

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXVIII



Fasc. 2

MAYO - AGOSTO  
1993

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

RESINES, L., *Análisis del Catecismo de la Iglesia Católica* ..... 193

GONZALEZ DORADO, A., *Génesis de la Nueva Evangelización en América Latina* ..... 267

NATAL, A., *La participación en Gabriel Marcel* ..... 295

LIBROS ..... 365

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXIX



Fasc. 2

MAYO - AGOSTO  
1993

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

RESINES, L., <i>Análisis del Catecismo de la Iglesia Católica</i> .....	193
GONZALEZ DORADO, A., <i>Génesis de la Nueva Evangelización en América Latina</i> .....	267
NATAL, A., <i>La participación en Gabriel Marcel</i> .....	295

LIBROS .....	365
--------------	-----

**DIRECTOR: Pío de Luis**  
**SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Tomás Marcos Martínez**  
**ADMINISTRADOR: José Vidal González Olea**

**CONSEJO DE REDACCIÓN: Pío de Luis Vizcaino**  
**Tomás Marcos Martínez**  
**Jesús Álvarez Fernández**  
**Mariano García Ruano**  
**Luis Resines Llorente**

**ADMINISTRACIÓN**  
Estudio Agustiniano  
Paseo de Filipinos, 7  
Telfs. 30 68 00 y 30 69 00  
47007 VALLADOLID (España)

**SUBSCRIPCIÓN**  
España: 3.500 ptas.  
Extranjero: 35\$ USA  
Número suelto: 1.000 ptas.

**CON LICENCIA ECLESIASTICA**

Depósito Legal: VA 423-1966  
ISSN 0425-430 X

Imprime: Ediciones Montecasino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (988) 53 16 07  
49080 Zamora, 1993

## **Análisis del** ***Catecismo de la Iglesia Católica***

La recepción serena del *Catecismo de la Iglesia Católica* debe hacer posible que aparezcan con suficiente claridad aquellos aspectos que deben ser tenidos en cuenta, especialmente por parte de quienes tienen que utilizarlo, por el ejercicio de su cargo o ministerio en la Iglesia. Como es natural, no se trata de emprender desde dentro de la propia Iglesia ni un proceso de ostentación de incensarios, acompañados de un coro de adjetivos laudatorios, ni tampoco tener que derribar con la piqueta lo construido (o lo publicado, en este caso). Pero la serenidad tiene que dar de sí lo suficiente como para someter a análisis el texto que acaba de ver la luz pública, sin que nadie se escandalice ni rasgue las vestiduras; y sin que se tenga que producir una declaración de hostilidades entre “partidarios” y “detractores” del aludido catecismo.

La serenidad tiene que ayudar a hacer una lectura reposada, valorativa, exacta, en la que los criterios vertidos puedan ser suficientemente justificados sin que nadie tenga que sentirse ni estimulado ni dolido. Si esto no sucede así, es un claro indicio de que falta la serenidad necesaria para una labor que, por otra parte, estimo que ha de hacerse, para evitar cualquiera de los dos extremos: la aceptación servil, obsequiosa y sin criterio, por una parte; y la rebelión, la ironía o el desprecio desde el prejuicio.

Transcurridos ya dos meses desde la publicación del texto en castellano, habiendo dispuesto de tiempo suficiente para una lectura atenta, reposada y minuciosa, sin las premuras (o peor aún, las improvisaciones) de los primeros momentos, procedo llevar a cabo un estudio en profundidad. La intención que dirige mis reflexiones no es otra que la de brindar a otras personas puntos de vista que –naturalmente– pueden o no ser compartidos, pero que en definitiva son los míos, y que me llevan a subrayar una serie de afirmaciones en unos casos, lagunas y silencios en otros; también me conducen a estimar como aciertos tales o cuales expresiones, frases o párrafos; de la misma manera y con la misma libertad con que puedo decir en otros casos que encuentro fallos y defectos. Sin ánimo de imponer nada, con la voluntad de

exponer, y con el deseo de que otras personas se fijen donde yo me he fijado, y, si les parece oportuno, compartan mis apreciaciones, vean lo que yo he visto, o, en caso contrario, sean capaces de expresar sus opiniones, doy comienzo al presente estudio.

## PRELIMINARES INDISPENSABLES

Antes de entrar en el análisis propiamente dicho del contenido de la obra, no hay más remedio que detenerse obligatoriamente en una serie de aspectos que, como cuestiones introductorias, pero imposibles de soslayar, han de ser examinadas. Dichas cuestiones están planteadas en la Constitución *Fidei depositum*, que precede al *Catecismo*, así como en el “Prólogo” de la obra. Ordinariamente son asuntos que se pueden pasar por alto por una cierta precipitación, mientras que a mí me parece que constituyen importantes claves de lectura, que van a proporcionar –o no– el ángulo adecuado para saber situarse con la mayor justeza posible ante un texto que resulta amplio, y por lo mismo, complejo. Además, suele pasar que esos datos preliminares son leídos (cuando lo son), y posteriormente son olvidados, a medida que la lectura o la consulta van derivando hacia un análisis de los contenidos, como si los datos previos carecieran de importancia. Y es justamente todo lo contrario.

### 1. *La necesidad del Catecismo.*

Juan Pablo II afirma en primera persona que a partir de la clausura del sínodo de 1985 asumió como suyo el deseo allí expresado <sup>1</sup> juzgando que “responde a una verdadera necesidad de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares” <sup>2</sup>. Puede observarse el desplazamiento que supone pasar de un **deseo** a una **necesidad**. La carga que se da a la correspondiente afirmación no es ni mucho menos la misma, y hasta el observador menos avisado percibe que cuando se expresa un deseo no se está en la misma situación que

---

1 “Muchos han expresado el deseo de que se redacte un catecismo o compendio de toda la doctrina católica en lo que se refiere tanto a la fe como a la moral, para que sea un punto de referencia para los catecismos o compendios que son preparados en las diversas regiones. La presentación de la doctrina debe ser bíblica y litúrgica. Se debe tratar de una sana doctrina adaptada a la vida actual de los cristianos” *Relatio Finalis*, II, B, 4)

2 *Fidei depositum*, 1 (pg. 8 de la versión castellana). Citaré únicamente las páginas en estos aspectos preliminares, ya que no siempre existe una distribución por números o párrafos que permita una fácil localización. En *Fidei depositum*, 1 (pg. 9), aparece otra expresión que podría rebajar el imperativo que comporta la palabra **necesidad**, si no fuera por el empleo de un superlativo que vuelve a resaltar lo que antes había aminorado el sustantivo, al calificar al catecismo como una “**contribución importantísima** para la obra de renovación de la vida eclesial”.

cuando se formula una necesidad<sup>3</sup>. Ciertamente, el Papa es muy libre de estimar si se trata de una verdadera necesidad el proceder a la publicación de una obra de este tipo.

A mí, desde los datos de que dispongo, me parece que no había tal necesidad, en términos generales. Para una gran parte, para una parte sana y saneada de la Iglesia, no había tal necesidad; y ello porque disponía de recursos suficientes como para poder echar mano de todos aquellos datos indispensables para formular y explicar adecuadamente su fe; e incluso tenía la libertad suficiente como para pedir ayuda a otras iglesias locales, en demanda fraternal de comunicación de bienes en la misma fe<sup>4</sup>. Es posible, como se ha dicho en algunos medios de comunicación, que ciertos sectores de la Iglesia, especialmente los procedentes del tercer mundo, percibían con mayor claridad los beneficios que podría reportarles la elaboración de un *Catecismo*. Si esto es así, habría que hablar, para ser exactos, que podría llegar a ser **necesaria** la publicación de un *Catecismo* en algunas Iglesias particulares; pero de ahí no infiero que tal necesidad haya de hacerse extensiva a la totalidad de la Iglesia<sup>5</sup>.

