAL

Como corolario a este abanico de cuestiones viene la parte conclusiva. Excesivamente floja y casi nos atreveríamos a decir incoherente con la totalidad de la declaración. No en vano sufrió una refundición total ⁶².

Arranca del discurso de Pablo VI al Colegio Cardenalicio el 23 de junio de 1969. Texto que, en su día, levantó polvareda. En el lapso del último trienio, el Episcopado cobra conciencia de su gran responsabilidad: «promover la unidad de todo el pueblo cristiano».

De aquí a la consabida exhortación a sacerdotes, religiosos, religiosas y seglares no media más que un paso. Todo él viene dado con enorme trascendencia y confianza en «el vigor de la fe cristiana de nuestro pueblo». Magnanimidad y esperanza son como los cimientos de la acción común en la construcción del futuro.

No basta con proveer la justicia o la libertad o la paz o el orden o dar testimonio de esperanza. Hay que actuar ese conglomerado de realidades simultáneamente. Sólo así podrá garantizarse la comunión en el pluralismo de opciones.

¿Podía pedirse algo más? Sinceramente optamos por la afirmativa. Así opinaban los redactores del texto original. Pero un buen sector prefirió quedarse en la tierra de nadie.

Motivo que impulsa a preferir y releer con auténtica fruición el desarrollo antes aludido. Porque, además, trabaja dentro de una línea de continuidad abriendo caminos de futuro. La voluntad evangélica de *sembrar unidad* en nada impide ver las cosas tal cual son. Nadie, en su calidad de cristiano, debe temer que la Iglesia le vaya a defraudar o que le imponga cargas indebidas.

Los Obispos, por su parte, plenamente conscientes de sus limitaciones no temían reseñar otros puntos de alcance nacional y de trasfondo moral. Valgan, a título de ejemplo, los siguientes:

⁶² La conclusión constituía la 14.ª sección del texto-1. Obtuvo 14 votos a favor, 32 en contra y 25 modum. Esa cantidad de votos negativos fue la mayor con respecto a la totalidad de las otras partes. Motivo por el cual fue uno de los pasajes que mayor atención exigieron de la comisión redactora. Juntamente con la introducción, la confesionalidad del Estado, el tema de la enseñanza y de la ayuda económica del Estado a la Iglesia.

- El derecho a participar, personal y asociadamente, mediante representantes auténticos, en la gestión de la vida pública.
- La verdadera noción del orden público, que salvaguarde la convivencia social sin restringir indebidamente libertades reconocidas en la noción cristiana de la sociedad.
- Los interrogantes que plantea a la administración de la justicia la proliferación de jurisdicciones especiales y la penalización de los delitos políticos y de otros insuficientemente tipificados.
- La legislación pendiente sobre «objetores de conciencia» que resuelva dolorosas situaciones presentes con fórmulas inspiradas en la comprensión cristiana.
- La distribución equitativa de los bienes del desarrollo entre todos los artífices, singularmente los más deprimidos, tanto a nivel de personas como de regiones ⁶³.

Al recapitular cuanto antecede, el discurso episcopal queda revestido de impotencia e insignificancia frente a los problemas de la sociedad. Como responsables de la Iglesia española, les cuesta desentenderse de lo *temporal* y de las cuestiones esenciales de nuestra civilización. Pero ¿cómo tomar posición sin herir a las comunidades cristianas ya que, de buena fe, los fieles predicán soluciones políticas opuestas? ¿De qué medio servirse para reinstaurar en este dominio la efectividad de la Encarnación? ¿Serían buenas soluciones, en 1973, retirarse o detrás de los grandes problemas en abstracto o detrás de consideraciones moralizantes?

¿Qué sucede cuando la Iglesia pronuncia afirmación concreta y crítica sobre la sociedad? La crítica de la sociedad será eficaz y creíble si es sostenida, en medida creciente, por una opinión pública crítica en el interior mismo de la Iglesia. La responsabilidad radica en la propia acción política de los cristianos. No podemos quedar mirando a los ojos de la jerarquía en espera de instrucciones más concretas. «Este puede ser un gran *test* hacia el futuro —dirá Joaquín Ruiz-Giménez—. Si la jerarquía española se mantiene firme —como es de esperar— en defensa de esas libertades y derechos fundamentales concretos y de esas opciones que los cristianos —y los no cristianos— asuman con arreglo a su conciencia, esta declaración habrá cumplido una decisiva función histórica» ⁶⁴.

⁶³ Índice, a. c., p. 9.

⁶⁴ Mesa redonda a. c., p. 20.

En todo aparato conclusivo importa señalar nuevas hipótesis cara al futuro. Cuando el tema es tan próximo a nosotros y tan complejo en sus implicaciones, fácilmente caemos en la perplejidad. Si nuestra Iglesia, rica en hombres y en amor al Vaticano II, avanza lenta pero inexorablemente según las coordenadas evangélicas no cabe otra mira que la de una esperanza irracional en el poder del Espíritu Santo. Porque el Evangelio habla básicamente del ser del hombre, de los «modos de ser». Y cuando habla del hacer se refiere a la actividad que es inmediata consecuencia del ser, no fruto de una teoría. Y es precisamente este ser a quien el Espíritu intenta penetrar⁶⁵.

Llegados a este punto, para intentar ser objetivos hasta el máximo, bueno será ceder la palabra a Laurentin quien concluía en el artículo anteriormente citado:

Que será le post-franquisme? Libéralisation ou durcissement? Comment évoluera l'Eglise d'Espagne? Trouvera-t-elle la solution de vie qu'elle cherche, entre raidissement et désintégration? Nul de mes interlocuteurs n'a voulu jouer au prophète, les plus sérieux moins que tous les autres. Mais deux choses paraissent claires: En Espagne, les libertés sont mises au défi par un *kairos* (un moment ou une occasion) exceptionnellement stimulant Ce qui s'y passera commande l'avenir de l'Eglise.

Para este porvenir de la Iglesia, la misma fe debe cumplir transformaciones profundas. Comprender toda la humanidad en esta fase de transición. La historia universal no está para contemplar, sino para hacer. ¿Qué posibilidades cristalizarán en el futuro? ¿Cómo? ¿En qué orden? Los hombres tenemos la palabra.

Garaudy piensa en su programa de reforma social no a la luz del *desafío americano*, sino frente al *desafío de la juventud*. Es la actitud de los jóvenes la que le parece clave para abrir la puerta del futuro.

La juventud en el seno de nuestra sociedad parece una raza extranjera. Rechaza nuestras respuestas prefabricadas, hayan sido elaborados por la familia, escuela, Iglesia o Estado. Anuncia y lucha por un mundo más unificado, en el que la inteligencia no será discursiva sino intuitiva, donde el esfuerzo del hombre será el de «métamorphoser son destin en poème»⁶⁶ y donde los dirigentes no

⁶⁵ Cf. H. F. *Evolución del poder político de la Iglesia*, Índice, n.º 323. 1-2-1973, pp. 7-11.

⁶⁶ O. c., p. 45.

deberán plantearse sólo el problema de los medios sino igualmente el de los fines.

Los jóvenes se desentienden cada vez más de la Iglesia. Porque creen que nada se puede esperar de ella. Han caído en la cuenta de que no ha desempeñado ningún papel importante en las grandes conquistas de la humanidad durante los últimos siglos y que tampoco cumple función alguna en la gran dinámica del mundo actual. De ahí sacan la conclusión de que no tiene futuro. Advierten, además, que los mismos cristianos no toman en serio su propia fe. Les parece que el cristianismo ha muerto.

Incumbe, en el ínterin, promover la *educación liberadora*. Estimular el *cambio de actitudes-mentalidades*. Pedir la transformación del hombre-objeto en *hombre-sujeto* de la Historia.

Demos tiempo al tiempo . Los Obispos clarifican su postura y muestran su amistosa mano. Una mano que debe ser estrechada en plano de igualdad y cordialidad. El precio de la concordia por los caminos de la justicia y la paz será siempre el bautismo de sangre en la cruz. Pero el *creyente sabe que* en este trabajo arduo y doloroso *no está solo. Cristo está comprometido con él* hasta la muerte, o lo que es lo mismo, *hasta la victoria definitiva*.

APUNTES | APOSTOLADO VOCACIONAL

De Catequistas para Catequistas.

Revista Catequética de orientación práctica.

5 números al año (400 páginas).

Variedad de secciones:

- *Artículos*
- *Notas y crónicas*
- *Experiencias*
- *Celebraciones*
- *Materiales catequísticos*
- *Selección de libros.*

Buena ayuda para el catequista, en este importante momento de la pastoral española.

SUSCRIBASE A «APUNTES»

PRECIO: España, 150 ptas.
Extranjero, 210 ptas.

LA VOCACION CRISTIANA: un tema desacostumbrado en las revistas que la gente lee. Pero un tema grandioso, colosal para quien tiene el sabor de Dios pegado en sus adentros y no puede quitárselo de la boca.

4 números al año (160 páginas).

Trata el tema de la vocación cristiana a base de:

- *entrevistas al vivo*
- *experiencias reales*
- *testimonios de vidas cristianas*
- *libros con microbio vocacional.*

Artículos breves, ágiles, directos.

Articulisas sinceros, entusiasas, con ganas de entusiasmar a otros.

SUSCRIBASE A «APOSTOLADO VOCACIONAL»

PRECIO: España, 100 ptas.
Extranjero, 175 ptas.

Dirección y Administración:

INSTITUTO PONTIFICIO SAN PIO X

SALAMANCA-Tejares

Niños y adolescentes en el entorno del confesonario

Análisis desde la Psicología y desde la Pedagogía

VICENTE GÓMEZ MIER*

Aunque se suponga, sin más, que las esferas de acción y los objetivos de la psicoterapia y de la confesión sacramental no coinciden¹, resulta, sin embargo, profundamente sugeridor comparar las actitudes y roles que el psicoterapeuta y el confesor católico² adoptan e invisten en sus encuentros con el adolescente. Desde el punto de vista de los encuadres metodológicos, esa comparación puede ser realizada. Porque incluso inscribiendo a la confesión sacramental en un orden de realidades puramente teológicas, las realidades sacramentales de la confesión son vividas —por tanto feno-

* *Real Colegio Alfonso XII*. El Escorial (Madrid).

¹ El tema sobre relaciones entre psicoterapia y confesión sacramental presenta derivaciones antropológicas y metafísicas, y, por esto precisamente, ha sido objeto de diferentes tratamientos desde diferentes posturas antropológicas y metafísicas. Intencionadamente, para no quedar atrapado entre sutilezas metafísicas, soslayo ese tema, que, además, queda al margen de mis razonamientos. (Ver C. VACA, *Psicoanálisis y Dirección espiritual*, Religión y Cultura, Madrid, 1952, passim, y concretamente el ensayo *¿Al psiquiatra o al confesor?* del mismo C. VACA, en *Ensayos de Psicología religiosa*, Religión y Cultura, Madrid, 1958, págs. 151 ss.; también V. E. FRANKL, *Theorie und Therapie der Neurosen*, Urban und Schwarzenberg, Wien-Innsbruck, 1956, versión castellana: *Teoría y Terapia de las neurosis*, Gredos, Madrid, 1964, págs. 180 ss.). El criterio de V. E. Frankl —aunque sus perspectivas son amplias— puede resumirse en el siguiente texto de Victor White, *God and the Unconscious*, Londres 1952, *Dios y el Inconsciente*, Madrid, 1955, pág. 180: *La confesión sacramental y el análisis psicológico son dos cosas totalmente distintas, que persiguen objetivos diferentes aunque interrelacionados..., puede ocurrir (per accidens) que los objetivos de una sean conseguidos por el otro.* (Citado por V. E. FRANKL, o. c., pág. 191).

² No pienso en lo que, excepcionalmente y colocándose al margen del catolicismo institucionalizado, pudo hacer éste o aquel confesor, sino en lo que han debido hacer —y deben seguir haciendo todavía— los confesores católicos que se atienen a la legislación canónica vigente hoy (marzo 1972).

menológicamente son de alguna manera perceptibles— en o por una persona concreta, y, como tales, constituyen objeto de investigación para la psicología. En realidad, un adolescente, se acerque a la consulta del psicoterapeuta o se acerque al confesonario católico, es, antes que nada, una persona. Prescindiendo, pues, de lo que se pretender conseguir a través de —o una vez consumado— el acercamiento, cabe investigar si ese acercamiento y el encuentro inherente están realizándose de acuerdo con la psicología profunda de las relaciones interpersonales, o están ya originariamente perturbados por influencia de tales dogmatismos —léase magicismos «ex opere operato», juridicismos feudales, etc.

Para comenzar, el psicoterapeuta declara que su encuentro con cada adolescente debe realizarse en una *posición de diálogo, en un terreno de igualdad, donde sobra la bata blanca* y donde uno no ha de hablar ni siquiera desde esa cierta distancia o preponderancia que conferiría el detalle de situarse *detrás de una mesa de gabinete*³. Por contraste, y de acuerdo con la clásica normativa sacramental y con la legislación canónica vigente todavía, el confesor católico debe ejercer su oficio asumiendo funciones de *juez, médico* (en propiedad convendría decir exorcista con el automatismo semi-mágico del «ex opere operato»⁴) y *maestro*⁵.

El psicoterapeuta está convencido de que su contacto con el adolescente ha de realizarse *en un plano de inmediata intimidad, sin adoptar una visible actitud de autoridad*⁶. Ello no viene inspirado por motivos tácticos, sino para hacer posible ese encuentro mutuo en donde la transferencia positiva comienza, en donde el diálogo fluye con espontaneidad, precisamente porque sólo en

³ P. MÂLE, *Psychothérapie de l'adolescent*, Presses Universitaires de France, Paris, versión castellana: *Psicoterapia del adolescente*, Luis Miracle, Barcelona, 1966, pág. 93.

⁴ Posteriormente aludiré a notables adherencias mágicas que perviven en el entorno del confesonario. Aquí mis opiniones coinciden con las observaciones de G. Hierzenberger en su libro *Der Magische Rest*, Patmos, Düsseldorf, 1971, versión castellana: *Lo mágico en nuestra Iglesia*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1971, págs. 146 ss. Pienso que precisamente en torno al confesonario pueden ser detectadas —claro que muy encubiertas por adaptación a las exigencias culturales— las mayores concentraciones de contenidos mágicos. En cualquier caso, resulta obvio que la palabra *médico*, aplicada al confesor católico, no tiene un significado científico, sino místico o teológico o metafórico o mágico.

⁵ CODEX JURIS CANONICI, canon 888. También H. NOLDIN y A. SCHMITT, *Summa Theologiae Moralis*, Herder, Barcelona, 1945, III, págs. 392 ss.

⁶ P. MÂLE, *o. c.*, pág. 93.

aquel nivel —según ha indicado M. Buber— puede ser pronunciada *esa palabra primordial Yo-Tú que establece el orbe de la relación*⁷. Semejantes consideraciones no han hallado cabida —ni han remodelado, por tanto— la clásica normativa sacramental ni la legislación canónica vigente todavía.

Ya bajo inspiración de la teología pastoral⁸ algunos moralistas

⁷ M. BUBER, *Ich und Du*, citado por la versión castellana *Yo y Tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, pág. 11.

⁸ La teología pastoral es elaborada teniendo en cuenta la psicología, la psico-sociología y, en general, las ciencias humanas —está, pues, humanizada—. Por contraste, la clásica teología moral católica ha sido elaborada desde los dogmatismos y desde los cánones —está, pues, deshumanizada—. Es posible una humanización de la clásica teología moral católica a través de la teología pastoral. Hasta ahora, a nivel teórico, esto sólo ha ocurrido en tímidos destellos, ya que la teología pastoral —como todo pensamiento y toda persona dentro del catolicismo institucionalizado— en última instancia ha debido someterse a los dogmatismos y a los cánones. En bastantes áreas, pero especialmente en el entorno del confesonario, los dogmas-cánones no coinciden con las funciones de probabilidad elaboradas por la teología pastoral desde su experiencia de las relaciones interpersonales y desde los datos de las ciencias humanas. Esta no-coincidencia llega a convertirse en abierta discrepancia cuando el pastoralista depone su habitual timidez frente a los dogmas-cánones. Desde luego, no puede negarse que algunos desajustes existen entre los dogmas-cánones y entre la práctica pastoral. Y esto comprobado, aquéllos deberían ser corregidos en función de ésta, del mismo modo que cualquier teoría sobre el mundo físico es remodelada de acuerdo con los nuevos datos empíricos. Si se objeta que semejante esquema de trabajo —de la experiencia a la teoría— puede ser válido en el mundo de las ciencias experimentales, pero no dentro de la teología, me limitaré a replicar preguntando si el objeto de la teología es inspirar, desde su olimpo de abstracciones, modelos de comportamiento que, contrastados por la experiencia cotidiana, se manifiestan casi invariables. Domiciano Fernández menciona el caso *Lehmkul*, célebre moralista y autor de un «Manual de Moral» muy extendido a principios de siglo, que no se atrevía a oír confesiones ni aunque se lo mandase el Superior; naturalmente, si quisiera cumplir exactamente todas las normas que establece su Manual, se vería en muchos apuros. (*Nuevas perspectivas sobre el Sacramento de la Penitencia*, Comercial Editora, Valencia, 1971, pág. 199). Los casos *Lehmkul* dentro del catolicismo institucionalizado son más numerosos de lo que puede suponerse. Ocurre que las clásicas *Summa Theologiae Moralis* se hallan incursas en un legalismo deshumanizado y opresivo, bastante para explicar esa proliferación de los casos *Lehmkul*. Nos hallamos frente a una nueva alta mar del fariseísmo que Cristo quiso combatir. Por lo demás, mi crítica a los dogmatismos o a los dogmas-cánones incide específicamente sobre ciertas versiones de teología dogmática derivadas de un concepto griego (aristotélico) de ciencia, ligado principalmente a la esencia suprahistórica, y de su injustificada absolutización, en cuanto que en ellas se omite el elemento fáctico y lo señero personal en que se fundan las verdades suprahistóricas de la revelación cristiana. (Ver M. SEYBOL, *Evolución de la Teología dogmática desde 1955*, colaboración con H. FISCHER y A. GLEISSNER, en *Was ist neu am neuen Katechismus?*, Herder, Friburgo de Brisgovia, 1971, versión castellana: *Lo nuevo en el Nuevo Catecismo Católico*, Herder, Barcelona, 1971, págs. 12 ss.). En resumen, mis reparos versan sobre una absolutización del dogma y de la teología dogmática. Porque, si el dogma se entiende como configu-

han llegado a escribir que el confesor cumple también la función de *padre*⁹, y tal vez han pensado que así rodeaban con un halo de ternura a esa figura que es *juez, médico y maestro*. Pero asignar al confesor además la función de «*padre*» implica un cierto desconocimiento del juego de identificaciones operante en el psiquismo adolescente, identificaciones cuyo análisis aconseja al psicoterapeuta, como actitud capital, deponer toda actitud parental¹⁰. Por lo demás, un *padre* que debe actuar simultáneamente como *juez, médico y maestro*, tiene que ser, ante todo, un *padre* dominante y moralizador, precisamente los rasgos que el psicoterapeuta deponen en su encuentro con el adolescente¹¹.

El adolescente, pues, delante del confesor católico, es un reo, un exorcizando, un discente, y, ya dentro de una concesión al paternalismo, también un ente filial. El adolescente católico, de cara al confesonario, ha de soportar todos esos papeles, y, por cierto, lo hace situado en un desnivel donde no es posible la relación Yo-Tú, sino una relación que parece inscribirse en el área del Yo-Ello¹²: Yo es el confesor, Ello es el adolescente objeto del rito. El adolescente católico, cuando penetra en el entorno del confesonario, se ve obligado a convertirse en una persona hinojada que pierde su capacidad para iluminar con su presencia.

Todas estas afirmaciones pueden ser discutidas como unilaterales, pero responden al dato objetivo de que tradicionalmente en el orbe del confesonario el confesor siempre se colocó sentado, mientras el adolescente tenía que situarse de rodillas. Si, de acuerdo con los análisis de la reciente psicología social, examinamos cada comportamiento dentro de una óptica comprensiva que abarca dimensiones somáticas, psicológicas, culturales y sociológicas¹⁴,

ración eclesiástica, posible en un tiempo dado, de la manifestación divina, tiene, como tal configuración, carácter relativo, es decir, carácter de referencia, y referencia en primer orden a la revelación personal de Dios. También, referencia a la realización creyente de la existencia y al modo como el hombre se entiende a sí mismo (M. SEYBOL, l. c., págs. 15, 16 y 17).

⁹ A. M. ARREGUI y M. ZALBA, *Compendio de Teología Moral*, Mensajero, Bilbao, 1958, pág. 570 (5.ª edición castellana).

¹⁰ P. MÁLE, o. c., pág. 94.

¹¹ P. MÁLE, *Ibidem*.

¹² M. BUBER, o. c., págs. 9 ss.

¹³ Esta *iluminación con la presencia* debe ser entendida de acuerdo con los análisis de M. Buber sobre el encuentro interpersonal.

¹⁴ Para una descripción psico-sociológica del comportamiento, ver H. CARRIER, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Presses de l'Univer-

debemos conceder que un adolescente hinojándose en el confesonario frente al sacerdote sentado constituye un fenómeno especialmente revelador. Mucho más si tenemos también en cuenta la sensibilidad del hombre contemporáneo, hombre que, como ha señalado L. Dewart, empieza a preguntarse si doblar la rodilla delante de Dios constituye un comportamiento adecuado, y esto porque semejante comportamiento implica esquemas de superioridad-inferioridad que impiden las relaciones interpersonales, y casi resulta indecoroso suponer que el Dios de la tradición cristiana se complace en un tipo de relación interpersonal (*yo* delante de *Ti*, pero *yo* de rodillas) que los seres humanos consideran inadecuada entre sí¹⁵.

Durante siglos, y hasta hoy, la relación entre los católicos laicos y su *casta*¹⁶ de sacerdotes se ha hecho de manera que los laicos han debido colocarse de rodillas. Ello resulta, en cierto modo, injustificable, porque, incluso aceptando que el confesonario sea un tribunal, nunca en las modernas culturas un reo se coloca de rodillas frente al juez. Se arrodillan, para la confesión, los laicos mayores de edad y los laicos niños-adolescentes. Pero existe una circunstancia diferenciadora que importa resaltar. Los laicos mayores de edad, puesto que son adultos, lo hacen desde su auto-

sité Grégorienne, Roma, 1960, *Psico-sociología de la afiliación religiosa*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1955, págs. 35 ss. Escribe H. CARRIER: *Los nuevos estudios nos ofrecen una explicación del comportamiento humano, en la que es concebido como un equilibrio dinámico y evolutivo de conductas relativas a sistemas interdependientes de orden somático, psicológico, cultural y sociológico* (pág. 38). Ver también R. R. GRINKER, *Toward a unified theory of human behavior*, Basic Books Inc., Nueva York, 1957.

¹⁵ L. DEWART, *The future of belief*, Herder and Herder, Nueva York, versión castellana: *El futuro de la fe*, Nova Terra, Barcelona, 1969, págs. 244-245. Las palabras de L. Dewart están citadas en resumen pero casi literalmente.

¹⁶ Me permito recordar al lector que la palabra castellana *casta* significa *parte de los habitantes de un país (o de los miembros de una comunidad) que gozan de distinta consideración social que los restantes* (J. CASARES, *Diccionario Ideológico*). Y declaro que en el texto la expresión *casta de sacerdotes* o *casta clerical* —que aparecerá después— no tiene connotaciones críticas, sino puramente descriptivas. No poseo otra palabra para describir adecuadamente la realidad sociológica que dentro del catolicismo institucionalizado presentan ciertas versiones de sacerdocio en su organización actual. (El galicismo *élite*, tan usado en los análisis sociológicos, no expresa algunas dimensiones de la realidad que pretendo describir). En esas versiones de sacerdocio católico un análisis delicado puede detectar residuos de las viejas concepciones indoiranias, filtradas a través del sacerdocio israelítico precristiano y de los sacerdocios circundantes. Sobre la involución —regresión hacia formas judaicas o paganas— que por causa del constantinismo sufre la *diakonia* cristiana, ver alusiones en el texto.

nomía, y en principio nadie debe negarles la libertad de hinojarse (por lo regular, ese comportamiento ritual se halla iluminado desde dentro por vivencias significativas, y resulta expresivo, no-opresivo). Mis consideraciones versan sobre el hecho de que los adolescentes desde su niñez hayan sido —y sigan siendo— educados en marcos que les obligan a connaturalizar el hábito de hinojarse ante el confesonario. Cabe entonces preguntarse si la pedagogía latente en la normativa sacramental y en la legislación canónica no buscará hacer de cada católico naciente una persona que se compenetre con su rol de persona hinojada, es decir, sumisa. Pero esta pregunta nos remite a horizontes de cuestiones más vastas, cuya exploración, aunque sea sumaria, parece imprescindible.

Al parecer, los sacerdotes confesores han considerado completamente normal que los católicos, desde su niñez, se situaran de rodillas ante ellos ¹⁷. De hecho, los altos miembros de la jerarquía clerical han querido, hasta nuestros días, vivir rodeados de un ceremonial cuyas formas sólo nos resultan comprensibles si retrocedemos hasta la Edad Media y revivimos el contexto feudal. Algunas ceremonias evocan un período precedente, y nos hacen recordar los honores concedidos a los altos dignatarios del Imperio Romano. Esto no es pura ficción, ya que después del Edicto de Milán (año 313) *los obispos y los sacerdotes tuvieron un lugar entre los dignatarios estatales, obtuvieron los honores e insignias correspondientes a las otras clases de la jerarquía estatal, tuvieron trono, luces, besamanos, incienso...* ¹⁸.

¹⁷ No conozco (puede ser que exista) ninguna declaración escrita de confesores católicos que se hayan rebelado ante el hecho de que los menores de edad se colocaban ante ellos de rodillas. He presenciado, en cambio, la protesta explícita de algún obispo cuando a lo largo de su misa pontifical uno de esos (¿cómo les llamaremos?: ¿*acólitos?*, ¿*monaguillos?*) servidores que iban y venían en torno al sillón en que él se hallaba apoltronado, omitió tal genuflexión o tal inclinación o tal reverencia para quitarle la mitra o para ponerle los guantes o para entregarle el báculo... Entendería superficialmente estas observaciones —y me atribuiría intenciones que me son extrañas— quien leyera aquí mordacidades contra tal obispo, y no lo que en verdad pretendo: describir sencillamente *comportamientos* con el único objeto de aprehender las realidades psico-sociológicas subyacentes o circunstantes (de hecho, al utilizar la palabra *comportamiento*, quiero prescindir explícitamente de sus contenidos éticos, y atender sólo a su realidad psico-sociológica en el sentido definido por H. Piéron: *manifestaciones objetivas de la actividad global* (*Vocabulaire de la Psychologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957, palabra *Comportement*; también H. Carrier, o. c., pág. 37).

¹⁸ X. ARNOLD, *Pastoraltheologische Ansätze in der Pastoral bis zum*

Ello nos sitúa frente a una de las deformaciones ocurridas en el seno del cristianismo por influencias sociológicas. Los ministros cristianos, concebidos en el origen para lavar los pies a los hermanos (Juan 13, 1 ss.), consiguieron poco a poco hacer del pueblo cristiano una muchadumbre de fieles que les servía, —que se hinojaba a sus pies: al menos, no han ejercido un servicio puramente kenótico¹⁹, que caracteriza a Cristo y que sería ideal de una Iglesia auténticamente cristiana. Los comentaristas del Nuevo Testamento nos advierten que el ministerio eclesiástico en sus orígenes fue un servicio dentro de una Iglesia con *estructura diaconica* que era *comunidad de carismas y, por el mismo caso, comunidad de servicios*²⁰. Pero lentamente, por un proceso de institucionalización deformada, ese ministerio se fue arrogando poderes de *juez* —que son adherencias jurídicas seculares—, poderes de *médico* —que rememoran arcaicos comportamientos rituales o mágicos—, actitudes de *maestro* —con pretensiones de indoctrinización—, y atributos de *padre* —pero de padre absoluto y dominante.

Antes he aludido a una pedagogía latente en la normativa sacramental y en la legislación canónica. Se adivina que la mentalidad inspiradora de semejante pedagogía no sea, ni mucho menos, contemporánea, sino predominantemente feudal. En concreto, la orientación pedagógica que hoy todavía dicta comportamientos en el entorno del confesonario católico, se corresponde con las ideas de Inocencio III y de los juristas que confeccionaron determinados cánones de IV Concilio Lateranense (año 1215). Más de ocho siglos han transcurrido desde entonces, sin que nuevos decretos substanciales corrigieran —adecuándola para las nuevas sensibilidades— esa pedagogía.

Si, para poner de relieve el cambio de métodos educativos que ha tenido lugar en la Edad Contemporánea, utilizamos pares de contraste²¹, tal vez esquemáticos pero ciertamente expresivos, ta-

18. *Jahrhundert*, en *Handbuch zur Pastoraltheologie*, I, 1964, 21. Citado por G. Hierzenberger, o. c., pág. 71.

¹⁹ Ver R. ADOLFS, *Het Graf van God*, Uitgeverij Ambo, Utrecht, 1966, versión castellana: *La Tumba de Dios*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967, págs. 144 ss.

²⁰ H. KÜNG, *Die Kirche*, Herder, Friburgo de Brisgovia, 1967, versión castellana: *La Iglesia*, Herder, Barcelona, 1968, págs. 461 ss., especialmente págs. 468 ss.

²¹ Ver P. BRAIDO, *Elementos de filosofía de la educación*, en *Educare*, Pas Verlag, Zurich, 1962, versión castellana: *Educar*, Sígueme, Salamanca, 1966, I, págs. 281 ss.

les como *educación antigua-educación nueva, heteroeducación-autoeducación, pedagogía de la autoridad-pedagogía de la libertad, educación negativa-educación positiva, pedagogía del esfuerzo-pedagogía del interés, educación pasiva-educación activa, educación coactiva-educación liberadora*, deberemos conceder que la pedagogía vigente en el entorno del confesonario católico se corresponde con los primeros términos de esos binomios.

Elementales consideraciones de pedagogía evolutiva permiten afirmar que en el fragor de la adolescencia *con ocasión de preguntas o perplejidades de orden psicológico o moral el educador no debe preocuparse por imponer desde fuera conceptos, juicios de responsabilidad, definiciones, soluciones* ²². Y sin embargo todo esto ha sido realizado durante siglos alrededor del confesonario católico, y así no es extraño que semejante marco educativo haya hecho de los católicos, en cuanto creyentes, personas incursas en el infantilismo religioso y en la pasividad colectiva y conformista ²³.

Para defender la permanencia de la confesión como precepto obligatorio dentro del catolicismo, no sirve aducir encuestas realizadas hace veinticinco años, —tal la encuesta de U. H. Fleege ²⁴ sobre dos mil adolescentes católicos norteamericanos, de los cuales el 87 % *afirmaban que iban de buena gana a confesarse*, el 72 % *van por propia iniciativa*, y el 88 % *encuentran que la confesión les ayuda a resolver sus problemas personales*. La revolución ocurrida en las conciencias adolescentes a lo largo de estos últimos veinticinco años, sugiere que debemos considerar como anacrónicos los resultados de esa encuesta. De hecho, encuestas recientes realizadas en España ²⁵ nos permiten afirmar que la disposición de los

²² Ver P. GIANOLA, *Metodología educativa*, en *Educación*, I, págs. 416 ss.

²³ *Ibidem*, pág. 426. P. Gianola escribe las últimas palabras como posible defecto subyacente a cierta educación. Mi afirmación implica que, de hecho, los adolescentes católicos —en cuanto creyentes y por causa de los marcos confesionales en que son educados— con frecuencia quedan atrapados en la deformación aludida.

²⁴ Citado por G. LUTTE, *Elementos de psicología del niño y del adolescente*, en *Educación*, II, pág. 470.

²⁵ Ver *La Formación Religiosa en los Colegios de la Iglesia*, Informe del Instituto de Sociología y Pastoral aplicadas (I.S.P.A.), Madrid, 1968, y también *Radiografía de una juventud*, en *Técnica de Apostolado*, núms. 80-81, diciembre-enero 1970-1971, Centro Salesiano de Pastoral Juvenil, Madrid. En ninguna de las dos encuestas anteriores aparecen porcentajes explícitos sobre la práctica de la confesión. Pero otros porcentajes suministrados por esas encuestas nos permiten deducir —por relación— la actitud de los adolescentes católicos españoles hacia la confesión.

adolescentes hacia la confesión es mucho menos favorable que lo que aparece en los porcentajes de U. H. Fleege. El incluso aceptando esos porcentajes, hay que plantearse la seria pregunta de si ese 28 % de adolescentes que *no van por propia iniciativa a confesarse*, ha de seguir siendo coaccionado (en otra parte he analizado qué traumatismos psíquicos produce a veces esta coacción) por un precepto feudal.

Naturalmente, la respuesta puede ser afirmativa, y entonces quienes emiten esa respuesta se sitúan automáticamente en una pedagogía propensa a *desarrollar el dogmatismo, el sentido de la autoridad, la noción de transcendencia y de absoluto...*²⁶. Pero si, como debemos, nos situamos dentro de una pedagogía nueva, cuyo objeto es *desarrollar el sentido crítico, el sentido de la libertad, la noción de inmanencia y de relatividad...*²⁷, la respuesta a aquella pregunta sólo puede ser negativa. Esta respuesta negativa tiende a suprimir el entorno opresivo del confesonario, lo cual no significa suprimir ciertas ventajas inherentes a la posibilidad de confesarse. W. H. Clark, protestante, ha observado que *la práctica católica de la confesión es, sin duda, efficacísima si se tiene un confesor sabio*²⁸. Si se tiene un confesor sabio..., y si la confesión empezase a ser opcional, y si dejara de estar reglamentada por toda una malla de juridicismos, y si fuere despojada de sus adherencias mágico-supersticiosas. De otro modo, es decir, dentro de la normativa actualmente vigente, mi experiencia²⁹ de educador dice que el entorno del confesonario, examinado a la luz de la psicología y de la pedagogía, constituye un marco opresor y deformante.

X. Lefebvre y L. Perin han descrito al niño entre los tres y

²⁶ Ver R. TITONE, *Orientaciones y experiencias de la didáctica moderna*, en *Educación*, I, pág. 589.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Citado por G. LUTTE, *l. c.*, pág. 470.

²⁹ No pretendo, de ningún modo, absolutizar mi experiencia. Ello carecería de sentido dentro de la metodología, y sobre todo dentro de la función de probabilidad, que me he marcado para las presentes reflexiones. Aduzco, esto sí, mi *medida*: una *medida* que, precisamente por serlo, está afectada por *errores* (errores de cero, errores de paralaje, etc.). Con el fin de ayudarme a realizar el cálculo de errores, e introducir factores de corrección, espero que otros educadores aduzcan también sus *medidas*; *medidas* ya se entiende, experimentales, con *errores* por tanto; leídas desde las ciencias humanas, no desde los dogmatismos teológicos (la *medida* dada por los dogmatismos teológicos no es empírica, por tanto no vale aquí).

los cinco años como *personaje ansioso por crecer*, cuyo crecimiento debe promocionar el educador religioso inspirándole *una religión que le engrandezca* ³⁰. En realidad, no ya entre los tres y los cinco años, sino también después en la adolescencia y a lo largo de toda la vida, la educación religiosa sólo puede ser justificada si de veras promueve el crecimiento del hombre hasta su plenitud. De otro modo, la educación religiosa se convierte en una opresiva compulsión legalista y merece las críticas que determinados estilos de vivir lo religioso inspiraron a la *izquierda* hegeliana y al existencialismo ateo ³¹. Dentro de este mismo contexto J. A. T. Robinson ha escrito que *la Iglesia se presenta al mundo moderno como anclada permanentemente en el campo anti-humanista: una y otra vez nos da la impresión de que actúa y habla como si el hombre estuviera hecho para el sábado, como si los principios fueran más importantes que las personas* ³².

J. A. T. Robinson escribe refiriéndose a las Iglesias cristianas en general, pero su texto tiene una aplicación específica para aquella Iglesia —la Romano Católica— en que tradicionalmente el legalismo ha ejercido una mayor presión sobre los espíritus. ¿Puede hablarse de sensibilidad humana dentro de una Iglesia cuyos miembros en pleno siglo xx están siendo obligados a comportarse de acuerdo con cánones emanados por —y para— un mundo feudal? ¿No es lícito afirmar que una Iglesia así está inmolando en aras de sus legalismos la evolución histórica de los hombres que integran su comunidad? ¿Ha contribuido al crecimiento normal de los niños una Iglesia que todavía para nuestra generación y en la primera página de su Catecismo oficial (*Catechismus pro puerulis ad sanctam communionem admittendis*) ³³ ha

³⁰ X. LEFEBVRE y L. PERIN, *L'enfant devant Dieu*, Editions de Gigord, Paris, versión castellana: *El niño ante Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1966, págs. 63 ss.

³¹ Ver H. GOLLWITZER, *Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube*, J. C. B. Mohr, Tubinga, versión castellana: *Crítica marxista de la religión*, Marova, Madrid, 1971, passim.

³² J. A. T. ROBINSON, *The new Reformation?*, SCM Press, Londres, versión castellana: *¿La nueva Reforma?*, Ariel, Barcelona, 1971, pág. 94.