Estamos en el terreno de lo opinable. Y precisamente por ello, opino. Y lo hago ratificándome en que, desde mi estimación, tal necesidad no era tal. La gama de matices es muy amplia, pues podría haberse hablado de un **deseo**, una **oportunidad**, una **conveniencia**, una **utilidad**,... Hablar de necesidad lleva a ponerse en una situación poco menos que insostenible, desde la que se lanza una llamada de socorro, un "S.O.S" desesperado. Creo que no se estaba, ni se está actualmente en la Iglesia, en semejante trance; y me apoyo en los muchos esfuerzos catequéticos, muy sanos y válidos en numerosas ocasiones, que demostraban y demuestran una vitalidad nada despreciable; junto a esos esfuerzos, había otros intentos fracasados y corregibles. Pero, sinceramente, creo que eran los menos.

---

3 Hay también otro desplazamiento, de no pequeño interés, en el sentido de que el texto de la *Relatio finalis* hablaba de que **muchos** (o, según otra versión, **de modo muy común...**) habían expresado tal deseo, en tanto Jan Schotte, secretario general del Sínodo, al presentar públicamente la *Relatio finalis* utilizó la expresión de la "**necesidad** vivida por **todos** los obispos".

4 Es precisamente lo que ha sucedido con el *Katholischer Erwachsenen Katechismus*, o catecismo alemán para adultos, inteligentemente adoptado para su territorio por la Conferencia Episcopal Austríaca, el 3 de julio de 1985, en un servicio de préstamo de elementos de educación de la fe que estiman válidos y que son procedentes de otras iglesias locales.

5 Sin embargo, M. DEL CAMPO, *¿Era necesario un catecismo universal?*, en "Vida Nueva" n° 1897, 17-19, aboga por la necesidad absoluta, sin ningún tipo de matizaciones. Puede observarse el hecho de que refrende la afirmación absoluta de la **necesidad** del *Catecismo*, con la adición del adjetivo "universal", adjetivo que debería ser empleado con mucha cautela.

## 2. *Texto de referencia seguro.*

En la constitución *Fidei depositum* se afirma (n. 1, pg 8; n. 4, pg. 11) que el catecismo constituye un **texto de referencia seguro** para la presentación de la fe cristiana.

El propio Juan Pablo II hace además una afirmación citando anteriores palabras suyas, según las cuales, “el Vaticano II ha sido siempre... el punto constante de referencia de toda mi acción pastoral” (n. 1, pg. 8). Es perfectamente normal que pueda haber más de un punto o texto de referencia para guiar la actuación personal de cualquier cristiano. Pero no es éste el sentido de las afirmaciones, sino que lo que parece establecerse es un paralelismo entre el Concilio Vaticano II y el *Catecismo*, del que se afirma rotundamente que es “texto de referencia para una catequesis renovada”. Me parece peligroso establecer un tan sutil paralelismo. La más rancia tradición eclesial ha distinguido entre las solemnes afirmaciones magistrales de un concilio ecuménico, y las afirmaciones de un catecismo, que no es documento conciliar, **ni tiene por qué verse aureolado de ese tinte.**

Aclarado ese punto, habrá que afirmar que si constituye un texto de referencia, lo será desde dos perspectivas complementarias: 1ª) porque **intencionalmente** lo hayan pretendido sus mentores (sínodo, comisión cardenalicia, comité de redacción, y el mismo Juan Pablo II al aprobarlo); y 2ª) porque **realmente** clarifica datos sobre la fe, y orienta tanto en los aspectos del conocimiento de la fe cristiana, como en la práctica de la misma vida cristiana. Pero ocurre que, si resulta evidente que la primera condición de la intencionalidad se cumple plenamente, según se deduce de las mismas manifestaciones que he reproducido, no se puede decir lo mismo respecto a la segunda condición en todas las afirmaciones que el *Catecismo* incorpora, ya que son muchos los aspectos en los que el *Catecismo* no resulta suficientemente clarificador, o incorpora insuficientemente y con timidez logros conseguidos, o hace suyas afirmaciones más que discutibles, que comprometen muy seriamente el pretendido papel de texto de referencia. Es verdad que esto no se puede afirmar de los grandes y substanciales quicios de la fe cristiana; pero no es menos verdad que sí se puede afirmar de otras muchísimas afirmaciones “secundarias”, derivadas, en las que no se compromete para nada la ortodoxia, pero en las cuales se presentan puntos de vista o criterios enormemente discutibles. Decir que se pretende que el *Catecismo* es texto de referencia podría ser legítimo, si no hubiera descendido a tal cúmulo de afirmaciones intrascendentes para la genuina fe, en las cuales de ninguna manera se puede compartir el carácter normativo de que se quiere dotar al texto.

Además, conviene ahondar aún en el carácter de texto de referencia que se pretende para el *Catecismo*. Me causa una profunda pena que, mientras no existe inconveniente en otorgar al *Catecismo* el carácter de texto de referencia, se haga omisión expresa de lo que es verdaderamente referencial para la Iglesia, como es la misma Palabra de Dios: por increíble que parezca, entre la multiplicidad de textos conciliares reproducidos en el *Catecismo*, no aparece el texto de *Dei Verbum*, 21: “La Iglesia ha considerado siempre como suprema norma de su fe la Escritura unida a la Tradición, ya que, inspirada por Dios y escrita de una vez para siempre, nos transmite inmutablemente la palabra del mismo Dios”<sup>6</sup>. ¿Se puede seguir reclamando para esta obra la condición de texto referencial, cuando omite precisamente la referencia a la que constituye “suprema norma de su fe”? Estamos ante una grave inflexión, ya que la norma referida (*Catecismo*) eclipsa a la norma referente (Palabra de Dios): la luna quiere emitir su luz al sol para que sea éste quien la refleje. Y esto no puede ser. Ni siquiera se puede aducir en descargo del *Catecismo* que cumple realmente su función ya que cita con profusión textos bíblicos de forma habitual; si bien esto es cierto, en ningún momento se puede pretender un golpe de estado mediante la sustitución de una norma por otra.

Otro aspecto hay que considerar aún, que sirve de puente para empalmar la cuestión de texto referencial con la anterior de la necesidad del *Catecismo*. Formulada a modo de pregunta, sería así: Con anterioridad a la aparición del *Catecismo de la Iglesia Católica*, ¿carecía la Iglesia de textos de referencia? Sinceramente creo que hay que responder que no, por fortuna. Es decir, la Iglesia, en su conjunto se encuentra en un momento en que dispone de variadas reflexiones referenciales sobre su fe, lo bastante amplias, lo bastante razonadas, lo bastante equilibradas, como para poder asegurar, sin miedo a equivocaciones que existían –y siguen existiendo– una serie de textos referenciales enormemente útiles<sup>7</sup>. No deja de ser cierto que se han

<sup>6</sup> En los n. 104, 131 y 141 aparecen otras frases de este mismo párrafo de *Dei Verbum*, 21, pero el pasaje substancial y más importante ha quedado excluido de las páginas del *Catecismo*.

<sup>7</sup> Por señalar algunos, en el terreno de la catequesis, sugiero los siguientes: *Nuevo catecismo para adultos*. Versión íntegra del Catecismo Holandés, Barcelona, Herder, 1969, que después de las oportunas correcciones continúa siendo una guía muy válida; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Con vosotros está*, Madrid, Secretariado Nacional de Catequesis, 1976<sup>1</sup>, el más valioso logro catequético español, que en nada ha perdido actualidad y claridad, pese a que haya sido retirado de la circulación; J. FEINER–L. VISCHER, *Nuevo libro de la fe cristiana*, Barcelona, Herder, 1977, excelente trabajo, que destaca principalmente en la dimensión ecuménica al presentar la fe, desde distintos enfoques cristianos; G. J. DYER y otros, *Catecismo de la doctrina católica*, Barcelona, Herder, 1979, con el propósito de responder a una presentación actualizada de la fe, saliendo al paso de interrogantes suscitados por la cultura o el entorno actuales; R. BECKER–M.L. FISCHER–G. FUCHS, *Exposición de la fe cristiana*. Catecismo católico para el estu-



publicado algunas obras catequéticas que albergaban serias dudas sobre su oportunidad o sobre su ortodoxia. Estas, sin embargo, no constituían la mayoría. Y nadie puede decir que viviéramos un momento de penuria catequética ni de falta de esfuerzos. Otra cosa distinta es que exista una diferencia entre los catecismos escritos y la vivencia de la fe del pueblo cristiano; pero eso mismo puede seguir produciéndose con la publicación de este nuevo *Catecismo*. Y si había referencias anteriores, nada impide que las siga habiendo después de la publicación de la obra comentada, que pueden –y deben intentarlo– superar los fallos de que adolece este *Catecismo*.

Quiero cerrar este apartado a propósito de la declaración de texto de referencia, con una calificación aneja, ya que son dos la ocasiones en que se repite la misma idea: en *Fidei depositum*, 4 (pg. 10 y pg. 11) al afirmar que es “norma **segura**” y “texto de referencia **seguro**”. La afirmación, en principio, es impecable. Cualquier grupo humano que busca definirse, sea o no religioso, tiende a presentar normas seguras; y en la oferta de normas equívocas, dudosas o ambiguas existe una tendencia suicida irreprimible. Quizá sea éste el momento oportuno para recordar que la exhortación *Catechesi tradendae*, 60 reclamaba para la catequesis la presentación de las “certezas sencillas, pero sólidas” de la fe.

Ahora bien, en el *Catecismo de la Iglesia Católica* se encuentran, por igual, y **en ocasiones sin diferenciación** (de manera que un lector no avezado encuentra serias dificultades para distinguirlas), afirmaciones que constituyen **certezas** en la fe cristiana, junto a otras que no lo son tanto, ni mucho menos (cuestiones “abiertas”, aspectos completamente secundarios o marginales, afirmaciones absolutamente innecesarias,...). Por ello hay que concluir que la norma segura en la intención se trastoca en norma confusa en la práctica; con ello el principio resulta irreprochable, pero no así su puesta en práctica en las páginas impresas del *Catecismo*, lo que empaña el papel que se le ha asignado.

Siguiendo en cierto modo pautas que se tuvieron en cuenta en la redacción del *Catechismus romanus*, de Trento, se han tratado de omitir las cues-

---

dio personal y la enseñanza, Salamanca, Sígueme, 1983, relativamente breve, pero muy atinado en sus exposiciones; CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Catecismo católico para adultos*. La fe de la Iglesia, Madrid, BAC, 1988, exposición amplia y densa, además de clara y luminosa de las cuestiones principalmente dogmáticas; CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, *Catecismo para adultos*. La Alianza de Dios con los hombres, Bilbao, Desclée, 1993. Y además, se pueden incluir, aun contando con que sus enfoques o planteamientos pedagógicos resultan más discutibles en una serie de puntos: LOS OBISPOS DE BELGICA, *Libro de la fe*, Bilbao, Desclée, 1990; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Esta es nuestra fe. Esta es la fe de la Iglesia*, Madrid, Edice, 1986<sup>1</sup>.

A la vista de todos estos datos, referidos tan sólo a Europa, y algunos otros que se podrían ampliar al ensanchar el horizonte, creo que está suficientemente justificado que sí que había –para quien quería consultarlos– suficientes puntos referenciales para conocer, explicar y profundizar en la fe.

tiones “de escuela”, los puntos de vista que no estaban suficientemente contrastados (lo cual introduce la cuestión de cuándo una afirmación de fe está “suficientemente contrastada”). Pero la diferencia entre los tiempos del XVI y los de finales del XX, eran las agrias disputas entre católicos y luteranos, por una parte, y, por otra, las rencillas interescolares que se venían arrasando desde el medievo, en tanto que en nuestros días lo que se produce es un replanteamiento de la fe, para ajustarlo a un devenir del pensamiento, sin esas rencillas internas. Hoy nadie –nadie serio– se presitúa en una determinada posición como consecuencia de la familia u orden religiosa a la que pertenece. Y los criterios son aceptados o rechazados en función de la calidad intrínseca de las razones que los sustentan. De ahí que se ha producido una merma destacable, porque al querer incorporar al *Catecismo* aquello que parecían a sus redactores datos **seguros** de la fe, se ha dejado de lado una notabilísima parte de la reciente y contrastada reflexión bíblica, teológica, antropológica o moral, con la pérdida de actualización que ello comporta. ¿Cuántos años más tendrán que pasar para que algunas de esas reflexiones puedan ser estimadas como **seguras**? La seguridad, en este caso, ha supuesto sacrificar la actualización. Y así, nos encontramos un *Catecismo* seguro, pero viejo. Y en esas condiciones, ¿cómo se puede “mirar sin miedo hacia el futuro” (según palabras de Juan XXIII, recogidas en *Fidei depositum*, 1, pg. 8)?

### 3. *Carácter instrumental del Catecismo.*

Gracias a Dios, la constitución *Fidei depositum*, 4 recoge abiertamente que el *Catecismo* “es un **instrumento** válido y autorizado” (pg. 10) y constituye “un **servicio** que el sucesor de Pedro quiere prestar a la Santa Iglesia Católica” (pg. 11). Tales afirmaciones, fechadas el 11 de octubre de 1992, vienen a poner las cosas en su sitio respecto a las declaraciones que con ocasión de la aprobación del *Catecismo*, emitió el cardenal Joseph Ratzinger, en las que afirmaba que “no se trata de ‘un’ catecismo, sino de ‘el’ catecismo”, así como que “el nuevo catecismo ‘obliga’ a todos porque se trata de un mandato del Papa”<sup>8</sup>. El Papa dice que es un instrumento, válido y autorizado, lo que en modo alguno excluye la utilización de otros instrumentos, e incluso posibilita la creatividad para que otros instrumentos, anteriores o posteriores a la redacción del presente, acierten a presentar la fe de la mejor forma posible. Esa categoría instrumental hace que haya que dar prioridad al catequista por encima del catecismo. Mucho más importante que el catecismo lo es el catequista; mucho más importante que un libro, lo es un testi-

---

<sup>8</sup> “Vida Nueva, n° 1.849, 4 de julio de 1992, 37.

go de la fe. El libro puede resolver dudas, aclarar conceptos, ofrecer respuestas...; pero el testigo de la fe, da testimonio directo “de lo que ha visto y oído”. Todos hemos necesitado libros que nos ayudaran, pero hemos necesitado más aún, testigos que nos convencieran y que nos movieran a creer. Y el catequista que no sabe hacer otra cosa más que repetir con insistencia lo que encuentra escrito en un libro, mal catequista es.