³³ Este Catecismo (*Ad normam Decreti «Quam singulari» Pii Papae X*) aparece al frente de la edición oficial vaticana del *Catechismus Catholicus*. En 1933, por citar el año de mi nacimiento, este Catecismo alcanzaba su décima edición en los Typis Polyglottis Vaticanis. Por cierto, y a raíz del Concilio Vaticano II, el panorama ha cambiado notablemente. De hecho, los niños católicos que ahora —mientras yo escribo— arriban a la concien-

presentado la imagen de un Dios que *castiga con el Infierno, con fuego perpetuo y otros tormentos, junto a Satanás y otros demonios y condenados?*

Quienes, bajo la inspiración no de una teología auténtica sino de los *teologúmenos* denunciados por A. Gleissner³⁴, compusieron semejantes catecismos, estaban perpetuando una *pedagogía represiva* o una *pedagogía del terror*. Bastan consideraciones socio-culturales para comprender por qué en ciertos momentos históricos esas imágenes de infiernos horripilantes han ocupado los primeros planos en el universo de la creencia. J. Laloux, situándose en una perspectiva puramente sociológica, nos explica sumariamente cómo en cierto momento de su evolución en cuanto sociedad la Iglesia tuvo *necesidad de recurrir a formas de control y de presión basadas en el miedo al castigo, lo cual origina una enseñanza religioso-moralizante que da gran importancia al infierno considerado como castigo físico terrible*³⁵. Esta presión o represión ha sido ejercida primariamente en el ámbito de las conciencias. Se ha utilizado para ello el confesonario, en cuyo entorno ha permanecido una especie de terror coactivo, en parte residuo del *terror sacro prohibitivo llamado tabú*, aunque terror más insidioso y nocivo para los espíritus (nos encontramos aquí

cia, se asoman a horizontes menos compulsivos. A. Gleissner ha aludido a las vacilaciones que existieron para introducir las palabras *infierno* y *purgatorio* en el texto definitivo del *Nuevo Catecismo Católico* (alemán) (año 1969), palabras *tan cargadas de malas inteligencias* y que al fin sólo aparecen en el texto entre paréntesis. Ver *Glauben-Leben-Handeln*, obra del Episcopado Alemán, Herder, Friburgo de Brisgovia, versión castellana: *Nuevo Catecismo Católico*, Herder, Barcelona, 1972, pág. 281. El mismo A. Gleissner dice expresamente que en la cuarta parte del *Nuevo Catecismo Católico* (alemán), titulada *Nuestra esperanza en la consumación*, «se ha omitido o relegado a segundo término teologúmenos aceptados hasta ahora sin examen a fondo». (Ver H. Fischer y A. Gleissner, *Was ist neu am neuen Katechismus?*, Herder, Friburgo de Brisgovia, versión castellana: *Lo nuevo en el Nuevo Catecismo Católico*, Herder, Barcelona, 1971, págs. 85-86, nota 53). Escribo todas estas páginas con la voluntad de liberar a niños y adolescentes de ciertas compulsiones que, incluso tras la renovación subsiguiente al Concilio Vaticano II, constriñen la educación católica. Por lo demás, y aunque mi atención va dirigida específicamente a niños y adolescentes, no puedo excluir de mi pensamiento a católicos mayores de edad, que, atrapados años atrás en una educación religiosa hecha de teologúmenos, no han sabido superar los estadios infantiles de su fe y se debaten todavía en las angustias de una creencia más opresiva que liberadora.

³⁴ Ver nota anterior.

³⁵ J. LALOUX, *Manuel d'initiation à la Sociologie religieuse*, Editions Universitaires, Paris, versión castellana: *Manual de iniciación a la Sociología religiosa*, Nova Terra, Barcelona, 1968, pág. 97.

no frente a un terror exterior, sino frente a lo que, utilizando palabras de A. Hesnard, podríamos llamar *interiorización del terror sagrado de los interdictos exteriores y de los ritos de esencia mística* ³⁶).

Con frecuencia, el terror, insuflado dentro del alma infantil en el trance de la primera confesión-comunión, ha seguido asediando al hombre católico a lo largo de su vida. Determinadas secuencias de algunos films de F. Fellini, por citar un ejemplo plástico, ponen de relieve esta situación. A la hora de profundizar en las raíces oníricas y en las motivaciones surrealistas de algunas figuras que se mueven en *Ocho y medio* ³⁷ o en *Giulietta de los espíritus* ³⁸, es una simpleza —me parece— recurrir a posibles resentimientos anticlericales del director. Todos cuantos fuimos educados en ambientes católicos antes de los años sesenta, puestos a remover los sedimentos soterrados de nuestras experiencias, debemos coincidir en que F. Fellini ha reanimado en esas cintas terrores que, con un matiz o con otro, con mayor o menor intensidad, acosaron nuestra infancia y nuestra adolescencia. No existen designios morbosos en ese Fellini, sino voluntad de clarificar sustratos infantiles que de un modo inconsciente siguen lastrando el psiquismo de numerosos católicos y originando síntomas. Guido Anselmi y Giulietta son dos personajes reales, con fragmentos de nuestros propios terrores infantiles. Y no sólo infantiles. En algunas circunstancias, precisamente dentro de católicos cultivados, esos terrores han continuado asediando —paralizando decisiones, incrustando inhibiciones, desencadenando crisis angustiosas en— la edad adulta.

Resulta también ilustrativa, para citar una muestra literaria, la tragedia interior de M. de Unamuno, tal como nos ha sido revelada a través del *Diario Intimo*. En su estudio sobre este pensador, Ch. Moeller escribió que *el dogma que provocó su primera rebelión fue el del infierno* ³⁹, y una lectura detenida del *Diario Intimo* nos demuestra que un foco importante de la crisis de Una-

³⁶ A. HESNARD, *Morale sans péché*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954, pág. 63.

³⁷ Título original: *Oito e mezzo*. Año 1962.

³⁸ Título original: *Giulietta degli spiriti*. Año 1965.

³⁹ Ch. MOELLER, *Littérature du XX siècle et Christianisme*, Casterman, Paris, versión castellana: *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, Gredos, Madrid, 1961, IV, pág. 77.

muno se halla situado en esa angustia que tradicionalmente han experimentado los católicos lúcidos frente al confesonario⁴⁰. M. de Unamuno había sido educado en el ambiente un tanto compulsivo de una Congregación de Luises, y constituye un ejemplo de cómo cierta educación católica puede producir nudos de fijación que, lejos de estimular el futuro crecimiento del hombre, alteran su desarrollo con repercusiones sobre su vida adulta.

B. Häring —y, por cierto, recogiendo, entre otras, una idea de Max Scheler, *el arrepentimiento es la fuerza más revolucionaria del mundo moral*⁴¹— ha dedicado bastantes páginas a destacar las dimensiones positivas existentes en la contrición y en la atrición⁴². No puede negarse, esas dimensiones existen. De todos modos, conviene recalcar también que los vocablos *contrición* y

⁴⁰ Ver M. de UNAMUNO, *Diario Intimo*, Escelicer, Madrid, 1970. He aquí algunos fragmentos: *Padezco un gran desfallecimiento de la voluntad, no sé decidirme a nada. Hace días que tengo pensado ir a ver al párroco y todos los días lo difiero, esperando ocasión de encontrarle solo en la calle y pedirle hora; hasta soñando que venga a verme, puesto que me vio en misa, ¡qué simpleza! No sé decidirme, no tengo voluntad* (pág. 138). *Todo lo que no sea ir a confesarme y comulgar con el pueblo fiel, es entrar en la Iglesia de Dios por otra parte que no es la puerta, es de ladrón y salteador* (pág. 153). *Si de pronto tuviera certeza de que no voy a vivir más que dos días, de seguro que iba a confesar, ¿por qué no lo hago ahora?* (pág. 160). *¿Qué es esto de querer que todo se cumpla entre Dios y yo, y esperar señales o que haga por sí toda su obra? ¿Qué es esto de no querer entregarme a hombre alguno? Estoy pensando de continuo en la humildad y resisto humillarme a otro hombre y rehúyo todo intermediario* (pág. 262). *Y a todo esto resistiendo a entregarme a hombres, obstinado en no creer en la humanidad de Cristo. No logro ver más que la ignorancia y los defectos de todos sus ministros. Eso de que el confesor sea Cristo se me resiste cada vez más, y cada vez más me siento empujado a él. Me empeño en que vengan a mí, y no yo a ellos. Y se me pasará el tiempo en pensar a quién confiarme, como si no fueran iguales todos, todos meros representantes, meras figuras* (pág. 267). *¡Cuán diferente estado de aquel de tranquila indiferencia con que fui a comulgar sin haberme confesado, sacrílegamente, cuando me casé! Y ahora me viene a la memoria aquello de que el que comulga sacrílegamente come su propia condenación. Y esto se me ocurre con toda naturalidad, sin darme frío ni calor. ¿Qué es esto? ¿Cómo fui tan tranquilo y quedé tan tranquilo? Y cuando de niño iba a comulgar con fe, ¿sentía acaso alguna vez eso que dicen se siente? No, nunca. Más de una vez me pongo a pensar racionalmente en mi estado; y acudo a todo lo de la herencia y el hábito de la niñez y el inconsciente y mil otras razones, pero llega la hora y me siento impulsado a la iglesia, y voy y oigo misa. Y sé que si esta razón vence, volveré a las angustias y congojas, y que ya no tendré paz en la vida* (pág. 270).

⁴¹ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, pág. 41. Citado por B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, Erich Wewel, Friburgo de Brisgovia, versión castellana: *La Ley de Cristo*, Herder, Barcelona, 1961, pág. 460 (reimpresión 1965).

⁴² B. HÄRING, o. c., págs. 452 ss.

atrición, por etimología y en el origen, hacen alusión a sentimientos de *trituration* y *machacamiento*, vividos por hombres que se sentían amenazados por las iracundas y opresivas divinidades de las antiguas religiones.

Se comprende que la conciencia-en-situación del hombre contemporáneo no coincida con la conciencia-en-situación de los creyentes de Asiria o de Egipto o del antiguo Israel. Y, sin embargo, anacrónicamente se ha perpetuado hasta nuestros días cierta educación que enseña a vivir la *contrición* y la *atrición* como *trituration* o como *machacamiento*. Esa educación, dentro de los medios católicos, ha puesto de rodillas a los hombres delante de los confesonarios, y les ha enseñado a desempeñar allí, machacados y triturados, golpeando sus pechos, papeles de *reos*, de *exorcizandos*, de *discentes* y de *entes filiales*. ¿Existen verdaderas razones teológicas para mantener ese comportamiento, o (recurriendo otra vez a la gráfica expresión de A. Gleissner) existen sólo *teólogos aceptados hasta ahora sin examen a fondo*?

La duda debe ser planteada, ya que desde la perspectiva del educador, es decir, del hombre comprometido a estimular el crecimiento de las vidas nacientes, serias razones insinúan que niños y adolescentes no debieran ser compelidos a penetrar en ese ambiente perturbado por terrores interiores que es el confesonario católico.

El Cosmos: problema del origen y problema del principio

ARSENIO LÓPEZ *

El estudio del Cosmos, a nuestro modo de ver, ofrece una doble perspectiva en cuanto a su estudio; en primer lugar, hay que considerar al Cosmos en cuanto a sí mismo, al Cosmos totalidad, y en un segundo paso, las cosas sensibles, entes móviles, como partes que integran ese todo. En cuanto a la primera parte, son muchas las cuestiones que se presentan para su estudio; entre ellas, como fundamentales, estarían su unidad y diversidad, la cuestión de su origen y término juntamente con la del principio, y el problema de su extensión o dimensiones en sus coordenadas espacio-temporales.

En cambio, por lo que se refiere a la segunda parte, el problema fundamental sería el que se nos plantea bajo el punto de vista del ente móvil: cuál es su naturaleza, cuáles los principios constitutivos que dan razón de él, de su ser estático y dinámico; también la cuestión del estudio del ente móvil en cuanto a sus propiedades que podríamos llamar estáticas, como son su cantidad, extensión, etc.; y por fin el estudio de sus propiedades dinámicas, es decir, la actividad a que está sujeto dicho ente móvil dentro del continuo espacio-temporal. De todas estas perspectivas que nos ofrece el estudio del Cosmos, hemos seleccionado solamente una que consideramos de capital importancia y en la que radica parte de la solución del debatido problema acerca de la identidad o diversidad entre la Cosmología física y la Cosmología filosófica; es la cuestión del origen y principio del Cosmos.

* Doctor en Filosofía. Licenciado en Teología y en Ciencias Químicas. Actualmente es profesor de Filosofía de la Naturaleza en la *Universidad Pontificia de Salamanca* y en el *Instituto Superior de Ciencias Catequéticas «San Pío X»*. Dirección: *Eloy Bullón 7. SALAMANCA*.

1. TRASCENDENCIA DE LA CUESTIÓN

Ante el problema que nos preocupa, bien podríamos recordar el pensamiento del gran físico de nuestros días, autor de la Mecánica Relativista, Alberto EINSTEIN, cuando después de tantas reflexiones sobre los datos reales percibidos por los sentidos, y elaborados en forma sistemática por la ciencia, después de tantas y tantas elucubraciones y cálculos matemáticos, exclamaba afirmando que la más profunda emoción que el hombre podía experimentar, era una especie de sensación mística que se podría considerar como la simiente de toda verdadera ciencia, y que aquél que no tuviera ya capacidad de admirarse y dejarse arrastrar por esa emoción, era como si estuviera ya muerto; y ante los nuevos y sugestivos alcances modernos de la microfísica, cuando él se sumergía en el estudio del átomo y en esa especie de misteriosa vida intranuclear de toda la serie de partículas elementales que lo constituyen, y las sorprendentes energías de que están dotadas, descubría a su Dios, afirmando que su admiración hacia una especie de espíritu superior y sin límites que se revela en los más pequeños detalles que nosotros percibimos con nuestros espíritus frágiles y débiles, constituía su religión, y que esa profunda convicción de la existencia de una razón potente y superior se revelaba precisamente en lo incomprensible del universo.

El hombre de todos los tiempos y con los conocimientos que poseía, ha intentado saber algo, lo más que sus circunstancias le permitían, acerca de la historia del mundo en que vivía; pero es hoy, en el siglo de los más modernos adelantos atómicos, cuando el hombre ha comenzado a conquistar partes de ese mundo inaccesible en otros tiempos, cuando se ha asomado al mundo misterioso del átomo por medio de la microfísica y ha comenzado a recorrer distancias y descubrir otras partes del Cosmos que entran dentro del no menos misterioso mundo de la macrofísica, cuando al hombre más le acucia saber algo de la historia completa de su Cosmos. Quizás los hombres nos dejamos impresionar demasiado por los adelantos de las ciencias experimentales, y nos falta reflexión para trascender toda esa mecánica que nos aprisiona y endurece, olvidando que precisamente y junto a esos adelantos y descubrimientos de la Ciencia, la Filosofía, y en concreto, la Fi-

losofía de la Naturaleza, tiene mucho también que decir acerca de nuestro Cosmos, si es que de verdad queremos conocer su historia.

La ciencia de nuestros días nos enseña gran parte de la historia del Cosmos, pero no puede darnos una historia completa y total porque existen cuestiones, como es la problemática del origen, que trascienden por completo su alcance y metodología. Se podría afirmar con San Agustín en el capítulo cuarto del libro XI de *La Ciudad de Dios*: «Entre todos los seres visibles, sienta primera plaza el mundo, y entre los invisibles, Dios. Pero el mundo vemos que existe, y que existe Dios lo creemos. Que Dios ha hecho el mundo, a nadie lo creemos con más seguridad que al mismo Dios».

Quizás sea la nuestra la época en que más ampliamente se está tratando el problema de determinar en concreto cuáles sean las relaciones fundamentales entre la Filosofía y la Ciencia; manuales especializados de autores reconocidos sobre Filosofía de las Ciencias, artículos de revistas filosóficas, reuniones de estudio, etc., han tratado de poner de manifiesto una serie de interrogantes: ¿Filosofía y Ciencia (y se entiende por ciencia las ciencias experimentales) son autónomas entre sí? ¿Son dos saberes distintos radicalmente? Puesto que versan sobre un mismo objeto material, la realidad existente, ¿qué relación pueden tener entre sí? Estas o parecidas cuestiones están presentes en la temática de nuestros días. No es que pretendamos ahora un estudio de tales cuestiones, pero como necesariamente hemos de analizar el problema que nos preocupa bajo ambas perspectivas, científica y filosófica, de ahí que a modo de resumen o conclusión digamos algo sobre el contenido de ambos saberes y sus relaciones. Nos ceñimos de manera exclusiva a la Filosofía de la Naturaleza y la Ciencia positiva, cuyo objeto propio es la realidad material en todo su conjunto de seres que llamamos Cosmos, o cada ente material en particular.

Afirmamos que Ciencia y Filosofía tienen un contenido común, el estudio de la Naturaleza o del Cosmos. Ahora bien, cada una de ellas, bajo perspectivas distintas. Como decía la Filosofía tradicional, las dos tienen un mismo objeto material y distinto objeto formal «quod». Las dos estudian la misma realidad, pero bajo aspectos distintos, y eso es precisamente lo que da autonomía y diferenciación específica a cada tipo de saber. Las dos estudian el Cos-

mos, pero bajo perspectivas distintas. La Ciencia, sujeta a su método propio y valiéndose también de sus propios instrumentos, primero observa los datos que le ofrece la realidad, bien de una manera directa, bien por medio de sus potentes instrumentos; luego, mide los parámetros fundamentales de esos fenómenos observados, intensidad, duración, velocidad, etc. etc.; procura descifrar si esos datos observados dependen de la realidad en sí o más bien de las circunstancias ambientales que rodean al fenómeno, para lo cual, procurará repetir el experimento cuantas veces sea posible en circunstancias ambientales distintas; después procurará determinar cuáles de todos esos parámetros medidos son esenciales, en el sentido de que puesta tal o cual realidad en todas las condiciones posibles, no pueden faltar jamás, y cuáles no gozan de esa categoría, porque pueden estar ausentes en alguna ocasión sin que por ello se presente una variación notable en el fenómeno experimentado. Después, el científico cataloga todos esos datos, todas esas medidas, con el empleo de su instrumento fundamental, la Matemática, en una serie de relaciones, dando origen a ecuaciones más o menos complicadas de las que después podrá deducir consecuencias o conclusiones aplicables a dicha realidad. También el científico busca dónde radican los fenómenos observados, busca el origen que los pueda producir y explicar, pero sin salirse de su metodología ni de su línea, es decir, dentro de lo estrictamente material; y será, en definitiva, en las partículas elementales y su estructuración íntima donde el científico encuentre la explicación de la realidad en sus dos aspectos, estático y dinámico. Su objeto material es, pues, sí, el Cosmos, pero bajo una dimensión métrica experimental.

La Filosofía de la Naturaleza también tiene como objeto de su estudio el Cosmos, como decía Aristóteles el «ens mobile», toda realidad material en cuanto que está sujeta a cambio, a movimiento; pero su manera de acercarse a ella, es distinta de la manera como se acerca la ciencia. La Filosofía de la Naturaleza también parte de la observación y de los datos de experiencia; pero su metodología es distinta, y su instrumental, no matemático. La Cosmología filosófica trasciende la realidad material y concreta y se instala en un plano de inmaterialidad, de universalidad, intentando racionalizar para el hombre toda la realidad material y todas sus manifestaciones, valiéndose para ello de unos principios metafísicos y gnoseológicos que constituyen su valioso instrumental. No es la Filosofía de la Naturaleza una ciencia que se pasee alegremente por los dominios exclusivos de nuestra imaginación, no; se mueve en un plano real, pero no físico, no métrico, sino ontológico y racional, trascendiendo todos los datos y resultados de la medida experimental para instalarse en el plano de la razón y construir así un sistema racional que explique al hombre la realidad material en sí misma y en sus manifestaciones.

No obstante, admitimos que tienen que relacionarse entre sí ambos tipos de saberes, en cuanto que los dos convergen en un mismo punto común: el Cosmos, aunque hacia él vayan por caminos distintos, como lo son el métrico y el óptico. Se complementan en cuanto que la Ciencia proporciona el conocimiento concreto y exacto del Cosmos que después la Filosofía estudia y racionaliza. Efectivamente, el estudio filosófico del Cosmos con todas las consecuencias que de él pueden dimanar, y el estudio que hace la ciencia que

parte del Cosmos como dato ya dado, bien en su totalidad, bien en una especie de embrión primigenio, han de encontrarse necesariamente en el estudio del origen y principio del Universo, pero sin oponerse ni destruirse.

La Filosofía ha de trascender el dato primigenio del que parte la Ciencia y hacer uso del principio metafísico de causalidad; y la Ciencia, por su parte, ha de respetar la metodología filosófica y no querer ser el único y exclusivo saber acerca del Cosmos. Cuando la Filosofía llegue a conclusiones que la Ciencia no puede negar ni destruir, puesto que no están en contradicción con sus conclusiones, y en concreto, cuando en la Historia del Cosmos, llegue a afirmar y descubrir a Dios como causa última que explique el Universo, filosóficamente tendremos una explicación total y completa del Cosmos en cuanto a esos dos parámetros metafísicos del ser: esencia y existencia. No vale negar a priori todo plano suprasensible, todo plano ontológico; no vale que la Ciencia quiera proclamar, como única Filosofía, como última y única explicación del Cosmos, una nebulosa primigenia o un protoátomo inicial, del que es inútil o seudoproblema preguntarse por su origen y existencia. Un átomo inicial, eterno, en evolución constante, supondría renunciar para siempre a una historia completa de nuestro Cosmos.

No admitimos que exista únicamente lo que los sentidos perciben por sí mismos o a través de potentes instrumentos, ni que la experiencia física y sus métodos sean el único criterio de certeza; el principio de causalidad y sus consecuencias no son una pura ilusión tautológica fabricada en el seno de la imaginación.

El problema del origen de nuestro Cosmos no tiene más acceso, como muy bien razonaba Cima de villa en su obra *Universo antiguo y Mundo moderno*, que por uno de los dos únicos caminos o criterios fundamentales de nuestro conocer: la experiencia o la razón. Por consiguiente, como en todo problema, los pasos a seguir serían: 1) planteamiento en los términos precisos y justos, de forma que no implique contradicción alguna; y 2) dar alguna solución. Ambas cuestiones han de estar en el mismo plano, pues para todo problema que tiene un perfecto planteamiento en el terreno de lo experimental, en ese terreno ha de moverse también su solución; y de igual manera, si el problema se plantea en el terreno de la razón, en ese mismo plano ha de estar su solución. Son dos planos distintos de nuestro conocer, y sería injusto y falso tildar de seudoproblemas aquellos que pueden plantearse perfectamente o resolverse en el plano racional, porque se salen fuera del campo experimental. Quienes así piensen, mejor harían, porque es más científico, si afirmarían o distinguieran que, en efecto, tales problemas se consideran seu-

do problemas para la Ciencia, dado que se salen fuera del alcance de su objeto y del instrumental de su metodología, pero que la propia postura no invalida ni prejuzga en absoluto el quehacer de la razón y de la Filosofía.

El preguntarse por el origen del Cosmos, es un problema bien planteado, en el que no existe contradicción de ninguna clase. La solución pertenecerá o bien a la Filosofía, o bien a las Ciencias experimentales. Sinceramente creemos que este problema pertenece de lleno a la Filosofía de la Naturaleza. A la Ciencia le corresponderá decirnos el proceso de formación del Cosmos desde el tiempo $t=0$, hasta el momento actual. Más allá del tiempo y antes del $t=0$, la Ciencia no podrá contarnos nada de la Historia del Cosmos, y ha de dejar el camino abierto a la Filosofía de la Naturaleza o a la Teología.

2. COSMOLOGÍA Y COSMOGONÍA: *Origen y principio*

Consideramos de capital importancia aquilatar bien el contenido de estas dos palabras, y de una manera especial en el tema que nos preocupa. Son, por así decir, las que nos dan la clave para determinar si nos estamos moviendo en el terreno de la Metafísica o más bien en el de las ciencias positivas; o para ser más explícitos, en el terreno de las esencias o más bien en el de la existencia. Plantearnos la cuestión del origen de algo, y en nuestro caso concreto, la cuestión del origen del Cosmos, es plantearnos una cuestión de existencia, no abstracta, no metafísica, sino de una existencia concreta, real, bien definida; es plantearnos la cuestión de dar razón o explicación a la existencia concreta de nuestro Cosmos, que como algo real existente y físico, tiene una existencia también concreta, real y física. El problema, entonces, se centra en determinar cuál es el origen de donde procede, cuál es su primera razón de existir.

En cambio, el problema del principio es distinto; plantearse la cuestión del principio es, en sentido estricto, plantearnos una cuestión de esencia, bien nos movamos en el terreno plenamente conceptivo (sería el problema de la esencia metafísica o conceptiva) bien nos movamos en el terreno puramente físico planteándonos el problema de la esencia física. Para ser más concretos, con la cuestión del principio, en un plano conceptivo o metafísico, lo que se busca es hacer racional toda una serie de conclusiones en torno a

un determinado problema, partiendo de unas premisas que tomamos como base; en nuestro caso concreto, hablando del Cosmos, no se intentaría buscar solución al problema de la existencia concreta real y física, sino racionalizar su esencia, su estructura, hacer un tratado del Cosmos racional, partiendo de unas premisas o hipótesis previamente establecidas. Y si del terreno conceptivo pasamos al plano físico, con la cuestión del principio lo único que se soluciona es el problema de la formación del Cosmos; es lo que hace la Ciencia, que no puede con sus métodos trascender el dato sensible y concreto; le basta encontrar una nebulosa primigenia o un superátomo inicial, el que más se adapte a los alcances que con sus métodos logre después la misma Ciencia, y que servirá de principio para explicar toda la esencia y formación de un Cosmos actual. Respecto de la historia de ese Cosmos, la ciencia tendrá que resignarse con saber algo muy dudoso acerca de la genealogía remota, hasta un determinado tronco que se llama nebulosa o protoátomo, más allá de lo cual los datos de la historia quedan totalmente desconocidos. Es el problema de la formación a partir de algo ya realmente existente lo que nos planteamos; pero el problema del origen, el que nos plantea la cuestión de la existencia real y concreta de ese principio de donde arrancan todas las demás cosas, queda no sólo sin resolver, sino lo que es peor, sin plantearse siquiera.

En esta cuestión del origen y principio creemos que está la clave de la que depende, como veremos más tarde, el derecho a la vida de una Cosmología auténtica. Si no salvamos esta distinción, y la cuestión del origen queda involucrada y reducida a la cuestión del principio, habremos renunciado para siempre a la Cosmología filosófica, para contentarnos simplemente con un tratado del Cosmos, con una Cosmogonía todo lo científica que queramos, todo lo racional que quiera la Ciencia, pero al fin y al cabo, Cosmogonía.

Podríamos hacernos esta pregunta: El problema acerca del origen de nuestro Cosmos ¿es una cuestión que se instala en el terreno de la imaginación o en el de la razón? ¿Es el problema del origen del Cosmos una antinomia, como afirmaba Kant? Podemos responder categóricamente mediante una distinción: Para la Ciencia, sí, la respuesta a esas preguntas es obra de la imaginación, es una antinomia como quería Kant; en cambio, para la Filosofía, no. Y

la justificación de nuestra respuesta es la siguiente: Para la Ciencia constituye el problema del origen una verdadera antinomia, porque trasciende plenamente el alcance de sus métodos de investigación y de su objeto propio, que no es otro que el dato sensible, lo dado experimentalmente, bien sea a través de una experiencia inmediata, bien sea de una experiencia que pudiéramos llamar indirecta (a través de sus poderosos instrumentos). La Ciencia llega, por ejemplo, a determinar la existencia del neutrino o antineutrino de una manera indirecta, porque hay que buscar una explicación racional a ciertos procesos experimentales en los que se observa pérdida de masa en el núcleo después de ciertas reacciones nucleares, y es la razón la que hipotetiza la existencia de unas partículas elementales, que luego los hechos de experiencia científica se encargarán de confirmar o de negar, para hacer racionales tales procesos.

Todo lo que se salga fuera del alcance de su método empírico, todo lo que suponga trascender los datos, para la Ciencia es una antinomia, es un pseudoproblema; pero no lo es así para la Filosofía, cuyo método y cuyo objeto le exigen moverse no en una dimensión métrica de la realidad, sino en la dimensión óptica de esa misma realidad. Para la Filosofía el problema, la respuesta al problema del origen, es un auténtico problema, no pseudoproblema; no se trata de una antinomia, sino de una cuestión que cae plenamente en el campo de acción. Otra cosa muy distinta será que la Filosofía logre determinar cuál es, ya en concreto, el origen del Cosmos. La Filosofía llegará más allá de la Ciencia estableciendo realmente que esa nebulosa o protoátomo inicial tiene una causa, ha venido de algo, aunque no alcance a esclarecer qué o quién es ese algo, causa primera y total de ese Cosmos. Recordemos a este respecto lo que nos dice ORTEGA hablando de los problemas de la Filosofía: «La ciencia consiste formalmente en ocuparse de problemas que son en principio solubles. Son, pues, problemas de un problematismo relativo, manso; problemas que al empezar a serlo están ya a medias resueltos. De aquí el escándalo que se produce en las matemáticas cuando se topa con un problema insoluble. Mas el problema que dispara el esfuerzo filosófico es ilimitadamente problemático, es en absoluto problema. Nada garantiza que sea soluble. En ciencia, si por acaso un problema es insoluble, se le abandona. La ciencia existe si encuentra soluciones. Estas son inexcusables.

Son ciencias porque consiguen soluciones acertadas. Pero la filosofía no se parece a ese tipo de ocupación. La filosofía no existe ni se recomienda por lo logrado de sus soluciones, sino por lo inexcusable de sus problemas. Los problemas científicos se los plantea el hombre cuando tiene de ello el humor. Los problemas filosóficos, se plantean a sí mismos, es decir, se plantean ante el hombre quiera éste o no. Trae esto consigo que los problemas filosóficos no están adscritos a la Filosofía, como los físicos a la Física, sino que son independientes del tratamiento metódico a que se les someta»¹.

No hace falta recordar esa distinción, tan clásica ya en Filosofía, en torno a los problemas que se nos puedan plantear. En resumen, dice la Filosofía clásica que un problema está legítimamente planteado, y por tanto es un verdadero problema, cuando no existe contradicción en sus términos; si hubiera contradicción, sería un pseudoproblema. En el problema del origen del Cosmos, no hay contradicción alguna. Lo que ocurre, nos dice la Filosofía, es que hay problemas que son solubles *quoad se et quoad nos*, es decir, *quoad se* porque son verdaderos problemas solubles, ya que no encierran contradicción en sus términos, y *quoad nos*, porque nuestra razón encuentra la conexión real que liga los datos del problema con las incógnitas que en él aparecen, en una verdadera solución. Pero hay otros problemas, dice la Filosofía, que son solubles *quoad se et non quoad nos*; son aquellos que en sí mismos son solubles por no encerrar contradicción en sus términos, pero en los que nuestra razón no alcanza, dentro de la propia limitación, la manera de relacionar o despejar desde los datos del problema las incógnitas que en él se plantean. Y todavía abunda más la Filosofía, diciendo que los problemas que son solubles para nosotros son de dos tipos: los que son solubles *quoad nos omnes* y los que son solubles *quoad nos sed non omnes*.

Hay que tener esto muy en cuenta a propósito del problema del origen. Afirmamos que es un problema verdadero en Filosofía, aunque no lo sea *quoad nos*. La Filosofía llega a plantearlo en una línea real y objetiva, aunque después su solución escape a las fuerzas de nuestra razón. Pero sobre esto más tarde insistiremos.

La Historia de la Filosofía nos enseña cómo ésta ha investigado

¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras inéditas. La idea de principio en Leibniz y la Evolución de la Teoría Deductiva*, Buenos Aires, 1958, págs. 44 s.

sobre tales cuestiones y en qué sentido las ha resuelto. Así, por ejemplo, la antigüedad griega no distingue entre el problema del origen y el del principio. La realidad, el Cosmos, en su más radical elementaridad de ser, son algo eterno, sin origen; y todas las especulaciones cosmológicas se centrarán en el problema del principio, o sea, en racionalizar o explicar la situación real actual del mundo y de todas las leyes que lo rigen, que como sabemos, dependen en gran parte de la configuración externa del mundo (es decir, la esférica) y del movimiento de que está dotado (es decir, el circular).

En cambio, a partir de la Revelación y del descubrimiento de su contenido, por parte de los cultivadores de la filosofía y de la ciencia se comenzarán a distinguir con claridad como dos cuestiones bien delimitadas, la del principio y la del origen. El Cosmos procede de la nada, no de sí mismo; y procede por creación, ha tenido origen en el tiempo, aunque se admita como posible el que hubiera podido tener un origen de la nada y por creación desde toda la eternidad. Y de la cuestión del principio se hace una cuestión racional, para poder comprender, tanto en el plano métrico como en el plano óntico, esa realidad radical cuyo ser proviene de la nada por creación.

Pero volvamos a insistir, es necesario distinguir muy bien la cuestión del origen y la cuestión del principio. En el problema del origen, como ya hemos afirmado, se trata de resolver, de dar respuesta a la cuestión de la existencia del Universo que como hecho simple de experiencia se nos ofrece. No es posible llegar a él a través de una Metafísica o de una Teodicea o de una Matemática; no, es algo que se nos ofrece como inmediatamente dado. Esto que tengo delante, este Cosmos que habito y del que formo una pequeña parte, existe, es real. ¿De dónde viene su existencia?

Nótese bien que una cosa es la cuestión de la existencia por la que nos preguntamos, y otra muy distinta es la cuestión del «ser» de esa realidad, Cosmos, que simplemente existe; lo mismo que hay que separar también lo experimentable de lo inteligible, aunque no se excluyan mutuamente; una cosa es el dato que nos ofrece la experiencia y otra muy distinta la inteligibilidad o racionalidad de ese dato experimental.

Al plantearnos el problema del origen existencial de nuestro Cosmos, formulamos una cuestión que en su mismo planteamiento trasciende los límites de toda ciencia para entrar de lleno en el campo de la Filosofía. Al buscar solución al problema en una dimensión general, quedará, sí, dentro de la filo-

sofía, pero cuando intentemos concretar y determinar dicha solución general, nos hará trascender a su vez los límites de la Filosofía para instalarse en el campo de la Teología. Por el contrario, si el problema de nuestro Cosmos fuera simplemente el del principio, bastaría con la ciencia como respuesta, pues ella y sólo ella es capaz de racionalizar y hacer inteligible un Cosmos en transformación constante desde sus orígenes hasta nuestros días, e incluso predecir cuál ha de ser la marcha del mismo hasta su aniquilación total o estado último al que ha de llegar, bien sea acudiendo a un determinado laplaciano, bien insertándose en las leyes y predicciones estadísticas que rigen la nueva Física.

Para racionalizar el Cosmos aun desde sus más remotos orígenes, bastan unos principios conceptivos que lo racionalicen, bien sean supuestos después de conocer la respuesta al problema del origen, bien sean supuestos antes, pues esos principios no existen, «son», y de ahí que con ellos no se pueda responder al problema de la existencia, de lo que existe realmente.

La Filosofía de la Naturaleza, la Cosmología filosófica, ha de abarcar estas dos cuestiones: primero, resolver el problema de la existencia del cosmos, *problema del origen*; y segundo, racionalizar ese Cosmos existente en continuo devenir y su diferenciación múltiple en todos los seres que lo constituyen, o sea, resolver el *problema del principio*.

Si eliminamos la cuestión del origen que nos plantea el problema existencial del Cosmos, nos quedamos con una simple Cosmología científica en que la existencia se nos da como dato primario, sin posibilidades de transcendencia alguna, o con una simple Metafísica que no va más allá de la Física, aunque siga caminos distintos. Por el contrario, si elimináramos la cuestión del principio, llegaríamos también a una simple constatación de datos, y como consecuencia no tendríamos ni Ciencia ni Filosofía de nuestro Cosmos. Aún más, aparte de que las cuestiones del origen y el principio hayan de ir unidas en una Filosofía de la Naturaleza, podemos asegurar que es preciso subordinar la cuestión del origen a la del principio en el sentido de que lo primero que hacemos, es racionalizar este Cosmos en el que nos encontramos y que nos aparece como dato inmediato; y luego, al llegar al instante inicial, al $t=0$, surge la cuestión del origen, que trasciende ya los límites de toda ciencia, y por tanto de toda Filosofía apoyada exclusivamente en cuestiones de principio. Los principios pueden ser matemáticos, científicos, incluso metafísicos, pero no abordan la cuestión inicial, el origen existencial de esa realidad que intentan racionalizar.

Podemos concluir por consiguiente, que no es lo mismo la cuestión del origen que la del principio, y que no es la misma la problemática que se suscita en estas dos cuestiones. Cada una de ambas cuestiones exige diversas formas de conocimiento, y por tanto da lugar también a dos tipos de saberes perfectamente diferenciados, una Metafísica de la existencia, exigida por la cuestión del origen, en cuanto que todos los seres naturales tienen existencia real cuyo origen intento descifrar o conocer, y una Metafísica de la esencia, o una ciencia de la realidad, exigida por la cuestión del principio (en cuanto que intento conocer y descifrar la realidad dada acudiendo a sistemas referenciales, que pueden ser de orden ideal, conceptual, fundando así la Metafísica de la ciencia, o pueden ser de tipo objetivo, físico, aunque sean hipotéticos, que me sirven para fundamentar una ciencia, una Cosmogonía en el caso del Cosmos).

Estarán íntimamente unidas ambas cuestiones, pero no cabe duda de que son realmente distintas. No es lo mismo llegar a conocer lo que «son» las cosas naturales, «su esencia», «su naturaleza», que determinar por qué son; ya que estos seres naturales que son, no son evidentes en cuanto a su existencia, y para «ser», primero hay que existir. No olvidemos que la existencia no puede resolverse con el problema del principio; porque o bien se trata de la de Dios, en cuyo caso su existencia nos ha de ser revelada, o se trata de las cosas naturales existentes, cuya existencia ha de ser sentida, experimentada, pero jamás, ni en un caso ni en el otro, la existencia podrá ser deducida de ninguna premisa, y tampoco la consideramos evidente en sí misma. En esta misma línea discurre la doctrina que Cándido Cimadevilla expone en su obra cosmológica, con la claridad y profundidad que le caracterizan ².

3. COSMOLOGÍA SIN TEODICEA

Por Cosmogonía entendemos el tratado acerca de la generación del Universo, bien esté dado por la mitología, bien sea la ciencia la que se ocupe de resolver la cuestión. En términos filosóficos, formalmente por Cosmogonía entendemos el saber acerca de la formación del Universo. Es pues, una ciencia que partiendo del Cosmos como dato, aunque sea de una manera sumamente embrionaria o confusa, pero real y existente, trata de explicarnos de dónde procede el estado actual de nuestro Cosmos. La Cosmogonía abordará, pues, la cuestión del principio, pero no la cuestión del origen del

² C. CIMADEVILLA, *Universo antiguo y mundo moderno*, Madrid, 1964.

Cosmos. En otras palabras, como ya hemos dicho, la Cosmogonía aborda el tema de la esencia de nuestro Cosmos, y no le interesa el problema de su existencia. Parte del instante $t=0$ en que comienza para ella a contar el paso del tiempo; y en ese mismo instante $t=0$, se encuentra con una realidad que existe, con una nebulosa, un protoátomo etc., que será para siempre el punto de referencia en todas las cuestiones y en todos los problemas que puedan plantearle el Cosmos como tal o cada una de las entidades que lo constituyen. A partir de ese dato real con el que se encuentra en el instante $t=0$, tratará de explicar, en primer término, cuál ha sido el proceso de formación de los diferentes estados por los que ha ido pasando el Cosmos hasta el momento actual con todas y cada una de sus partes; y después, teniendo siempre esa primera cuestión como punto de referencia, estudia el problema de la esencia, trata de decirnos qué son las cosas particulares que constituyen el Cosmos. Así, por ejemplo, al abordar el problema de la vida, antes ha de poner, conocido el hecho y las exigencias que implica, un marco en el Cosmos, un tiempo, en el que de hecho aparezcan esas condiciones exigidas por el dato real, la vida; para lo cual ha de formular todo un proceso de formación del Cosmos desde el $t=0$ hasta t =instante actual, y después explicarnos qué es en sí misma la vida, y cómo surge a partir de algo que estaba muerto o en gérmenes muy primigenios.