Además, el sencillo y modesto ofrecimiento del Papa al presentarlo como un servicio a la Iglesia, en perfecta sintonía con *Lumen gentium*, 27, dista mucho de la rotunda afirmación de Ratzinger. A quien, por otro lado, se podría argumentar con las palabras del propio *Catecismo* cuando afirma que “Cristo invitó a la fe y a la conversión. El no forzó a nadie jamás” (n. 160). Si Jesús de Nazaret no forzó, ¿cómo es posible exigir como obligatorio el empleo de un instrumento que se brinda como servicio eclesial?

Precisamente por eso me da miedo una especie de irresponsable echar las campanas al vuelo con ocasión de la publicación de esta obra, en un clima de falsa euforia eclesial, como si con ello estuvieran resueltos todos los asuntos pendientes, o se tratara de una tabla indefectible de salvación frente a una crisis universal de la Iglesia o de la sociedad. En ese clima hay que inscribir tanto algunas declaraciones altisonantes que justificaban una tirada excepcional (y no querían ver los muchos ejemplares vendidos por pura concesión a la novedad, destinados a cubrirse de polvo por muchos años), así como –y acaso es bastante más serio– la tendencia a fijarlo como único texto posible, de lo cual, por desgracia, ya tenemos una muestra temprana <sup>9</sup>.

Yo me inclino, más bien, por una recepción serena, sin alharacas ni complejos, en la sana valoración que proporciona un sensato uso de lo que es un instrumento para la catequesis, pero no es el único útil posible; y en algunos casos, no hay más remedio que reconocer que puede resultar contraproducente por su dificultad intrínseca. De ahí que la batalla no tenga que situarse en si se usa o no este instrumento, sino en si se presenta o no adecuada y legítimamente la fe cristiana. Y en ese caso habrá que recibir con

<sup>9</sup> “El nuevo catecismo, texto catequético en las parroquias de Cuenca”, en “Vida Nueva”, n.º 1.879, 30 de enero de 1993, 11.

La idea de texto “único” venía incubándose desde tiempo atrás. La Comisión Editorial del *Catecismo*, al percatarse de lo peligroso de la afirmación trató de eliminarla sistemáticamente de toda manifestación pública, así como el otro adjetivo, casi equivalente de “universal”. Pese a todo el cuidado puesto, y pese a todas las declaraciones de principios en el sentido de que no existía voluntad **unificadora**, la fatídica palabra se ha deslizado: “Todos aquellos que han enviado su juicio estuvieron de acuerdo, casi unánimemente, en considerar como actual y necesario, a la vez que urgente, un texto catequístico **único** para toda la Iglesia Católica” (COMISION EDITORIAL DEL CATECISMO DE LA IGLESIA CATOLICA, *Dossier informativo*, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1992, 27).

gozo (que no es lo mismo que con coherencia) a todo instrumento que preste un servicio útil.

#### 4. *El asunto de los destinatarios.*

Se trata, en realidad, de una ceremonia de la confusión, en la que cada una de las autorizadas expresiones oficiales ha dicho cosas distintas, que no contribuyen más que a despistar. De ahí que haya sido enteramente lógica una manifestación de la Asociación Española de Catequetas, que recoge el reto, al manifestar que existe “confusión en cuanto a los destinatarios”.

Aparecen tres expresiones no completamente coincidentes de los destinatarios del *Catecismo*. En primer lugar, el *Dossier informativo*, publicado por la Comisión editora, que señala **tres** destinatarios diversos: “Son destinatarios del Catecismo de la Iglesia Católica, sobre todo y ante todo los Obispos [1] en cuanto doctores de la Fe; luego los redactores de catecismos [2] y, a través de ellos, todo el Pueblo de Dios [3]”<sup>10</sup>. En la constitución *Fidei depositum*, 4 (pg. 11) aparecen no tres, sino **seis** destinatarios diversos: “Es un servicio que el sucesor de Pedro quiere prestar a la Santa Iglesia Católica [1] (...) pido, por tanto, a los pastores de la Iglesia y a los fieles que reciban este *Catecismo*... este *Catecismo* les es dado [a los obispos] para que les sirva de texto de referencia seguro y auténtico para la enseñanza de la doctrina católica, y muy particularmente para la composición de los catecismos locales [2–3]. Se ofrece también a todos aquellos fieles que deseen conocer mejor las riquezas insondables de la salvación [4]. Quiere proporcionar un punto de apoyo a los esfuerzos ecuménicos [5]... es finalmente ofrecido a todo hombre que nos pida razón de la esperanza [6]”. Todavía hay que añadir nuevos datos a los ya aparecidos, puesto que entrando en la misma obra, el prólogo vuelve a abordar la cuestión, y a este propósito aparece en esta ocasión **cuatro** destinatarios, que no coinciden siempre con los ya enumerados: “El presente catecismo está destinado... en primer lugar a los obispos, en cuanto doctores de la fe y pastores de la Iglesia [1]... a través de los obispos, se dirige a los redactores de catecismos [2], a los sacerdotes [3] y a los catequistas [4]” (n. 12).

Es decir, que en el conjunto de estas afirmaciones, se ha ido ampliando el círculo de destinatarios, en ocasiones con frases genéricas o poco precisas, lo que propicia más la confusión que la claridad, ya que en total llegamos a encontrar hasta **ocho** destinatarios diversos:

---

<sup>10</sup> COMISION EDITORIAL DEL CATECISMO DE LA IGLESIA CATOLICA, *Dossier informativo*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992, 23. En la pg. 29, a propósito del tercer destinatario, el Pueblo de Dios, emplea otra expresión similar: “es dirigido a toda la Iglesia”.

- 1) la Iglesia en su conjunto
- 2) los obispos, en cuanto doctores de la fe
- 3) los redactores de materiales catequéticos
- 4) los cristianos cultos con ánimo de profundizar en su fe
- 5) los protagonistas del diálogo ecuménico (desde la vertiente católica)
- 6) los sacerdotes, con independencia de la ocupación que desempeñen
- 7) los catequistas (de los que no se precisa si todos o sólo algunos)
- 8) todo hombre (se supone que no católico) que quiera conocer autoritariamente en qué consiste la fe católica.

La verdad es que el refrán que afirma que “quien mucho abarca poco aprieta” vuelve a comprobarse, porque aunque sea cierto que no haya que establecer unos destinatarios tan perfectamente delimitados que no admitan excepciones, lo que no resulta válido es que tan heterogéneos colectivos de personas pueden ser por igual destinatarios de la obra. Por otra parte, la lectura reposada lleva al firme convencimiento de que, por sentido común, muchos de los hipotéticos destinatarios, luego no son lectores natos de las afirmaciones contenidas en la obra. No tengo más remedio que recordar, con sincera lamentación, que no es ésta la primera vez que se ha producido una confusión orquestada, similar a la presente: con ocasión de la publicación de *Esta es nuestra fe. Esta es la fe de la Iglesia*, de la Conferencia Episcopal Española, ya ocurrió lo propio <sup>11</sup>. ¿Cómo es posible reincidir en el mismo tropiezo? Es evidente que el *Catecismo* no se trata de un documento reservado y secreto. Pero hay mucha diferencia entre señalar unos destinatarios naturales (obispos y redactores de materiales catequéticos), por medio de los cuales es posible ir trasvasando los contenidos de la fe cristiana –como ya se estaba haciendo– al Pueblo de Dios en sus diversas situaciones. Lo que ocurre es que de haber sido consecuentes con este criterio, que parece el más sensato a juzgar por el contenido y el estilo del *Catecismo*, se tendrían que haber evitado las difusiones masivas y las tiradas espectaculares. Y acaso quienes tenían que tomar esta decisión no estaban dispuestos a pagar semejante precio, sacrificando la “popularidad”.

##### 5. El esquema del *Catecismo*.

He percibido en diferentes comentarios aparecidos, una voluntad más o menos explícita de loa al *Catecismo*, en razón del esquema que incorpora.

---

<sup>11</sup> L. RESINES, “*Esta es nuestra fe*”, pero... ¿*ésta es nuestra fe?*. *Anotaciones al Tercer Catecismo de la Comunidad cristiana*, en “*Estudio Agustiniano*” 23 (1988) 403-410. En esa obra, a propósito de los destinatarios, aparecían: 1) los cristianos más jóvenes; 2) la infancia adulta y la niñez; 3) las familias cristianas; 4) los catequistas; 5) los responsables de catequesis; 6) los fieles de toda edad (“*dei fedeli di ogni età*”); 7) los adultos.

Creo que una cosa es que disponga de una estructura válida y pensada (hubiera sido mucho peor que no la hubiera tenido), y otra cosa completamente distinta es que ello lleve a entonar panegíricos. Lo menos que se puede pedir a una obra es que responda a un esquema lógico. Y el *Catecismo de la Iglesia Católica* ciertamente dispone de él. De ahí que sea bueno no poner tantos acentos encomiásticos en un hecho que debería ser conceptualizado como “normal”. Otra cosa diferente es proceder a una reflexión pausada sobre tal esquema cuando se trata, por ejemplo en un centro teológico o catequético de realizar un análisis de la obra en cuestión.

Por otra parte, no había que hacer excesivas manifestaciones, cuando en absoluto se trata de ninguna novedad, en el terreno de la catequética. Este *Catecismo* se limita a servirse del esquema del *Catechismus romanus*, brotado del concilio de Trento. Quizá, como consecuencia de la admiración excesiva que manifestó en su día Joseph Ratzinger<sup>12</sup>. Por otra parte, tampoco en este caso se trataba de ninguna originalidad, puesto que son numerosas las referencias a esquemas cuatrimembres en la presentación de la fe, unos anteriores a Trento (los hay que le preceden en bastantes años), mientras que otros le siguen o son contemporáneos. Enumerar todos ellos sería tarea excesivamente prolija<sup>13</sup>. Por ello no ha de ser un “mérito” que tenga que ser enaltecido más allá de la simple presentación con vistas a que el texto sea mejor percibido. Pero conviene no olvidar que la calidad de un catecismo determinado no proviene de que su esquema interno sea bueno o malo, sino de la recta presentación, de la adecuada acomodación a los destinatarios, de la fundamentación de sus afirmaciones, etc... Es decir, el esquema no pasa de ser uno más de los aspectos que han de ser tenidos en cuenta.

Sin embargo, hay un dato que no puede pasar desapercibido: se trata de que en el esquema previo enviado a consulta, el esquema que articulaba el contenido no era cuatrimembre, sino trimembre: primera parte: la profesión de la fe cristiana (el credo o “la fe profesada”); segunda parte: la celebración del misterio cristiano (los sacramentos o “la fe celebrada”); y tercera parte: la vida en Cristo (los mandamientos o “la fe vivida”); a ello se añadía un “epílogo”, de tan sólo 20 páginas, sobre la oración del Señor, padre nuestro.

---

12 Conferencias pronunciadas en Notre Dame de Fourvière (Lyon) el 15 de enero de 1983, y en Notre Dame de Paris el 16 de enero de 1983, en el transcurso de las cuales se refiere al catecismo de Trento en tonos admirativos no menos de doce veces; su propuesta, entonces, era pura y simplemente la vuelta al catecismo de Trento, como el medio de salvaguardar la catequesis de las nefastas consecuencias de la incorporación de los datos de la experiencia humana.

13 Puede consultarse, aunque no resulte exhaustivo, S. MISSER, *La división del nuevo catecismo nacional* (Bajo el punto de vista teológico-pastoral e histórico), en “Boletín de Orientación Catequística”, II época, n° 14-15, sep-dic. 1962, 18-26.

No pocas de las anotaciones y correcciones apuntaban al papel desmerecedor que se otorgaba en el conjunto del esquema a algo tan capital para el cristiano como era la oración. Consecuencia de ello es que se procedió a una revisión de este “epílogo” para transformarlo en “cuarta parte”. Cualquiera lector que esté en conocimiento de este dato percibe claramente que la transformación no ha producido un resultado bueno, sino que por medio de la acumulación de propuestas, citas y reflexiones se ha ido engrosando un epílogo magro para que forme la cuarta parte; pero incluso he encontrado algunos lectores que, desconocedores de la génesis de esta cuarta parte, percibían la poca fluidez, el des-orden, y la carencia de “tono”, de estilo, en el tratado sobre la oración cristiana.

#### 6. *Las indicaciones prácticas.*

Los n° 18–22 del *Catecismo* contienen una serie de indicaciones prácticas destinadas a orientar al lector en el manejo de la obra. Por desgracia, tales indicaciones dejan mucho que desear.

Se empieza afirmando que se trata de una exposición orgánica de la fe, y que, en consecuencia, hay que leerlo como una unidad. A continuación se pasa a afirmar que numerosas citas bíblicas están únicamente apuntadas, para que se pueda proceder a su consulta. Se remite al final de la obra, para el empleo de los índices. Pero cuando uno consulta el “Índice de textos”, se encuentra con la sorpresa (no aclarada en parte alguna) de que unas referencias de la multitud de documentos aportados van acompañadas de un asterisco, mientras que otras carecen de él ¿La diferencia? Las citas que tienen asterisco señalan el lugar en que únicamente se hace referencia al texto, mientras que las que van sin asterisco son aquellas en que la cita del texto es expresa y literal. Tanto no hubiera costado introducir esta aclaración en las indicaciones prácticas.

Además, tampoco aparece en el lugar de las indicaciones prácticas una nota, que luego consta en el n. 27, a propósito de los números marginales, que abordan otras cuestiones paralelas, o con afinidad en los temas. Parece oportuno que tal nota hubiera integrado el capítulo de las indicaciones prácticas.

Pero acaso lo apuntado hasta ahora sea lo menos importante. Nada se dice del empleo de la letra de cuerpo grande o normal, con relación a la **letra pequeña**, de la que se hace una indicación en el n° 20: “Cuando, en ciertos pasajes, se emplea **letra pequeña**, con ello se indica que se trata de puntualizaciones de tipo histórico, apologético o de exposiciones doctrinales complementarias”. Esto es sistemáticamente incumplido. En ocasiones tiene la misma entidad el texto que aparece en el cuerpo de la obra que el que figura

como “complementario” en letra pequeña. Y en no pocas ocasiones es precisamente al revés, siendo fundamental, clave y punto de partida lo que figura en letra pequeña, de lo cual constituye una explicación lo que aparece en letra grande. Y ello da pena, además de que se ha producido una inaceptable inversión de términos, al relegar a la categoría de secundario lo que resulta principal. Habrá ocasión de volver sobre este punto más adelante.