La Cosmogonía, nosotros lo entendemos así, será el tratado del Cosmos que no desemboca en una Teodicea o en una Teología, que no trasciende los datos sensibles, empíricos, los cuales simplemente se le dan como hechos, considerando como pseudoproblemas todas las cuestiones cuya solución exija trascender los simples datos de experiencia. Podríamos traer aquí aquella célebre frase de LAPLACE, ya consagrada por la tradición, cuando al criticar o enjuiciar las teorías de NEWTON que acudía a Dios como clave de su sistema cosmológico, decía que eran *vanas hipótesis*. Y en efecto, la Cosmogonía, sea del tipo que sea, no necesita de Dios, no necesita de la Teología; le basta con un protoátomo inicial o una nebulosa primigenia como dato primero del proceso de formación del Cosmos, y el plantearse más cuestiones sobre ese dato inicial, sería trascender la realidad sensible y salirse fuera de los límites que permite el método de la ciencia; por eso insistimos en que esos tratados del Cosmos revisten la categoría de lo que hemos enten-

dido por Cosmogonía pero no pueden llamarse Cosmología filosófica.

Por otra parte, y respondiendo a LAPLACE, también las cosmogonías, lo acepten o no sus partidarios, han de recurrir a hipótesis para tratar de resolver las cuestiones que el Cosmos les plantea. De acuerdo, no serán hipótesis cuyo contenido trascienda los límites de lo sensible y se vaya más allá del método que define a la ciencia, pero al fin y al cabo hipótesis son también. ¿Qué es, si no, la nebulosa de LAPLACE, más que una hipótesis? ¿Qué es, en definitiva, el protoátomo inicial de LEMAÎTRE o de JORDÁN? Son cosas reales, sensibles, que vienen exigidas por una explicación racional de todo un proceso de formación, desde ellas hasta la forma actual que hoy adopta nuestro Cosmos; pero en definitiva, también hipótesis, aunque, como decimos, queden en la línea permitida por el método científico sin trascender la realidad material.

Las hipótesis en que se apoya la Cosmogonía, han de ser racionales, han de estar de acuerdo y no presentar contradicción alguna con los datos que hoy conocemos del Cosmos, facilitados por los más modernos descubrimientos y aparatos que nos permiten conocer cosas ocultas hasta nuestros días. De ahí la variadísima gama de hipótesis a lo largo de la Historia de la Ciencia desde LAPLACE hasta nuestros días; y digo de LAPLACE, porque carecen de valor y rigor científico todas las Cosmogonías anteriores, de carácter mítico y religioso. Por consiguiente, Dios queda fuera de la Cosmogonía, y queda excluido de raíz el tema de la creación con todas sus implicaciones. Estamos, pues, ante una Cosmogonía sin Teodicea.

Entonces, ante una Cosmogonía sin Teodicea, será absurdo pensar que el Cosmos tiene origen en un Dios que lo produce por creación; también totalmente absurdo el concepto de «la nada» de donde, valga la expresión, Dios lo saca por un acto de su voluntad. Nos encontramos con un universo que no puede provenir de la nada, sino de algo material, un protoátomo inicial; un universo cuya última razón de existencia no está en algo, o mejor alguien, personal, sino en una realidad que no trasciende la propia materia; en definitiva, una Cosmología sin Dios que es lo que denominamos Cosmogonía.

Pero también la cosmogonía necesitará dar justificación a los datos iniciales que le sirven como punto de referencia para expli-

car la formación del Cosmos, porque esos datos iniciales nos son dados, pero no confirmados en la misma experiencia. Bien, suponemos que partiendo de un protoátomo inicial, justificamos y explicamos todo el proceso de formación del Cosmos, haciendo racionales los estadios sucesivos por los que ha ido pasando en su devenir constante, y de los que tenemos experiencias suficientes en nuestros días, hasta millones de años en la cuenta hacia atrás. ¿Con eso quedan justificadas todas las cuestiones? ¿Cómo justificamos la existencia de ese protoátomo inicial? Esta es la pregunta para la que se siente incapaz de responder la Cosmogonía, sea del tipo que sea; porque una nebulosa, un protoátomo, pueden justificar todo lo que de ellos ha derivado, siguiendo leyes más o menos complicadas dentro de una evolución rigurosa que el científico conoce como resultado de sus investigaciones, pero ¿cómo se justifica esa materia inicial? Imposible sin trascender el orden puramente empírico y material, imposible sin acudir a una Cosmología, que se vea coronada o completada por una Teología. Pero también ahora tenemos que hacernos la pregunta: ¿Es válida esta trascendencia? ¿Es absurdo trasladarnos del plano de lo empírico al plano estrictamente espiritual? ¿Es posible, en otras palabras, pasar de la Ciencia a la Teología? Y tenemos que responder que para la Cosmogonía no es posible, es absurdo poner como razón última explicativa de unos datos empíricos dados como hechos, a un Dios espiritual y personal, trascendente a todo; para ella, la justificación ha de estar necesariamente en la misma línea en la que se encuentran los hechos, los datos de experiencia, y de ahí que intente buscar dicha justificación en una nebulosa o en un protoátomo inicial.

Para nosotros no es absurda tal trascendencia, y además creemos que es la única justificación posible del Cosmos dado en absoluto; porque, como ya hemos dicho, o nos planteamos el problema del *origen*, y por consiguiente el problema *existencial* del Cosmos, aun en sus datos más primigenios, y por tanto saltamos a la creación o Teología, o habrá que renunciar siempre a saber cuál fue el origen y la historia total de nuestro universo. Llegar sólo al protoátomo inicial, como hace la Cosmogonía, es dejarnos en la obscuridad acerca de algo más, precisamente de esa materia primigenia.

Mientras la Cosmogonía actúe así *y se limite a reconocer su*

propia dimensión, no hay por qué reprocharle nada; más aún, hay que reconocer y aceptar sus conclusiones como única fuente legítima de los conocimientos que acerca del principio y formación de nuestro Universo podemos tener. Lo que no puede hacer la Cosmogonía, es no reconocer que fuera de los límites de su propia metodología *hay otros métodos*, hay otros saberes que pueden decirnos algo nuevo y también racional, aunque no sea empírico y experimental, acerca de ese mismo Cosmos sobre cuyo desarrollo ella tiene la última palabra. La Cosmogonía no puede *a priori*, o simplemente porque se van más allá de los límites permitidos por su metodología, rechazar como absurdas e innecesarias otras ciencias, llámense éstas Filosofía o Teología. Los problemas que estas otras ciencias plantean, son ineludibles; el querer ignorarlos no es dar solución ni es tampoco científico. La Filosofía tiene derecho, más aún, tiene el deber de plantearse cuestiones que, por caer dentro de sus métodos, no pueden matematizarse, cuestiones que no pueden someterse a las claves de los cerebros electrónicos para esperar con seguridad que salga la solución. Las soluciones han de ser racionales; no han de contradecir a la Ciencia, pero tampoco pueden encontrarse en ella. Menos aún pueden matematizarse problemas y soluciones que van más allá incluso del campo de la Filosofía para caer de lleno dentro de la Teología. A Dios no podemos verlo dentro del porta de un microscopio, pero podemos llegar a El a través de la razón. Pues bien, uno de esos problemas ineludibles a los que nos referimos, es precisamente el problema del origen de nuestro Cosmos. La Cosmogonía puede con sus métodos llegar a la nebulosa o al protoátomo inicial, la Filosofía o la Teología pueden llegar, no a algo, sino a alguien que es Dios. Jamás podrá la Cosmogonía entender lo que es la creación, incluso tampoco la Filosofía; pero sí que lo puede la Teología, mientras no se oponga o contradiga las conclusiones de la Ciencia.

Es cierto que nos situamos fuera de la Ciencia; pero no lo es menos que con la cuestión del principio no se resuelve la de origen, con el protoátomo inicial no se resuelve más que el problema de la formación, pero no el problema del origen existencial del Cosmos. Este último problema queda ahí, mientras sea auténtico problema y no se le haya dado una solución; y repetimos una vez más que con la nebulosa o el protoátomo inicial no se resuelve el problema. Las ciencias hacen inteligible nuestro Cosmos racionalizándolo, y

estableciendo (a pesar de sus lagunas) las diferentes etapas y formas que ha ido tomando desde su existencia inicial hasta nuestros días; pero nada más, el último estrato, el primigenio, el tronco primero, queda sin justificar en cuanto a su existencia. Existe, sí, ese estrato, pero ¿de dónde le viene su existencia? Porque la existencia concreta y particular de cada una de las realidades particulares, que dimanan de aquélla, queda perfectamente justificada poniéndola a ella como origen de todas; pero la suya, la de ese átomo inicial, no alcanza en la Cosmogonía justificación alguna. Y esa existencia, queramos o no, hay que justificarla, no es evidente en sí misma más que como hecho, como dato, pero no racionalmente. Ahí está la escalofriante pregunta existencialista: *¿Por qué más bien la existencia y no la nada?* No nos queda, pues, más remedio que una disyuntiva sin término medio posible: o prescindimos y aniquilamos la pregunta, con lo que queda sin justificación, por más elucubraciones que nos inventemos, la existencia de esa nebulosa primigenia, o si nos la planteamos, tenemos necesariamente que acudir a uno de los dos caminos que se abren a nuestros pies, a saber, o el de la Teología, o el de la Metafísica (que en un esfuerzo supremo, por vía de raciocinio y apoyándose en su teoría de la causalidad, llegará a justificar racionalmente el problema de la existencia, aunque se le escape el modo como de hecho algo que antes no existía, ahora existe). En ambos casos, el fin trasciende lo meramente empírico y experimental, para saltar al plano espiritual, muy lejos de donde puede llegar por sí misma la Cosmogonía.

Que esto no sea legítimo, que esto entre dentro del campo de lo antinómico, son afirmaciones con las que no estamos de acuerdo. No es científico, si por científico entendemos exclusivamente lo que abarcan las ciencias positivas; porque se sale fuera de sus límites y de su alcance. Lo que tiene que hacer el científico positivista, es reconocer también la categoría de saberes a esas otras ramas de la ciencia que se llaman Filosofía y Teología, cuyos instrumentos más valiosos de trabajo no son potentes telescopios o cerebros electrónicos, sino la razón y sus principios en un caso, y la Revelación en otro (la miremos bajo el ángulo religioso que queramos). Ningún científico podrá poner en tela de juicio que aparte de realidades puramente empíricas y experimentales, como puede ser una piedra o un átomo, existen otras que no se pueden tocar ni pesar, como puede ser una vivencia o un sentimiento. Negar rea-

lidades a las que no se llega por vía de experiencia ni con potentes instrumentos, sino por vía de la razón, ni es científico ni mucho menos es exacto.

En resumen, pues, entendemos por Cosmogonía todos aquellos tratados del Cosmos más o menos científicos, es decir, todos aquellos tratados que sus autores titulan *Cosmología*, que no abordan el problema del origen del Cosmos, sino únicamente el del principio o formación del universo, y en los que por tanto ni cabe Dios ni se le puede llegar a descubrir. Ninguno de esos tratados desemboca en una Teodicea, ni tiene necesidad de ella; le basta la nebulosa u otra materia primigenia.

4. INTERROGANTE SIN SOLUCIÓN PARA LA CIENCIA

Todos los argumentos y teorías que nos proponen las Cosmologías científicas acerca del problema de la Historia de nuestro Cosmos, necesariamente han de recibir complemento filosófico y teológico, sin el cual, a nosotros, hombres —no solamente científicos o filósofos, no, simplemente hombres— nos dejan sin conocer la existencia absoluta del Cosmos, y sin respuesta a innumerables preguntas, por otra parte racionales, que el hombre en cuanto tal se plantea. Al faltar el complemento de la Filosofía y Teología, la ciencia podrá satisfacer al científico, pero no al hombre; porque sin ellas no se podrá llegar a dar una respuesta satisfactoria al problema de la existencia del Cosmos en sus orígenes primigenios.

La ciencia podrá decirnos en todas las etapas de su evolución, con más o menos rigor, con argumentos más o menos convincentes, el comienzo de la formación del Cosmos (cómo era, o cómo se encontraba la materia primigenia en el instante $t=0$ de su evolución) que un positivismo radical y aun de cuño filosófico, no tiene inconveniente en denominar «creación» del Universo. Dice DE SITTER: «Bástame definir el principio, como el estado del Universo y de sus constituyentes que en el estado presente de nuestros conocimientos y de nuestras teorías somos conducidos a utilizar como punto de partida, y más allá del cual no deseamos o no podemos extender nuestras investigaciones»³.

Y VOGT afirma a su vez: «Existe un instante, probablemente

³ C. P. DE SITTER, *Discussion sur l'Evolution de l'Univers*, Paris, 1933, p. 24.

situado a unos pocos millones de años, en el que todo problema acerca del antes de nuestro Universo carece físicamente de contenido. En este instante está para nosotros el manantial de la corriente del tiempo, en él se halla el comienzo de nuestro cosmos»⁴.

Y es que como hemos repetido tantas veces, el método científico no puede ir más allá, la ciencia ha de conformarse con decirnos más o menos acertadamente cómo ha sido el curso de nuestro Cosmos; sólo puede asegurarnos algo del instante en que la energía cósmica inicial estaba en toda su potenciación para comenzar la evolución hasta su degradación total, según el argumento entrópico; o cómo se produjo la explosión inicial de la primera materia al comienzo de la cosmogonía actual. Pero aquí con los propios datos científicos, termina toda su especulación matemática y se agotan todos sus cálculos.

Si queremos seguir más allá en nuestra investigación, hay que abandonar la Matemática y la Ciencia; o mejor, con los datos y cálculos matemáticos, tomar pie para dar un salto, con las fuerzas también de nuestra razón, y entrar al menos en el terreno de la Filosofía, donde se abren nuevas perspectivas y soluciones. Podemos preguntarnos siguiendo a VOGT en su obra citada: «Lo que el científico con sus métodos no está capacitado para averiguar es: ¿Por qué existe este Universo y de dónde viene? ¿Cuál es el sentido último del mismo? ¿Cuál es el propio fin de la existencia del hombre? La existencia del Cosmos no se puede fundar en la propia condición de su ser. Tampoco puede proceder de sí mismo; antes bien, exige un principio que no requiera otro principio. El Cosmos señala por encima de sí mismo hacia lo trascendente, hacia una Razón supramundana, hacia un Poder sobrenatural superior, cuya esencia con los métodos de la ciencia natural jamás podremos comprender. El enlace del hombre con este Poder sobrenatural es representado por la religión, por esto también el carácter más esencial de un hombre religioso es que crea en un Dios Omnipotente, Creador, Portador y Conservador del universo»⁵.

La cuestión del origen es un problema que aparece inevitable para la Filosofía, aunque constituya un pseudoproblema para la Ciencia. El problema, como hemos visto, se centra en torno al he-

⁴ H. VOGT, *Kosmos und Gott*, Heidelberg, 1951, p. 120.

⁵ H. VOGT, *O. c.*, p. 220.

cho de la existencia absoluta del Cosmos; a través de su planteamiento, la Filosofía trata de explicar y aclarar cómo es posible que algo que antes no existía, ahora exista. Al fin y al cabo, desde toda la antigüedad ha estado presente esa cuestión, y como ejemplo más significativo, ahí están, en la Historia del pensamiento griego, las dos posturas frente al mismo problema. De la nada, nada sale, dirá PARMÉNIDES; y como consecuencia, ni el proceso de la generación ni mucho menos el de creación (para él totalmente desconocido) serán posibles. En la parte opuesta están ARISTÓTELES y su escuela, enfrentándose a la escuela de Elea y llegando a esa invención del ser en potencia, como término medio entre la nada y el ser, que al menos posibilita el proceso de la generación y corrupción, pero no soluciona el problema que nos preocupa. La solución dada por ARISTÓTELES podrá explicar de dónde y cómo provienen los seres particulares que se producen en el Cosmos, por referencia a un movimiento uniforme y constante; pero la materia primigenia ¿de dónde proviene y cómo nace? El problema sigue siendo ineludible; podremos, si queremos, como hace la Ciencia, ignorarlo o dejarlo a un lado intencionadamente, y esforzarnos en aquilatar y adquirir de día en día nuevos datos, nuevos eslabones que nos ayuden a precisar con más garantía una evolución que nos explique la formación, el estado actual y todos los pasados de nuestro Cosmos; pero mientras eludamos el problema del origen, tendremos que confesarnos impotentes para poder explicar el proceso mismo de evolución del Cosmos, porque lo más importante, el término *a quo*, queda sin resolver ni conocer.

Podemos concebir tres posibilidades: o un comienzo de la existencia del Cosmos a partir de la nada absoluta; o una materia y por consiguiente un Cosmos eterno, sin término, al menos *a parte ante*; o su existencia temporal por obra de otro ser, prescindiendo aquí de la cuestión, planteada en Filosofía, de si es compaginable el término «creación» con el término «eternidad», o más bien el término «creación» implique «temporalidad». Cualquiera de las tres posturas que adoptemos, ha de llevarnos necesariamente a problemas y soluciones estrictamente filosóficos y que caen totalmente fuera del alcance de la Ciencia. En ésta, a lo sumo, a través de la reflexión filosófica pueden encontrarse argumentos suficientes que nos atestigüen que el Cosmos, la materia, es algo contingente, algo que no tiene en sí la razón de su existencia. Así podemos cerciorar-

nos de que ni es infinita en sí misma, ni en la energía almacenada (la cual es la base de todo el proceso evolutivo).

Pero la Ciencia, llámese clásica, llámese relativista, es impotente para resolver por sus propios medios el problema del origen del Cosmos. A lo sumo, lo que hace es disolverlo; y esto en una línea positivista es correcto, pues todo problema que no pueda ser formulado en términos experimentales, no constituye un problema, sino un pseudoproblema. Podemos estar o no de acuerdo con el Positivismo dentro de su metodología; pero la Ciencia no debe olvidar que sus métodos no son, ni mucho menos, exclusivos; los interrogantes del hombre están por encima de toda metodología y sistema, aunque se llame éste positivista; y uno de esos interrogantes es precisamente el de la historia de ese protoátomo inicial, o materia primigenia, que es el eslabón fundamental en todo el proceso de formación del Cosmos. Como veremos más adelante, incluso entre los científicos habrá quienes, más sinceros, confiesen su incapacidad para encontrar solución a dicho problema desde el interior de la Ciencia, o abiertamente confiesen la necesidad de una Filosofía o Teología para resolverlo.

Escribe Desiderio PAPP lo siguiente: «Todas las afirmaciones de la Cosmogonía, incluso de la ciencia en general, dejan al instante inicial de la escala del tiempo las características de una intervención sobrenatural. Queda, pues, en nuestras manos, si lo deseamos, admitir que la materia fue creada por la Providencia; las teorías cosmogónicas del siglo XX no oponen su veto a esta creencia; por el contrario, hasta cierto grado la alientan»⁶.

Por consiguiente, reconocemos a la Ciencia que abre un camino a la doctrina de la creación: en unos casos en cuanto que no la niega, y en otros porque la posibilita. Pero también le exigimos reconozca que no todo aquel problema que no pueda plantearse dentro de sus esquemas metódicos científicos es por eso mismo pseudoproblema. Respetamos la validez de la Ciencia y su primacía dentro de su campo, pero a la vez también admitimos que existen otros medios de conocer, y otras ciencias que no son puramente experimentales; en concreto, señalamos el valor cognoscitivo de la filosofía y la Teología.

⁶ D. PAPP, *El problema del origen de los mundos*, Buenos Aires, 1950, p. 158.

5. EL PROBLEMA DEL ORIGEN: CIENCIA, FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

No intentamos detenernos aquí en hacer un análisis profundo sobre lo que ha de entenderse por Ciencia o por Filosofía o Teología, ni en investigar sobre cuál ha de ser el cometido propio y específico de cada una de ellas; simplemente deseamos determinar, desde nuestra sencilla y sincera reflexión, a cuál de las tres ramas del saber le corresponde dar respuesta adecuada al problema del origen del Universo, que como hemos dicho constituye un auténtico problema, no ya para el científico y el filósofo, sino para el hombre como tal.

Es sabido que en la historia del pensamiento han existido opiniones diversas sobre el particular. Desde el mundo griego, cuna del pensamiento filosófico propiamente dicho —y también del científico en sus formas embrionarias— en que Filosofía y Ciencia no se distinguen y la Teología no se conocía siquiera. Pasamos después a la Edad Media, en que Ciencia, Filosofía y Teología se reconocen como saberes distintos específicamente según la doctrina de los objetos formales, pero estructurados los tres tipos de saber en una armoniosa conjunción: por un lado las ciencias positivas, las naturales, es decir, el mundo, el Cosmos con toda la problemática que ofrecía a la simple observación del hombre en su forma estática y dinámica; por otro lado, y en el extremo opuesto, Dios, lo trascendente, lo que estaba fuera de ese Cosmos variable, contingente y cambiante, es decir, el campo de la Teología; y en el medio de ambos tipos de saberes, como lazo de unión, como puente de enlace entre lo sensible y contingente y lo espiritual y trascendente, la Filosofía, con una Metafísica que relacionaba y armonizaba las conclusiones de la Ciencia con las verdades de la Teología o la revelación. Más tarde —podemos fijar el nuevo período en los siglos xvii y xviii— otra etapa, en la que el único saber lo constituye la ciencia positiva; la Filosofía sigue subsistiendo, pero separada por completo de la experiencia empírica y encerrada en su mayor parte en un puro abstraccionismo; la Teología, prácticamente, ni aun se tiene en cuenta para los cultivadores de las ciencias positivas, por trascender los límites de la experiencia y de la razón, es decir, el campo de recursos suficientes para las conclusiones de la Ciencia.

En la actualidad, un nuevo giro de ciento ochenta grados. La Ciencia se muestra hoy abandonada a un riguroso indeterminismo, y la probabilidad y estadística son sus armas fundamentales. Por su parte, la Filosofía queda reducida a un puro positivismo formalista, en el que los principios y fundamentos incondicionales de la Metafísica no tienen cabida alguna. Y la Teología, a su vez, en la mayor parte de los casos se reduce a pura antropología de cuño naturalista que no puede trascender los límites de la razón.

Lo que intentamos ahora, como hemos dicho, es ver en cuál de las tres formas de conocimiento está la respuesta al problema del origen del Universo. De antemano podemos ya afirmar que en la Ciencia ni se formula siquiera la cuestión; es, como ya hemos repetido muchas veces, un pseudoproblema. Donde se plantea es en la Filosofía; y donde encuentra respuesta satisfactoria es en la Teología. En efecto, la Ciencia es Ciencia porque se plantea cuestiones que puede resolver; si algo trasciende los límites de su metodología, como es la respuesta al problema del origen, lo rechaza por considerarlo pseudoproblema; en cambio, a la Filosofía nada le garantiza que sus problemas sean solubles, lo único que se puede garantizar es que son auténticos problemas, en cuanto que no ofrecen contradicción alguna en su proposición, pero respecto de la solución la Filosofía se muestra indiferente, en el sentido de que admite el problema aunque no vea su solución.

La Ciencia, en cuanto al problema del origen como tal, nada puede decirnos. Lo único que podemos ver en la Ciencia, es si sus investigaciones, sus afirmaciones sobre el Cosmos, dejan o no el camino abierto a las soluciones a las que en otras ramas del saber se puede llegar sobre dicho problema. O sea, que sobre el problema del origen, la Ciencia no puede decirnos nada de modo directo. Pero cabe preguntar si a pesar de todo podrá decirnos algo la Ciencia sobre esa cuestión, aunque sea de modo indirecto. Afirmamos que sí: la Ciencia puede decirnos que el Cosmos en cuanto tal ha tenido origen. O si queremos, sin llegar a tanto, digamos que la Ciencia puede quedarse en terreno neutral, de forma que ni afirme ni niegue el origen del universo, porque sencillamente lo ignora. O podrá también negar abiertamente el origen del Cosmos, en cuanto que nos atestigüe que es eterno y tiene en sí mismo la razón de su existencia. De hecho entre los cultivadores de las ciencias positivas encontramos las tres posturas.

La que pudiéramos llamar ciencia más equilibrada, sin tener desde luego argumentos apodícticos y con la limitación que acompaña siempre todos nuestros conocimientos científicos, está de acuerdo en afirmar la temporalidad del Universo; es decir, que nuestro Cosmos no ha existido siempre, es una verdad de la que no dudan hoy la mayoría de los cultivadores serios de las ciencias positivas.

No son argumentos convincentes los que esgrimen los científicos que aceptan la temporalidad del Universo. Naturalmente dejan lagunas; se pierden en el terreno de lo puramente hipotético muchas de sus suposiciones, de tal forma que jamás, al menos hoy por hoy, el científico llega a verdades indiscutibles ni se mueve en terreno seguro. Tampoco podrá nunca demostrarse la falsedad de esas conclusiones, y de su valor para el hombre y para la ciencia será la Filosofía la que sentencie como juez designado, en las causas que entran de lleno en el ámbito de lo metódico y epistemológico. Contra dichos argumentos, podrán levantarse innumerables dificultades que la propia ciencia tampoco está en condiciones de resolver. Son argumentos lógicos y aceptables, y mientras no se demuestre la verdad de las dificultades que lo contradicen, son argumentos válidos para el hombre. Las dificultades que no invalidan los principios de los que parte una Ciencia, por muy grandes que sean, no demuestran la falsedad de dicha Ciencia; a lo sumo, demostrarán la limitación a la que está sujeta.

Pues bien, un gran sector de las ciencias positivas de nuestros días no dudan en afirmar, y lo demuestran científicamente, la temporalidad del Universo, sin intentar siquiera plantearse otros problemas, sobre cómo, o de dónde o de quién procede. Simplemente demuestran que ha comenzado a ser y que antes no era, no existía. Los argumentos en que se apoya la ciencia son de dos clases, o mejor, pertenecen a dos ramas distintas del saber científico: la Astrofísica y la Termodinámica. Innumerables son las cosmogonías propuestas por los científicos de nuestros días para tratar de explicarnos la evolución con todos sus estados de nuestro Cosmos. El denominador común de casi todas ellas es el demostrar científicamente que nuestro Universo *a parte ante* es finito, ha comenzado a ser, tiene origen temporal, aunque en ellas no se vea con la misma claridad la cuestión de la duración o límites espacio-temporales *a parte post*. Como referencia de todas esas cosmogonías

simplemente queremos exponer el argumento de la temporalidad en dos de las que hoy son más cotizadas científicamente: la de G. LEMAÎTRE y la de P. JORDAN.

G. LEMAÎTRE expone la mayor parte de la teoría de su Cosmogonía en su obra *L'hypothèse de l'atome primitif*⁷. Dos son los hechos científicos en los que se apoya el genio de LEMAÎTRE. El primero lo constituye la expansión de las galaxias. Es un hecho plenamente demostrado por la Astrofísica que las galaxias se encuentran en constante evolución expansiva; el análisis espectral, entre otras pruebas, al recoger la luz de las galaxias, nos revela que en todas ellas la luz tiende a desplazarse hacia el rojo del espectro, señal inequívoca de su alejamiento de nosotros. LEMAÎTRE, ante este hecho, no tiene más que hacer un razonamiento lógico: si las galaxias están en expansión continua, en algún punto del espacio y en algún instante del tiempo habrá comenzado dicha expansión. Se trata sólo de un sencillo problema de series matemáticas, puesto que tenemos como datos dos instantes diferentes, dos valores de dicha expansión en dos instantes distintos de tiempo; por un simple proceso regresivo se llega al instante $t=0$, en que comienza dicha expansión; es decir, al primer término de la serie o sucesión, en que la materia estaría concentrada en un punto lo más pequeño posible, su protoátomo inicial o primigenio.

El segundo argumento científico de LEMAÎTRE es que la Física ha demostrado que todos los fenómenos físicos implican, por su propia naturaleza, el fenómeno de expansión, según distintas escalas y niveles, como distintos son los estados físicos por los que puede pasar la materia. Entonces, lógico era suponer que en un instante $t=0$, lo que existía era un protoátomo que comenzó su expansión o evolución. Y cuando intenta decirnos cuánto tiempo hace que ha comenzado a suceder esta expansión, qué intervalo existe entre el momento actual y el $t=0$ (apoyándose en el hecho de esa expansión constante de la materia galáctica a una velocidad proporcional a la de la luz, conocida la velocidad de expansión y la distancia a la que en la actualidad se encuentran de nosotros dichas galaxias) llega a determinar como historia de nuestro Cosmos unos diez mil millones de años. Los físicos de la N.A.S.A., después de los análisis de las muestras lunares traídas a la tierra

⁷ G. LEMAÎTRE, *L'hypothèse de l'atome primitif*, Neuchâtel, 1946.

por los Apolos, señalan de unos diez a quince mil millones como edad de nuestro Cosmos. Por su parte, Pascual JORDAN publica su obra *Die Herkunft der Sterne*⁸ en el año 1947 y en ella expone su Cosmogonía. Lo fundamental de P. JORDAN es que admite un Cosmos infinito *a parte post*, en cuanto que asegura que la materia del universo crece pareja con el radio del mismo; la materia aumenta en proporción al cuadrado del radio del Universo, y éste crece, como lo demuestra la expansión de las galaxias. Ahora bien, ¿de dónde viene esta materia? En un instante $t=0$, lo único que existía era un par de neutrones que por explosión dieron origen a la materia cósmica inicial, que ya seguirá en una eterna evolución. Todo el resto de materia que se produce en el Universo, se está creando incesantemente de manera espontánea; antes no era y de repente es. De modo que tanto los dos neutrones primigenios como el resto de materia en el Universo, tienen origen temporal en el Cosmos.

Por parte de la Termodinámica, aparece el argumento entrópico, que en síntesis se reduce a lo siguiente. En todo proceso físico irreversible la Entropía aumenta; ahora bien, los procesos irreversibles tienen lugar en sistemas aislados, y nuestro Cosmos, en cuanto a su totalidad, es un sistema aislado; luego, en él todos los procesos físicos que tienen lugar suceden de forma irreversible, y por tanto la Entropía aumenta; llegará, pues, un instante en el tiempo en que toda la energía del Cosmos se encuentre en forma degradada, y por consiguiente se hagan imposibles los procesos físicos y todos los fenómenos, puesto que toda actividad cósmica se realiza a base de energía. Si ésta por el aumento constante de Entropía está ya degradada, el Universo habrá llegado a su fin energético y dinámico. Ahora bien, si ese momento no ha llegado todavía —y eso nos lo demuestra la experiencia sensible, que todavía tienen lugar en el Universo fenómenos y procesos— es porque el Cosmos comenzó a ser en el tiempo, en un instante $t = 0$; de lo contrario, si el Cosmos hubiera comenzado a ser desde toda la eternidad, la degradación energética hubiera llegado ya.

La validez de este argumento entrópico, está en la validez que la Filosofía confiera al llamado argumento Cosmológico por

⁸ P. JORDAN, *Die Herkunft der Sterne*, Stuttgart, 1947.

la Filosofía de la Naturaleza, o al llamado argumento de recurrencia por la Lógica Matemática. Es decir, del hecho de que en los sistemas cerrados particulares, objeto de nuestras experiencias, la entropía, la degradación de energía, sea un hecho demostrable experimentalmente, ¿podemos inferir que en todos los sistemas del Universo en los que tiene lugar algún proceso energético, sucede lo mismo? Es decir, en regiones muy alejadas de nosotros, ¿los procesos físicos se realizan de la misma forma y con la misma clase de energía que en los que son objeto de nuestra experiencia? El argumento Cosmológico nos dirá que si la materia cósmica desconocida es igual que la que nosotros conocemos, todas las propiedades que atribuyamos a ésta, podrán igualmente atribuirse a aquélla. De hecho, hoy por hoy, tenemos que afirmar que toda la materia del Universo es de idénticas características. La materia descubierta con el Observatorio de Monte Palomar, a millones de años luz, no ofrece propiedades distintas.

Esto es lo que dice la Ciencia en cuanto tal, no los científicos. A los científicos podremos catalogarlos de cuantas formas queramos: quienes admiten y hablan en su ciencia de la creación, quienes abiertamente la niegan, y por fin los que ni la afirman ni la niegan. Son éstas posturas que ellos pueden sostener no como científicos, sino como hombres; lo cual no cuenta para nada en el problema que nos traemos entre manos, de ver qué puede aportar la ciencia al problema del origen. La ciencia, efectivamente, admite de forma incuestionable la temporalidad en cuanto a la formación de nuestro Cosmos; en un instante inicial $t = 0$ comienza la evolución de la nebulosa primera o la explosión del protoátomo inicial, y de aquí hacia atrás la Ciencia ya no nos dice, no puede decirnos más; lo podrán decir, como indicábamos antes, nos cultivadores de la ciencia, pero sin valor científico alguno.

Aquí es donde ha de comenzar la Filosofía con su interrogante inicial. Y esa nebulosa, ese protoátomo, ¿de dónde vienen? O mejor, ¿cómo se justifica su existencia? Caben dos respuestas a estas preguntas, una por cada sistema filosófico que tengamos delante. Vamos a verlo.

Para todo aquel sector de Filosofía que admita el llamado «principio cerrado de causalidad», la respuesta al problema del origen no puede trascender el orden y plano natural. En efecto,

según dicho principio, causas y efectos han de estar situados en el mismo orden de ser y naturaleza; pretender distanciar o situar a diversos niveles de ser los términos del binomio causa-efecto, es como situarnos ante dos puntos colocados en dos líneas paralelas, que jamás llegarán a tocarse, aunque la Matemática nos diga que lo hacen en el infinito. De ahí que todo efecto natural haya de tener una causa también natural, y que todo efecto material haya de ser producido también por una causa del mismo orden de ser. El protoátomo inicial, la nebulosa primera han sido materiales; es absurdo buscar más allá un algo o un alguien que los justifique. Las palabras «Creación», «Revelación», etc., son algo anticientífico. Los binomios Dios-mundo, materia-espíritu no significan nada para ellos. Se ven, pues, en la necesidad de admitir una materia eterna y autosuficiente en sí misma. Están de acuerdo en que desde el estado actual de nuestro Cosmos, por un proceso recesivo, se llega a determinar que el Cosmos comenzó su evolución hace diez mil millones de años, a partir de una materia primigenia que es eterna. Según la Ley de LAVOISIER, o mejor, la Ley de LAVOISIER corregida por EINSTEIN, se establece en la Ciencia la conservación de la suma total de masa y energía. El hombre, Pedro, Andrés, etc., o tal o cual planeta, éste o aquel animal, cada uno de los minerales, etc., se destruyen, llega un momento en su Historia en que desaparecen como tales entes particulares e individuales, pero no desaparece su materia y energía, que adopta otras formas y se redistribuye de nuevo entre el resto de los seres del Cosmos. Esa materia común, ese depósito común del que salen y al que vuelven los seres todos del Universo, no se puede jamás demostrar que haya comenzado a ser en el tiempo.

Para el otro sector filosófico, que rechaza el principio de causalidad cerrada y admite el principio que pudiéramos llamar de «causalidad abierta», la respuesta al problema del origen está en una causa primera distinta de la propia materia, aunque tampoco pueda decirnos el modo como esa causa primera a la que llega en su Metafísica ha producido el Cosmos. La palabra «creación» de la que habla la Teología, no ha sido encontrada, no ha podido ser encontrada por la Filosofía. Y es aquí donde hay que aclarar varios puntos importantes.

Para la llamada filosofía cristiana, la solución al problema del origen no se da *a posteriori*, como resultado del análisis del Cos-

mos en cuanto tal; se da *a priori*, como postulado de una verdad que se acepta solamente por Revelación, y a partir de ella, se elabora toda una doctrina sobre el origen del Cosmos. Partiendo del hecho de la creación como premisa, intenta justificarla, racionalizarla con su doctrina metafísica del acto y de la potencia, descubriendo en todos los seres materiales que proceden por creación, como composición intrínseca de su propio ser, una parte actual y otra potencial, que además de explicar su comportamiento estático, racionalizan también su esencia dinámica y patentizan su más radical contingencia, y la necesidad de poner la razón de su propia existencia, no en sí mismos, sino en Dios como causa primera del ser. Pudiera parecer lógico, entonces, que a partir de la doctrina del acto y de la potencia se pudiera llegar a descubrir el hecho de la creación. Pero esto es falso y no podemos admitirlo; la filosofía jamás podrá llegar a comprender con la razón el paso de la nada al ser, que es en definitiva lo que supone la creación. Que el universo ha sido creado por Dios, solamente podrán aceptarlo, y tomarlo como premisa y solución al problema del origen, quienes acepten la Revelación; y ésta, por pertenecer a la fe, sólo puede aceptarse religiosamente, pero no científica ni tampoco filosóficamente. La Creación no es una consecuencia lógica a la que se pueda llegar por un raciocinio filosófico, porque supera las fuerzas de nuestra razón; ni mucho menos todavía, se puede considerar como un hecho natural que descubra la Ciencia. La Filosofía sólo puede llegar a establecer la necesidad de una causa necesaria en la que encuentre razón de ser la contingencia de la materia, pero esa causa será suprasensible; en modo alguno, dentro de la Filosofía, podrá ser sobrenatural. El Cosmos necesita para explicar su existencia una causa primera, necesita para explicar su movimiento un primer motor inmóvil; pero será la Teología la que nos diga por Revelación la naturaleza divina de esa causa, de ese primer motor, saltando de lo natural a lo sobrenatural.

En resumen, pues, para el sector filosófico que admite la causalidad abierta es afirmación común la de la contingencia, también de la materia en cuanto tal, y que por consiguiente exige una causa distinta de ella que explique su propio origen. Para el sector filosófico que admite como principio metafísico el de causalidad cerrada, la contingencia de esa materia en cuanto tal no se puede explicar, y la razón de su propia existencia está en sí

misma, es eterna y autosuficiente. El afirmar que la contingencia es una nota esencial a la materia en cuanto tal, no tiene argumentos apodícticos que lo demuestren racionalmente; lo que es contingente son los entes particulares formados de materia, pero de ahí no se sigue de manera necesaria que lo haya de ser la materia en cuanto tal, como no se sigue que el hombre en cuanto tal tenga que reírse porque todos los hombres se rían.