También se dice (nº 21) que las **citas** en letra pequeña tratan de enriquecer la exposición doctrinal, escogidas “con miras a un uso directamente catequético”. Esto es más que discutible. Dejando aparte la cuestión de que, materialmente, las citas mismas se han hecho siguiendo unos criterios muy poco habituales, el uso catequético directo reviste no pocos problemas. Uno de ellos lo constituye el mismo tono, difícil, de la mayor parte de los documentos citados; otro, no despreciable, es que las citas han sido sacadas de contexto, y en alguna ocasión, alteradas, o mal referenciadas; y otro, que constituye un obstáculo insuperable, es que en ocasiones aparecen frases latinas, de las cuales algunas –pero no todas– van acompañadas de la traducción correspondiente. Si se hace la versión completa del texto, ¿qué justificación hay para dejar algunas frases o expresiones bilingües, e incluso para dejar algunas en latín? ¿Por qué no se traduce todo, sin más? Porque si lo que se pretende es una mayor fidelidad al original, entonces no habría que traducir ninguna.

Sobre esta misma cuestión, otro asunto de notable entidad es que en ocasiones el texto que aparece en letra grande es mínimo, y simplemente introductorio para el que figura a continuación en letra pequeña; con más frecuencia de lo que podría parecer a primera vista, el texto en letra grande y en letra pequeña se exigen y reclaman mutuamente, con lo cual no se aprecia el carácter “complementario” y “enriquecedor” que se le quiere dar. Ambos van inevitablemente unidos. Si de verdad tuvieran únicamente el pretendido carácter complementario, se podría prescindir de tales aclaraciones, sin que la lectura sufriera mermas. Pero esto no es así; son numerosísimas las ocasiones en que el texto en letra grande va seguido de los dos puntos que reclaman la continuación en el texto en letra pequeña que sigue a continuación, con lo cual se incumple lo propuesto en las indicaciones prácticas. Un ejemplo de ello puede ser lo que sucede en el n. 964, como también en los n. 972, 1.007, 1.042,... entre otros muchos posibles.

Ello resulta aún más llamativo cuando se relega a párrafos publicados con letra pequeña, y por tanto, con carácter de afirmaciones complementarias, lo que constituyen datos notables y dignos de ser tenidos en cuenta, como es el hecho de que la reconciliación comporta también la reconciliación consigo mismo y con los demás (n. 1.469; también podría decirse lo



mismo del n. 1.737). Otro tanto podría afirmarse del n. 2.268, en el que se reserva el uso de la letra pequeña para hablar de los “crímenes especialmente graves”, ya que no da la impresión de que la materia tratada guarde proporción con la condición de afirmación “complementaria” que se le otorga. Y aún resulta más contraproducente, cuando se comprueba, como tendremos ocasión de verificar, que se emplea la letra grande, para afirmaciones absolutamente secundarias y perfectamente discutibles, que en nada empañan lo fundamental de la fe cristiana, pero que a los redactores les han parecido no datos complementarios, sino básicos. Pedir más rigor en este punto no es simplemente un mero ejercicio de maquetación editorial, sino que lo que en ello va implicado es un principio bastante más notable, cual es el de jerarquía de verdades (*Unitatis redintegratio*, 11), con arreglo al cual, todas las afirmaciones de la fe no tienen el mismo entronque con lo nuclear del mensaje cristiano.

El n° 22 se refiere a los resúmenes que figuran al final de cada unidad temática, a modo de conclusiones que tienen “como finalidad ofrecer sugerencias para fórmulas sintéticas y memorizables”. Esto, en el mejor de los casos, es un “desideratum” muy lejano a la realidad y a las más mínimas exigencias de índole pedagógica. Entre las fórmulas sintéticas y memorizables aparecen párrafos breves (n° 317) junto a otros largos, larguísimos (n° 1.053); se incluyen citas, unas veces sólo como referencias (n° 629), en tanto que otras veces son las expresiones literales (n° 940); entre esas citas literales hay frases de la Biblia (n° 2.773), o de la oración eclesial (n° 380), junto a fragmentos de cánones (n° 936); también hay esquemas articulados en diversas partes (hasta con cinco subdivisiones) (n° 1532); e incluso, aparecen frases latinas, unas veces traducidas (n° 1.015), y otras sin traducir (n. 1.592). Como puede apreciarse, constituye un heterogéneo conjunto de diversas y dispares afirmaciones, en las que, sin entrar en la calidad de las afirmaciones contenidas, al menos desde el punto de vista pedagógico, no hay más remedio que formular serias reservas sobre su oportunidad como fórmulas sintéticas y memorizables <sup>14</sup>.

En otra ocasión, aparece, descolgada, una frase de línea y media de extensión, que no se aclara si tiene o no la condición de “resumen”, puesto que no aparece precedida del titulillo correspondiente, pero en la que sí se

---

14 No sé exactamente cómo hay que entender, desde el sentido común, la indicación que hace el ya citado *Dossier informativo*, que en su página 22 precisa que “en él se evitan las indicaciones pedagógicas y las aplicaciones metodológico-didácticas”, afirmación que se repite en la pg. 29. Sinceramente creo que en lugar de esa postura aséptica en cuanto a elementos pedagógicos, unas dosis de la más elemental pedagogía no hubieran hecho ningún daño en aquello que se pretende encomendar a la memoria.

emplea la misma letra cursiva con que figuran el resto de los resúmenes: es la frase final del n. 152. Se puede estimar como resumen, o no hacerlo así. Y lo curioso es que sí que tiene tal carácter de resumen, y es precisamente uno de los más conseguidos, pues dice las cosas en forma breve, clara y sencilla.

Se produce, además, otro fallo notable en la presentación literaria, puesto que en muchas de las citas (especialmente las que se hacen en letra pequeña), se ha omitido con una frecuencia abundantísima el empleo de las comillas; esto conlleva el que se sobreentienda que todo el párrafo reproducido es el objeto de la cita (n. 28). En otros casos, sí se utilizan (n. 32, 173), lo que no da lugar a interpretaciones equívocas. Ello ha sido consecuencia de una decisión en la presentación, que ha preferido eliminar las comillas antes que utilizarlas, con lo cual se siembra el desconcierto. La prueba aparece cuando las comillas se utilizan mal, como es el caso del n. 1.825, donde sí se colocan al comienzo de la cita, mientras que se omiten al final (cabría pensar en una simple errata); pero resulta confuso en las referencias del n. 2.042, en que no se sabe si son citas textuales, o simplemente según el sentido, y si tales citas están reproduciendo el *Código de Derecho Canónico* occidental, o el *Corpus canonum Ecclesiarum Orientalium*; además, en otras ocasiones, resulta desconcertante y equívoco, pues se emplea en un caso y en otro no, lo que obliga a una consulta necesaria, o a suponer un lector lo bastante ducho como para no dudar: es el caso del n. 2.122, en el cual aparece el empleo de comillas para reproducir una frase del *Código de Derecho Canónico*, y luego no se emplean para una referencias bíblicas; como en ocasiones se han reproducido frases textuales, acompañadas de la cita al final de las mismas, cabe suponer que aquí se trata también de cita textual, cuando resulta que no es así. Algo tan sencillo, tan práctico y tan clarificador como el uso de las comillas deviene un factor perturbador debido a un mal uso sistemático. Es lástima que haya que señalar un fallo tan fácilmente evitable, y que hubiera contribuido a la claridad conjunta <sup>15</sup>.