El problema, pues, del origen del Cosmos no lo puede plantear, ni por consiguiente resolver la Ciencia. Lo puede legítimamente plantear la Filosofía, aunque no pueda resolverlo. La solución ha de darla la Teología, y por tanto sólo para quienes acepten la Revelación puede tener respuesta adecuada el problema de la existencia del Cosmos.

Relación e integración

José M.^a MARTÍNEZ *

El contenido de estas líneas quiere ser expresión de algo que se va acumulando día a día, año tras año en mi experiencia viva y que de algún modo ha de tomar forma para que pueda ser comunicación. Creo que, al igual que todo el que se decida a hacer el esfuerzo de leerlo, habremos pasado por circunstancias parecidas, por grupos humanos con similares características, por comunidades religiosas llenas de una vitalidad apostólica, humana, religiosa... extraordinaria; pero no será ofensa suponer que también llenas de unos fondos de relación humana que más de una vez han dejado mucho que desear y nos han creado situaciones interiores y hasta exteriores poco amigas de ser recordadas.

Con este primer supuesto quisiera que todo tuviera un doble valor: el de lo experimentado y por tanto con base en la realidad, y el de lo sincero, aunque a veces expresado por boca de autores con los que he logrado sintonizar perfectamente en mi manera de pensar y de sentir.

A diversos niveles de pensamiento hay un tema que parece haber abierto sus puertas hoy: es el tema de las *relaciones humanas*, de la comunicación, de la integración, de todo aquello que tras estas palabras nos está diciendo que además de ser-para-nosotros-mismos estamos inmersos en otra realidad complementaria: «ser-para-los-demás».

Siempre me ha gustado acordarme del judío Martín Buber, personaje que goza de mi admiración, por la sencilla razón de haber sufrido y por haber sido capaz de, en medio del dolor y la persecución, enfrentarse con el tema de la Comunicación y haber-

* Licenciado en Pedagogía, profesor de Didáctica y Relaciones Humanas en el *Instituto Superior de Ciencias Catequéticas «San Pio X»*. Domicilio: Avda. La Salle s/n. Tejares - SALAMANCA.

nos dejado páginas sinceras en las que el «tú» cobra relieve, y la realidad del «otro» se nos muestra con la fuerza mayor con que se nos puede mostrar: la fuerza que tiene todo lo que consideramos como «necesario» en nuestra personal realización.

Aquí vienen sus palabras:

«El hecho fundamental de la existencia humana no es el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas consideradas en sí mismas no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entre en relaciones vivas con otros individuos: la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es EL HOMBRE CON EL HOMBRE»¹.

Esa es la realidad primera con la que tropezamos cada día: la realidad del hombre, del otro, que nos sale al paso y frente al cual tomamos las posturas más variadas; de aceptación las unas, de rechazo las otras, de silencio objetivador, quizá. Pero de esa realidad hemos de tomar conciencia e intentar traducir al terreno de nuestras conductas lo que afectivamente sentimos, para tratar de experimentar al otro como es, liberándonos de sentimientos que pueden bloquear nuestras conductas y reducirnos al estado de cosas con las que vivimos y de las que nos servimos, pero no con las que compartimos la existencia, que en el fondo esto sería comunicación.

Nuestra presencia con el otro se hace casi algo continuo; las relaciones de todo tipo obligan a una presencia, ya sea de tipo laboral, profesional, orientadora, pedagógica, etc., y en más de una ocasión es una presencia problematizada, lo que nos indica que no es para nosotros un hecho fundamental esa existencia del «hombre con el hombre». A esto respondemos con frecuencia con actitudes objetivantes: convertimos al otro en objeto con todas sus características; ayuda o estorba; divierte o molesta... incurriendo en un trato más de cosa que de persona. Objetiva quien enjuicia al otro; objetiva quien se interesa por las cualidades de los demás y simplemente por ellas; objetiva quien no se interesa por las situaciones y experiencias de los demás...

¹ M. BUBER, *El yo y el tú. Caminos de utopía*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México.

Y hablando de objetivar corremos el peligro de hacerlo incluso con el «Otro con mayúsculas»; Dios puede ser objetivado por nosotros en cuanto hagamos de El algo sometido por nuestras fórmulas y formalismos, reduciéndolo al simple estado de «tótem» que preside nuestra danza ritual despersonalizada. Tanto tratándose de la relación trascendente con Dios como de la también trascendente con el hombre, hemos de hacer uso de esa misteriosa «tercera fuerza»² que no es subjetividad ni objetividad, pero que, integrada por ambas forma la fuerza y espíritu del «ENTRE», es decir de la Comunicación.

Escuchar, estar en actitud de acogida, comprender, colocarse en la persona del otro es personalizar, es vivir su vida desde su punto de vista, internarnos en su mundo experiencial y reforzar su personalidad con una parte de la nuestra, por tanto enriquecerla enriqueciéndonos nosotros mismos por cuanto de reciprocidad tiene dicho contacto. La gran lucha que entabla toda persona a lo largo de su existencia es la conquista de su personalidad, de su individualidad misma; y nada enriquece tanto este desarrollo como el contacto en profundidad con otra persona. Y es que un perfecto funcionamiento personal, una «vie pleine», al decir de C. Rogers³, no se puede conseguir en el aislamiento individualista, sino recibiendo al otro en su totalidad, percibiendo su centro dinámico, y aceptando todas las manifestaciones externas que dicho centro pueda tener. Será, por tanto, recibir y aceptar plenamente al ser y sus formas de existir y manifestarse.

Hoy estamos haciendo un esfuerzo —y aquí hago un elogio de cuantos Educadores trabajan por realizarlo— por individualizar, personalizar la Educación. En el fondo no están las formas de Enseñanza personalizada, está sobre todo un afán de captar la totalidad y unidad de la persona por medio de un diálogo abierto entre Educador-Educando. Este es el objetivo más general y más sublime de la Educación renovada.

Pero si estamos hablando de posturas de comunicación entre Educadores y Educandos, se harán poco menos que imposibles si a nivel adulto —el Educador ha de serlo— no conseguimos un

² A. H. MASLOW, *Toward a psychology of being*. Citado por Michel de la PUENTE en *Carl Rogers: de la psychotérapie à l'enseignement*, EPI, p. 84.

³ C. ROGERS, *Le développement de la personne*, Dunod, Paris, 1970.

predominio de actitudes abiertas, comunicativas, exentas de inhibiciones y de prejuicios interpersonales y sociales.

FENOMENOLOGÍA DEL «ENTRE»

La palabra fenomenología va perdiendo hoy su encasillado filosófico y su uso se va haciendo posible en diversos campos. Valga esta aclaración para decir que la usamos como algo que es del momento; el «aquí y ahora de la comunicación» y no precisamente por lo que esto tenga de espacio y de tiempo, sino por la realidad misma del hecho «comunicación».

En la intercomunicación hay tres elementos fundamentales: el YO que es el que comunica y que en este momento está personificado en el que escribe o lee estas líneas; el TU, con quien quiero establecer la comunicación; y un tercer elemento resultante de la presencia de los anteriores: el ENTRE, o sea la presencia activa de YO y TU.

Toda relación de ayuda, de preocupación, de amor, lleva consigo un salir de sí mismo y crear una realidad hecha de dos partes comunicantes, es crear ese ENTRE que existe desde que entro en comunicación con alguien. Y es una realidad que la creamos a partir de la autenticidad de nosotros mismos, es decir de la autenticidad con que cada uno sale de sí mismo para manifestarse al otro. Si, por ejemplo, yo salgo de mí y me comunico al otro a través de mis cualidades personales, dejando aparte mis deficiencias y limitaciones; y el otro se me aparece a mí con las mismas muestras de excelencia personal, hemos creado entre los dos un ENTRE narcisista, lejano de la realidad humana, que es síntesis de perfecciones e imperfecciones, de seguridades e inseguridades.

La idea o imagen de nuestro YO se va formando a base de experiencias vividas, de la percepción que tenemos de las cosas y de la relación que establecemos con las personas, y es un proceso que está en continua formación y cambio. La estructura personal del yo es algo que está siempre en camino. Nada tiene de extraño que hoy veamos una realidad de modo distinto a como lo hacíamos ayer, e incluso que nos veamos a nosotros mismos unos días como algo seguro y otros como dignos de autodesprecio. Si esto es así a nivel personal, cuánto más ocurre si queremos

percibir o juzgar a los demás. Por esa razón decía al principio que juzgar es objetivar, es analizar al otro sin tener en cuenta su YO, hecho, como el nuestro, a base de «sus» experiencias, sus percepciones y su relación.

Lo importante dentro de esta relación es «abrirse ampliamente al proceso rico y variado de las creaturas más sensibles y creadoras de nuestro planeta», según afirma De la Puente⁴, pero abrirse tal como uno es, sin los temores de quien quiere mostrar siempre una conducta lógica ante los demás, y dando un margen a la creatividad individual, ya que las conductas personales no se pueden juzgar solamente por vía lógica; hay en ellas mucho de pre-lógico, de intuitivo, de creación.

Ser «yo mismo» es hacer posible la comunicación; mostrarse «yo mismo» es hacerla posible con los demás. Y esto sin la obsesión de pecar de subjetivismos; hemos de afirmar con M. Polanyi⁵ que «todo conocimiento, incluido el científico, es una gran pirámide que descansa sobre el frágil vértice de la subjetividad personal».

Analicemos, a partir de aquí, nuestro modo de conocer.

a) Todo conocimiento objetivo va precedido de la *subjetividad*, es decir de intuiciones, opciones... creadoras, que son las que me acercan las cosas y personas, constituyendo mi propia experiencia. Dicha experiencia es el elemento integrador de mi persona; desde aquí podré afirmar que en la medida en que yo asimilo la experiencia, que hago más las vivencias de los hechos y las personas mi persona se va integrando equilibradamente. ¿Qué es una persona neurotizada?; será aquella que siente en sí misma algo que no es suyo, algo que impide su comunicación con los demás porque los siente extraños, no integrados en su mundo subjetivo, y es entonces cuando adopta ante ellos una postura defensiva, ya que los demás se le convierten en sujetos amenazadores.

La subjetividad no admite simple conocimiento; su conocer es una amalgama de experiencia, sentimiento y conocimiento. Mis primeros momentos de relación con determinada persona consisten en experimentar que alguien entra en el campo relacional mío;

⁴ De la PUENTE, o. c., p. 82.

⁵ POLANYI, *The therapeutic relationship: recent theory and research*. Citado por De la PUENTE, o. c., p. 85.

en sentir hacia ella algo que me la aproxima o aleja; y en conocer a esa misma persona en lo que es en sí misma a través de sus palabras y de sus hechos.

b) El psicoterapeuta, el confesor, el orientador... recogen los datos lo más *objetivos* que pueden para tener idea exacta de la persona o de su problema. En la relación tratamos de captar a la persona objetivamente, liberándonos de juicios «a priori» y de sentimientos de la misma categoría.

Los mensajes que la persona me emite van formando una «imagen referencial externa» hecha de sus juicios, sus valoraciones, sus hechos, y que yo trato de integrar objetivamente, pero que me serán tanto más fáciles de admitir cuanto más coincidan con mi «imagen referencial interna». Diremos: «esta persona me cae bien»; «coincide con mis puntos de vista»; «me agrada su trato»..., porque sencillamente hay una correspondencia entre ambas imágenes: mi campo referencial interno y el campo referencial externo creado por ella en mi campo de relación.

Ahora bien. En la relación interpersonal podré diferenciar estos campos al tener en cuenta mi subjetividad; de modo que todas las referencias externas he de saber considerarlas como tales y mantener a salvo la persona misma como dueña de su subjetividad.

Tanto el conocimiento objetivo como el subjetivo resultan insuficientes. Serían suficientes de tratarse de seres aislados, mas no al serlo seres en relación. Por eso,

c) distinguimos un tercer modo de conocimiento: *el relacional*, es decir el que partiendo del conocimiento de mi subjetividad y de la subjetividad de los otros, me proporciona elementos del campo creado en el momento mismo de la toma de contacto existencial con el otro.

Aquí el número de aportaciones es extraordinario: Rogers, Curran, M. Kinget y otros han ido estudiando los modos de relación partiendo de las afirmaciones del primero, muchas de ellas hipotéticas, pero basadas las más en su experiencia.

El mismo Rogers nos sale al paso con una aceptable solución: la empatía.

Yo me conozco a mí mismo; conozco objetivamente al otro y trato de conocer su subjetividad, pero no me quedo aquí, paso a

adoptar una actitud con el otro que denote su objetividad, pero adoptar una actitud con el otro que denote que yo *percibo* el mundo que él me comunica y al mismo tiempo *comunico* con él de modo preciso y sensible en ese mundo de objetividades y subjetividad que ambos comunicamos. Esta actitud empática⁶⁻⁷ hace que el comunicante «se esfuerce por participar en la experiencia del otro, sin limitarse a los aspectos simplemente emocionales. Además se esfuerza por aprehender esta experiencia a partir del punto de vista de la persona que las experimenta, no a partir del ángulo subjetivo». Sobre esto volveremos más adelante.

IMPLICACIONES DE LA COMUNICACIÓN

Las conductas humanas han sido motivo de numerosos estudios: el Behaviorismo ha querido explicarlas por medio del estímulo-respuesta, queriendo hallar solución a todo con la hipótesis y los numerosos experimentos concluyentes con la afirmación de que todo lo que hacemos está motivado por estímulos de diversos tipos que actúan con nosotros de modo determinado. El psicoanálisis ha intentado otra solución queriendo reconstruir todos los mecanismos del inconsciente humano como principales motores del obrar.

Hoy resultan del todo personalistas estas posturas, ya que hay un campo en que los individuos actúan de modo distinto según la relación que establecen con sus semejantes; ésta es la preocupación de la Psicología Perceptual o Psicología de la «experiencia vivida por el sujeto»⁸, marcada por una fuerte tendencia actualizante que impulsa a comunicar a los demás nuestras propias experiencias cargadas de la subjetividad individual. La Comunicación, por tanto, nos dará el conocimiento del otro a través de sus actos como manifestación de su mundo interior y por el valor significativo que ellos mismos tienen. Una manifestación de agresividad, por ejemplo, es indicio de sobrecarga emocional y de pérdida del equilibrio personal y como tal se ha de

⁶ C. ROGERS, o. c., p. 49.

⁷ M. KINGET - C. ROGERS, *Psicoterapia y relaciones humanas*, T. I., Alguara, p. 117.

⁸ Y. de ST. ARNAUD, *La consulta pastoral de orientación rogeriana*, Herder.

interpretar, más que como manifestación de agresión contra alguien.

Para que llegue realmente a darse una comunicación hay ciertos *requisitos condicionantes*:

- Implica un *salir de sí mismo*; de ese mundo subjetivo creado en nuestra interioridad y hecho de sentimientos diversos así como de interpretaciones de la realidad objetiva; de un mundo que nos vamos creando y que nos cierra las puertas de la comunicación como si fuéramos una gran ciudad que superorganizando sus estructuras de progreso llegara un momento que nos ahogara con ese mismo superdesarrollo. El individuo busca y se crea alrededor suyo mil elementos segurizantes: horarios, programas, leyes personales... hasta que llega un momento en que sus esquemas no dejan lugar a una «pérdida de tiempo» para la comunicación. Salir de sí mismo va a suponer tener como ley primera una flexibilidad existencial, de horarios, de ocupaciones y de vida.

Comunicación va a ser economía de donación, de estar atento a la necesidad del otro no porque la pida sino porque yo la intuyo y la doy; la ley del juego comunicativo es dar, no esperar que se me pida, adelantarme en la atención sin calcular si mi economía va a quedar resentida.

- Supone además una actitud de *comprensión* de la persona y de los puntos de vista del otro, no sólo en lo que tienen de extraño a nosotros, sino de lo que más importa, de su subjetividad. La comunicación se hace por lo general a través de la palabra, y ésta sirve de transmisor de mundos distintos; pero toda palabra es portadora de un doble elemento comunicativo: las ideas y los sentimientos, por los cuales podemos hacer conocer nuestra interioridad. Las palabras por sí mismas serían capaces de transmitir objetivamente, pero los sentimientos les dan la carga emocional que las convierte en algo personal. Un triple sentido tiene la palabra: sintáctico o de relación con otras palabras; semántico o de significados dentro de sus contextos; y el pragmático, en cuanto palabra que va dirigida a los hombres y de ellos parte; por consiguiente toda palabra se ha de tomar en este sentido si no queremos que la misma en lugar de ser órgano de transmisión y de comunicación se convierta en muro que nos vaya ocultando a la vista del otro tanto más cuantas más palabras usemos.

El diálogo —palabra del siglo pero sin una realidad plenamente conseguida— ha de ser entendido más como «a través de» (diá) que como «palabra» (logos), ya que es sobre todo esa actitud comprensiva lo que constituye el clima de comunicación más que la misma palabra, que al fin y al cabo es una de las formas de comunicación. Dialogar ha significado para muchos hablar entre sordos, con expresión de ideas más o menos personales pero sin el espacio de escucha; para otros ha consistido en arrollar con argumentos al adversario, como temiendo perder una seguridad envuelta en palabras. El diálogo ha de ser integrador de relaciones; «una situación en que dos personas se comunican aquello que tienen necesidad de expresar, procurando ambas comprenderse mutuamente»⁹.

• Incluye también una *aceptación mutua*; aceptación que comienza por aceptarse a sí mismo, sin las tensiones que provocan los momentos en que esta aceptación falta de nuestro esquema psicológico y que es causa de manifestaciones agresivas capaces de interrumpir el proceso comunicativo. Cabría preguntarse: ¿Es posible establecer una relación con otra persona, aceptarla como es, si uno no se acepta a sí mismo? Hay en la vida circunstancias variadas, hechas de frustraciones, de sentimientos regresivos por no haber conseguido objetivos que uno se forjó en su juventud, etc... y que en un momento irrumpen en la existencia con las clásicas amarguras y sentimientos de decepción. Esto provoca en los que los padecen una actitud de rechazo de su realidad existencial y que al no poder manifestarla por parecerles insegurizante revierten esta amargura contra el medio que les rodea bajo formas diversas, todas ellas agresivas, y que en el grupo de convivencia causan un sofoco de la libertad en la relación y en la creatividad de formas de relación.

Puede ocurrir, y de hecho ocurre, que las personas llegan a un momento de su vida en que por circunstancias de todo tipo, no pueden esperar más de la vida en cuanto ésta tiene de perfeccionamiento; momento duro por tratarse de asimilar una experiencia amarga, y sin embargo momento importante pues de él depende la última maduración vital, la que lleva a los años de

⁹ V. JACOBSON, *El diálogo y la entrevista*, Euramérica, Madrid, p. 17.

equilibrio emocional y personal. De esta asimilación experiencial va a depender la paz del individuo y del grupo en el que convive.

Aceptarse y aceptar al otro como es; en esto radica la clave del equilibrio en la relación. Pero se puede preguntar uno: ¿Qué es lo que hay que aceptar?; y si se contesta: «la persona», parecerá haber hecho una abstracción formidable; sí, la persona, pero la persona concreta en toda su totalidad, tal como existe aquí y ahora. La persona y la configuración que toman todos los elementos por los que comunica con nosotros: palabra con sus diversos matices, hechos, gestos, etc...

A este respecto C. Rogers tiene una terminología que se ha hecho terreno de todos, al decir que las condiciones de toda comunicación son:

- La congruencia.
- El respeto positivo incondicional.
- La aceptación empática.

El las usa de cara a una relación especial como es la del terapeuta con el cliente, pero aceptando su terminología puede hacerse la aplicación como más o menos la venimos haciendo. Lo importante es distinguir en estas palabras lo que Rogers afirma:

— Que para establecer una relación auténtica se requiere una *congruencia*, una autenticidad, o sea que las personas se encuentren integradas en el contexto de la relación. De toda relación se ha de producir un enriquecimiento personal fruto del contacto de personas con su madurez correspondiente. El grado en que cada persona es consciente de su propia experiencia es el grado en que puede ayudar a los demás a tener conciencia de su propia experiencia. Del mismo modo que dice Rogers que «la terapia no es para el terapeuta sino para el cliente», podemos extender la afirmación diciendo que la comunicación no es para mí sino para el otro; ésta es una auténtica actitud de donación y el modo como se puede llegar a comunicarse en plenitud: por la libertad de expresar las ideas y sentimientos que albergamos unos respecto de otros, sean éstos positivos o negativos.

— Por el *respeto positivo incondicional*.

Rogers hace relación al interés profundo y sincero que sentimos por el otro, por su bienestar, su vida, por todas las áreas de su existencia y su persona; al valor personal, a los derechos hu-

manos como ser libre... sabiendo que es el clima necesario para que las personas vivan en auténtica libertad y liberación sin poner obstáculos a los cambios de conducta relacional que experimentamos o hemos de experimentar continuamente.

Es interesante —y puede ser materia de posteriores reflexiones— cómo este mismo respeto y confianza plena en la personalidad puede hacerse realidad a nivel incluso pedagógico. Entre las afirmaciones de Rogers en el Cap. XI de su obra «Le développement de la personne» leemos:

«El aprendizaje auténtico se da en la medida en que el Educador acepta al alumno como es y comprende los sentimientos que éste experimenta».

«Ha de quedar claro que el Educador ha de poner su confianza fundamental en la tendencia de sus alumnos a autoafirmarse».

«Su función —la del Educador— consiste en desarrollar una relación personal con sus alumnos y un clima tal que sus tendencias naturales lleguen a su plena madurez»¹⁰.

Las aplicaciones vienen por sí solas, sea cualquiera el espacio en el que pensemos: relaciones en el seno de una comunidad religiosa; comunidades educativas; grupos experimentales, etc...

— La aceptación o *comprensión empática* ha de constituir toda una actitud de comprender con exactitud el mundo experiencial de las personas con las que comunicamos como si lo viéramos desde su mismo interior; sentir ese mundo interior «como si fuera» el nuestro, pero sin perdernos nunca de vista, de lo contrario seríamos objetos fáciles a la manipulación, cosa que es contraria radicalmente a nuestra condición de personas libres. Toda relación, de cualquier tipo que sea, tiene como base el respeto.

RESISTENCIAS A LA COMUNICACIÓN

Como todas las realidades que se apoyan en la condición humana, la comunicación puede estar limitada por esta misma condición; la naturaleza es muy rica en recursos de ambos signos: positivos, como facultades de adaptación al medio material o social y negativos, como mecanismos defensivos de o contra algo que se presenta como amenazador de nuestra seguridad psicoló-

¹⁰ ROGERS, o. c., p. 208 ss.

gica. Tratándose de comunicación hay muchos recursos positivos; apertura, aceptación incondicional, actitud empática... pero ahora podemos presentar lo que se nos ofrece como resistencia (término relacionado con las resistencias conscientes e inconscientes del psicoanálisis). Resistencia a la comunicación será la elaboración consciente o inconsciente de unos mecanismos defensivos de la propia interioridad y que obligan al individuo a mantenerse cerrado en su mundo interior sin manifestarlo al otro o al grupo; mecanismos que pueden ser rotos por un contacto personal o en sesiones de psicoterapia individual o de grupos.

Así entendidas dichas resistencias podríamos ir estudiándolas, confiados en que el lector sepa hacer las aplicaciones prácticas que su vida y experiencia le dicten:

- *Las actitudes «máscara»* obligan al individuo a mostrarse ante los demás como quisiera ser visto, sin que esto tenga plena relación con su realidad; con esta apariencia se quieren establecer lazos de comunicación con un otro real, pero el YO que quiere comunicar es otro, no hay en él una congruencia, sino que aparece en una situación de refugio contraria a lo que es penetrar en el campo relacional abierto.

Esta resistencia puede tomar formas diversas. Por ejemplo, el lenguaje racionalizado. Aún recuerdo la actitud de un grupo de muchachos de 6.º Bachillerato en Ejercicios Espirituales; en grupos estudiaban las posibilidades de su compromiso cristiano en su medio ambiente, y su actitud primera fue de justificar, de racionalizar todo hasta llegar a demostrar poco menos que la imposibilidad de tal compromiso ya que eran víctimas del medio en que vivían. Justificaciones que no eran otra cosa que «refugios» para ocultar sus personas puestas en juego ante una respuesta que habían de dar en el grupo.

La abstracción no es muy amiga de la comunicación, ya que el abstraer deja libre de responsabilidad existencial al que abstrae, por querer reducir las formas comprometidas de la existencia a fórmulas de razón, muchas veces orientables hacia donde uno quiere y queda más a salvo.

La actitud crítica sobre los hechos; la emisión de juicios generalizadores como explicación de lo que los demás dicen o hacen impide la comunicación por colocar al otro como algo manipulable, objetivado, como hemos señalado más arriba.

• *La percepción insuficiente* del otro o de los datos de su experiencia es algo que dificulta enormemente la relación; son juicios emitidos sin suficientes elementos; «sistemas rígidos preestablecidos», que dice R. Meigniez¹¹ y que se proyectan sobre las situaciones como proyección de un Yo-jerarquía formado de prejuicios, de apreciaciones standard, de estereotipos. Esto obliga al YO a encasillar a personas y hechos basado en insuficientes datos. ¿Qué ocurriría si a un ordenador le diéramos una insuficiencia de datos y le pidiéramos un resultado clasificador?...

Esta percepción limitada puede ser proyectada sobre el otro o sobre el grupo considerándolos como de un *status* diferente del nuestro, ya sea cultural, social, etc., ya superior ya inferior, provocando ambas situaciones una relación falseada y sometida a sentimientos (no quiero decir complejos) de superioridad o inferioridad. La creación de un clima de relación vertical no es la más propicia para que en los grupos surjan sentimientos de aceptación mutua. Las diferencias de *status* (reales o imaginarias) juegan un papel de distribuidores del «derecho de participación», derecho que se atribuye o del que se priva el sujeto mismo de la comunicación¹².

Desde luego, en toda persona, vista desde la puerta de su interioridad se producen zonas de distinta luminosidad; razones de comportamientos cuyas causas ignoramos, motivaciones internas que se nos escapan... y que hacen nuestra percepción poco menos que imposible o al menos limitadísima. Estas zonas hay que iluminarlas desde fuera con una actitud de aceptación, y desde dentro con una actitud de participación en la expresión, base fundamental de toda relación:

POR LA EXPRESION VIENE EL CONOCIMIENTO,
 POR EL CONOCIMIENTO LA COMPRESION,
 POR LA COMPRESION LA ACEPTACION;
 EN LA ACEPTACION SE BASA LA ACCION DE UN GRUPO
 DINAMICO.

• *La directividad relacional* es otra de las grandes resistencias. Es cierto que las nociones de «directividad» y «no directi-

¹¹ R. MEIGNIEZ, *El análisis de grupo*, Marova. p. 89.

¹² R. MUCCHIELLI, *La conduite des réunions*, Librairies Techniques, Paris, 1968, p. 8 ss.

vidad» rogerianas están aplicadas sobre todo a la relación terapéutica, pero no lo es menos que partiendo de las mismas bases queda a salvo todo el proceso de integración inter-personal. Ahí quedan las dos afirmaciones de Rogers, subrayadas por M. Kinget:

«El ser humano tiene la capacidad, latente o manifiesta, de comprenderse a sí mismo y de resolver sus problemas de modo suficiente para lograr la satisfacción y la eficacia necesarias a un funcionamiento adecuado».

«El ejercicio de esta capacidad requiere un contexto de relaciones humanas positivas, favorables a la conservación y a la valoración del 'yo'; es decir, requiere relaciones carentes de amenaza o de desafío a la concepción que el sujeto se hace de sí mismo»¹³.

Este contexto de relaciones humanas positivas solamente se consigue si el grupo humano funciona horizontalmente, constituyéndose sí en base de trabajo, pero también en base de comunicación. La eficacia de un grupo (léase de Educadores, de Empresa...) está en función de dos importantes factores: actividad programada con unos objetivos previstos a nivel de Equipo y relación personal humanizada y segurizante. La resultante será la eficacia, pero tanto mayor cuanto más equilibradas vayan ambas variables. El campo referencial sufrirá tantos más altibajos cuantas más actitudes directivas existan: juicios, evaluaciones, aprobación o desaprobación de conductas, etc.

Ahora bien; a pesar de esto, que parece fórmula radical para la buena marcha de un grupo, hay que contar con la limitación humana, con esas zonas personales que escapan a la comunicación; con el egocentrismo que surge en todas las formas de alianza y que dificulta la relación hombre a hombre. Aceptar esto forma parte de las normas del juego y su no aceptación será no comprender que el amor humano se alimenta también del combate creador.

- La *soledad* anticomunicativa es aquella que se siente como tal pero como algo no aceptado y sin embargo mantenido. Es muy distinta la soledad del hombre que mantiene relación con los hombres y como fruto de dicha relación encuentra su espíritu dispuesto para «encontrarse solo»; sería ocasión de dar vuelta a la frase de Séneca y afirmar, en este caso me autoafirmo a mí

¹³ M. KINGET - C. ROGERS, o. c., p. 28.

mismo, que «cada vez que estuve con los hombres volví más hombre», más dispuesto a vivir mi soledad de modo liberador, no al modo dramático de quien la siente y no la acepta.

Hay un tipo de soledad intelectual, propia del hombre abstraído en sus conocimientos e investigaciones; del hombre que llena su vida con la motivación intelectual y a quien el trato con los demás le dice poco por no tenerlos como parte integrante de su experiencia. Cabría preguntarse como lo hicimos más arriba hasta qué punto no podemos hablar aquí de «situación refugio», de posturas securizantes, ya que en su campo referencial no entra nadie capaz de quitarle su seguridad.

Además podemos hablar de una soledad caracteriológica vivida dramáticamente, ya bajo la forma de narcisismo, o bajo la diversidad de manifestaciones de agresividad, no en el sentido psicoanalítico sino meramente como fruto de estados afectivos no integrados en el esquema personal ¹⁴.

Ciertamente que la esencia misma del hombre está integrada por la soledad, pero es una soledad fruto de un aprendizaje, no de unas causas externas a nosotros que bloquean nuestros mecanismos de acción y nos impiden el hecho también vital de la comunicación.

Más de una vez habría que analizar nuestros fondos, ver si todo esto no es fruto de nuestra inseguridad más que de una realidad amenazante. Pueden concurrir en nuestra vida experiencias frustrativas de otros tantos momentos de relación fracasada; podemos pasar momentos de miedo de nosotros mismos, estados conflictivos internos, etc... pero hemos de volver a Rogers para hacer un acto de fe en nuestras potencialidades, de nuestra capacidad de «comprendernos y de resolver nuestros problemas». Habrá, ciertamente, momentos en que hacerlo de modo solitario no conduzca al remedio, pero ahí está la fuerza terapéutica del grupo, lugar de liberación y de búsqueda de paz si sabemos integrar a los demás en nuestro mundo y considerarlos como parte nuestra, como otros YO de los que formo parte y con los que me configuro.

EL GRUPO, BASE DE INTEGRACIÓN

No haría falta más que abrir cualquier libro de tantos como

¹⁴ *La Psicología moderna de la A a la Z*, Mensajero, 1971, p. 24.

hoy nos hablan de los grupos para encontrar en ellos parecidas afirmaciones al querer definirlos; lo que me llama la atención es que casi todos los autores subrayan el aspecto afectivo e integrador del mismo: C. Fourier habla de «*attraction passionnelle*»; K. Lewin de «interdependencia»; Sartre de «*integration fraternelle et dynamique*...¹⁵.

Esta insistencia quiere decirnos que el grupo posee una personalidad moral propia que se ha de respetar activamente, es decir, dando de su parte cada uno su riqueza y su capacidad integradora. El hecho de que todos fuéramos hombres maduros no querría decir que el grupo al que pertenecemos lo sea por tal causa; la madurez del grupo hay que elaborarla con un esfuerzo personal, ya que esa unidad y coherencia trasciende a las personas que lo forman, las respeta porque la personalidad individual trasciende también al grupo; pero el hecho de sentirnos integrados dentro de esa «personalidad moral» exige la creación de una conciencia colectiva con los mismos derechos que la conciencia y la libertad personales. Toda la doctrina sobre las relaciones humanas tiene un objetivo: salvaguardar el respeto a la persona; pero ese objetivo se desdobra a nivel personal y pide como consecuencia que la persona respete y salvaguarde la personalidad del grupo.

Podemos hablar cerrando el círculo y decir que los individuos buscan la cohesión del grupo y el grupo busca la seguridad de los individuos. La cohesión del grupo solamente es posible si sus miembros comparten sus ideas, sus conocimientos, sus valores, formando lo que se llama la «ideología del grupo».

- Poner en común los esfuerzos para satisfacer las necesidades comunes.
- Tratar de integrar al grupo de modo que se produzcan en los individuos sentimientos de seguridad afectiva y de trabajo.
- Respetar la personalidad de cada miembro y en consecuencia la personalidad moral del grupo.
- Buscar en la relación interpersonal una vivencia del amor.

Quisiera terminar afirmando mi fe en la transcendencia de la comunicación. Dios es el gran Otro y el que tiene los recursos más perfectos de comunicación: su actitud no directiva acepta

¹⁵ A. ANGELIN, *Vocabulaire des techniques de groupe*, EPI, 1971, p. 78.

plenamente a la persona aunque de ella rechace el mal que hace. En su economía comunicativa ha querido darse por nuestro medio; los conceptos y los signos de Dios van adheridos a nuestra naturaleza y existencia. La toma de contacto humano va unida y concluye en una toma de conciencia de pertenencia a la comunidad eclesial, en la cual no hallamos evidencias directas de Dios; todo se nos comunica por mediación del hombre; su fe viva y hecha contacto personal anima nuestra fe. La confrontación de vidas constituye el empuje mayor para orientarnos espiritualmente.

Nada mejor para llegar a Dios que pasar por los hombres. En la comunicación libre, liberadora, sencilla, abierta, hallamos la paz y la permanencia de los valores humanos que distan muy poco de los divinos. Lo que hacemos, lo que juzgamos, lo que acogemos... lo hacemos, lo juzgamos... acogemos a Dios.

Confrontar nuestras vidas, nuestras situaciones personales, nuestra fe en un diálogo comunitario, en una revisión de vida, en esos tiempos en que «no hacemos nada» más que hablar, comunicarnos, es una ayuda extraordinaria de la que podemos disponer gratuitamente para buscar cuando lo necesitemos el apoyo y comprensión de un grupo que respalda nuestra necesidad; y cuando no lo necesitamos... hay otros que pueden pasar momentos de oscuridad de fe, de inquietudes angustiosas; «no adquiriremos una conciencia cada vez más clara sino gracias al diálogo con la historia humana, diálogo que es nuestra historia personal»¹⁶.

La experiencia de nuestra fe es muy limitada; necesitamos recomponerla con la experiencia de los demás, que, aparte de ser experiencia viva en ellos es comunicación viva y activa para nosotros. ¡Ah!, eso sí, estamos contando con una capacidad de expresarla, de traducir a palabra lo que realmente vivimos en materia de fe y en materia de vida. Es lástima que por falta de valor o por situaciones de tan poca importancia no hagamos uso de ese dinamismo que tenemos latente los grupos de vida cristiana o religiosa. Mutismos sobre la experiencia propia; juegos de palabras al enfrentarnos con nuestra vivencia religiosa; incapacidad de expresar nuestra situación personal porque el otro nos oprime con su presencia... y añade tú, lector, todo lo que sepas de cosas que quedan en el silencio y «que habría que decir».

¹⁶ R. HOSTIE, *El diálogo, servicio pastoral*, Marova, 1968, p. 19 ss.

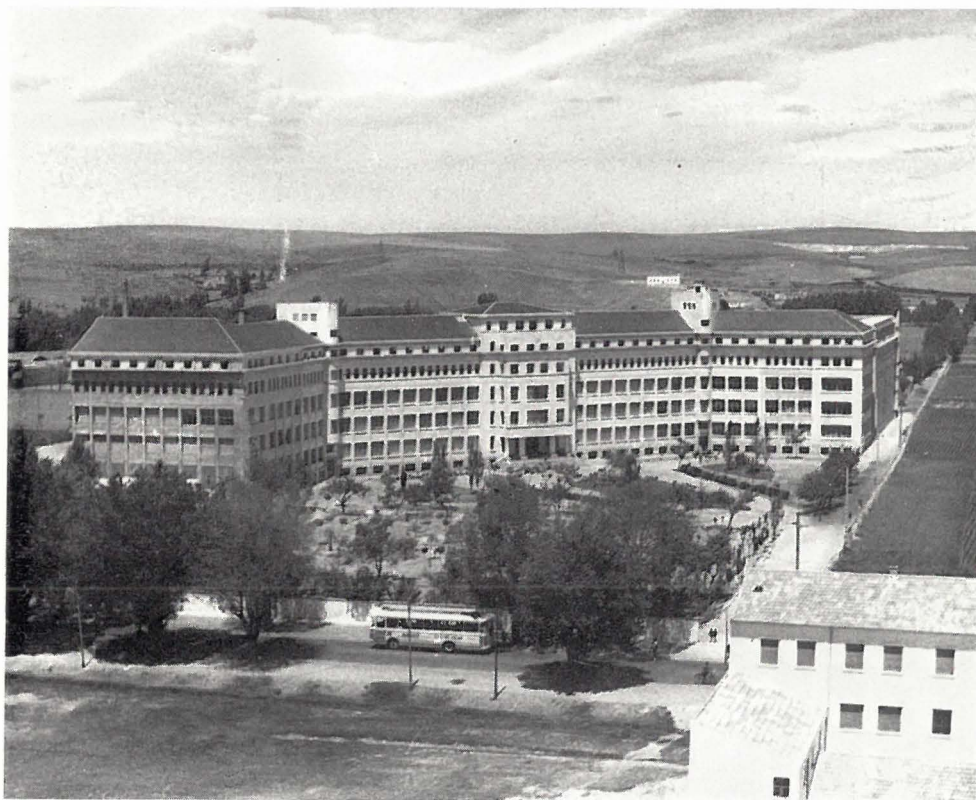
Nos falta capacidad de expresión de nosotros mismos y si la tenemos no hacemos uso de ella por encontrarnos indispuestos a una auténtica comunicación.

Que estas líneas te hayan servido de invitación a construir un grupo comunitario o de cualquier tipo que sea capaz de comunicación sincera; capaz de autodeterminarse en una acción práctica; capaz de penetrar en el mundo de los otros buscando con la sinceridad de una vida la vivencia de la fe, verás cómo en esta actitud van cayendo los velos de nuestros secretos y apareciendo ante los demás como somos, como Dios mismo nos ve.