### 7. La cuestión de las fuentes empleadas

Progresivamente voy pasando de las cuestiones más superficiales o triviales, a las más importantes. Tal es el caso de las fuentes que el *Catecismo* utiliza. El amplio índice de textos, que aparece en las páginas finales, da cuenta de ello. Me limito a recordar que en el empleo de las fuentes utiliza-

---

<sup>15</sup> Tampoco es la primera vez que pasa esto mismo, pues en CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Esta es nuestra fe. Esta es la fe de la Iglesia*, ya ocurrió lo mismo, lo que acarrea un uso deficiente y devaluador del propio instrumento que se utiliza.

das, “el texto se nutre abundantemente de la Sagrada Escritura, de la Tradición occidental y oriental, de la Iglesia (en particular de los Padres), de la Liturgia, del Magisterio, del Derecho canónico, de la vida y las enseñanzas de los santos”<sup>16</sup>. En principio, ello supone una abundante riqueza, de la que es preciso alegrarse. No aparece muy claro, con todo, el matiz diferenciador entre “Tradición” y enseñanza de los “Padres” o de los “santos”, e incluso, apurando, del “Magisterio”, puesto que todo ello constituye la Tradición.

No pretendo detenerme en el análisis pormenorizado de todas y cada una de las fuentes citadas, porque entonces la cuestión llevaría a una extensión superior a la prevista. Sin embargo, sin desdecirme de lo que supone una considerable riqueza, la sensación que se desprende en ocasiones es que la abundancia de fuentes referidas podría haberse reducido, en aras de la claridad, y que la excesiva proliferación de las mismas no añade nada a las afirmaciones fundamentales, cuando están suficientemente justificadas, sin necesidad de nuevas apoyaturas; en ocasiones, la acumulación de citas produce una cierta sensación de agobio. Pero lo que es más importantes es que en el conjunto del *Catecismo*, se presenta un contenido demasiado tradicional y obsoleto, arropado de numerosas referencias bíblicas y conciliares, lo que parece prestarle un aire de renovación y actualización, que no siempre tiene.

Hay un dato que me ha llamado poderosamente la atención. No siempre, pero sí en algunas ocasiones particularmente significativas, la versión castellana que aparece reproducida de la Biblia, de los documentos conciliares, del *Catechismus romanus*, o de otras fuentes, **no coincide con las versiones habituales más en uso**. Se desprende la sensación de que el equipo responsable de la edición castellana no se ha sentido siempre cómodo con las versiones que sustentan la fe cristiana de manera habitual, y han tenido que recurrir a hacer sus propias traducciones<sup>17</sup>, lo que implica otros acentos insospechados en las fuentes aducidas; en ocasiones ello conlleva una mayor claridad, lo cual es de agradecer, mientras que en otros momentos se han reforzado acentos jerárquicos. El ejemplo más clarificador de lo que acabo de afirmar se encuentra en el n. 892 del *Catecismo*, donde a propósito de la misión de enseñar que corresponde a los obispos, se dice que “a esta enseñanza ordinaria, los fieles deben ‘adherirse...con espíritu de obediencia religiosa’ (LG 25)”. Para los conocedores del latín, la frase, según el texto oficial

---

16 *Dossier informativo*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992, 22.

17 No de otro modo se puede explicar que en ocasiones los textos citados sean expresiones literales de versiones usuales de las fuentes aducidas (por ejemplo, el caso de *Dei Verbum*, 9, citado en los n. 80-81), en tanto que otras veces rehúsen las traducciones usuales para recurrir a otra traducción.

es: “fideles autem in sui Episcopi sententiam de fide et moribus nomine Christi prolatam concurrere, eique **religioso animi obsequio** adhaerere debent”. Traducir, como el *Catecismo* hace, “obsequio” por “obediencia” no resulta absolutamente inadecuado, pero el texto latino no emplea la palabra “oboedientia”, que no dejaría lugar a dudas; y la versión castellana que tengo a la vista <sup>18</sup> traduce el término latino “obsequio”, en esta frase, por “respeto”; en la frase que le sigue, por “obsequio”, y en la que concluye el párrafo que viene a continuación, por “sumisión”. Entre “obsequio”, “respeto”, “sumisión”, y otras expresiones similares (aceptación, adhesión, asentimiento, ...) y “obediencia” yo percibo una distancia muy nítida.

No querría detenerme en cada cita con la pausa y el espacio dedicada a la que precede. Pero no es posible dar por terminada la cuestión de las **fuentes** a las que el *Catecismo* acude. Otras veces, acude a documentos conciliares, pero, a mi entender, lo hace mal, como ocurre en el n. 871, donde suministra una definición de “fieles cristianos: jerarquía, laicos, vida consagrada”, en que cita al *Código de Derecho Canónico*, c. 204, que a su vez es casi calco de LG 31. Si lo que se pretendía era hablar de los “laicos”, el texto está bien aportado; pero si, a lo que parece, se pretende hablar de “cristianos”, por tanto, todos los cristianos, debería haberse citado LG 14, puesto que el texto reproducido en el *Catecismo* se refiere directamente a los laicos. También se reproducen textos conciliares (además de otro de *Evangelii nuntiandi*) en los n. 908-913, 954-959, 967-970, pero en realidad lo único que se hace es repetir, sin más, esos párrafos literales, **sin añadir absolutamente nada** <sup>19</sup>, ningún tipo de explicación, aclaración o profundización: para eso, con remitir a la lectura de los documentos conciliares, hubiera sido suficiente, sin necesidad de elaborar este nuevo libro.

Más notable, sin lugar a dudas, es el n. 966, donde una engorrosa omisión –no de otro modo puede entenderse– ha eliminado que María “fue asunta **en cuerpo y alma** a la gloria celestial”, al citar a LG 59 <sup>20</sup>.

Otro dato desconcertante es que, al citar a San Ignacio de Antioquía se reproducen sus palabras traducidas al castellano, **menos en los n. 1.010 y**

<sup>18</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones.*, Madrid, BAC, 1966, con el nuevo texto latino oficial; coincide en todo con la versión castellana de la edición tercera del mismo año; en cambio no existe coincidencia con la edición primera, de 1965.

Sin embargo, en otras ocasiones, los textos conciliares que no han sido objeto de nueva versión, por parte de los redactores, o por parte del equipo de traducción al castellano, sí coinciden con esta versión.

<sup>19</sup> Tampoco añade absolutamente nada a la primera afirmación del n. 982 el texto que sigue a continuación, tomado del *Catechismus romanus*.

<sup>20</sup> También en esta ocasión se puede observar la divergencia entre la traducción del *Catecismo* y las versiones usuales de los documentos conciliares.

Por su parte, JOSE LUIS LARRABE, ya hizo notar (“Vida Nueva”, n° 1.879, 30 enero 1993, 4) semejante omisión, aparte de otras precisiones al texto.

**1.549**, donde además aparecen en griego ¿A qué obedece este doble juego? Si las afirmaciones que constan en estos números son destacables, ¿no lo son también las demás? ¿Por qué no poner todas bilingües?; ¿o por qué no traducirlas todas, sin más? No veo claro el proceder diverso en cada ocasión; pero el *Catecismo* tampoco lo explica <sup>21</sup>.