NOTAS

INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS CATEQUETICAS
SAN PIO X

TEJARES - SALAMANCA



FACULTAD DE TEOLOGIA
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

A través de los nuevos Estatutos, cuyo texto nos es imposible reproducir aquí, EL INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS CATEQUÉTICAS «SAN PÍO X» recibe su nueva integración en la Universidad Pontificia de Salamanca. Con ello, el Instituto cobra nueva significación en el ámbito de la Catequesis y de la Iglesia española.

Transcribimos a continuación el documento de la Sagrada Congregación de Educación Católica por el que se aprueban los nuevos Estatutos del Instituto San Pío X, así como la carta dirigida por el Cardenal GARRONE, Prefecto de la citada Congregación, al Director del Instituto, con esta ocasión.

SACRA CONGREGATIO
PRO INSTITUTIONE CATHOLICA
N. 1245/72/8

SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA hisce STATUTIS perlectis atque perpen-
sis INSTITUTI SUPERIORIS SCIENTIARUM CATE-
CHETICARUM a Sancto Pio X nuncupati, quae in eis-
dem edicuntur sua auctoritate AD TEMPUS EXPERI-
MENTI GRATIA approbat atque confirmat,
praecipiens singulis et omnibus ad quos pertinet ut
fideliter ad effectum adducantur, servatis ceteris de
iure servandis.

Romae, ex aedibus Sacrae Congregationis, d. d.
XXXI m. Januarii, a. D. MCMLXXIII.

Praefectus
Gabriel María Card. GARRONE

A Secretis
† Josephus SCHRÖFFER

SDA. CONGREGACIÓN DE
EDUCACIÓN CATÓLICA

ROMA, 10 de marzo de 1973

Reverendísimo Presidente:

Con gran satisfacción hemos sabido que el Pontificio Instituto Superior de Ciencias Catequéticas San Pío X, celebrará el 16 de marzo actual, con la participación de las Autoridades Académicas de la Pontificia Universidad Salmanticense y la presencia de los Provinciales de la Junta Patronal del Instituto, un solemne acto académico y una celebración litúrgica especial para tributar al Señor una común y pública acción de gracias por los innumerables dones recibidos a lo largo de sus ocho años transcurridos desde su erección académica y, al mismo tiempo, para formular propósitos firmes y generosos de trabajo serio y fecundo para esta nueva época que ahora se abre al Instituto mediante su renovación estructural, sancionada por los nuevos Estatutos, aprobados recientemente por la Santa Sede.

Permítanos, Reverendísimo Presidente, que en esta festividad gratamente evocadora y a través de su amable mediación, nos dirijamos a todos aquellos que, juntamente con su Reverencia, se han consagrado, en el pasado o en el presente, en la forma y en el ámbito que fuere, a preparar, encaminar, organizar, perfeccionar el Instituto, prodigando fatigas y energías sin cuento en pro de su creciente solidez científica y espiritual, gracias a las cuales ahora es justamente un Centro académico de características muy particulares. Con razón, ese 16 de marzo es para todas esas personas un día de alegría y de santa satisfacción, puesto que durante todo ese tiempo varios centenares de estudiantes han sido formados por el Instituto como eficaces propagadores del Evangelio, instrumentos preciosos de diálogo formador de la juventud estudiantil, colaboradores infatigables de la sagrada Jerarquía en el vitalísimo campo de la catequesis.

Por consiguiente, también nosotros experimentamos una satisfacción profunda con motivo de tan grata celebración y al mismo tiempo nos complace vivamente poder expresar las felicitaciones más cordiales por los grandes frutos logrados hasta ahora por el Instituto, prenda y seguridad de otros mayores que en el

futuro no dejará de producir para el triunfo de Cristo en las almas.

Sírvase, apreciadísimo Sr. Presidente, comunicar estos sentimientos nuestros a todos y a cada uno de los presentes y manifestarles, especialmente a los dilectísimos Profesores y alumnos, nuestra plena confianza en la eficaz labor de esa escuela de sabiduría y de apostolado, sobre la cual San Pío X, su celeste protector, derramará ciertamente sus santas ansias de sed de las almas juveniles.

Con un cordial saludo a las Autoridades de la Universidad, particularmente de la Facultad de Teología, cuidadosa garante del Instituto, y a la generosa familia de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, principales y eficacísimos mantenedores del Instituto, unimos también de todo corazón nuestras oraciones para pedir al Supremo Dador de todo bien la abundancia de su luz y de su amor para su Reverencia, para el Instituto, para sus componentes y mantenedores y para todos los presentes.

Sírvase aceptar, Reverendísimo Presidente, los saludos más afectuosos y el testimonio de nuestra consideración más distinguida.

Suyo afmo. en JC.

GABRIEL MARÍA Card. Garrone
J. SCHRÖFFER, Secretario

Para inventar el catequista de mañana

LUIS VARELA *

Con la aprobación de los nuevos Estatutos del Instituto Superior de Ciencias Catequéticas «San Pío X» por la Universidad Pontificia de Salamanca y por la Santa Sede, se abre una nueva etapa para la catequética española y para este Centro, que viene laborando ya desde hace tantos años en pro de la formación de educadores de la fe. Por ello conviene hacer una breve historia de su evolución.

Los primeros pasos

Corría el mes de octubre de 1955 cuando los Hermanos de las Escuelas Cristianas iniciaban con carácter privado y con el nombre de «Estudios Lasalianos», un Instituto Superior para la formación religioso-catequística de los Hermanos en posesión del Bachiller Superior. Su finalidad específica era suministrar conocimientos sólidos teórico-prácticos en Filosofía, Teología y Pedagogía, orientados directamente a la formación de catequistas escolares, en consonancia con la función apostólica que a estos religiosos les confía la Iglesia.

En mayo de 1956, con ocasión del Capítulo General que los Hermanos celebraban en Roma, la Sagrada Congregación de Religiosos les dirigió una carta en que les decía: «Su Instituto tan numeroso y extenso, tan lleno de disponibilidades, daría espléndido ejemplo si abriese un Instituto Superior de Cultura Religiosa, especializado en todos los conocimientos útiles al apostolado de los religiosos laicales de enseñanza».

Esta intervención, debida a la espontánea iniciativa de la Santa Sede, fue considerada como la mejor consagración de la obra iniciada el año precedente en Salamanca. Por eso, los responsables de «Estudios Lasalianos» se propusieron secundar desde entonces, lo mejor posible, los deseos de la Iglesia y, a ese fin, entablaron conversaciones muy frecuentes con el dicasterio romano que se ocupa de los religiosos.

* Doctor en Teología. Catedrático de Teología Sacramentaria y Subdirector del *Instituto Superior de Ciencias Catequéticas «San Pío X»*. Dirección: *Avda. La Salle s/n. Tejares - SALAMANCA.*

Los «Estudios Lasalianos», que se habían ahora acogido al patrocinio de «San Pío X», elaboraron desde 1957 sus programas en cinco cursos y solicitaron su erección como Instituto Pontificio. Tal favor se les concedía el 25 de marzo de 1960 por el decreto «Sollicite Religiosorum». Al mismo tiempo, se daba validez académica a los cursos precedentes.

El alumnado se amplió con miembros de varias instituciones religiosas laicales: Hermanos de San Juan de Dios, Hermanos de la Sagrada Familia, Congregación de Clérigos de San Viator, Hermanos de San Gabriel y Hermanos del Sagrado Corazón.

En marzo de 1962 el Cardenal Prefecto de la Congregación de Religiosos otorga al Instituto «San Pío X» una carta comendaticia para agregarla al expediente que el Instituto intentaba incoar ante la Congregación de Seminarios y Universidades, con el fin de recibir el reconocimiento y su posible incorporación a la Universidad Pontificia de Salamanca. El 7 de abril se inicia el protocolo correspondiente, en Roma, ante la Congregación de Estudios directamente, por consejo del entonces obispo de la diócesis y Gran Canciller de la Universidad Pontificia de Salamanca, D. Francisco Barbado Viejo.

Incorporación a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca

Hasta estas fechas el Instituto fue institución particular de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, quienes realizaron por sí solos todas las gestiones relativas al reconocimiento, adquirieron los terrenos de su actual sede y edificaron el inmueble; mas, a imitación del «Jesus Magister» de Roma, decidieron que la obra fuese intercongregacional, común a todos los religiosos laicales que lo desearan, actitud que mereció las siguientes elogiosas palabras del Secretario de la Sagrada Congregación de Universidades al Superior General de la Salle: «Sentimos la obligación de expresar a S. R. y a sus Hermanos nuestra sincera gratitud porque ha sabido poner a disposición de todos los Institutos Religiosos Laicales interesados, sin reserva alguna y con sobrenatural espíritu de donación, este importante Centro de estudios catequísticos».

Con el fin de que el Instituto «San Pío X» fuese verdaderamente intercongregacional, la Universidad Pontificia de Salamanca había convocado a 23 Provinciales españoles e hispanoamericanos de religiosos laicales, que examinaron los Estatutos por última vez. El voto ante la Santa Sede del Consejo de la Universidad Pontificia que acompañó al acta de la reunión, trajo como consecuencia que el Instituto «San Pío X» culminase sus anhelos, después de diez años de existencia, convirtiéndose en institución universitaria.

Con fecha 18 de abril, Pascua de Resurrección de 1965, fue otorgado el decreto «Sacrae Catecheseos», por el que se incorporaba el Instituto Pontificio «San Pío X» a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia, y se otorgaba a esta Facultad el derecho de conferir los grados de Bachillerato y de Licenciatura en Ciencias Religiosas (con Especialización en Catequética), por medio del Instituto.

Al incorporarse a la Universidad Pontificia de Salamanca, el Instituto se abrió también a las religiosas y a los seculares.

El Instituto Pontificio San Pío X y la reforma universitaria

Las modificaciones impuestas por el Concilio y por la nueva situación de la Iglesia, las directrices emanadas de la Sagrada Congregación de Educación Católica, y las mismas tensiones en el seno de la Universidad salmantina, condujeron a ésta a repensar su situación, sus fines y sus estructuras de cara a una puesta al día frente a las nuevas exigencias de la Iglesia y la sociedad.

Tras largos meses de profunda crisis y de trabajos de toda la comunidad universitaria orientados por la Comisión Especial de la Universidad, Roma refrendaba en 1971 los nuevos Estatutos de la Universidad de Salamanca. Esto supondría también una tarea de reajuste de estructuras jurídicas en los centros incorporados a esta Universidad.

El Instituto Pontificio San Pío X ha venido trabajando en profundidad a lo largo de estos años en su propia renovación a la luz de las directrices de Roma, de los imperativos de la moderna Pedagogía y de las exigencias de la Iglesia Española, en contacto con la Universidad Pontificia a la que se ha sentido siempre incorporado. Pero la originalidad de sus fines y de su gestión, respecto a la Facultades clásicas, hacía más delicado el perfilar su figura jurídica dentro de los nuevos Estatutos de la Universidad.

Después de detenido estudio por parte de una comisión mixta, la Junta de Gobierno de la Universidad Pontificia de Salamanca, en sesión plenaria del 15 de diciembre de 1972, daba su visto bueno al proyecto de nuevos Estatutos del Instituto. De esta forma quedaba la vía expedita para solicitar la aprobación definitiva de Roma.

Esta ratificación no se hizo esperar. En efecto, con fecha 31 de enero de 1973, el Cardenal Gabriel M.^a Garrone, Prefecto de la Sagrada Congregación de Educación Católica, aprobaba y confirmaba, para un tiempo de experimento, los nuevos Estatutos del Instituto.

Con esta aprobación el Instituto supera el tiempo muerto en que se encontraba su estructuración jurídica y queda dotado de un cauce normal para su actividad creadora hacia el futuro.

Pero veamos más detenidamente y en concreto qué supone este nuevo paso para el Instituto y cuál es el sentido de la proclamación del mismo como integrado en la Universidad Pontificia de Salamanca.

Sentido de la nueva integración del Instituto a la Universidad Pontificia

Creemos que las largas sesiones de trabajo y de diálogo con la Universidad han dado como primer fruto el que el Instituto llegara a conocerse y definirse mejor a sí mismo. Por ello, tras no pocas vacilaciones, el Instituto, que tiene como finalidad primordial la de forjar educadores de la fe a todos los niveles, e investigadores en el campo de la Catequética y la Pastoral Educativa, ha aceptado el cambiar su antigua denominación de «Instituto de Ciencias Religiosas» por la de «Instituto Superior de Ciencias Catequéticas». Con esta mutación el Instituto, sin ceder en nada en cuanto a la densidad teológica de su formación, suprime la posible ambigüedad de su antigua denominación, por lo que respecta a la Teología y a las Ciencias de las Religiones, y al mismo tiempo reafirma su clara vocación catequística.

Por parte la Universidad, que da por supuesta la vigencia del Decreto de incorporación del 18 de abril de 1965, la nueva integración representa:

— El reconocimiento público del valor de la experiencia llevada a cabo por el Instituto en sus 7 años de existencia oficial.

— El reconocimiento de la especificidad de sus estudios, que si bien quedan integrados en la Facultad de Teología, se diferencian de los de ésta en que desde un principio tienden a integrar disciplinas pertenecientes a las Ciencias Humanas, a la Teología y a la Catequética, en orden a la prosecución de la finalidad propia del Instituto. Por ello, ni su ciclo básico es mera repetición del institucional de Teología, ni su duración es la misma.

— Se ha perfilado mejor el valor académico del Centro como Instituto Superior de nivel universitario, que sin ser Facultad, ni Sección propiamente tal de la Facultad Teológica, queda integrado en ella y por ella confiere los grados académicos de Bachiller y Licenciado en Ciencias Catequéticas.

— La estructura jurídica del Centro queda también clarificada y adquiere mayor consistencia como parte de la Universidad misma, por la adopción del Estatuto General de la Universidad en cuanto a Gobierno, Profesorado y Alumnado se refiere, conservando al mismo tiempo su propia autonomía económica y la función orientadora de la Junta Patronal del Instituto.

Por parte de la Sagrada Congregación para la Educación Católica y del Episcopado Español, la ratificación del Instituto supone también la consagración de muchos años de esfuerzo, el reconocimiento de la adecuación del Instituto para hacer frente a las necesidades crecientes de la educación de la fe, y la habilitación de sus títulos para ejercitar esta educación.

A este respecto conviene destacar cómo el Instituto es el único centro en España consagrado enteramente a las Ciencias Catequéticas con nivel universitario y capacidad de impartir la Licenciatura en las mismas.

El plan de Estudios

El plan de estudios del Instituto comprende el Ciclo Fundamental, de tres años de duración, que confiere el Bachillerato de Ciencias Catequéticas, y el Ciclo de Especialización, de dos años de duración, que culmina con la Licenciatura en Ciencias Catequéticas.

Ciencias Humanas, Teología y Catequética se integran a lo largo de estos años, en orden a la formación completa del educador de la fe, si bien en los años de especialización son las Ciencias Catequéticas las que imprimen su sello dominante.

Actividades del Instituto

El Instituto San Pío X ha otorgado hasta el presente los siguientes títulos y diplomas:

- Licenciatura en Ciencias Religiosas: 66
- Bachillerato en Ciencias Religiosas: 120
- Diplomas de Catequética y CC. Relig.: 1.229

Por lo que respecta tan sólo a los cursos oficiales, ha extendido su acción a alumnos provenientes de 14 naciones distintas y de unas 25 congregaciones religiosas masculinas y femeninas.

Al margen de estos cursos, el Instituto ha completado su irradiación catequística por medio de otras actividades complementarias. Así ha organizado periódicamente Cursos Otoñales de Catequética, que han afectado a 1.348 alumnos; Cursos Estivales de Catequética de 40 días de duración, a los que han asistido 1.053 alumnos; Sesiones de Actualización Teológica para Educadores; Jornadas de Pastoral Educativa, etc... Su equipo de Profesores ha organizado numerosos cursos fuera de Salamanca, participa en las reuniones anuales del Equipo Europeo de Cate-

quética, en numerosos congresos, y colabora con otras entidades por medio de conferencias y publicaciones.

El Instituto mantiene como publicaciones periódicas las revistas: «Sinite», Revista hispanoamericana de Pedagogía Religiosa; «Apuntes de Catequistas para Catequistas» y «Apostolado Vocacional».

Cuenta con unas 170 publicaciones de profesores y antiguos alumnos en los campos de la Pastoral Educativa, Pastoral Litúrgica, Investigación Teológica y Pedagógica, Psicología Religiosa, Textos de Religión para la E.G.B. y Bachillerato, Catequesis Especializada, y discos de Música Religiosa. Las fichas catequísticas y musicales editadas rondan la cifra de las 10.000.

Entre los servicios que pone a disposición de los estudiosos de la Catequética merecen destacarse su Biblioteca, única en España en su especialidad, la Exposición Catequística y el naciente Seminario de Medios Audiovisuales.

Mirando hacia el futuro

Cuanto acabamos de describir hace referencia a lo que el Instituto ha sido. A fe que cuando uno considera, en bloque, el número de catequistas y de publicaciones lanzados al mundo desde este rincón salmantino, no puede por menos de dar por bien empleados los sudores y esfuerzos que el Instituto ha supuesto para muchas personas e instituciones.

Podríamos ahora, mirando hacia el futuro, preguntarnos en qué lugar del camino nos encontramos; tratar de perfilar qué puede significar el Instituto Superior de Ciencias Catequéticas San Pío X para la Iglesia de hoy, para la Iglesia Española; en último término, preguntarnos por la razón de ser del Instituto.

Será suficiente asomarnos ligeramente al panorama social, religioso y escolar que nos ofrece, todavía en penumbra, esta era que estamos estrenando, para darnos cuenta de que, por mucho que hayamos caminado, estamos todavía a principio del camino, de un camino por hacer, por inventar.

La crisis cultural y religiosa, la crisis de las estructuras, la crisis escolar, el enfrentamiento con el vertiginoso sucederse de situaciones siempre nuevas y cambiantes, ponen necesariamente al educador de la fe al borde del desconcierto. ¿Qué educador de la fe, a nivel personal, qué institución, a nivel colectivo, pueden sentirse hoy satisfechos, seguros de sí mismos, suficientemente dotados para hacer frente siquiera, a la tarea del futuro inmediato? O ¿es que no estamos palpando en el desaliento de muchos, en la huida, la confesión de su radical incapacidad o de su complejo de inferioridad ante la nueva situación? ¿Quién será capaz de orientar los esfuerzos dispersos?

Sinceramente creemos que la mejor respuesta a todos estos interrogantes no puede ser otra que una institución que por vocación propia y específica consagre todo su tiempo y su esfuerzo, allegue y derroche todos los medios necesarios, para, no sólo paliar la situación profesoral presente, por una habilitación apresurada, sino que, sobre todo, tenga la valentía de adentrarse en el futuro para pensar el inédito catequista del mañana.

Aquí es donde tendríamos que decir que si no existiese en España una institución de este género, con esta misión y estas funciones, tendría que ser creada.

El Instituto Superior de Ciencias Catequéticas de Salamanca, no quiere ser más que la respuesta humilde, pero valiente, a esta exigencia de nuestros días. Roma, la Jerarquía española, la Universidad Pontificia de Salamanca, los Superiores religiosos que patrocinan el Instituto, así lo han comprendido.

Por ello, la etapa que comienza el Instituto con su nueva integración a la Universidad, se ofrece como una garantía y una esperanza.

El Instituto se enfrenta a una tarea difícil, cuyo éxito depende de muchos factores internos y externos al mismo. Pero sólo la prosecución incondicional de este éxito, podrá justificar su existencia. La responsabilidad de cuantos estamos implicados en la marcha del Instituto no se puede escamotear. Para la vida o para la muerte el Instituto no estará nunca solo. Ni su triunfo ni su fracaso será sin consecuencias para la Iglesia Española y las Instituciones que lo patrocinan. Por ello es éste el momento de poner por obra, a todos los niveles, todos los medios necesarios para revitalizarlo y potenciarlo. De cara al futuro de una educación responsable de la fe, pensado en español, no en lenguajes extraños, el Instituto Superior de Ciencias Catequéticas, de Salamanca, será ciertamente la mejor inversión.

Instituto Superior de Ciencias Catequéticas

● QUÉ ES EL INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS CATEQUÉTICAS SAN PÍO X

- Este Instituto Superior fue fundado el 12 de octubre de 1955.
La Sagrada Congregación de Religiosos, por Decreto de 25 de marzo de 1960, lo aprobó como Instituto Pontificio.
- Bajo los auspicios del Papa Pablo VI, el 18 de abril de 1965 la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades lo incorporó a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, a la que concedió potestad para conferir por medio del Instituto el Bachillerato en Ciencias Religiosas y la Licenciatura en Ciencias Religiosas, con especialización en Catequética.
- A partir de la reestructuración jurídica dentro de la Universidad Pontificia, en 1973 el Centro pasa a ser
INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS CATEQUÉTICAS
de la Facultad de Teología

● QUÉ OFRECE EL INSTITUTO

- Esmerada preparación de especialistas en Ciencias Catequéticas.
- Capacitación para educar en la fe a todos los niveles, en centros de Enseñanza públicos y privados.
- Formación de investigadores en aquellas disciplinas que se relacionan de modo más directo con la Catequesis y la Pastoral Educativa.
- Medios abundantes para lograr estos Objetivos Educativos:
 - Ambiente de trabajo.
 - Biblioteca especializada con 25.000 volúmenes.
 - Exposición catequística permanente.
 - Espacios para todo tipo de trabajo: intelectual, experimental...

- Conexión entre los conocimientos peculiares de las Ciencias Humanas, la Teología y la Catequesis. Cultiva con particular atención la vertiente práctica y proporciona una síntesis armónica del saber.
- Titulación y Grados Universitarios Superiores.

● PLANIFICACIÓN ACADÉMICA

EL PLAN DE ESTUDIOS de este Instituto Superior se orienta a la formación específica y completa de los Educadores de la Fe.

Consta de dos Etapas:

1. *Bachillerato en Ciencias catequéticas*

Es éste el primer Grado Universitario que confiere el Instituto. Corresponde a la Diplomatura en las carreras civiles.

La obtención de este Grado requiere tres años de estudios.

2. *Licenciatura en Ciencias Catequéticas*

Es el segundo Grado Universitario que el Instituto confiere.

Este Ciclo dura dos años.

Comprende el estudio, con nuevo rigor, de determinados aspectos de la anterior síntesis básica, y la iniciación de los alumnos en trabajos de investigación.

Este Ciclo abarca los tres sectores de: Ciencias Humanas, Teológicas y Catequéticas.

● TITULACIÓN

- Para el ingreso en el Instituto Superior se exigen iguales requisitos que para iniciar los estudios en las Facultades del Estado: Preu, COU, Magisterio u otros títulos equivalentes.
- El Bachillerato en Ciencias Catequéticas habilita como Profesor Numerario de Religión en toda la enseñanza no estrictamente universitaria.
- El Título de «Licenciado en Ciencias Catequéticas» habilita como Profesor Numerario de Religión a todos los Niveles, incluidas las Facultades y Escuelas Universitarias.

Tiene además validez como Licenciatura en Letras, a efectos de paridad académica en Centros de Enseñanza de la Iglesia.

- Las convalidaciones de estudios o de títulos previos podrán obtenerse a tenor de los Estatutos.

● ALUMNOS

En consonancia con su origen, este Instituto tiene como fin más específico preparar a los religiosos laicales docentes de ambos sexos.

Dada la esperanza que la Iglesia tiene puesta en los seglares, el Instituto abre sus puertas a todos cuantos quieran responder a las necesidades espirituales de la humanidad con una formación en Ciencias Catequéticas.

● OTRAS POSIBILIDADES

- Bienio de Catequética para graduados en Teología.
- Año de Catequética para la obtención del «Certificado de Formación Catequética».
- Curso bienal de Catequética para la obtención del «Diploma de Formación Catequética».
- Año y bienio de Formación Teológica.
- Si desea Vd. información más amplia puede solicitarla en *Secretaría*.

● PUBLICACIONES

- a) Revistas de publicación periódica:
 - SINITE. Revista de Pedagogía Religiosa.
 - APUNTES: Notas en torno a la Catequesis.
 - APOSTOLADO VOCACIONAL: da doctrina y medios para el fomento de vocaciones.
- b) Colección «SINITE», de investigación.
- c) Publicaciones de Pastoral Educativa.
- d) Publicaciones de Pastoral Litúrgica:
 - Libros sobre pastoral eucarística.
 - Folletos de Celebraciones de la Palabra de Dios.
 - Fichas de Música Religiosa.
 - Cantemos al Señor.
- e) Textos de Formación Religiosa.
- f) Publicaciones de Psicología Pedagógica.

Reflexión sobre un documento de trabajo

JAIME CASTAÑÉ *

Prevalece una característica común en la actitud y las palabras de quienes, reunidos en Santiago de Chile, elaboraron los documentos de comisión en la asamblea del grupo «Cristianos para el Socialismo»: la religión y el esfuerzo sociopolítico deben encauzarse y fundirse en un mismo proceso revolucionario, que libre de la miseria y de la alienación a los pueblos de América Latina. El imperativo no deja lugar para posiciones intermedias: la religión y el esfuerzo sociopolítico se valoran, más aún, se definen, en función del mencionado proceso.

Quien cree en el comunidad entre el hombre y Dios, y ve en el hombre la imagen viva de un Dios que exige llevar esa comunidad a las últimas consecuencias y extenderla a todos, quisiera hallar en dicho proceso la afirmación activa y efectiva del verdadero rostro humano.

Cierto que el rostro humano del hombre, imagen viva de Dios, aparece en la sociedad manchado y envilecido. Ni hablando de él ni hablando de Dios se redime la vida alienada. Para que el hombre posea lo que como hombre debiera tener y sea lo que como hombre debiera ser, se imponen cambios efectivos y profundos en las estructuras que le dominan. Ahora bien, él ha de intervenir en esos cambios, con progresiva, y si es preciso brusca, y en todo caso radical humanización de todo lo que le condiciona y de sí mismo; no cual si fuera máquina que se rehace y recompone por sus propias energías mecánicas, o por las de una máquina más poderosa pero igualmente ciega y necesitada de dirección. Se trata de humanización por obra de la inteligencia y de la iniciativa humanas que inciden en el dinamismo de las estructuras, y humanización por obra de la aptitud que permite colaborar en la lucha por la justicia y unirse en la búsqueda de un mundo cada vez más fraterno y humano.

Si el «materialismo histórico» sólo significa reconocimiento fiel y eficaz de la realidad y de los recursos y exigencias en ella

* Doctor en Filosofía, licenciado en pedagogía. Catedrático del *Instituto Superior de Ciencias Catequéticas «San Pío X»*. Dirección: *Avda. La Salle s/n. Tejares-SALAMANCA.*

contenidos, lo que queda afirmado presupone ese materialismo, y además a nivel teórico lo desborda. Aquí la ruptura real del materialismo por desbordamiento consiste en la afirmación que reconoce y realiza al hombre en toda su humanidad, a nivel de la praxis y a tenor de las condiciones que envuelven y penetran la vida humana, las cuales históricamente son causa parcial y relativa de la alienación.

Reconocer y realizar al hombre es hacer que él mismo tome en sus manos con lucidez y eficacia cada vez mayores la tarea de ser como debe y de poseer lo que le corresponde. Es alienarle el dejar que las estructuras le hagan funcionar cada vez mejor, aunque tales estructuras reciban nombres nuevos; y dejar que funcionando mejor sea más feliz. Lo que tienen de divino los hombres alienados —conciencia, aunque envilecida, y poder de iniciativa, aunque degenerado, casi muerto, y aptitud para reconocerse y colaborar y amarse como personas— debe ser suscitado mientras el esfuerzo de quienes forman la vanguardia intenta cambiar las estructuras o la injusticia de las estructuras. ¿Centrar en estas últimas la atención y esperanza, cual si ellas, con su dinamismo dialéctico, pudieran salvar al hombre? ¿Reprimir entre tanto y agostar lo divino del hombre? He ahí una doble manera de imponer esclavitud; una doble manera de evadirse, y ser por ello cómplice de la alienación, porque lejos de promover la libertad, se intenta sustituirla por el buen funcionamiento de una máquina y hacer, con intención absurda, que esa máquina sea feliz.

Quizá ahora baste decir algunos nombres que resulten más claros. Lo divino del hombre es recibido por él; mas no viene de estructuras, grupos mejor preparados, movimientos de vanguardia ni fuerzas de represión; viene ya a partir de las raíces del ser natural y sobrenatural del hombre. Ninguna alianza debe impedir la acción y promoción humanas, en las que es esencial esta dimensión divina. Hacerlo sería intento reaccionario y deshumanizador. «Estrategia» ha de significar asimilación activa (aprovechamiento) de los recursos libertadores allí donde estén y según su importancia; con alianzas o sin ellas, y en todo caso, con perspicacia para ver cómo son y se desarrollan los hechos, y qué exigen; y sin tolerar que nada antiguo ni nuevo oprima al hombre y le envilezca. ¿Faltan fuerzas para proceder así? Sin duda; y porque faltan, deben buscarse en el hombre; y porque le faltan al hombre víctima de la alienación, hay que suscitarlas en él mismo y seguir buscándolas en Aquel por quien el hombre es superior a las cosas, en Aquel por quien el hombre es divino. Más que «superestructura», la auténtica religión es la máxima fuerza de liberación humana: la única capaz de dar eficacia decisiva a los demás recursos salvadores, lejos de suprimirlos.

Guatemala, 6 de diciembre de 1972.

BIBLIOGRAFIA

SAGRADA ESCRITURA

Antonio GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de 25 años de hallazgos y estudios*, B.A.C., Madrid, 1971, 336 pp., 19,5 × 12.

La obra de Antonio GONZÁLEZ LAMADRID que reseñamos está concebida en tres partes que dividen de forma bastante igual el presente volumen. Traza, en primer lugar, una historia de los descubrimientos arqueológicos en la zona de Qumrán y de las peripecias corridas por los preciosos documentos allí aparecidos. El autor realiza en la segunda parte un estudio detallado de lo que pudo ser la comunidad judía de Qumrán, su organización interna, sus costumbres, sus ritos y, la sección más interesante a nuestro juicio, de sus doctrinas y creencias. En la tercera parte nos da un estudio sobre las relaciones de la secta qumránica con el Antiguo Testamento (donde aborda sobre todo cuestiones textuales), con el judaísmo de la época y con el Cristianismo naciente.

No hay necesidad de decir que se trata de un libro interesante que proporcionará al gran público una información objetiva y seria sobre el significado de estos descubrimientos en relación con una época de la historia de tanto interés como es la que vio nacer al Cristianismo. Disipará,

a su vez, muchos prejuicios o informaciones tendenciosas, de izquierda y de derecha, que han impedido una serena valoración de las notabilísimas aportaciones que estos descubrimientos han proporcionado al conocimiento de este momento histórico.

A cualquier estudioso del Nuevo Testamento le hubiera gustado que el autor se hubiera extendido en la última parte de su estudio y que hubiera expuesto con mayor amplitud algo de su mucho saber acerca de las relaciones o puntos de contacto entre el movimiento qumránico y el movimiento cristiano o entre la literatura cristiana y los textos literarios de Qumrán. Desearíamos que en próximas ediciones ampliara esta sección ya que pocos en España están en este momento capacitados como A. GONZÁLEZ LAMADRID para efectuar este estudio que consideramos de gran importancia.

J. RODRÍGUEZ PATÓN

José P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca, 1972, 342 pp., 21,5 × 13,5.

El libro es un raro ejemplo de cómo puede realizarse una exégesis minuciosa y documentada de la Bi-

blia. El título se presta a engaño. Y a no dudar le habrá merecido la inquina de determinados sectores. No trata de buscar paralelismos entre el magisterio bíblico y marxista. Por todo ello creemos que hubiera sido preferible intitularle: «La justicia en la Biblia», tema que fue objeto de la investigación del autor.

Determinadas conclusiones aparecen demasiado radicalizadas. Precisarían matizarse desde la Biblia misma.

Obra que exige lectura desapasionada para pulsar la quintaesencia de la Revelación y reflejarla en el compromiso diario.

L. M.

Pierre GRELOT, *El Ministerio de la Nueva Alianza*, Herder, Barcelona, 1969, 206 pp., 19,5 × 12.

El estudio de P. GRELOT que presentamos se compone de dos partes en las que examina las múltiples implicaciones que plantea el problema del ministerio cristiano tal como aflora en las páginas del Nuevo Testamento. En la primera estudia la cuestión del sacerdocio de Cristo partiendo de una exposición del sacerdocio levítico del Antiguo Testamento. Es indudablemente el contexto adecuado para efectuar la primera aproximación a las afirmaciones neotestamentarias sobre el sacerdocio de Jesús. En la segunda afronta directamente el problema del ministerio o ministerios cristianos. Hace el autor una descripción de lo que el Nuevo Testamento entiende por la denominación de «ministerio», su estructura y sus funciones, para exa-

minar luego la raíz o fuente de tal ministerio y finalmente detenerse en lo que define como «interpretación sacerdotal» del ministerio cristiano.

Este trabajo concluye con dos estudios, presentados a modo de apéndice, en los que toca dos problemas más concretos y limitados: *las mujeres y el sacramento del orden y la espiritualidad levítica y la espiritualidad clerical*.

Se trata de un estudio sobre el ministerio cristiano en el Nuevo Testamento de indudable interés, en orden a una inteligencia mejor de la función ministerial en la Iglesia. Las dos partes de que se compone el libro indican claramente la intención del autor: vincular la función ministerial, comprendida en la tradición cristiana posterior como función sacerdotal, al sacerdocio de Cristo y de paso legitimar la denominación de sacerdocio, referida al ministerio, en el Cristianismo. En este aspecto puede observarse que el estudio de P. GRELOT adolece de un cierto carácter apologético que no es su mejor recomendación.

Creemos que la aportación más interesante es de orden metodológico: cuando nos habla de la «interpretación sacerdotal» del ministerio cristiano. Esta metodología, sin embargo, no ha sido explotada a fondo y en toda su extensión. Porque si es lícito hablar de interpretación sacerdotal del ministerio, es también lícito hablar de «interpretación sacerdotal» de la persona y función soteriológica de Cristo. De haberse efectuado un análisis del problema, manteniendo el planteamiento en todo su rigor, creemos que las notables aportaciones de P. GRELOT en esta obra hubieran hecho avanzar una cuestión que, a nuestro juicio, está bloqueada

desde hace tiempo por una terminología que impide una aproximación real al problema.

J. RODRÍGUEZ

Rudolf SCHNACKENBURG, *Existencia Cristiana según el Nuevo Testamento*. Ensayos y conferencias. Vol. II. Edit. Verbo Divino, Estella, 1971, 248 pp., 19 × 12.

En un volumen anterior, el autor estudió los Evangelios. En éste se centra en la teología de San Pablo y de San Juan.

A propósito de San Pablo considera los temas siguientes: la existencia cristiana en este mundo y la importancia de la persona de Cristo para la salvación; la libertad cristiana frente a las insuficiencias de la ley y, por último, la adultez o mayoría de edad en la fe cristiana.

La temática de San Juan gira en torno a la adoración en espíritu y en verdad, al pecado y, en fin, a la vida y a la muerte.

El capítulo final está dedicado a la esperanza: el cristiano y el futuro del mundo.

La obra, sin pretender ser exhaustiva y sin férreas sistematizaciones, es una valiosa aportación a la perspectiva bíblica de la teología moral.

P. M.

La Biblia del Domingo, Herder, Barcelona, 1972, 833 pp., 17,5 × 12.

Obra que invita a todos los fieles a la reconquista de la palabra de Dios. Resultado del intercambio de

puntos de vista y diálogo creador de un grupo numeroso, que vivió sencillamente el ritmo de la liturgia eucarística.

Reproduce y comenta la selección de lecturas del conjunto del nuevo leccionario en sus tres ciclos. En los títulos propuestos a modo de epígrafe se resumen de la manera más sugestiva posible el sentido del comentario. Complementa el trabajo esa interrogación desde fuera. A fin de liberar para cada uno de los creyentes las esencias más transfiguradoras en la vida de hoy.

Imprescindible para la búsqueda e inteligencia del acto cúltico por antonomasia.

D. P.

Louis MONLOUBOU, *Profetismo y profetas*, FAX, Madrid, 1971, 254 pp., 22 × 14.

De principio a fin del libro hay una pregunta que surge espontánea: *Profeta, ¿quién eres tú?* He ahí la razón para hacer hablar constantemente a la *Biblia* que nos va poniendo delante quién es cada profeta. Aquí es donde se halla lo mejor del libro, y el acierto del autor.

Libro que viene a darnos una idea clara del *movimiento profético* en sus principios. No forma parte del estudio, ni es propósito del autor, el adentrarse en las grandes figuras del profetismo: Isaías, Jeremías..., sino que pretende darnos a conocer a los profetas, con la misma vena profética que los anteriores, que fueron surgiendo en la edad infantil del pueblo de Israel.

Henos aquí, pues, que nos encontramos con el gran «*Vidente*» Sa-

muel, al que siguen las grandes figuras de *Elias y Eliseo*, a la vez que no deja de lado la *multitud de profetas* que surgen en Israel como protagonistas del movimiento profético.

Libro sensacional para *iniciarse en la lectura de la Biblia* de manera serena y que suscita suavemente la oración.

CARMELO BUENO

Pierre BENOIT, o. p., *Pasión y Resurrección del Señor*, FAX, Madrid, 1971, 382 pp., 22 × 14.

Libro integrado por conferencias en torno a los hechos históricos que constituyen el kerigma evangélico. El autor examina trece escenas. Su método viene estructurado con los siguientes elementos: sinopsis de textos, exposición particular de la escena, explicación de la génesis de los diversos relatos y reflexión parrenética.

Admira la cordialidad y tacto del autor al enfocar cuestiones tan sumamente controvertidas en el hodierno mundo bíblico.

D. P.

G. M. BEHLER, *Alabanza bíblica de la Virgen*, Narcea, Madrid, 1972, 325 pp., 25 × 13.

El contenido de este libro viene expresado por su título. Simplemente es algo así como toda la Sagrada Escritura pasada por el tamiz de un alma netamente mariana; por eso muchas veces aparecen versículos que ordinariamente atribuimos a la Iglesia o bien atributos de Dios dedicados a María.

Esta alabanza bíblica lleva el orden clásico de todos los libros marianos, pero de modo original.

Más que para una lectura rápida es sobre todo para una meditación reposada por la abundancia de textos bíblicos.

Hoy se necesita una devoción sobria, sólidamente fundada en la palabra de Dios, pero hay que tener en cuenta que ésta debería ser entonces bien interpretada y no tan espiritualistamente. También se pide una visión de la Virgen más sencilla y no tan exuberante.

ALBERTO GARCÍA

TEOLOGÍA MORAL

Paul TILlich, *Le fondement religieux de la morale*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1971, 236 pp., 22 × 15.

La originalidad fundamental y preciosa de Tillich reposa en su intento de aliar una visión ontológica global con el rechazo de toda teología objetivante. Sólo a este precio recibirá disco verde la ética de la li-

bertad y de la responsabilidad. Evita deducir la moral de un principio. Preconiza, mejor, proceder por vía analítica. Partir de la experiencia vivida por el hombre en su coordinada espacio-temporal. En su fundamentación descubre el primer rasgo del imperativo moral, su carácter de *incondicionado*.

Si se remonta a la fuente única,

los mandamientos morales quedan polarizados por la primacía del amor. En síntesis, aparece la dimensión *religiosa*. Si la moral es intrínsecamente religiosa, como la religión es intrínsecamente moral, ninguna de ellas depende ni puede ser reemplazada por la otra.

Destaca dentro de la primera parte, el proceso fundamental del obrar ético. Persona, ética y valor constituye el siguiente entramado. Magnífico el esfuerzo de confrontación entre el cristianismo y el marxismo, dentro de las esferas política, psicológica, filosófica y religiosa. De la conjunción de tan polifacéticos aspectos resulta una nueva imagen del hombre.

Sólo el amor es capaz de adaptarse a cada kairós. Realizándose en la encrucijada del tiempo, el hombre vive una ética del amor. Queda situado más allá del dilema entre una ética absoluta y otra relativa.

Obra de incuestionable valor para refrendar los criterios personalistas que, a raíz del Vaticano II, proliferan en el universo moral. Gustará por su profundidad, clarividencia y esperanza. Muy recomendable.

LUIS DIUMENGE

Sexualidad y Moral Cristiana, Herder, Barcelona, 1972, 383 pp., 21,5 × 14.

Obra que presenta la sexualidad humana en el contexto de la moral. Reúne los trabajos de seis especialistas en ciencias humanas y teología.

Dentro de las *consideraciones antropológicas* de la primera parte, destacaremos el capítulo sobre los elementos psicológicos de la sexualidad.

En especial, el modo de tratar el amor como elemento integrante primordial de la fuerza sexual (pp. 86-94).

Ya en la segunda parte, *consideraciones teológicas*, el amplio y sólido capítulo sobre la teología bíblica de la sexualidad permite afrontar con garantías las más dispares cuestiones (pp. 157-220). Le sigue un panorama histórico de la doctrina moral católica sobre la sexualidad. Agustín y Tomás de Aquino son los pensadores principales. Magnífico el cuadro sobre organización de corrientes de pensamiento frente a sexualidad y procreación (pp. 237-238).

Se pasa demasiado rápidamente sobre problemas tan complejos como el aborto (pp. 28-34) o la masturbación en que se silencia todo lo referente a la fenomenología femenina sobre el particular (pp. 103-107; 299-304).

Como anexos, podemos recalar en el tan manido asunto de la demografía y regulación de la natalidad o en las diversas posibilidades casuísticas que circunscriben la norma pontificia de *Humanae Vitae* sobre la actuación sexual conyugal. En este punto, creemos que el autor se va por las ramas y deja que el polvo del olvido recubra la situación ordinaria que viven los esposos. ¿Obedecerá tal enfoque al hecho de haber concebido la encíclica como *punto de llegada*?

Conviene decir algo sobre el Anexo I.—*Aspectos biológicos de la anti-concepción* (aborto, esterilización y anticonceptivos). En un papel pegado sobre la p. 323 se nos dice que *intencionadamente* se ha prescindido de él, ya que fue redactado exclusivamente para determinados países iberoamericanos. El hecho de que falten del libro las pp. 325 a 352 no puede

menos de llamar la atención del lector hispano. ¿Habría existido algún conflicto con la censura oficial? ¿Estamos todavía en minoría de edad para conocer el punto de vista biológico del autor? Esas seis líneas añadidas no convencerán a casi nadie.

Sentimos haber tenido que subrayar cuanto antecede. Laguna que

merma el indiscutible valor de una obra destinada a los educadores, médicos, sociólogos y pastores. Y de modo muy especial a tantos millares de personas que sufren por la concepción veterotestamentaria de una moral anquilosada. Exige reflexión y deseo de intercambiar opiniones.

LUIS DIUMENGE

PASTORAL

Gonzalo FLÓREZ GARCÍA, *La reconciliación con Dios. Estudio teológico-pastoral sobre el sacramento de la penitencia*, B.A.C., Madrid, 1971, 348 pp., 20 × 12.

A nadie se oculta la profunda crisis que atraviesa en nuestros días la praxis penitencial. No es extraño que en los últimos años la temática relativa al sacramento de la penitencia haya acaparado la atención de teólogos y pastoralistas. En esta línea hemos de situar la obra de Gonzalo Flórez, Profesor del Centro de Estudios Teológicos del Seminario de León.

El autor, en su intento de atacar el tema por todos sus flancos empieza por un estudio antropológico de la conciencia frente a la ley. A continuación analiza el pecado en sus aspectos religioso y bíblico, para detenerse luego en el estudio de la culpabilidad. Sólo a partir de este momento (p. 151), aborda el autor el objetivo central del libro, dedicando progresivamente su atención a la conversión en general, y al signo sacramental del perdón en particular. En esta parte, en la que se va pasando revista a los temas clásicos desde el punto de

vista histórico y dogmático, merecen destacarse los apartados consagrados a los temas de la paz y reconciliación con la Iglesia, y de la Eucaristía como culmen de la acción reconciliadora de la Penitencia.

No creo que podamos decir que estamos ante una obra original que señale un avance científico en el estudio del sacramento de la penitencia, pero el autor ha realizado un enorme esfuerzo de síntesis sirviéndose de la abundante bibliografía existente sobre el tema y ayudándose en la medida de lo posible de las aportaciones de las ciencias humanas.

De ello ha resultado una obra equilibrada. Tal vez ha perdido un poco de nervio al querer enfrentarse por igual a toda problemática incidente en el tema, incluso de modo secundario, y al tomar excesivas precauciones en puntos comprometidos que preocupan a pastores y fieles en nuestros días. Los estudiosos de la Teología podrán encontrar aquí material muy abundante en torno a la Penitencia. El excelente y minucioso servicio de notas e índices facilitará en gran manera su utilización.

L. VARELA

C. ORTEMANN, *El sacramento de los enfermos. Historia y significación*. Marova, Madrid, 1972, 150 pp., 21 × 13,5.

El autor, Capellán del Centre Hospitalier Régional et Universitaire de Dijon, nos ofrece un estudio sumamente interesante sobre uno de los sacramentos menos conocidos teológica y pastoralmente.

Dejando de lado cuestiones menores que en otro tiempo fueron objeto de largas discusiones de escuela, se centra en las que afectan al sentido profundo del sacramento. Por esta razón dedica especial interés a los temas del sujeto y efectos del sacramento.

En una primera parte y siguiendo de cerca las investigaciones de A. Chavasse estudia el sacramento de la Unción de los enfermos en la Escritura, los Padres y la evolución teológica, para realizar a continuación el balance de estos datos y un ensayo teológico.

Apoyándose en las aportaciones más recientes, descubre la enfermedad grave como la invasión, por parte del cuerpo, del campo de la conciencia. Invasión que desgarrar nuestro ser y pone en peligro la comunicación con el no-yo.

Insiste en los efectos espirituales de este sacramento y describe el «alivio» que presta al enfermo grave como reunificación de su ser desgarrado, reconciliación con el cuerpo y con el mundo e integración de la finitud, de la contingencia y de la muerte en la afirmación de lo escatológico.

Concluye la obra con unas reflexiones pastorales y abundante bibliografía.

El libro que presentamos puede, sin duda alguna, colocarse entre los estudios más importantes que tenemos sobre el sacramento de la Unción de los enfermos, y lo creemos de gran utilidad para cuantos se dedican al estudio del mismo o a la pastoral de los enfermos.

L. VARELA

Angel GARAMENDI, *Denuncia y anuncio proféticos en la pastoral de hoy*, PPC, Madrid, 1972, 254 pp., 21 × 16.

Libro que responde a las exigencias de una mayor claridad en el campo de la Teología Moral y más en concreto en su aspecto de Profetismo. No es un trabajo sistemático, sino que busca ante todo una actitud sincera para ser consecuentes con el mensaje que se nos ha revelado.

El autor contempla al *profetismo* como un *movimiento situador-revelador* y a través del texto analizará lo que en sí encierra esta concepción.

Al final de la obra y en epílogo presenta una serie de hechos característicos del hoy de España, y más concretamente de Vizcaya; en ellos tenemos que leer lo que es el mensaje *profético liberador*.

Obra sincera, atrevida y comprometida que estaría destinada a todos aquellos que buscan cómo transmitir el mensaje cristiano dentro del contexto del mundo moderno.

J. J. ARNÁIZ

VARIOS, *Célébration chrétienne de la mort*, Chalet, Lyon, 1972, 142 pp., 22 × 14.

Contiene la obra varios aspectos de lo que supone la muerte:

Estudio Sociológico: Daille en «la muerte y funerales en la sociedad moderna» nos da una visión de lo que supone morir en 1972 y la evolución histórica de funerales con cifras, gráficos...

Estudio Sicológico: Lo hace Le Du: «el impacto en nosotros de la muerte de otro». Lo que interesa no es el que se va, sino el que se queda. ¿Cómo nos quedamos cuando el que se va es un niño; cuando es alguien muy cercano; cuando es alguien que estaba vg.: en el baile; cuando es un viejo?

Estudio Pastoral: Lo hace Duchesneau: «celebrar los funerales en iglesias». Lo cual supone celebrarlos en el verdadero sentido humano, en el sentido religioso y pascual que tienen.

Visión Ecuménica: ¿Qué sentido tiene el celebrar la muerte en la confesión ortodoxa o protestante? Dos representantes nos dan su testimonio.

El equipo de un barrio obrero y descristianizado nos dice cómo buscar para que la celebración sea real.

El libro proporciona una gran riqueza:

— Los temas están tratados con seriedad, sobre todo, los aspectos sociológico, psicológico y pastoral que son los centrales.

Con este volumen, la colección «Pascua nueva» de las Ediciones CHALET proporciona un gran servicio. Sería interesante verlo traducido pronto.

Los destinatarios directos son los párrocos, que celebran habitualmente los oficios fúnebres; pero hay toda una gran visión catequética de respeto al hombre.

TOMÁS DÍAZ

Joan LLOPIS, *La inútil Liturgia*, Marova y Fontanella, Madrid - Barcelona, 1972, 97 pp.

Con este título tan periodístico nos ofrece Llopis una serie de reflexiones sobre un aspecto de la Liturgia tan tradicional como es su carácter gratuito, simbólico, poético..., «de juego», según la certera y ya clásica expresión de Guardini. No podemos «servirnos» de la Liturgia; no podemos «utilizarla». Imitando a José M.^a González Ruiz, completa el autor su pensamiento diciendo que «la liturgia es gratuita pero no superflua».

La primera parte del libro («Liturgia interesada») ofrece una apretada síntesis de los graves errores en que una excesiva sacralización ha hecho caer a la Liturgia, ahogando en muchos casos su carácter fundamental de expresión y celebración de la fe, para convertirla en no pocos en un acto puramente «religioso» camino de la magia.

En la segunda parte («Liturgia purificada») y sobre todo en la tercera («Liturgia gratuita») presenta las líneas de superación de estos errores dando a la Palabra, a los signos y a la Asamblea su verdadero sentido.

Termina analizando dos acciones litúrgicas —matrimonio y entierro— en las que se manifiesta con toda intensidad la ambigüedad inherente a unas acciones que a la vez expresan la fe y «sirven» para realizar una acción profundamente humana.

Me han gustado mucho las partes 1.^a y 3.^a. La segunda me ha parecido más floja y aun un poco forzada en su intento de hallar algo así como los equivalentes litúrgicos de libertad-igualdad-fraternidad. La 4.^a creo que

está muy bien planteada pero resulta extremista en sus consecuencias.

En conjunto el libro es muy positivo. Recomiendo su lectura como muy útil para comprender y vivir mejor una liturgia, cuyo sentido en un mundo secularizado no siempre se capta con exactitud y con profundidad.

FRANCISCO F. CILLERUELO

Clément PICHAUD, *Tradition et Mutations*. Essai sur l'évolution d'une commune rurale de l'Ouest. Coll. «ISPC». Fayard-Mame, Paris, 1971, 272 pp., 21,5 × 14.

Se trata de un estudio sociológico serio de un pueblo de 1.810 habitantes (año del estudio: 1968). Distante a 25 km. de Nantes (350.000 h.). Pueblo en *transformación* de un mundo rural a un mundo técnico: «un pueblo agrícola en vías de industrialización». Estudio a base de entrevistas: 46 personas interrogadas con entrevista semidirectiva, en representación de toda la población.

Los temas que han aparecido al hacer el análisis de datos son: 1.ª parte: Paso de un trabajo tradicional a un trabajo técnico: sentido del trabajo y del dinero. 2.ª parte: Cambio de la sociedad, idea de sociedad y de poder, relaciones sociales, información y comunicación, escala de valores. 3.ª parte: Cambio de sociedad religiosa con los mismos temas que la sociedad civil.

Podemos preguntarnos ¿Cómo puede el Instituto Superior de Pastoral Catequética de París publicar este libro como directamente catequético?

¿La catequesis es sociología? El autor lo precisa en la conclusión: el trabajo catequético supone acoger a las gentes *allí donde están*, en su cambio. «La atención a la vida es esencial en catequesis», «acoger la Palabra de Dios es recrearla a partir de un espacio cultural nuevo» (pág. 266).

¿A quién se destina este libro?: «A pastores y catequistas que se les propone como instrumento de trabajo». Creo que es modelo de capacidad de escucha, de atención a la vida, de respeto a la realidad. ¿A quién no le viene bien esta actitud?

TOMÁS DÍAZ

F. F. RAMOS - A. M. LÓPEZ - P. ALASTRUÉ, *En busca de Jesucristo*, Narcea, Madrid, 1972, 239 pp., 21 × 11.

Nos ofrece esta obra un rico índice de meditaciones sobre Jesucristo para los que desean identificar su vida con la de Cristo y llegar a la madurez de la fe. También se dirige a todo el que quiera dar sentido profundo a su vida y a los sucesos cotidianos.

Las reflexiones están tomadas de unas notas dictadas por don Felipe Fernández, escritorista y profesor del Seminario de León, y reelaboradas por A. M. López y P. Alastrué, que han aportado su experiencia en el campo de la Pedagogía de la fe.

La cuidada presentación que nos ofrece Ediciones Narcea lo convierte en libro útil y de agradable lectura.

S. M.

Raissa MARITAIN, *El Padre nuestro*, Narcea, Madrid, 1972, 124 pp., 21 × 13,5.

Breve y sencilla exégesis de las distintas peticiones del padrenuestro con una línea teológica que tiene sus raíces en Sto. Tomás.

Hace resaltar una idea, de las muchas que tiene, que es rica en contenido cuando expresa, con naturalidad, que la oración que Cristo nos enseñó, es su misma oración, la oración que El dirigía al Padre, a nuestro Padre.

Al final de la obra hace un parangón entre las peticiones, los dones del Espíritu Santo y las Bienaventuranzas.

Obra con un sentido cristiano auténtico y un matiz espiritual profundo a la vez que expresado con sencillez exquisita.

JUAN PLANELLA

A. M. CARRÉ, *Para ti, ¿quién es Jesucristo?*, Narcea, Madrid, 1972, 149 pp., 21 × 13.

A. M. Carré recoge en este libro una serie de testimonios sobre Jesucristo fruto de sendas encuestas realizadas por la revista *Fêtes et Saisons* y el semanario *La Vie Catholique*. A la pregunta *¿Quién es Jesús para mí?*, responden, desde lo profundo de sí, estudiantes, padres de familia, trabajadores, religiosos, hombres de ciencia, políticos, artistas...

Es de elogiar este nuevo esfuerzo por acercar la persona de Cristo a nuestro hoy —la pregunta de Cesarea de Filipo sigue siendo actual— y por presentar una experiencia viva y sincera de lo que El significa en nuestro mundo.

Completan el libro dos capítulos interesantes: —respuestas actuales a los interrogantes: *¿quién es Jesucristo? ¿existió realmente? ¿fue un hombre como nosotros?*—. Y lo que de sí mismo dijo Cristo y lo que dijeron sus apóstoles de El a través de un gran número de citas bíblicas.

S. M.

A. M. CARRÉ, *La conversión de cada día*, Narcea, Madrid, 1971, 239 pp., 21,5 × 13,5.

El autor nos invita a vivir la fe a través de todos los acontecimientos de nuestra vida. Como posturas a tomar, pide la escucha a la Palabra y dar una respuesta de conversión a esa Palabra.

En cinco grandes apartados, a manera de charlas, se nos presentan las actitudes que conviene adoptar: decisión ante la conversión, quererla; esperanza en Cristo, que se manifiesta en esta vida, mientras caminamos al reino futuro. Arrepentimiento presidido por la oración, soledad interior y el gozo de Cristo resucitado. Creer. Incluso ante las dificultades ya que contamos con la oración y la presencia del Espíritu. Amar con Cristo, en la entrega a los hermanos.

Se presentan ideas aceptables y útiles para la reflexión. El partir de textos bíblicos para exponer la doctrina hace el trabajo menos vivencial. Puede ser útil para la reflexión personal, lectura espiritual. Bueno para jóvenes que deseen revisar su postura cristiana.

SIMEÓN HIDALGO V.

R. VOILLAUME, *Orar para vivir*, Narcea, Madrid, 1972, 149 pp., 21 × 13,5.

Es un libro sencillo que está dedicado de una manera concreta a expresar sentimientos actuales respecto a la oración unidos a ideas de significación profunda. Tiene un sentido eminentemente positivo y busca la manera de que el lector llegue a comprender que la oración es fácil si uno se entrega a ella.

Se nota una referencia directa a

la vida de las fraternidades y al P. de FOUCAULD de quien cita la definición de oración: «Orar es pensar en Dios amándole».

Se manifiesta con términos vigorosos respecto a lo que entiende por oración y no se retrae de afirmar la necesidad absoluta de rezar, de momentos de retiro, de desierto o aislamiento... para *vivir*

Esta podría ser la síntesis del libro, su propio título: ORAR PARA VIVIR.

JUAN PLANELLA

CATEQUETICA

VARIOS, *Réaliser* (Problèmes politiques, économiques et sociaux), Le Chalet, Lyon, 1971, 9 fasc., 21 × 17.

Pierre Babin aborda temas nuevos en su línea de ofrecer materiales para una catequesis de jóvenes: La utopía, juventud, política, guerra, tercer mundo, democracia, esclavitud económica, educación.

Cada tema funciona sobre la base de este esquema:

—Expone la problemática sirviéndose de fotos simbólicas o frases que evocan más de lo que dicen. Hay cifras que se ofrecen y que hablan.

—Se pide un juicio al joven y este juicio está provocado por otras opiniones, a veces opuestas, que están diciendo: «y tú ¿qué opinas?».

—Por último, el interrogante a la acción concreta. Ante este problema inmenso y dado nuestro modo de pensar: ¿qué podemos hacer?

Se trata de materiales ricos. Es verdad que todo depende del uso que se haga de ellos. Pero el lenguaje se

sitúa en una línea simbólica, evocadora, que facilita la expresión y provoca. Es importante que el equipo «Mundo y Fe» se abra a los problemas sociales, políticos, económicos, entre los que las gentes viven su vida.

TOMÁS DÍAZ

VARIOS, *Catequesis y mundo de hoy*, Marova, Madrid, 1970, 210 pp., 20,5 × 13,5.

VARIOS, *Fe adulta y adultos*, Marova, Madrid, 1971, 190 pp., 20,5 × 13,5.

La Iglesia, y consiguientemente la catequesis, quieren asumir las angustias y esperanzas del hombre de hoy, precisamente para ofrecerle la posibilidad de una liberación plena y una salvación integral.

Para ello importa, en primer lugar, conocer algunos aspectos fundamentales del hombre y del mundo de hoy; y, en segundo lugar, ver cuál

debe ser la tarea catequística respecto de ese hombre, especialmente para el mundo latinoamericano (al que de modo particular se dirigen estas publicaciones).

Para realizar estos dos propósitos, *Catequesis y mundo de hoy* nos ofrece unos cuantos artículos aparecidos anteriormente en distintas revistas. Concretamente sobre los temas siguientes: el ateísmo (Liégé), cristianismo y mundo moderno (Brien), el descubrimiento de las mentalidades (Bourmique), secularización (Dondeyne y M. van Caster), renovación catequística (Audinet), etc.

* * *

Ya en el plano de la fe y ante la ausencia de vida sacramental en muchos cristianos de hoy, surge inevitablemente la pregunta: ¿tienen fe?; y si la tienen, ¿de qué fe se trata? ¿se trata de una fe madura, adulta, que lleva a actuar en el amor y a lo largo de toda la vida y no sólo en circunstancias excepcionales?

Con el fin de deslindar los campos y ayudar a caminar hacia una fe madura, *Fe adulta y adultos* nos ofrece una interesante selección de artículos sobre el sentido de lo sagrado (Brien), el pensamiento religioso y el pensamiento infantil (Pohier), la incredulidad (Loew), la evangelización (Massard), la formación religiosa de adultos (Exeler), catequesis de adultos (Colombo), etc.

* * *

La importancia de los temas tratados en ambas obras y el valor de sus autores, hacen que estas recopilaciones tengan especial interés para los catequistas de hoy.

P. M.

INSTITUTO PONTIFICIO SAN PÍO X, *La Educación de la fe en los adolescentes*, Sígueme, Salamanca, 1972, 196 pp., 21,4 × 13,7.

Se recogen en dicha obra las ponencias de las III Jornadas de pastoral educativa organizadas por el Instituto San Pío X de Salamanca, que versaron —en el año 1972— sobre *la educación de la fe en los adolescentes* y más concretamente sobre *la formación religiosa en el bachillerato superior y en el COU*.

José Antonio Santana, Alfredo Lareta, Pedro Chico, Rafael Artacho, Demetrio González y Aparisi Laporta, van describiendo desde sus puntos de vista los aspectos principales de la temática: análisis de la situación; problemática fundamental de la catequesis de adolescentes: un problema de identidad; el replanteamiento actual de la catequesis de adolescentes como respuesta a la nueva situación cultural.

Creemos que firmas y temas son ya una buena recomendación. Deberían leerlo cuantos pretenden estar al día en dicha tarea eclesial.

SALVADOR MALUQUER

VARIOS, *Sentido de la condición humana*. Selecciones de pastoral juvenil, Publicaciones ICCE, Madrid, 1971, folletos, 21 × 16.

La orientación antropológica del mundo actual ha hecho que incluso en teología y catequesis el tema del hombre vaya cobrando más importancia cada día: sentido de la condición humana y aportación cristiana en esta dirección

Los autores de este trabajo nos ofrecen material abundante para seminarios de formación religiosa, trabajos de investigación y en equipo, mesas redondas, fórum, etc., etc.

Tres son los ejes fundamentales de todo este material: el misterio del hombre (sentido de la vida; el mal y el dolor; visión actual del hombre; el hombre bíblico...), la sexualidad y el matrimonio (amor, sexualidad, aborto, matrimonio...) y el hombre social y la comunidad humana (el mundo, la sociedad, la libertad, la responsabilidad, la educación, el progreso...).

Este material está destinado primordialmente al educador de la fe y sólo a través de él se destina parcialmente a los adolescentes y jóvenes; tiene que estar al servicio de «una pedagogía basada en una búsqueda de la disponibilidad del grupo, realizada en ritmo de libre participación, creatividad, experiencia y expresión, y dirigida a la dinámica de la acción cotidiana y el testimonio». Quiere ser un medio para suscitar interrogantes, búsqueda, experimentación y compromiso.

En síntesis, buen acopio de sugerencias y mejor aportación de materiales de trabajo.

P. M.

Gabriele MILLER - Josef QUADFLIEG, *Manual del Nuevo Catecismo Católico*, Herder, Barcelona, 1972, 547 pp., 21,5 × 14.

Comenta el Nuevo Catecismo Católico y da indicaciones constructivas y orientaciones prácticas que servirán de guía inapreciable para el desarrollo de la enseñanza a partir de los 136 temas que constituyen el texto.

El ritmo del comentario se atiene al del Catecismo. Al texto introductorio siguen aclaraciones sobre los ejercicios. Como novedad figura esa serie de trabajos preliminares de los alumnos que preparan la clase con sencillas encuestas, conversaciones, material recortado, observaciones y datos compilados.

Un apéndice (pp. 497-546) explica los conceptos que aparecen en los ejercicios y ofrece una biografía de autores citados. Positiva ayuda para el catequista.

L. M.

P. BABIN, *He aquí el hombre* (libro del joven), Marova, Madrid, 1971, 192 pp. en 12 cuadernillos, 21,5 × 15,5.

Ediciones Marova nos ofrece un nuevo volumen de la colección «Mundo y Fe». En esta ocasión, el *libro del joven* que tiene su complemento en el *Manual del educador* y en la selección *Temas para retiros*, todos ellos con el título común: *He aquí el hombre*.

Nos encontramos ante un temario sugestivo y bien presentado, frente al que se suscitan cuestiones acertadísimas: Jesucristo ¿tiene algún interés?; El Evangelio ¿relato histórico? ¿podemos fiarnos de él?; Cristo y la moral; No al fracaso; ¿Por qué creo?; La misa ¿para qué?; Descubrir es hacer algo... y otros temas.

Esta catequesis orientada preferentemente a jóvenes de 16-18 años se distingue por su fidelidad a la Palabra y a la experiencia humana de aquellos a quienes va dirigida. Suscita el interés, la profundidad, y postula, consecuentemente, un método

eminentemente activo y de búsqueda. Resulta, en fin, una estupenda aportación que ilumina nuestros esfuerzos catequísticos y pone en tela de juicio a quienes pretenden mantener la catequesis en los estratos rígidos de la enseñanza magistral.

S. M.

César VACA, O.S.A., *¿Juventud a la deriva?*, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1971, 215 pp., 17 × 12.

Presenta el autor este nuevo libro como un grito más de inquietud en su preocupación constante por la juventud, sobre todo española, con quien trata constantemente en la condición de educador y sacerdote.

El título es muy significativo por cuanto no da una respuesta prefabri-

cada sino que induce al lector a indagar por medio de la lectura reflexiva si la juventud va a la deriva, por eso crea un interés particular por descubrir ese enigma.

Se halla distribuido el contenido del libro en 47 temas de unas cuatro páginas que vienen a ser puntos de reflexión planteando claramente el problema de la juventud ante los padres, profesores y sociedad. Todos somos responsables de la situación actual juvenil.

La capacitación y experiencia personal de César Vaca se ven reflejadas en el trabajo de los temas. Porque ama a la juventud grita por las injusticias de la sociedad para con ella, sabe indicar los peligros en los que se ha metido y tiene una esperanza futura de unas realidades prometedoras.

LUIS FERNANDO SAZ MONTÓN

ECLESIOLOGIA

Miguel NICOLAU, *La crisis de la Iglesia. Criterios de renovación*, La Editorial Católica, Madrid, 1972, 318 pp., 17,5 × 10.

La finalidad de la obra es contribuir a la clarificación de la crisis que actualmente padece la Iglesia y señalar los debidos caminos de renovación.

Al constatar la presente situación crítica de la Iglesia no pretende ofrecer un estudio exhaustivo ni de todos ni de cada uno de los síntomas y causas que podrían señalarse. La crisis y las crisis se han manifestado en múltiples sectores de la vida de la Iglesia; pero el autor ha seleccionado

el estudio de algunas que ha creído más importantes como son las crisis de fe y de vocaciones.

Mediante las abundantes citas que contiene la obra se nos presenta una buena panorámica de las aportaciones de diversos documentos conciliares y encíclicas.

A pesar de que su composición es bastante ordenada, su lectura quizás resulte poco amena.

Su lectura es aconsejable para educadores y para todos aquellos que sientan una honda inquietud por alcanzar la renovación a que nos exhorta el Concilio.

JOSÉ A. POGGIO

Gregory BAUM, *¿Podemos creer en la Iglesia hoy?*, FAX, Madrid, 1971, 278 pp., 10 × 14.

El VATICANO II ha comunicado a la Iglesia una nueva conciencia de sí misma. A través de un sorprendente desarrollo doctrinal, hemos pasado de una comprensión restringida de la Iglesia a otra inclusiva o extensiva.

Hay que promover un pluralismo teológico dentro de la unidad católica. El estado actual de crítica e inconformismo es señal de que la renovación ha tocado de lleno la vida entera de la Iglesia.

Los cambios actuales son espeluznantes para algunos debido a que no existe «teología» alguna que los inicie en «el significado del cambio» y dé principios para «valorarlos».

El libro tiene un valor muy estimable por su profundidad y actualidad. El autor desarrolla su pensamiento de manera clara y precisa. Tienen singular relevancia los temas sobre el Movimiento Ecu­ménico y nueva visión de la Iglesia. Responde fielmente a las inquietudes cristianas ante «el cambio».

G. ARTO

Jean THIERRY MAERTENS, *Los grupos pequeños y el futuro de la iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1973, 199 págs., 22 × 14.

El libro quiere ser prospectivo en el aspecto de prever el futuro de la Iglesia basado en la marcha de los pequeños grupos que para la actualidad son ya del dominio de todos: grupos de vida cristiana; grupos de revisión; grupos base, etc....

De entrada nos ofrece el autor unas notas sobre la cultura basada en unos momentos clave: Memoria del sustrato cultural transmitido a nosotros; Distancia con la que afrontamos este fondo cultural y Proyecto creativo como solución de futuro. Para grupos conservadores bastará la Memoria y la Distancia; pero hoy dominan los grupos que prefieren una proyección al futuro, en los que domina su realidad como Proyecto.

Unos datos históricos comparando la vida de la aldea y de la ciudad antiguas, nos dan una visión en paralelo que prepara las características peculiares del hombre de hoy: más socializado, más universal... En todo momento van surgiendo los pequeños grupos como medio de «concientización», de mayor seguridad y de realizarse como proyecto; nada tiene de extraño que la actualidad tenga también este signo de los pequeños grupos unidos a la estructura de la Iglesia de alguna manera, y movidos por una necesidad.

El autor va estudiando la problemática que esto ocasiona al surgir de dichos grupos formas creativas de acción y oración. Reconoce a estos grupos como «lugares de concientización de la fe»; de «fermento de contestación»; «lugares de creatividad» y de «profetismo».

Así como hay partes en el libro que logran un interés, la última, o sea el estudio de la problemática de la Eucaristía en pequeños grupos se nos queda un tanto trasnochada, por ser aspectos superados al menos en la praxis eucarística de dichos grupos. Igualmente los distinguos sobre el rol del sacerdote dentro de estos grupos parecen animados de una mentalidad jerarquizada. Bien por causa de la traducción o del original, hay

títulos muy sugestivos que luego se quedan un tanto vacíos.

En general obra interesante para quienes estén preocupados de las nuevas formas de acción pastoral y de la animación de grupos de vida cristiana.

JOSÉ M.^a MARTÍNEZ

Como se puede ver, se trata de un amplio conjunto que quiere enfrentarse con las principales urgencias de la teología actual. Como garantía del trabajo, baste citar los autores más conocidos: Congar, Max Thurian, Schillebeeckx, Schmaus, Chenu, Lubac, Rahner, Fabro, etc.

P. M.

VARIOS, *Teología de la renovación.*

Vol. I: *Renovación del pensamiento religioso*, Sígueme, Salamanca, 1972, 342 pp., 19 × 12.

Toda la teología y especialmente sus temas centrales, están en busca de una nueva manera de fundamentarse y de expresarse. Es una renovación que implica necesariamente comprometerse con la circunstancia actual. Es como un reto recíproco entre Iglesia y mundo. Hay que pasar de una teología deductiva a una teología más bien empírica, con toda la importancia que ello supone respecto de los datos. Hay que encontrar un nuevo vocabulario y una nueva antropología.

En este primer volumen de la obra se trata de la renovación del pensamiento religioso y su incidencia en la sociedad actual. Concretamente, se estudian los temas siguientes: nuevo contexto de la teología, quehacer de la teología actual, relaciones entre Escritura y Tradición, teología del lenguaje sobre Dios, historia de la salvación e historicidad del hombre, problemas de la secularización, significado de Teilhard de Chardin, relaciones de la teología con el mito, el ateísmo, la filosofía de la nada y la filosofía en general, etc.

Joan LEITA, *El fundamento irreligioso de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1972, 144 pp., 21 × 12.

El autor nos presenta un estudio o reflexión y no una investigación exegética amplia, sobre la fundamentación de la Iglesia en los Evangelios de Mateo y Marcos. Se propone más hacernos reflexionar sobre la auténtica adaptación o reforma de la Iglesia tradicional, para purificarla de todo lo que no es evangélico en ella, que dar soluciones exegéticas, dada la brevedad del texto.

Son interesantes las descripciones de los dos Jesús, los dos Mesías y las dos Iglesias, pero especialmente la descripción de la «Iglesia del silencio» de Marcos, en la que el cristiano se autodecide, en virtud de su libre opción por Jesús, en oposición a la Iglesia Mesiánica de Mateo, que sigue siendo estructurada bajo la ley-obediencia.

Es de aconsejar a las personas que de forma imparcial, sin prejuicios y guiados por el amor, desean presentar al mundo una Iglesia más auténtica y de acuerdo a los deseos de Cristo, lo que exige una reflexión seria de las fuentes evangélicas.

JOSÉ CANUT

Joseph RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona, 1972, 470 pp., 21 × 14.

El autor se ha distinguido siempre por su hondura de pensamiento en eclesiología. Desde hace más de dos décadas ha interpretado y profundizado los más diversos temas en torno a dicho núcleo. La efemérides del Vaticano II impuso una revisión y puesta al día doctrinal. Su resultado, lo constituye el presente volumen.

Después de una breve ojeada histórica estudia los oficios de la Iglesia. Interesan en este ámbito los tan controvertidos temas del primado, colegialidad episcopal e implicaciones pastorales. La tercera parte sobre la reforma de la Iglesia culmina en la visión ecuménica que sirve de pórtico al trabajo final sobre la Iglesia y el mundo no cristiano.

Cuatro índices (alfabético de materias, autores, citas bíblicas y sintético) permiten ahondar inmediatamente en el tema que interese.

Obra sólida y de inmensas perspectivas eclesiológicas para la presente singladura posconciliar.

LUIS DIUMENGE

Roger VEKEMANS, *¿Agonía o resurgimiento?* Reflexiones teológicas acerca de la «contestación» en la Iglesia, Herder, Barcelona, 1972, 286 pp., 21,5 × 14.

A partir del Concilio Vaticano y por razones de índole diversa, el clima de la Iglesia ha cambiado profundamente: nuevos problemas, fuertes críticas, planteamientos radicales,

«contestación»... Y desde luego, el desasosiego y el desconcierto de la mayoría de los cristianos.

Sin duda es todavía prematuro para ver claramente el camino. Pero importa intentar orientarse en medio de tanta literatura contestataria, analizar sus causas, sus formas, sus motivos y su contenido.

Tal es el fin de esta obra. Estudiar el fenómeno contestatario, los principales temas y hechos que lo han motivado, por ejemplo: el catecismo holandés, los procesos contra algunos teólogos, la *Humanae Vitae*, el viaje de Pablo VI a Colombia, el estatuto social del sacerdote, etc.

Pasa luego a un intento de explicación e interpretación de la contestación, en función de una serie de factores tales como la experiencia histórica contemporánea, frente al ejercicio de la autoridad, la concientización política universal, la sensibilización actual a la solidaridad, los efectos de la burocracia y de la especialización, etc., etc.

Termina con un capítulo valorativo (basándose sobre todo en textos de otros autores) y con unas reflexiones que entroncan el tema de la contestación con la unidad del pueblo de Dios, la autoridad y la responsabilidad.

P. M.

Yves CONGAR, *Vocabulario Ecuménico*, Herder, Barcelona, 1972, 393 pp., 21,5 × 14.

El diálogo ecuménico tropieza muy a menudo con el problema del lenguaje. Una misma expresión condensará sentidos diversos según su autor sea protestante o católico. Ha-

cía tiempo que se lamentaba esa disparidad de enfoques. Hoy, Congar colma esa laguna. Bajo su experta dirección se han preparado una serie de análisis sobre temas tan candentes como la fe, justificación, Evangelio, Espíritu Santo, mérito, gracia, ministerios, institución... Cada tema es presentado sucesivamente por un católico y un protestante. Todo ello dentro de una perspectiva histórica. Entre los autores más destacados conviene citar a Dumas, Mehl, Jossua, Benoît, Lienhard y al propio Congar.

Estudio de sumo interés desde el punto de vista de la historia de las religiones. Imprescindible para teólogos y educadores en el momento presente.

LUIS DIUMENGE

CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS,
Seis ensayos sobre la unidad, Nova Terra, Barcelona, 1972, 213 pp., 20 × 14.

En esta publicación se reúnen los trabajos de la IV Asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias. A primera vista parece que los artículos del libro vienen a engrosar la larga serie que sobre el tema de la unidad se han publicado. Aporta algo más profundo y denso a la problemática teológica ecuménica de nuestros días.

Limitar la unidad a la armonía de los miembros de las Iglesias, puede constituir una tentación para los cristianos de hoy; por el Evangelio y por la historia debemos comprometernos a construir una solidaridad mucho más amplia y universal. El ecumenismo debe ser el fermento de la misma. Es la idea más saliente en la obra, que por la categoría de

sus autores la hacen valiosa en materia ecuménica.

Libro encaminado a los ya iniciados en los conocimientos ecuménicos y ofrece eficaz ayuda a quienes les inquieta el problema de la unidad.

J. M. R.

José M.^a GUERRERO y Michel RONDET, S. J., *El porvenir de la vida religiosa en el mundo secularizado*, Mensajero, Bilbao, 1969, 94 pp., 19,5 × 13,5.

El P. Guerrero presenta una síntesis del problema de la secularización y opina que la vida religiosa tiene un papel, quizá más importante que nunca, con tal que «renueve», «rehaga» y «cree» estructuras a nivel de la experiencia contemporánea secular, para no opacar el impacto profético de la vida religiosa, que tanto necesita el mundo secularizado. Es muy interesante y comprometedor, la visión de la pobreza, castidad y obediencia-diálogo, con una exigencia seria de conversión personal y comunitaria. Termina con dos observaciones muy atinadas, para la experimentación de nuevas fórmulas de vida comunitaria, que hagan más legible su testimonio evangélico.

El P. Rondet, en un breve artículo, insiste en la necesidad de una vida religiosa más a tono con la fe y el mundo en que debemos ser testigos vivenciales.

Libro breve pero rico de contenido y sugerencias, ya sea para reflexiones personales o mesas redondas. Es de aconsejar a todos los religiosos, animadores de las comunidades, responsables de la formación, que de-

seen encontrar el camino apropiado para la adaptación o actualización de su familia religiosa.

JOSÉ CANUT

Dorothee SÖLLE, *Imaginación y obediencia*. Reflexiones sobre una ética cristiana del futuro, Sígueme, Salamanca, 1971, 84 pp., 19 × 12.

La autora, escritora protestante, quiere superar la preponderancia concedida a la obediencia entendida, sobre todo, como simple sumisión; quiere recalcar la primacía de la inventiva, de la valentía y de la intrepidez, es decir, de la imaginación, como fuerza que hace estallar los límites y transforma las cosas, precisamente para servicio del reino de Dios y de la felicidad de los hombres.

Su visión (más o menos completa y con terminología más o menos acertada) es intuitiva y muy cercana a la vida; es una visión que esponja y lleva a pensar con profundidad.

La obrita es un elogio de la felicidad, la espontaneidad, la autenticidad y la responsabilidad.

«La obediencia no tiene sentido más que cuando se cumple dentro de la armonía del hombre consigo mismo: al margen de esta identidad ar-

moniosa, el sacrificio, la renuncia, el sufrimiento, no tienen sentido ni producen nada, como en el caso de haber sido impuestos por otros; no llevan a la resurrección» (p. 76). «Cuanto más feliz sea alguien, más fácilmente se puede desprender de sí mismo» (p. 77).

P. M.

Constantino KOSER, *El pensamiento franciscano*, Marova, Madrid, 1972, 211 pp., 21 × 14.

El Ministro General de los franciscanos trata de remontarse, como peregrino, a las fuentes existenciales de la gran escuela espiritual de su Orden. Ofrece una visión del pensamiento del «poverello» y de la evolución que suscitó en la coordenada espaciotemporal. La profundidad de tan rico pensamiento queda resumida con el elenco de los principales temas: Dios, cristología, mariología, eclesiología, pecado-redención-evangelio, eucaristía.

No se trata de una investigación, ni de una apología, ni propiamente de una ciencia. Es la meditación de una doctrina que ha de ponderarse y conducir a la cumbre del Vernia.

D. P.

EDUCACION

Jean LE DU - Jean M. GAUDRON - Jean L. CHAUVET, *L'éducateur confronté à l'image*, Chalet, Lyon, 1972, 167 pp., 20 × 18.

No estamos acostumbrados a ver libros como el que ahora presenta-

mos, en los que la agilidad y el interés activo que suscita en los lectores, se unen a la profundidad de su temática.

Abre sus páginas una especie de sensibilización o interpelación a educadores y posibles lectores. Si quien

toma este libro quiere llegar a comprender algo, debe sumergirse en el mundo de la imagen de la mano de las fotos magníficas del primer capítulo y de los interrogantes que les acompañan. Sólo posteriormente podrá hacerse a la vela en el mar de la pedagogía.

En un *segundo capítulo*, nos encontramos ante una encuesta realizada a un grupo reducido de jóvenes. Sirviéndose de cinco fotos simbólicas, los autores pretenden llegar a comprobar qué pasa en los jóvenes cuando se les presentan fotos llamadas simbólicas. Es éste uno de los capítulos más sugestivos y enriquecedores, aunque nos preguntamos qué criterio se ha tenido en cuenta para la selección de las parejas de epítetos que deben calificar cada una de las fotos elegidas para la investigación.

Posteriormente se estudian las relaciones entre el educador, la imagen y el grupo. Es una de las valiosas aportaciones de Jean LE DU, buen conocedor de los fenómenos e implicaciones en el funcionamiento de un grupo, y a lo que ahora añade sus intuiciones y estudios sobre la imagen. Sigue un intento de análisis de la pedagogía de la imagen en el marco institucional, concluyendo la obra con unas páginas sobre las significaciones profundas de la imagen.

Cuando son tan escasos los trabajos de búsqueda y aportación en esta línea, no podemos más que emitir juicios positivos y alentadores para quienes nos los ofrecen. En plena civilización de la imagen, cuando muchos no se han percatado todavía de la importancia decisiva del mundo audiovisual en el que vive sumergido el hombre y niño de hoy, los educadores harán bien en leer este

montaje de foto y palabra, con prisma pedagógico. Ediciones Marova prepara su traducción, que de inmediata aparición, esperamos tenga la misma acogida que el original francés.

SALVADOR MALUQUER

Michel LOBROT, *Teoría de la educación*, Fontanella, Barcelona, 1972, 263 pp., 21 × 13.

Uno de los problemas más profundos con que se enfrentan la sociedad, el educador, la familia, es la educación. La educación es la base y el fundamento del comportamiento personal. Pero resulta que la educación no sólo depende de la persona, sino también del entorno vital que la ha rodeado en su evolución. Precisan-do el autor que del «sentido» que tome la persona en su evolución hacia la madurez, dependerá posteriormente su forma de ser y reaccionar, estudia particularmente las pulsiones y cómo se desarrollan, sabiendo que se dan alternancias normales y necesarias. Posteriormente aborda el problema de las fuerzas conservadoras y creadoras, que tiene la persona humana, para terminar con unas pinceladas históricas sobre las influencias que han ejercido las zonas ecológicas.

Las ideas expuestas por Lobrot en el presente libro constituyen una aportación crítica al concepto educación. Dado el cambio de significación de este concepto, harán bien en leer la obra quienes vocacionalmente se encuentran comprometidos en la tarea educativa.

EUSEBIO MUÑOZ

I.N.O.D.E.P., *El Mensaje de Paulo Freire: Teoría y práctica de la liberación*, Marsiega, Madrid 1972, 154 pp., 20,5 × 12.

Las situaciones de marginación, despojo e injusticia por las que atraviesan tantos hombres de nuestro tiempo han suscitado, entre muchos cristianos comprometidos en la radicalidad evangélica, una profunda preocupación y una opción decidida por su liberación.

Suramérica ha sido sin duda la zona proclive para la opresión y donde más han arraigado todo tipo de indigencias. Desde allí nos viene pujando un nuevo modo de comprensión de la fe como praxis liberadora y que hoy ha cuajado en la reflexión teológica como teología de la liberación. Varias han sido las figuras surgidas a sus expensas. Paulo Freire es una de ellas cuyo mensaje, con inusitado acierto nos lo brinda hoy en español la colección Fondo de Cultura Popular de la Editorial Marsiega.

La obra, prologada por el autor en la edición española, en su primera parte: *El hombre y su experiencia*, nos presenta un análisis de los contextos históricos en los que llevó a cabo su experiencia: Brasil y Chile.

En la segunda parte: *Alfabetización y concientización*, se expone la filosofía freiriana sobre la educación.

La tercera parte: *Praxis de la liberación*, se inicia con tres nociones claves del pensamiento de Freire: opresión, dependencia y marginación. Luego se estudia la nueva relación pedagógica que no es sino la constatación de su pensamiento: superación de la tradicional dicotomía profesor alumno con objeto de llegar a

una concepción dialógica y comunitaria en el proceso educativo.

El libro recoge con acierto selectivo lo más importante y representativo del pensamiento de Freire. Las personas interesadas en la pastoral y en la educación tendrán una inapreciable ayuda para actualizar su actitud en la relación pedagógica.

A. FORNIELES

Miquel MARTI, *El Maestro de Barbiana*, Nova Terra, Barcelona, 1972, 141 pp., 19 × 13.

Al terminar este libro casi siente uno la tentación de decir que ha leído una novela; sí que lo es por lo entretenido y lo novelesco del caso, pero enseguida sale a flote su realidad, dura, que salta a la cara, y que nos trae la personalidad de D. Lorenzo Milani, un sacerdote perdido entre los riscos de Barbiana y que habiendo recibido en herencia un pueblo medio salvaje quiere hacer de él una comunidad humana.

Ya está previsto su objetivo. ¿Y el medio?: LA ESCUELA.

D. Lorenzo se dedica plenamente a su labor pastoral sobre todo por la escuela: una escuela de 365 días; de doce horas diarias; en la que la Lengua, la Matemática, la Religión, etc... tienen un sentido plenamente socializado y socializante.

No es el caso de un nuevo D. Camilo; algo tiene de él, pero ha pasado como un hombre con impronta de Maestro. A su modo, ciertamente; y sus modos dejan algo que desear a nuestra mentalidad que él llamaría «burguesa», pero su fondo es tremendamente real. Su escuela sale de

la vida, del periódico, de la crítica hecha a la sociedad y a las personas que la rodean. «Scuola e Quartiere», se llama ahora otra escuela que ha copiado sus formas; escuela y barrio han querido ser los elementos formativos de D. Lorenzo, o sea la integración de la escuela en el entorno y del entorno en la escuela.

Libro muy recomendable a los Educadores, sobre todo a aquellos que dudan de la eficacia de una renovación o están demasiado seguros de sus métodos librescos y tradicionales.

JOSÉ M.^a MARTÍNEZ

ALUMNOS DE LA ESCUELA DE BARBIANA,
Carta a una Maestra, Nova Terra,
1970², 134 pp., 20 × 14.

Nada más terminar la lectura de *El maestro de Barbiana* se imponía ver una segunda cara, esa segunda cara que deja el Maestro: sus alumnos.

Y así es: sus alumnos, aquellos alumnos de Barbiana, aquellos que «preferían la escuela a la m...» han escrito en forma epistolar sus pensamientos, sus sentimientos tanto de su escuela como de esa otra escuela de todas partes, con sus libros de ciencias, con niños que no distinguen el cerezo y el ciruelo, con niños que aprueban por su cultura mientras ellos, los de Barbiana, suspenden y no triunfan culturalmente en la vida porque no saben cosas de libros...

Es para reflexionar, hoy que estamos empeñados en renovar el estilo de educación, leer estas cartas de unos muchachos que, si bien la cultura les ha negado muchas cosas les ha permitido pensar por sus pro-

prios medios, expresar, colocarse en una actitud contestataria ante una sociedad en la que sacan a flor de piel la injusticia.

Y todo esto gracias a la acción pedagógica de D. Lorenzo, aquel cura-maestro que los supo educar y hacer de aquellos campesinos rudos unos hombres justos y buenos. Ellos descubrieron en su escuela lo que nos dicen en una de sus cartas: «... los chicos son todos distintos, son distintos los momentos históricos y cada momento histórico de cada muchacho, son distintos los países, los ambientes, las familias». «La Pedagogía podría reducirse a una simple página que dijera esto y podríamos tirar el resto».

Para la lectura de estas Cartas se aconseja primero leer *El maestro de Barbiana*.

JOSÉ M.^a MARTÍNEZ

Jean VIMORT, *Educación para la libertad*,
Marova, Madrid, 1972, 144 pp.,
21 × 14.

¿Cómo dar hoy día una educación cristiana a nuestros jóvenes? ¿Es posible darla? El autor tiene el mérito de hacernos reflexionar sobre tan importante tema. No se trata de un tratado sistemático de educación, sino de un texto para ayudar a los educadores cristianos, en la búsqueda de nuevos caminos, dentro del campo de la pedagogía religiosa. Es muy interesante y acertada la revisión que nos presenta de todo el sistema educativo y la visión sencilla y concreta del nuevo educador de la fe, así como las normas para una formación seria de la libertad, terminando con unas

reflexiones muy atinadas sobre la crisis de la fe en la juventud.

Es un libro que deberían leer y meditar todas las personas que se dedican a la educación religiosa: padres, maestros, catequistas, sacerdotes, ya que les ayudará a comprender a la juventud y a encontrar nuevas pistas para mejor cumplir con su misión, en un horizonte de esperanza cristiana.

JOSÉ CANUT

Nicole FABRE, *La educación familiar y sus problemas*, Fax-Marova, Madrid, 1972, 206 pp., 18 X 12.

Hay muchas maneras de estudiar los problemas familiares y su repercusión en la educación de los hijos. La autora lo hace colocando un telón de fondo pintado con trazos de la realidad viva, de los casos concretos, y luego haciendo pasar a escena, a la escena de la vida, las consecuencias traumatizantes de muchas actuaciones parentales.

Enseguida se pregunta uno: ¿Por qué la autora califica de traumatizantes a tantos sentimientos de culpabilidad, autoridad, dependencia, paternidad...? Pero la respuesta viene enseguida al analizar las situaciones relacionales: padre-hijo; madre-hijo... y tratar de mostrar lo que de traumatizante tienen algunas posturas y actitudes, al mismo tiempo que nos enseña lo que de educativo tienen otras actitudes paternales.

Entre la variedad de situaciones afectivas: abandono materno, rechazos; regresiones; sobreprotecciones y fijaciones, queda la figura materna dibujada en trazos seguros. Igualmente

al analizar la figura paterna: padres ausentes; humillados... inestables, sedientos de perfección, aplastantes...

Y antes de echar el telón las conclusiones educativas: los hijos hay que aceptarlos en su momento evolutivo, y conocer sus reacciones: niños mentirosos; perezosos; angustiados... ¿lo son por sí mismos o sienten el contagio de angustias y estados afectivos familiares?

Educación a los hijos es cuestión de una pedagogía de la vida y del amor.

Libro de lectura fácil, recomendado especialmente a educadores, cuya lectura enriquecerán el conocimiento de los niños, y con mayor razón recomendado a los padres, quienes además de leerlo con sencillez verán con él reflejadas muchas realidades y hallarán actitudes buenas para educar a los hijos.

JOSÉ M.^a MARTÍNEZ

Edouard BREUSE, *La coeducación y la enseñanza mixta*, Marova, Madrid, 1972, 182 pp., 18 X 11,5.

El autor nos presenta una panorámica general del fenómeno de la educación mixta a la par que hace un ensayo de pedagogía de la coeducación, régimen educativo único que el autor preconiza para un futuro próximo.

Desde el principio pone empeño en distinguir entre educación mixta —mero convivir de los sexos— y coeducación; ésta atiende a las necesidades generales de los sexos y respeta las características físicas y características de cada ser.

Más que un estudio exhaustivo del tema, el autor pretende sensibilizar al lector con esta realidad educativa de tan palpitante actualidad como es la coeducación.

El estilo es ágil, ameno y atrayente. Resulta fácil su lectura. Abundan las citas y los testimonios estadísticos y de autores sistemáticos, en especial en la parte primera, que patentizan el dominio teórico y práctico que el autor manifiesta de la materia. De ello da fe elocuente el amplio elenco bibliográfico inserto al final del libro.

El libro será útil a los educadores, padres de alumnos, estudiosos de la educación y a cuantos de una forma u otra les interese la dinámica educativa. Junto a las líneas maestras de la coeducación encontrarán en él el hondo palpitar de la educación personalizada y socializante de la que tanto se habla y escribe hoy.

SANTIAGO BRAVO GUTIÉRREZ

R. J. HAVIGHURST y H. TABA, *Carácter y personalidad del adolescente*, Marova, Madrid, 1972, 285 pp.; 21 × 13,5.

Este libro, fruto de los estudios de diecisiete expertos de diferentes departamentos educativos, trata del desarrollo del carácter de adolescentes de dieciséis años en una pequeña ciudad norteamericana.

Estudia individual y comparativamente las influencias de los aspectos fisiológicos, psicológicos, sociales y educativos en el desarrollo y crecimiento del carácter.

Estas influencias sobre un material humano juvenil son profundizadas científicamente con unos métodos

y técnicas en los que los rasgos morales de afabilidad, honestidad, lealtad, valor moral y responsabilidad centran el desarrollo de la personalidad. (El último tercio del libro recoge los métodos prácticos empleados en este estudio relatados por sus mismos investigadores).

Se pueden encontrar en su pormenorizado desarrollo numerosas intuiciones educativas por lo que es un material interesante para los que investigan en este campo. El enfoque es interesante en su planteamiento; las técnicas utilizadas son un aliento al trabajo, la síntesis y la seriedad en estas experiencias que han de ser refundidas y generalizadas por cada educador.

JÓSEAN URRUTIA

Paul CHAUCHARD, *La educación de la voluntad*, Herder, Barcelona, 1973, 88 pp., 22 × 14.

Si ocurre en la actualidad que cada vez nos sentimos más dueños de nuestro entorno, no ocurre menos que vamos perdiendo el dominio de nosotros mismos, el equilibrio de nuestras fuerzas espirituales, cerebrales frente a los numerosos estímulos que tienden a romper el ritmo de nuestra vida y de nuestro tiempo.

El autor nos hace una llamada seria a esta formación de la voluntad no con mistificaciones adulteradas sino con la ascesis auténtica, la que parte del dominio de nuestro cerebro. Dominarse está en la esencia misma de la personalidad; sólo posible si encarnamos la voluntad, como instrumento de perfeccionamiento. La integración afectivo-racional equivale al querer-compromiso: exige un saber

pero practicado en nombre de un amor que es una fe. Para el autor ya no vale aquello de «pienso, luego existo», sino «yo siento, luego existo», yo soy lo importante.

El libro propone una serie de ejercicios de dominio personal basados en el método de Vittoz; son asequibles y de práctica sencilla. Se trata de salir del activismo actual y pensar que nada es posible si no nos detenemos. Control sobre: el ser - el obrar - el tener - el ser sociable - el consumir - el apasionarse - la sexualidad.

El control es base de liberación.

Libro de gran utilidad si pensamos en sus conclusiones pedagógicas: *Prioridad en Educación del control de sí mismos. Educamos más por lo que somos que por lo que decimos e incluso hacemos. Formación del sentido de la sexualidad por el valor del control cerebral. Descubrir a Dios es sentirlo y vivirlo; no será entonces sufrir una voluntad de fidelidad; la propia voluntad estará hecha de fidelidad.*

JOSÉ M.^a MARTÍNEZ

Hubert HENZ, *El estímulo educativo*, Herder, Barcelona, 1972, 254 pp., 20 × 12.

Análisis del estímulo educativo desde un punto de vista totalmente pedagógico. Su concepción de la educación es en su sentido pleno. Por eso enfoca el estímulo vital, moral, Cristiano.

En la primera parte expone el origen del estímulo y su importancia para ampliar y potenciar al máximo el proceso educativo del joven, que se siente llamado a crear su personalidad. Reseña asimismo, una breve his-

toria del estímulo educativo según la manera de concebir la educación que va desde Platón al existencialismo de Kierkegaard.

La segunda sección estudia las diferentes clases de ánimos que se suscitan en el estímulo educativo y los puntos de arranque de ellos en el objeto de la educación.

Acaba exponiendo una serie de factores y métodos de estimulación tomados de la vida real del niño. Esta es su principal riqueza, como dice el autor.

Libro elemental pero muy interesante. Buen orientador para padres y educadores.

JUAN PABLO MARTÍN DUEÑAS

ASOCIACIÓN PARA LA FORMACIÓN SOCIAL, *Los demás*, PPC, Madrid, 1972, 181 pp., 19,5 × 18.

Se trata de un conjunto de fichas de trabajo, que a través de diversos temas: amistad, libertad, justicia, segregación, medios de comunicación social..., intentan fomentar en los chicos y chicas de once a catorce años la solidaridad y colaboración propias de una vida en sociedad.

Resulta difícil enjuiciar unas fichas de trabajo sin haberlas utilizado en la práctica, sin embargo creo que pueden ser un buen auxiliar para el educador, tanto en reuniones extraescolares como en el trabajo de educación social en la segunda etapa de la E. G. B.

Personalmente me han parecido más interesantes los temas sobre la segregación, por la amplitud de situaciones que abarca y en las que el chico posiblemente no se había fija-

do, y los referentes a la televisión y la propaganda, que bien trabajados pueden contribuir a abrir horizontes de libertad a los muchachos.

En su presentación quizá es una edición demasiado bien preparada para tratarse de un libro de trabajo, con la consiguiente repercusión en el precio. Igualmente, cosa común a los libros de este tipo, enfoca los temas, en especial los ejemplos y preguntas, de tal manera que parecen dirigirse exclusivamente a muchachos de una clase social determinada, no precisamente la más humilde.

JAVIER LORENZO

Mary R. JOYCE - Robert E. JOYCE,
Nuevas dinámicas del Amor Sexual, Sal Terrae, Santander, 1971,
302 pp., 20 × 13.

El título responde perfectamente al contexto que en él se desarrolla. El mercado nacional del libro, también el internacional, andan saturados de títulos sobre temas sexuales pero en un campo descriptivo que en nada favorece la formación de nuestra gente. Es como una obsesiva preocupación de nuestra sociedad que se ha convertido en una fuente de logros comerciales.

En cambio es penoso constatar la ausencia de autores que traten el tema como lo han hecho estos dos escritores americanos. No es fácil abordar un tema semejante en la forma que ellos lo hacen. Su concepción es original y el desarrollo perfecto. Su lenguaje es vivencial y fruto de su experiencia que brindan a esta sociedad erotizada y con una carga preocupante de sexualismo.

Los autores exponen, como compañeros en matrimonio, una filosofía del hombre y la mujer, el significado del matrimonio y del celibato, el matrimonio del futuro, la familia, y unas problemáticas afines a las nombradas, que ya deja señaladas en la presentación Robert J. Kreyche, profesor de filosofía en la universidad de Arizona. El problema de nuestra sociedad no es que hayamos pensado demasiado en el sexo, sino que hemos pensado demasiado poco en su contexto. Nos hemos petrificado en lo puramente fisiológico, olvidando otros valores que son base de la vida. Estos autores unen, con delicadeza y reserva, un profundo sentido del creer cristiano con la visión contemporánea más avanzada.

Puede ser muy valiosa aportación a educadores y matrimonios cristianos e igualmente a toda persona culta que se encamine tanto al matrimonio como a la vida religiosa, ya que, y según afirmación de los autores, quien no valga para ser célibe, tampoco para casado, y a la inversa.

AMADOR ONTAÑÓN DEL HOYO

PRIMERA SEMANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN, *El libro y la lectura en la Educación*, ICCE, Madrid, 1972, 250 págs. 21 × 16.

El presente libro es fruto de la Semana dedicada a *El libro y la lectura en educación*, organizada por el ICCE, de acuerdo con la declaración del año 1972 como Año Internacional del Libro, hecha por la UNESCO. Por esta razón presenta la característica de ofrecernos las Ponencias que en dicha semana tuvieron lugar, y las comunicaciones al mismo tema.

Las diversas Ponencias son estudios sobre el tema del libro en sus variados aspectos, incluido el de conquista por parte del niño, que ha de enfrentarse con la tarea de la lectura. El problema resulta mayor para los Educadores: ¿cómo enseñar a leer, tanto a quienes no dominan los mecanismos de la lectura, como a los que intentamos dar las bases de una lectura comprensiva...? Salen al paso de estos temas las Ponencias de Enrique Díaz y Francisco Cubbells, este último con su estudio sobre la Literatura Infantil: Instituciones, Premios, Títulos, etc.

El libro religioso también tiene su apartado, y en él Angel Orbeogo da unas líneas de lo que es y lo que será el libro religioso: Libro de raíz religiosa; dialogante; libre; funcional, de

choque y de garra; libro para ser leído...

Tras la intervención de V. García Hoz sobre el libro como elemento de formación permanente, cierra el grupo de Ponentes Manuel Calvo con un intento prospectivo sobre el libro: ¿Cuál será su futuro en un mundo invadido por la imagen?, ¿qué características deberá tener el libro del futuro?

Interesante para quienes estén preocupados por el tema de la Lectura en el medio escolar y post-escolar, o para quienes dados a una labor de comunicar a los demás el fruto de su pensamiento e investigación hayan de afrontar la empresa de escribir «para ser leídos».

JOSÉ M.^a MARTÍNEZ

CIENCIAS HUMANAS

André KEREVER - Gérard VIATTE, *Les Rouages de l'Economie Internationale*, Les Editions Ouvrières, Paris, 1972, 238 pp., 18 × 12,5.

En la década de los años 50 aparecen dos movimientos paralelos. El desarrollo impresionante de economías industriales y un empuje sin precedentes de cambios comerciales. Obvia resulta la correlación entre esas dos evoluciones. El incremento del comercio destaca como hecho notorio. Tanto más que su génesis se opera en un mundo escindido en bloques antagónicos. Precisamente el intercambio actuará como catalizador de solidaridad. Fruto debido en parte al factor económico. Pero, por encima

de todo, dependiente de factores políticos.

Todo sucede como si entre 1930 y 1970 el mundo occidental se hubiera enriquecido con una memoria y una conciencia. Memoria de la terrible crisis del 29 para no repetirla. Conciencia del desafío lanzado por el mundo comunista que le ha conducido a reflexionar sobre sus propias leyes y mecanismos para emanciparse de la fatalidad.

La mundialización del comercio internacional, según los expertos autores del presente estudio, ofrece límites y padece condicionamientos. A través de un triple análisis de mecanismos, funcionamiento y política en materia de cambios exteriores, el lec-

tor penetra en el meollo de la cuestión. Sería simplista esperar todo del desarrollo comercial. Existen contradicciones entre dimensión planetaria de problemática económica y persistencia de cuadros nacionales. El comercio internacional resulta a la vez fructífero para la paz mundial y fuente de tensiones entre socialistas y capitalistas.

Obra técnica y científica. De fácil lectura pese a la riqueza y su contenido. Muy necesaria para los hombres de acción e imprescindible para economistas y sociólogos.

LUIS DIUMENGE

Marcel MAUSS, *Sociedad y Ciencias Sociales. Obras III*, Barral Editores, Barcelona, 1972, 348 pp., 23 × 15.

M. Mauss (1872-1950), discípulo de Durkheim, fue cocreador del Instituto francés de etnología. El presente volumen constituye el tercero de su obra completa. En su pensamiento, la Sociología tiene por objeto descubrir y explicar el grupo entero y su comportamiento total. Polarizó su esfuerzo en no perder contacto con las realidades concretas, vinculando el fenómeno psíquico total con el fenómeno social total. Estudió las repercusiones de la socialización del individuo hasta en sus pasos inconscientes y sus gestos automatizados. De esta suerte cobró renombre de vanguardista en el ámbito culturalista.

Los ensayos reunidos aquí prueban cómo para el autor «no hay ciencias sociales sino una ciencia de las sociedades» (p. 135). En su esen-

cia, todo problema social «es un problema estadístico» (p. 145) siempre que se maneje con habilidad y prudencia. Apóstol de la sociología crítica insistió para que proliferaran los trabajos en este sentido y los estudiantes conocían la persuasión de su lenguaje (p. 162). Fuera del tiempo y del espacio, el dato flota sin un cortejo determinado de otros datos, cuando, de otro modo, podría ser criticado en relación con éstos.

Sus lecciones etnológicas sobre los esquimales reflejan, evidentemente, la finura de observación de Mauss. Entre las sociedades arcaicas y las nuestras no hay ni identidad de las instituciones encargadas de la educación, ni simetría de los funcionamiento de estas instituciones (p. 218).

Gracias a Henri Lévy-Bruhl conocemos el texto inédito sobre Sociología Política. La nación y el internacionalismo (pp. 271-341).

El carácter científico-crítico de la obra entusiasmará a los estudiosos en Sociología. A ello contribuye no poco la presentación esmerada del texto y las referencias a los originales.

LUIS DIUMENGE

César AGUILERA, *Aproximación a la Lingüística*, Bibliográfica, Madrid, 1972, 317 pp., 24 × 17.

Estamos lejos de las gramáticas, que durante largos siglos han recabado para sí la presunción de poseer el único método válido en los estudios lingüísticos. Fácilmente podemos imaginarnos los conflictos que se han producido, y las ilusiones que se han marchitado antes de hora.

En *Aproximación a la lingüística* de Aguilera existe una voluntad de auténtico respeto hacia los métodos tradicionales, pero sin doblegarse a ellos con aceptación alicorta frente a nuevas responsabilidades en el estudio lingüístico. Por el contrario, se da cierta valentía al aceptar el planteamiento lógico de lo antiguo, sin olvidar el hecho existencial de la lengua, con todas sus *consecuencias*.

Desde Saussure, no se puede pensar en un sistema ideal, por muy lógico que parezca, apartado de la realidad del lenguaje. Necesitamos y exigimos el estudio del lenguaje como realidad universal, aceptando cuantas aportaciones nos ofrezcan las diferentes escuelas lingüísticas y las conquistas realizadas por los vanguardistas de cada época. Aguilera nos lo facilita con su obra.

Excelente conocimiento supone el juicio acertado que nos ofrece sobre la actitud científica de Chomsky, la imagen utilizada por Barthes, el análisis de las radicalizaciones de las últimas décadas, etc.

En manos de un buen profesor esta *Aproximación* ayudará a los alumnos de COU; no tanto a los autodidactas, pues la densidad de alguna de sus partes necesita la ayuda o la dirección del profesor para alcanzar los objetivos que el autor se ha propuesto.

La abundante y selecta bibliografía facilita la prosecución de un estudio que puede entusiasmar a más de un principiante en la lingüística. En la presentación de dicha bibliografía no se limita a un frío centón, sino que ayuda constantemente al lector y le guía en la utilización de las mejores obras publicadas sobre esta materia. Constituye una posibilidad de despertar vocaciones para

el campo de la investigación lingüística.

En cuanto a la descripción del libro, bastaría con el anuncio de sus partes:

Evolución y líneas de la investigación gramatical, la primera; y los elementos fundamentales de la cuestión, la segunda. La tercera se adentra en el estudio de las diversas tendencias o posiciones de los lingüistas. Con ello termina el estudio general de la lingüística.

La 4.^a y 5.^a partes se refieren a los elementos constitutivos de la lengua castellana y a la expresión histórica de la misma; ofrece a nuestra consideración un breve estudio de los escritores españoles que más han influido en la creación de la lengua.

La última parte parece destinada a la praxis: análisis estilístico, comprensión de un texto, procedimientos, etc.

JOSÉ SANZ

H. J. BLACKHAM, *Seis pensadores existencialistas*, 2.^a ed., Oikos-Tau, Barcelona, 1967, 194 pp., 21 × 13,5.

De todos es conocida la importancia del existencialismo.

Blackham nos presenta, en sendos capítulos, el estudio de seis pensadores; concretamente: Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger y Sartre.

Su lectura requiere preparación y detenimiento, pues tanto el tema en sí como la necesaria brevedad para no alargarse demasiado, hacen que el texto tenga que ser denso.

En un capítulo subsiguiente, el autor nos ofrece un ensayo final co-

mo explicación de todo el movimiento existencialista y como refutación de ciertas deformaciones.

Completan acertadamente la obra una breve noticia biográfica de cada uno de los autores estudiados, una bibliografía amplia y sistematizada (195 títulos) y un índice alfabético.

Como se ve, un buen esfuerzo para facilitar la comprensión del existencialismo, sobre todo en la persona de seis de sus pensadores más representativos.

P. M.

Robert MEIGNIEZ, *El análisis de grupo* (Perspectivas existenciales), Marova, Madrid, 1971, 193 pp., 21 × 13,5.

El contexto en que está escrito el libro es de sesiones de dinámica de grupos; el grupo cuyo análisis es descrito aquí es el centrado sobre sí mismo, el grupo no directivo.

El analista es un observador que capta en cada momento los fenómenos que se están viviendo. La obra contiene las reflexiones de un analista que quiere observar y comprender al grupo. ¿Qué es el analista en el grupo? ¿Pertenece al grupo o es un miembro intruso? Relación de los líderes del grupo frente a los analistas. ¿Es posible que el analista comprenda al grupo? En la *segunda parte* se centra en la comunicación en el interior del grupo y señala que hay actitudes (alterantes) que lo bloquean.

El libro se sitúa en el análisis psicológico y es a ese nivel que tiene utilidad. La catequesis se desarrolla cada vez más a nivel de grupos y

en esta perspectiva el libro interesa al catequista. ¿Es posible una no directividad, ausencia de juicios de valor con el anuncio del mensaje cristiano? Este tema y otros parecidos están pidiendo ser aclarados.

TOMÁS DÍAZ

G. BOULANGER BALLEYGUIER, *La investigación en ciencias humanas*, Marova, Madrid, 1971, 171 pp., 21 × 14.

Hoy todos buscamos conocer al hombre, que nuestra tarea sea antropológica... pero ¿cómo captar lo que el hombre es y lo que el hombre vive?

Este libro ofrece técnicas para ello. Presenta el recorrido completo de las etapas investigadoras: preparar la investigación; recoger datos; analizarlos y presentarlos.

Cada uno de estos capítulos está estudiado bajo el ángulo de psicología infantil, en cuyo tema el autor es especialista. La obra tiene técnicas y esquemas de alta divulgación para los pastores y catequistas. Se dirige a estudiantes no iniciados que se preparan para entrar en el campo de la investigación. Y este tema creo que es una provocación para los pastores: en el intento de llegar al hombre, este camino exige ser profundizado. El esquema del libro está en la mente de muchos: ver cuál es la realidad en que vivimos, cuáles son las categorías básicas que subyacen en estos datos. A partir de estos datos se puede hacer una interpretación religiosa, cuando hemos sido fieles al hombre.

Que el libro despierte este ansia por entrar cada día un poco más en el corazón del hombre.

T. D.

Adaptación y conducta. Bases biológicas y procesos complejos, Marova, Madrid, 1972, 159 pp., 21 × 14.

Bajo la dirección de V. Pelechano se nos presentan cuatro trabajos sobre el estado actual de la psicofisiología, entrenamiento de formación de conceptos esquizofrénicos, modelos terapéuticos complejos, dimensiones de personalidad y parámetros de estímulo.

A pesar de que los trabajos ofrecidos en el presente volumen no cubren el vasto campo de la psicología, creemos que poseen suficiente relevancia. Permiten un estudio más detallado de los procesos psicológicos que intervienen en la realización de una conducta.

Libro interesante por el tema y por la escasez de bibliografía en este sector. Interesará a eruditos y profesionales del campo científico y experimental psicológicos.

L. D.

Joost A. M. MEERLOO, *Primeros auxilios para la salud mental*, FAX, Madrid, 1972, 358 pp., 22 × 14.

Libro eminentemente práctico en el que se compendian innumerables elementos psicopatógenos latentes o meridianos del quehacer diario (tensión, desgracia, aburrimiento, miedo atómico...). Su autor, doctor en me-

dicina y experto escritor, analiza los diversos aspectos con agudeza. Los índices analítico y sistemático permiten consultar rápidamente las más dispares cuestiones o personajes.

Padres, educadores, estudiantes de A.T.S., médicos y sociólogos hallarán en estas páginas un enfoque rico y prospectivo.

L. M.

Joseph MENDELS, *La depresión*, Herder, Barcelona, 1972, 176 pp., 21,5 × 14.

La depresión es tan antigua como el hombre. Puede estimarse que un cinco por ciento de los adultos llegan a estar significativamente deprimidos en algunas épocas de su vida.

Mendels estudia las características clínicas de la depresión, sus clasificaciones, su genética y tratamiento. ¿Quiénes de nosotros llegan a ser depresivos? ¿Y por qué? ¿Qué constituye el talón de Aquiles de quienes sufren tal condición? ¿Un gen anómalo? ¿Una pérdida afectiva en la infancia? ¿El tipo de educación que recibió de sus padres? ¿O quizá los problemas personales y las tensiones de la vida adulta?

Este libro ha sido pensado para describir y examinar la depresión clínica y para ilustrar las fuerzas que la configuran en el dilema actual.

J. F.

P. C. KUIPER, *Teoría psicoanalítica de la neurosis*, Herder, Barcelona, 1972, 280 pp., 21 × 14,5.

El autor nos presenta una obra dinámica y sobre todo actual. En

ella va desarrollando con precisión el cuadro patológico de histeria y neurosis emparentadas con ella, así como la denominada neurosis de angustia. Utiliza la descripción de las formas caracteriales, que se estudian utilizando el método de examen clínico descriptivo u otros métodos de enfoque psicoanalítico. Igualmente procura y consigue dar una interpretación dinamicogenética de algunas formaciones caracteriales importantes entre las que figuran los caracteres neurasténico y sensitivo.

El contenido es explicado con un lenguaje claro y preciso. Multitud de ejemplos aclaratorios con precisas descripciones de los síndromes neuróticos que salen a cada paso en la clínica diaria. Sabe conjugar de una manera satisfactoria la teoría con la práctica.

El libro está recomendado por el autor para todos aquellos médicos que se ocupan de forma más especializada en el estudio de estas enfermedades, pero en realidad podría ampliarse a todos aquellos que se interesan por estas cuestiones.

FERNANDO LÁZARO

Thomas J. J. ALTIZER, *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado*, Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona, 1972, 265 pp., 18 × 15.

El contenido de este libro no constituye una interpretación científica de la obra de Eliade. La primera parte intenta tan sólo dilucidar la teoría de Eliade y, al hacerlo, examina las diversas implicaciones filosóficas y teológicas de su pensamiento.

El autor del libro intenta presentar un significado real de lo sacro, porque Eliade propone una sacralidad que es opuesta a la profanidad; y al mismo tiempo llegar a una inteligencia teológica de la visión de Eliade, a una inteligencia que descubrirá la profunda importancia de su obra para los problemas de la teología contemporánea y que señalará el camino hacia una concepción de la relación del cristianismo tanto con el mundo de lo sacro como con el mundo de lo profano.

Su lectura es aconsejable para personas bien formadas en el campo teológico, pues un libro como éste exige un alto grado de comprensión y precisión.

J. POGGIO

Alberto RULL SABATER, *La seguridad social en España*, T. II, Euramérica, Madrid, 1971, 184 pp., 18 × 11.

En un número anterior de SINITE [13 (1972) 180] comentamos el tomo I de esta obra, dedicado a la historia de la Seguridad Social en España. El que ahora presentamos nos ofrece un amplio comentario de la *Ley de bases de la Seguridad Social*, promulgada en 1963 y actualmente en vigor, así como de su Texto Articulado y otras disposiciones complementarias aparecidas en los últimos años.

La parte central del libro está dedicada a una explicación fría y objetiva de las distintas prestaciones de la Seguridad Social. Es un comentario eminentemente técnico, aunque de carácter divulgador. Constituye

un elemento de consulta muy valioso por su precisión y sencillez.

Igual carácter tienen los dos capítulos finales dedicados respectivamente a la financiación y a la administración de la Seguridad Social.

El autor promete un tercer tomo en el que abordará los problemas que hoy tiene planteada esta institución en España, como base para un trabajo de prospectiva en el que intentará aproximarse a las posibles líneas de evolución de la Seguridad Social y su consecuente realización en el futuro. Esperamos sea tan valioso como los ya aparecidos.

F. CILLERUELO

Carlos GINER, *Fuera y dentro de la política*, Mensajero, Bilbao, 1972, 195 pp., 19,5 × 13,5.

Los grandes sistemas que en el presente configuran la vida política no han sabido dar una respuesta liberadora al agobiado hombre del s. XX. Carlos Giner plantea el problema de la despolitización. Proceso por el que en la conciencia de cada hombre se va interiorizando y aceptando un sistema de valores pasivos y paralizantes. Causa y efecto de una situación opresiva, que tiene dividido el mundo entre dominantes y dominados.

Divide su exposición en 4 partes: el pueblo al margen de la vida política, sistemas que configuran dicha vida, dinámica política y abiertos al mundo.

Líneas características del libro son la claridad, la visión global de los temas, las aportaciones a la reflexión personal mediante la crítica de un texto por capítulo, la amplia y selecta bibliografía que ofrece.

La novedad y garra del contenido lo convierten en vivamente recomendable.

LUIS DIUMENGE

Jesús VIÑUALES GONZÁLEZ, *Panorama de Historia del arte*, Bibliográfica, Madrid, 1972, 256 pp., 24 × 17.

Libro que no pretende ser ni un manual ni un libro de amplia divulgación. Realizado más bien, como dice su propio autor «para repasar en una mirada integral lo estudiado en el 6.º de Bachillerato».

En sus páginas nos da una visión general e informativa de la historia del arte desde el «homo sapiens» hasta las tendencias más significativas dentro del arte de nuestro siglo XX.

Tal vez sea este afán de abarcar demasiado lo que reste profundidad al libro. Logra, sin embargo, un acierto al asesorar sus aseveraciones en figuras de relieve internacional dentro del mundo del arte.

Pero los fallos, fruto de la gran amplitud pretendida, pronto se hacen notar. Flojo casi en exceso al tratar de la pintura, especialmente la gótica y la románica.

Se aprecia mayor seguridad, sin embargo, en la arquitectura aunque deja muy de lado el románico catalán, apenas mencionado, siendo una de las mejores joyas del mismo.

Por lo demás es un libro sencillo. Sin ilustraciones. Fácil en su lectura y que presupone el conocimiento de toda la terminología artística.

Cabe, finalmente, señalar la oportunidad de su «diccionario de términos» y las referencias bibliográficas, con las que suele clausurar la casi totalidad de los temas tratados.

RAMÓN PALACIOS

CUESTIONES ACTUALES

Gabriel MARCEL, *Incredulidad y fe*, Guadarrama, Madrid, 1971, 178 pp., 18 × 11.

— *Filosofía para un tiempo de crisis*, Guadarrama, Madrid, 1971, 250 pp., 18 × 11.

G. Marcel no entró en el cristianismo sino después de un camino largo y complicado. De ahí su simpatía por los que se encuentran en circunstancias semejantes y por la temática de una búsqueda constante, precaria pero ascendente, a pesar de las dificultades.

Dice en *Incredulidad y fe*: «Lo que voy a hacer es reflexionar ante los que me siguen. Quizá así pueda echar una mano a algunos de ellos en esa especie de ascensión nocturna que representa para nosotros nuestro destino y en la cual, a pesar de las apariencias, no estamos solos» (p. 44). En concreto, los trabajos reunidos en esta obra versan sobre: la incredulidad contemporánea; reflexiones sobre la fe; la piedad según Peter Wust; la vida y lo sagrado; el ateísmo filosófico; filosofía, teología negativa, ateísmo.

Para Marcel, la fe verdadera no tiene nada de evasión: «la fe nació en mí en un momento en que me encontraba en un estado de equilibrio moral excepcional, en que incluso me sentía también excepcionalmente feliz» (p. 49); «la fe es tanto más ella misma... cuanto más emana del ser total y cuanto más le compromete» (p. 53). No tiene sentido «que el no creyente, que en el límite se confunde con el pesimista absoluto, se erija en defensor de la ver-

dad objetiva, porque no existe, en realidad, actitud más subjetiva, más insidiosamente subjetiva que la suya» (p. 51).

Filosofía para un tiempo de crisis contiene lecciones y conferencias de Marcel sobre varios aspectos de una filosofía existencial enfrentada con las opciones contemporáneas más importantes: posibilidades de la filosofía; responsabilidad del filósofo; humanismo auténtico; el ser, la verdad, la libertad, la muerte, el mal, el futuro, etc.

Como se ve, a la importancia del autor se añaden la importancia y la actualidad de los temas.

P. M.

Jacques ELLUL, *L'impossible prière*, Le Centurion, Paris, 1971, 190 pp., 20 × 12,50.

He aquí un libro sobre el hombre moderno y la oración. Parte de un hecho importante hoy: el hombre no reza, no sabe rezar y, lo que es mucho peor, no siente la necesidad profunda de rezar.

¿Cuál es la causa de este estado de cosas?

Hoy tenemos muchos motivos para no rezar: motivos psicológicos, sociológicos e incluso motivos teológicos.

Sin embargo, ahí está el Evangelio que nos manda rezar. No se trata de una obligación que nos quite la libertad, sino de una invitación de Dios, la cual hace posible lo que nos parecía imposible y da sentido a la oración, contra toda la confu-

sión y desenfoque que hoy reinan en este tema.

En el fondo, es un problema de fe: fe en la presencia y en la acción de Dios. Por eso a muchos no les dice nada la oración.

Esta oración hecha para obedecer a la invitación de Dios es fuente de libertad: nos libra, de raíz, de muchas motivaciones y enfoques deficientes.

La verdadera oración cristiana compromete toda nuestra existencia e implica auténtica solidaridad con todos los hombres.

P. M.

Jules GIRARDI, *Christianisme, libération humaine, lutte des classes*, Cerf, Paris, 1972, 228 pp., 19,5 × 13,5.

El tema de la liberación polariza la atención de los teólogos y sociólogos actuales. Conviene discernir entre dos niveles de liberación: en sentido profano y cristiano. El P. Girardi, con un lenguaje sumamente explícito, nos invita a penetrar en los conflictos que implica esa dualidad de conceptos. Sitúa la problemática de la liberación en el contexto del mundo secularizado que postula respetar los valores humanos, incluida la libertad.

En una segunda parte, coteja las nociones anteriores con el amor, la fe y la religión. Para concluir estudiando a la vez el cristianismo y la lucha de clases. Vertiente en que realza múltiples implicaciones sociales que durante tantísimo tiempo la autoridad eclesial había infravalorado. Intenta responder a la acu-

sación de que la lucha de clases divide a la humanidad y a la misma Iglesia. El cisma más profundo es el que divide la pasión de Cristo de la pasión de los hombres. Lo que vale para calibrar la unidad es el sentirse fiel a los pobres.

Libro con mordiente. Destruye y desenmascara mitos. Alumbró una visión netamente cristiana y en digna consonancia con el hoy sociológico que nos incumbe vivir.

LUIS DIUMENGE

VARIOS, *La violencia en el mundo actual*, Sígueme, Salamanca, 1972, 204 pp., 20 × 11.

Siete especialistas, nos presentan una visión panorámica del problema de la violencia, en diferentes sectores o facetas: Tensiones y distorsiones; terrorismo y violencia psicológica; la violencia en el teatro, cine y televisión; en los conflictos sociales; entre los negros americanos; en el tercer mundo; la violencia internacional; la violencia y la no-violencia.

En general son estudios serios y bien documentados. Es interesante la reflexión sobre la cultura de masas, que hace participar demasiado pronto en el mundo de los adultos, a los niños y niñas, enfrentada al desfase de nuestras instituciones y sistemas educativos, que siguen tratándolos como si no fuera así.

Es de aconsejar a toda persona que desee tener una idea clara e imparcial de este problema, que en los últimos años ha alcanzado un grado de cinismo alarmante.

JOSÉ CANUT

J. M. Díez-Alegría - J. M. Setién - J. Puente Egido, *Concordato y sociedad pluralista*, Sigueme, Salamanca, 1972, 112 pp., 20,5 × 11.

Libro que plantea este grave problema actual en la Iglesia española: la revisión del Concordato.

J. M. Díez-Alegría, respetando el principio de la libertad religiosa, como derecho del hombre y doctrina de la Iglesia, no ve aconsejable dicho Concordato.

En el estudio hecho por J. M. Setién, se analiza la eclesiología subyacente a la teoría concordataria, concluyendo que para que la Iglesia sea fiel a sí misma, debe compartir las mismas situaciones que las demás comunidades humanas.

El tercer estudio que el libro presenta bajo el título de «Problemas técnicos del derecho concordatario», advierte de los defectos bastante fuertes en la realización de todo concordato.

Concluye el libro con el texto del anteproyecto de revisión del Concordato y una reflexión crítica sobre el mismo.

Muy interesante para todo aquel que esté preocupado por el futuro de las relaciones Estado-Iglesia españolas.

Fco. Javier Aránzaburu Seral

W.-D. Marsch - J. Moltmann, *Discusión sobre teología de la esperanza*, Sigueme, Salamanca, 1972, 220 pp., 21,5 × 13,5.

Partiendo de la base del libro de Moltmann, *Teología de la esperanza*, algunos autores y bajo diferentes aspectos le hacen una crítica.

El introductor de esta discusión es W.-D. Marsch.

Al final de la misma el propio Moltmann responde a las críticas que le han hecho de su libro anterior y que, además de teólogos, lo han estudiado historiadores, sociólogos y filósofos.

Para el lector que le interese una visión de conjunto o una posible pista del campo que se entabre en esta obra le diría las palabras del propio Moltmann: «Resulta sorprendente que, en la mayoría de las objeciones críticas o a una con ellas, se aduzca la propuesta de seguir trabajando en la dirección iniciada. Esta apertura me parece un buen signo de que en teología surge un estilo nuevo».

Creo que nos encontramos en un caso interesante de posturas que estos autores y el propio Moltmann intentan esclarecer. Ya no es la única manifestación dentro de la actual bibliografía teológica que se da en el mundo de hoy. Y esto es un signo eminentemente positivo, dentro del pluralismo del pensamiento teológico actual.

JUAN PLANELLA

J. Grau - F. Lacueva - J. M.^a Martínez - J. Tremoleda, *Trenta mil españoles y Dios*, Nova Terra, Barcelona, 1972, 310 pp., 20,5 × 13,8.

Este libro es la voz directa de unas comunidades protestantes españolas que, a raíz de la publicación de la obra de José M.^a Gironella: *100 españoles y Dios*, quisieron por su parte responder de algún modo al cuestionario, lamentando que entre los cien entrevistados por Gironella no figurara ningún cristiano evangélico. Las

respuestas nacieron de una serie de conferencias públicas que tuvieron lugar en el marco de la iglesia evangélica de la calle Verdi, de Barcelona.

Nos alegra la aparición de una nueva obra de tipo testimonial, y esta vez de una comunidad cristiana viviente, desconocida de muchísima gente. Y nos conforta el testimonio de su fe que se evidencia a lo largo de las interesantes páginas.

Enriquece la obra, una introducción sobre los cristianos evangélicos y el protestantismo español.

SALVADOR MALUQUER

Vicente HERNÁNDEZ CATALÁ, *La experiencia de lo divino en las Religiones no cristianas*, BAC, Madrid, 1972, 321 pp., 20 × 13.

Con prólogo del Cardenal Marella, Presidente del Secretariado para los no cristianos, BAC inicia una nueva serie monográfica sobre las religiones no cristianas bajo el nombre de *Semina Verbi*.

Vicente Hernández se propone estudiar la simbólica religiosa de la divinidad en la historia de las religiones, y dentro de ella, ha querido individuar en el arquetipo de la conciencia de los opuestos la estructura última de lo sagrado. No se espere del libro —nos indica el mismo autor— más de lo que pretende pues no se trata de una obra filosófica o teológica. Sólo quiere expresar unos hechos religiosos y buscar su significado.

Completan la obra una amplia bibliografía y un índice onomástico. Es de encomiar la iniciativa de BAC al dedicar una de sus colecciones a tan

interesante temática en la línea del espíritu conciliar.

S. M.

José CAMÓN AZNAR, *Arte y pensamiento en S. Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1972, 271 pp., 17 × 10.

Pretende expresarnos el autor los sentimientos que le han suscitado las palabras de San Juan de la Cruz. A este respecto, prescinde del aparato crítico, con el fin de que sea simplemente un merecido elogio a su poesía. En una primera parte, nos habla del arte: gran amante de la música, de la naturaleza... Ocupándose en la segunda parte, de su poesía. También trata de las obras menores de San Juan de la Cruz, verdaderos ramilletes espirituales, y, a modo de apéndice, de las artes y las letras en Sta. Teresa.

Creemos que se trata de una obra trabajada y fruto de una expresiva admiración por el santo. Los comentarios son bellos, suaves y poéticos, haciendo muy agradable su lectura. Contribuirá, seguramente, al conocimiento y comprensión de tan insigne santo.

ALBERTO GARCÍA ARTEAGA

Werner POST, *La crítica de la religión en Karl Marx*, Herder, Barcelona, 1972, 336 pp., 22 × 14,5.

En su estudio, Post se propone dar a conocer la crítica que Marx hizo de la religión, derivándola de la misma evolución interna de su doctrina. Lo que más le interesa es llegar a mostrar la unión que existe entre la crítica

ca de la religión en Marx y la crítica que él mismo hizo de la filosofía, la política y la economía, cosa que logra plenamente. En el último capítulo hace un resumen esquemático de lo anteriormente expuesto al que sigue una crítica teológica.

A juzgar por la cantidad de bibliografía consultada que el libro trae al final de sus páginas, el autor es un hombre sumamente documentado. Ha logrado un buen trabajo de creación, recopilación y síntesis. Su reflexión sistemática y metodológica es muy ordenada, además de ser preciso en la exposición, si bien el lenguaje empleado y la conexión de las ideas es algo difícil debido a las implicaciones filosóficas que trae consigo la doctrina marxista. Por esto el libro está recomendado principalmente para todos aquellos estudiosos de Marx que deseen profundizar en su doctrina de una manera actual.

FERNANDO LÁZARO

Angel CUSTODIO VEGA, *La Poesía de Santa Teresa*, BAC, Madrid, 1973, 277 pp., 18 × 11.

En medio del movimiento ideológico actual se recibe como bajado del cielo un libro de poesía o en torno a la poesía; y más cuando procede el ave de buen nido. Este es el caso de la obra *La poesía de Sta. Teresa*.

Por ella van desfilando, en finos análisis críticos los diversos poemas de la Santa, y sometándose todos al delicado trabajo de disección de su autor: influencias bíblicas; sanjuanistas; populares, etc... que de todo está hecho el estro poético de Teresa.

El hecho de que Angel Custodio sea académico de Historia le hace di-

rigir sus análisis por los linderos un tanto eruditos; no se escapa ni un verso a su labor de investigación, al estudio minucioso de autenticidades, inspiraciones y versiones diversas. Frente a esto, el lector menos erudito se quedará un tanto ansioso de conocer otros aspectos de menos investigación pero de más calado intencional, sentimental, e incluso poético, para saborear las esencias poéticas más que las erudiciones investigadoras.

«Vivo sin vivir en mí»; «Vuestra soy, para Vos nací»; «Coloquio de amor», ...y tantas otras obritas de Teresa, van dando al lector, de la mano del investigador y autor, un sabor de «entonces», y haciéndole saborear las mieles de la poesía de Teresa, y haciéndole medir (si es posible medir) lo que queda de sensibilidad espiritual en su boca, o bien hacerle saborear las hieles de algo que se pierde porque los tiempos actuales de máquina y rapidez no van estando para poesía. Por esto es obra que ha de caer en manos de quien quiera revivir romanticismos o vivir momentos de intimidad espiritual sirviéndose de los manjares espirituales que la santa le proporcione.

Magnífico trabajo de investigación, y esfuerzo de aproximación a la que es Doctora Universal: Teresa de Avila.

JOSÉ M.^a MARTÍNEZ

Julián MARIAS, *La Imagen de la Vida humana*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1971, 186 pp., 18 × 12.

Esta obra comprende tres partes principales. La primera nos presenta

al hombre como ser que finge e imagina. En la segunda diversos tipos de los que se sirve el hombre para imaginar. La tercera dos ejemplos de la historia y literatura española.

El hombre no es puramente natural, hay en él cierta dimensión sobrenatural-preternatural. Necesita ser feliz, y no puede serlo aquí. Para alcanzar esa felicidad intenta duplicar el mundo que le rodea mediante la imaginación.

Mientras vive, el hombre, imagina un pasado y un futuro para intentar llenar su realidad presente. La imaginación le lleva a la ficción de las parábolas, mitos, fábulas... Otros tipos de imaginación más calificados son el teatro, cine y novela. Todos estos métodos necesitan un tiempo de realización.

Termina la obra con dos bellos ejemplos histórico-literarios de nuestra literatura española, «Cervantes y la España Cervantina» y «Valle-Inclán en el Ruedo Ibérico».

Nuestra imagen en la vida se realiza por la pauta de conducta que cada cual lleva.

VICTORIO CAÑADA

Evelyne SULLEROT, *La mujer, tema candente*, Guadarrama, Madrid, 1971, 254 pp., 19 × 12,5.

La discusión sobre la condición de la mujer es constante. En la práctica, la resistencia a la igualdad legal es bien notoria. Obedece al hecho de haberla definido casi siempre en función del rol que la mujer desempeña. No es viable hablar de la «condición

femenina» si no es por referencia a la situación del hombre.

Evelyne Sullerot es lectora en la Universidad de París. Enfoca el tema desde el ámbito circunstancial del cambio perpetuo. Es el desfaseamiento en el tiempo entre la evolución masculina y la femenina la que nos documenta mejor sobre la famosa diferenciación y, por tanto, sobre la situación de la mujer con respecto al hombre. ¿En qué sentido el cambio puede influir sobre sociedad y vida humana? Para responder, la autora abarca de una ojeada la historia y demografía de la mujer. Con ello destruye determinados mitos. Plantea inmediatamente el interrogante: una mujer ¿debe o no trabajar? Para ofrecer el entronque entre empleo femenino y desarrollo económico. Interesante el capítulo sobre la mujer en la vida pública (pp. 217-232) y excesivamente escueto el último sobre la mujer y la Iglesia.

El lector lamentará la ausencia de España en algunas estadísticas (cf. pp. 139, 151, 152, 155...). Aspecto subsanado por completo en el estudio sobre la educación de la mujer.

Algún criterio de la obra merecería ser matizado. Valga como muestra el referirse a las mujeres: «no deberían olvidar que son los instrumentos, a veces inconscientes, con frecuencia resignadas, de una natalidad en aumento que acrecienta de año en año el número de los hambrientos y los analfabetos» (pp. 231-232).

Acompaña al trabajo una selecta información bibliográfica.

Pese a las limitaciones reseñadas el tema ha sido tratado con inigualable maestría y serenidad.

LUIS DIUMENGE

Kostas AXELOS, *Hacia una ética problemática*, Taurus, Madrid, 1972, 153 pp., 21,5 × 13,5.

Nos encontramos ante el tercer volumen de una trilogía preparada por el autor, ateniense de nacimiento, profesor de la Sorbona.

Cabe resumir su obra como un esfuerzo por concebir al hombre y al mundo en un contexto amplio y planetario. Una constelación domina a la transformación productiva destinada a la incesante usura y al consumo. Proceso en el que interviene la ética para insertar al hombre en el cosmos. No se trata de hacer que entre en juego el preludio de una ética de la beatitud futura.. Se trata por el contrario de problematizar la ética misma.

La pregunta: ¿qué hacer? se encuentra en todo planteamiento. Abre el horizonte de una respuesta tanto teórica como práctica. El espíritu de la acción ética no alienta donde quiere, sino donde puede.

El problema no estriba en teoría meditativa sino en actuación decidida. Como un submarino combatiente dotado de un periscopio, en las aguas agitadas de la acción, sin cesar de pensar y de actuar, en una palabra, de jugar: *guarda e passa!* Frase final que significa llevar hasta el estallido el desacuerdo entre lo que los hombres hacen y lo que dicen y piensan. Desencadenar, cuando sea preciso, la saludable violencia, aspirar a la renovación.

Los hombres de 1973 tratamos muy a menudo de encontrar una ética. Pero ¿quiénes, o más bien, qué somos los que tratamos de hallar una ética? Pregunta que con helénica sabiduría desentraña K. Axelos.

LUIS DIUMENGE

Josep DALMAU, *La Iglesia subterránea o la misa secularizada*, Marova-Fontanella, Madrid - Barcelona, 1971, 342 pp., 18 × 15.

Libro escrito con estilo familiar, desenfadado y libertad de pensamiento y de expresión.

Dalmau pretende probar que la misa tuvo sus momentos de verdad y eficacia en la comunidad primitiva donde todo era simple, sincero, realista y donde la comunidad se encontraba a sí misma como humana y como cristiana. Después, la explosión constantiniana, que Dalmau condena con suma dureza, dañó gravemente a la misa que se convirtió en un acto social más, menoscabado en su significación cristiana y humana. Durante los siglos restantes —el «barullo» de la historia— la misa ha ido perdiendo fuerza para el pueblo.

Hoy hemos de imaginar una misa para un mundo secularizado: que misa y siglo formen unidad y se intercompentren.

El último de sus nueve capítulos está consagrado a la descripción de las experiencias de misas domésticas dirigidas por el propio autor.

Es un libro de contestación, con verdaderos aciertos, propio para inquietarnos, con muchas más páginas de las necesarias para comunicarnos lo que ha pretendido el autor.

J RODRÍGUEZ MEDINA

N. SCHIFFERS, *Preguntas de la física a la teología*, Herder, Barcelona, 1972, 310 pp; 22 × 14.

La obra es un estudio sistemático de las interrelaciones del trinomio:

ciencias de la naturaleza, filosofía, y teología. En un principio el saber fue único, todo el saber formaba un bloque único. En último término toda la ciencia y el saber estaba supeditado a la decisión última de la teología. Mas en concreto no podía haber desacuerdo entre las conclusiones científicas y los datos revelados que se encuentran en la Biblia. Más tarde, con Bacon, Descartes, Kant, etc. se producen los primeros intentos de independencia. La situación se agudiza con Kepler y Galileo, perdiendo el cristianismo europeo el carro científico que independiente e impertérrito recorre ya su historia. Desde ese momento las avanzadillas científicas tienen muy poco que agradecer a la religión.

En esta dialéctica histórica y en las mutuas interrelaciones es donde se desarrolla este trabajo. Libro difícil cuya dificultad se agudiza con una construcción gramatical un tanto enrevesada. Sólo lo comprenderán aquellos estudiosos interesados en el tema y con una buena base de conocimiento en ciencias tan dispares como: Teología, Ciencias Físicas y Filosofía.

GREGORIO PÉREZ

Yves SAINT-ARNAUD, *La consulta pastoral de orientación rogeriana*, Herder, Barcelona, 1972, 151 pp., 22 x 14.

El autor pretende una aproximación de la «terapia centrada en el cliente» de C. Rogers a la consulta pastoral. Se basa para su estudio en una encuesta realizada entre sacerdotes canadienses, todos ellos impuestos en la «cura de almas». Su

metodología, experimental y con gran aparato estadístico, resulta interesante.

Intenta definir la consulta pastoral según las formas de una «psicología perceptual». Consta, luego, las diferencias de este método con las ideas y haceres de los pastoralistas de hoy. Honradamente, deja la toma de posición por una u otra al lector, sin inclinar la balanza hacia la postura más apreciada por él.

Creo que la claridad y lo práctico de sus ideas nos dibujan un nuevo estilo de consejero en el diálogo pastoral. Aquellos que lo tengan por misión encontrarán en esta obra un buen auxiliar. Hay que recalcar, por fin, las ideas pedagógicas que brotan de sus páginas, que se sitúan dentro de las transformaciones educativas más actuales.

MIGUEL ANGEL ROY

Michael SCHOFIELD, *El comportamiento sexual de los jóvenes*, Fontanella, Barcelona, 1972, 314 pp., 23 x 15,5.

Si nos dedicamos a considerar la conducta sexual de los jóvenes de hoy vemos que son muchas las opiniones exaltadas, pero pocos los hechos seguros. Parece como si cada cual ya hubiese adoptado su posición y formado sus actitudes, de tal manera que los pocos datos seguros conocidos no han sido lo suficientemente fuertes para hacer variar a nadie sus puntos de vista.

Gracias a M. Schofield y a su comité de investigación, la generosidad de la Nuffield Foundation cristalizó en un estudio estadístico completo y exhaustivo sobre el tema que nos

ocupa. 1873 jóvenes entre los 15-19 años fueron sometidos a la investigación, previa muestra al azar. Interesaba indagar en muchos otros campos además del sexual, a fin de reconstruir una imagen general de la cultura juvenil contemporánea y así ser capaces de identificar los factores no sexuales que parecían estar asociados con ciertas clases de conducta sexual. En la primera parte del libro aflora la planificación del trabajo.

Se estudia inmediatamente el alcance de las actividades sexuales adolescentes. Destaca la claridad de conceptos, el análisis de variables y la correlación estadística (cf. pp. 43, 46-47).

Resulta sumamente interesante la tercera parte que versa sobre la diferencia entre los adolescentes con experiencia sexual y los otros. De aquí se deducirán importantes datos para discusión (pp. 221-256).

En Apéndice figuran todas las técnicas empleadas en la preparación, elaboración y escrutinio de los resultados. Abre horizontes extraordinarios para quienes estén interesados en el estudio de las ciencias del hombre.

Trabajo envidiable por sus objetivos y por sus resultados. Dentro de su ámbito específico sólo se ve superado por las investigaciones pretéritas de Achilles (1923), Terman (1938) y Kinsey (1948-53). Es muy de agradecer a Ed. Fontanella que haya brindado al público hispano un estudio tan exhaustivo como esclarecedor. ¿Servirá esta piedra de toque como estímulo para que educadores, psicólogos y sociólogos estudien dicha realidad en nuestro entorno geográfico?

LUIS DIUMENGE

Jacques CORRAZE, *La homosexualidad y sus dimensiones*, FAX, Madrid, 1972, 278 pp., 22 × 14,5.

La homosexualidad siempre dice referencia a conductas o actitudes que manifiestan en el sujeto una atracción sexual hacia individuos que pertenecen a su mismo sexo (p. 107). Es un hecho antropológico constante que ha podido ser estudiado sobre bases científicas a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

Sin olvidar la dimensión orgánica, el Dr. Corraze centra mayormente su atención en la faceta psicoanalítica. La psicogénesis de la sexualidad se organiza, dentro de la perspectiva freudiana, en torno a dos polos: narcisismo y proceso de identificación con las imágenes de los padres (p. 195). Valiosos, aunque no indiscutibles, sus puntos de vista sobre la última vertiente (pp. 212-219). En la literatura catalana, este aspecto fue puesto de relieve por Pedroló (cf. *Un amor fora ciutat*).

Respecto a las normas biológico-culturales, la conducta homosexual resulta una aberración; pero nunca un dato incomprensible (p. 275). El terapeuta no debe trazarse ningún propósito inicial, salvo el de poner al sujeto de acuerdo consigo mismo. La actitud moralizadora carece de eficacia. Incrementa la culpabilidad sin modificar las tendencias.

La homosexualidad nunca cesa de presionar a través de sus adeptos para que se le conceda un puesto honroso dentro de la sociedad. Creemos que el estudio científico, honrado y futurista del Dr. Corraze contribuirá a crear un clima nuevo en torno a la que otrora fuera calificada de «la más abominable bestialidad en la que puede tomar parte un

ser humano». Reducir el problema a su auténtica dimensión es el primer paso para solucionarlo.

LUIS DIUMENGE

Helen F. SOUTHARD, *El sexo y los jóvenes*, Bruguera, Barcelona, 1971, 223 pp., 21,5 × 14.

La autora, psicólogo y madre de familia estadounidense, vive relacionada constantemente con la problemática juvenil. Su aportación en torno al sexo es positiva. Induce a reflexionar y a decidir por sí mismo. Preconiza la libertad responsable.

Todo joven busca una respuesta. Antes, debe plantearse la pregunta adecuada. Para coronar el objetivo urge un triple paso: conocerse, conocer quiénes y qué son las demás personas, superar el propio egoísmo y adquirir una nueva forma de ser a través del otro.

Es de lamentar la focalización en la experiencia sexual sin haber gustado la cálida relación amistosa (p. 53). Muy atinadamente contrasta el amor físico y el amor auténtico (pp. 194-195).

Obra que los padres de hoy desearán comentar con sus hijos de 14-18 años. Para que adquieran responsabilidad sobre ellos mismos y logren descubrir el papel que juegan como seres sexuados.

LUIS DIUMENGE

José María de LLANOS, *Un plan de paz*, PPC, Madrid, 1972, 174 pp., 18,5 × 16.

«No soy hombre de paz ni para ella». Afirmación que sorprende na-

da más comenzar a leer. Sin embargo, se siente español y quiere creer en la paz. Por eso, nace el libro.

Lo divide en cuatro partes, con un preámbulo que refleja lo que no es la paz. La parte central, trata de la realización de la paz haciendo al Hombre (educación, cambio...), estructuras (II parte), para acabar con las aportaciones del Cristianismo al tema.

Libro con aguda visión del problema. Es realista y crítico: «Hemos querido o manejado *sucedáneos* de paz». Se mueve en el terreno del hombre de la calle. De aquí que una de las aportaciones clave, será el problema educativo que construye al hombre. Socialismo ¡qué locura!, y amor que lo envuelve, es su otro gran aporte. Por eso hay que entender el socialismo que pretende «implantar»; que, por otro lado, no suprime ni ganancia ni capital... pero siempre mirando al *hombre*.

El autor, sin pecar de optimismo, con gran realidad, a veces cruda (?) describe el tipo español, que se ha forjado en nuestra España. Reflejo que abarca la mayor parte de la obra.

Libro atrevido y claro en su exposición. Y con su lenguaje, quizá un tanto rebuscado, que a veces puede cansar, va declarando con fiel expresividad lo que no y lo que sí debe ser la paz, hacia dónde debe orientarse.

JESÚS MIGUEL ZAMORA

Vicente SERRANO, *Tierra de exilio*, Rialp, Madrid, 1972, 168 pp., 18 × 12.

El autor, Dr. en Teología por la Pontificia de Salamanca, fue uno de

los fundadores en España, del Movimiento internacional *Pax Christi* y de la *Amistad Judeo-Cristiana*, de la que es copresidente. Dirige asimismo el *Centro de Estudios sobre el Judaísmo*, cuya finalidad es ayudar a los cristianos en el conocimiento de las raíces de nuestra fe. Esta finalidad es la que refleja el autor en la presente obra. La Escritura es siempre actualidad: sus narraciones, oráculos, proverbios, su teología y sus mismos hombres traspasan las fronteras de una sabiduría oriental, o concepción religiosa, pues refleja al hombre con los mismos egoísmos, ambiciones, rebeldías, con iguales pecados e igual olvido de Dios. Todos vivimos exiliados: dolor, lágrimas, noches cerradas. Nuestra fe debe quedar fortalecida por el sufrimiento.

Libro apropiado para iniciar el camino de conversión. Quizá peque de pesimismo en alguna de sus páginas. Al hablar del Concilio dice: «Ningún problema se ha solucionado. Los existentes se han agudizado» (p. 88). «Terminadas las Asambleas, y clausurados los Sínodos, todo, por desgracia, continúa lo mismo» (p. 148). Con todo termina la obrita con un canto de esperanza, recordando las variadas crisis que atravesó la Iglesia. Debemos construir en vez de lamentarnos.

FIZ

José María de LLANOS, *Desde la perplejidad en compromiso*, Sígueme, Salamanca, 1972, 192 pp., 21 × 11.

Libro cordial porque cuando el P. Llanos habla o escribe lo hace

siempre con el corazón. Es como un vocero a la conciencia de los hombres de nuestro tiempo.

En la presentación que hace del libro nos habla de esta perplejidad desde la que escribe, amasada al mismo tiempo en un compromiso que no tiene engaño. Es sano hablar hoy a los hombres de inseguridad, sobre todo desde aquellas aceras o campos que parecen más seguros. Esta es la vida del cristiano, quiérase o no. Porque la fe es lo oscuro, ese algo vital hacia lo que caminamos con todas nuestras vacilaciones. Perplejidad ante la ineficacia de un trabajo, de una planificación, de unas voluntades que sólo lo parecen, de una Iglesia, en fin, que también vacila en alguna forma, pero eso sí, en compromiso.

El libro está constituido por un mosaico de artículos salidos a la luz en diversas publicaciones, agrupados en cuatro partes: 1. Temas de este tiempo y este mundo. 2. Temas en torno al cristianismo. 3. Temas acerca de la Iglesia. 4. Temas de nuestro contorno nacional.

Muy apto para diálogos en mesa redonda de grupos cultivados, como podrían ser los alumnos de C.O.U. o universitarios. Tiene sugerencias muy estimables para familiarizar a tales grupos con problemas de indudable garra y actualidad. Su estilo es muy propio para opiniones encontradas. Plantea interrogantes de gran profundidad que a veces resuelve y otras deja la solución a los lectores como forma de comprometerlos en una seria reflexión.

AMADOR ONTAÑÓN

Pregúntale a Alicia. Diario íntimo de una joven drogada, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972⁵, 199 pp., 20,5 × 13,5.

En España todavía no ha funcionado «la señal de alerta» sobre el incremento de la droga. Desde el *exterior* de la persona, los medios de comunicación de masas advierten periódicamente de cómo se aprehende la mercancía, se sorprende a drogadictos o se hace hincapié sobre las consecuencias de tal hábito. Pero, en educación, lo que importa es el autoconvencimiento *interior*.

Línea en la que se inscribe el diario de una quinceañera estadounidense. Adolescente normal, con sus ribetes de soledad, incomprensión, abertura a círculos juveniles y huidas de casa. Sin querer, saborea los efectos de la droga. Desde la génesis hasta el culmen insospechado apuntan altibajos de voluntad, depresiones, esperanza y plegaria. Reflexionar sobre la vida de esta muchacha ¿no es acaso una formidable plegaria? La autora de este libro murió tres semanas después de haber decidido no llevar otro Diario. ¿Fue un accidental exceso de droga? Nadie lo sabe. Lo que ha de inquietar es que murió y que fue una más, entre miles, de las que la droga mata cada año.

Pregúntale a Alicia servirá como vehículo de identificación para muchos adolescentes. La fogosidad sincera de estas páginas frenará su pujante curiosidad, mientras les insta a vivir en plenitud. Padres y educadores hallarán asimismo un venero inagotable de reflexión en un libro que por méritos propios figura entre los *best-sellers* de actualidad. A la calidad del contenido acompaña la

esmerada presentación editorial del texto.

LUIS DIUMENGE

Gérard BESSIÈRE, *El Papa ha desaparecido...*, Sígueme, Salamanca, 1972, 101 pp., 18 × 11,5.

Es de los libros que se leen de una vez, casi sin respirar, ignorando espacio y tiempo circundantes... Su interés, su mensaje, su sencillez, me impiden revelar el contenido argumental. Quede —eso sí— la insistente invitación a su lectura y posterior reflexión. Esperamos que aparezca pronto el II tomo.

SALVADOR MALUQUER

Antonio del VALLE, *La animación social y cultural*, Marsiega, Madrid, 1972, 114 pp., 20 × 12.

Hoy más que nunca el hombre está inmerso en la sociedad, corriendo el peligro de dejar de ser él mismo, pasando a ser uno más en la «masa», movido por cualquier viento de doctrina.

Contra esta atonía social es contra la que trata de luchar la animación social y cultural, que, a su vez tiende a promover estructuras que favorezcan una más amplia participación.

El autor pretende aclarar la personalidad del animador así como las exigencias que la animación le impone.

Los datos que nos presenta están basados en múltiples experiencias realizadas en Francia.

Propósitos que se ven colmados en esta obra de divulgación apta, por su sencillez y claridad para la gene-

ralidad de las personas, y recomendable para los educadores, que por su misión han de ser verdaderos animadores.

VICENTE BARTOLOMÉ LERA

Libros recibidos

- AROS, Léon de Marie, *Minutes notariales concernant la famille de La Salle de Reims et parenté*. Cahiers Lasalliens n.º 39, Rome, 1972, 193 pp., 23 × 16.
- FERNER, H., *Embriología humana*, Herder, Barcelona, 1972, 223 pp., 21,5 × 14,5.
- HÄRING, B., *Einübung der Hoffnung*, Ars Sacra, München, 1972, 63 pp., 18 × 10,5.
- IRABURU, José M.^a, *Fundamentos teológicos de la figura del sacerdote*, Aldecoa, Burgos, 1972, 260 pp., 25 × 18.
- MIALARET, G., *El aprendizaje de la lectura*, Marova, Madrid, 1972, 154 pp., 18 × 11,5.
- OSUNA, Francisco de, *Tercer Abecedario Espiritual*, BAC, Madrid, 1972, 645 pp., 20 × 13.
- PÉREZ PORTABELLA, Javier, *Centros Sociales*. Cuadernos Genus núms. 12-13, Nova Terra, Barcelona, 1972, 52 pp., 20 × 18.
- PIEPER, Josef, *El amor*, Rialp, Madrid, 1972, 222 pp., 19 × 12,6.
- SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Jornada de la Paz*, 1972, 128 pp., 25 × 18.
- SCHINLE, G., *Verborgene Herrlichkeit*, Ars Sacra, München, 1972, 32 pp., 18,5 × 10,5.
- VILÁ PALÁ, C., *Agustín Casanovas, escolapio*, Salamanca, 1972, 370 pp., 21,5 × 13,5.
- WESTERMANN, Claus, *El Antiguo Testamento y Jesucristo*, Fax, Madrid, 1972, 164 pp., 22 × 14.
- ZELLER, Hermann, *Von Einem Jahr ins Andere*, Ars Sacra, München, 1972, 80 pp., 18 × 12.

Para quienes se relacionan en
grupos de vida cristiana...
Para quienes gustan de la re-
flexión y de la plegaria...
y buscan nuevas formas de
oración.

instantáneas para creer



instantáneas para creer

instantáneas para creer

Les ofrece un material abundante y preciso para estas formas de oración

En torno al mensaje de la FOTOGRAFIA, hay una serie de REFLEXIONES, PLEGARIAS, CANCIONES, COMPROMISOS... que hacen de este folleto una verdadera novedad al servicio de la espiritualidad personal y de grupo.

- Una obra de JOSÉ MARÍA MARTÍNEZ BELTRÁN
FERNANDO SAZ MONTÓN
y EQUIPO colaborador
- Con canciones de TOMÁS ARAGÜÉS y JOSÉ M.^a MARTÍNEZ
- 84 páginas de máximo interés, 40 fotografías.
- Un servicio de Ediciones INSTITUTO PONTIFICIO
SAN PIO X
SALAMANCA - Tejares.

WARLETTA