Habría que hablar también de los momentos en que la frase citada está alterada, sin que ninguna indicación o advertencia lo haga notar al lector: esto induce a atribuir a un autor lo que realmente no escribió. Puede servir de ejemplo la cita de San Justino que consta en el n. 2.174, en la cual se interpola un paréntesis que no pertenece al texto original. Tampoco quiero dejar de notar, en la misma línea, que en otros momentos, aunque no se haya modificado para nada el texto citado, **hubiera sido totalmente necesaria** una aclaración, para que el lector del *Catecismo*, si no puede acceder a la consulta directa, pueda, al menos, situar el texto en su contexto y percibir el adecuado sentido de lo que se cita y reproduce. Tal es el caso del n. 1.937 donde aparece una cita (por supuesto, sin comillas) de Santa Catalina de Siena en su *Diálogo*; da la sensación de que las afirmaciones las hace Catalina de Siena, siendo así que ella conversa con Dios, y que estas frases están puestas en labios de Dios. Y esto, por desgracia, no aparece claro.

Quiero terminar destacando una curiosa y singular excepción en la cuestión de las fuentes citadas, ya que, como anoté antes, se acude al patrimonio eclesial en sus diversas manifestaciones, menos en una ocasión donde se incorpora, indirectamente, una cita no cristiana, si bien haya sido asumida por Santo Tomás de Aquino; éste remite a Aristóteles, a propósito de la prudencia, y así consta en el *Catecismo* en el n. 1.806. Rara avis. Ahora bien, a propósito de esta excepción, cabe preguntarse que si no ha habido dificultad en remontarse hasta el pagano Aristóteles al acudir a ciertas fuentes del *Catecismo*, cómo no se han incorporado, además, otra serie de pensamientos de autores no cristianos, o de autores cristianos no católicos, que no estuvieran en contradicción con las afirmaciones de la fe cristiana <sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Además, la expresión griega de la carta citada de Ignacio de Antioquía habla de que el obispo es "tipon tou patrós", que aparece traducido como "figura del Padre" (D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*. Texto bilingüe completo, Madrid, BAC, 1950, 469), en tanto que el *Catecismo* lo hace como "imagen viva de Dios Padre".

<sup>22</sup> Por ejemplo, el catecismo del Episcopado alemán, titulado *Glauben-leben-handeln*, (versión castellana *Nuevo catecismo católico*. Creer.vivir.obrar, Barcelona, Herder, 1971), no tuvo inconveniente en incluir en sus páginas numerosas aportaciones de todo tipo de procedencias, sin que por ello se resintiera la fe católica.

Personalmente, no tengo nada contra Aristóteles, pero me llama la atención que se le haya concedido un estatuto "para-católico", que a otros se les ha negado.

### 8. *El espinoso problema del lenguaje.*

En el lenguaje, el fondo y la forma se unen, ya que se trata de abordar conjuntamente lo que se dice y cómo se expresa. Y la verdad es que, en términos generales, el *Catecismo* es un libro de lectura difícil, debido tanto al contenido de los temas abordados, como al tecnicismo de querer ajustar y matizar las expresiones, así como al hecho de que en su redacción hayan intervenido muchas manos, y esto se ha plasmado en estilos y formas de expresión muy diversos; a ello hay que añadir, a mi modo de ver, otro aspecto nada despreciable, cual es el hecho de que se haya querido presentar una doctrina enfocada con unos criterios generalmente superados, pero utilizando un lenguaje renovado (por ejemplo, en la incorporación de citas) lo que ha producido desajustes chirriantes desde el punto de vista de la claridad expositiva.

No hay más remedio que recordar el principio reclamado por *Catechesi tradendae*, 59 que alude al uso de un “lenguaje adecuado” a la hora de presentar la fe. Claro está que la pregunta salta inmediatamente: adecuado, ¿para quién? Porque en un *Catecismo* que cuenta con unos destinatarios tan plurales y diversos, no resulta fácil “adecuarse” a todos. De ahí que a la vista de las dificultades de lenguaje, el asunto de los destinatarios vuelva a cobrar toda su importancia y sus consecuencias. Cuando el *Dossier informativo* habla de las cualidades que reúne la obra, afirma que “se caracteriza por la esencialidad, la concisión, la sobriedad, la incisividad, la **claridad**”<sup>23</sup>. Yo me permito discrepar de la última apreciación. En conjunto, me parece una obra de lectura difícil, tanto por la extensión, por la tónica o estilo empleado. Pero, además, existe el suficiente número de comprobaciones como para poder verificar lo enunciado.

Voy a comenzar por dos ejemplos paradigmáticos de la dificultad, uno largo, y el otro breve. El primero, el amplio, consta en el n. 57; en el contexto inmediatamente anterior, viene hablado de la alianza que Dios pacta con Noé (nada se dice del género literario mítico, propio de los once primeros capítulos del Génesis, sino que se deja correr como si de una narración histórica se tratara), y en el número aludido, casi kafkiano, se dice lo siguiente: “Este orden a la vez cósmico, social y religioso de la pluralidad de las naciones (cf Hch 17,26–27), confiado por la providencia divina a la custodia de los ángeles (cf Dt 4,19; Dt [LXX], 32, 8), está destinado a limitar el orgullo de una humanidad caída que, unánime en su perversidad (cf Sb 10,5), quisiera hacer por sí misma su unidad a la manera de Babel (cf Gn 11,4–6). Pero, a

23 *Dossier informativo*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992, 21.

causa del pecado (cf Rm 1,18-25), el politeísmo así como la idolatría de la nación y de su jefe son una amenaza constante de vuelta al paganismo para esta economía aún no definitiva”. Llevaría demasiado tiempo y espacio analizarlo con minuciosidad; me limito a señalar los aspectos más notables. El orden al que empieza refiriéndose, parece ser la alianza establecido con Noé; se le califica de “cósmico, social y religioso”, con tres adjetivos desconcertantes. Se afirma que está confiado a la custodia de los ángeles, citando textos que nada tienen que ver con el presente contexto del libro del Génesis. Y se dice que ese orden o alianza establecida tiene como finalidad “limitar el orgullo de la humanidad caída que, unánime en su perversidad quisiera hacer por sí misma su unidad a la manera de Babel”: si lo que han pretendido los redactores es referirse al episodio de la construcción de la torre de Babel, han encontrado la fórmula más oscura, retorcida y difícil para hacerlo. Después habla del “politeísmo y la idolatría de la nación y de su jefe”, como amenaza para esta economía. ¿De qué nación se trata?, ¿quién es su jefe?: imposible saberlo. ¿Cómo hablar de “vuelta al paganismo”, cuando aún Dios no ha dado a conocer los primeros y progresivos datos de una revelación que se va enriqueciendo hasta llegar a su plenitud? De verdad que todo el número parece una enorme e inexplicable charada indescifrable. Yo he pedido a varias personas, a varios teólogos, con sus correspondientes especializaciones, que me proporcionaran una aclaración de este desafortunado n. 57. Y hasta ahora no lo he conseguido. Lo más fácil, sin duda, sería olvidarse enteramente de él y hacer otra redacción diversa.

El otro ejemplo de confusión es el que he anunciado como breve, y ciertamente lo es. Pero su lenguaje críptico, por el empleo de tecnicismos, lo hace asequible únicamente a los conocedores a fondo de la liturgia. Se trata del n. 1106, que dice: “Junto con la Anámnesis, la Epiclesis es el centro de toda celebración sacramental, y muy particularmente de la Eucaristía”. No me sirve de consuelo, ni resuelve la intrínseca obscuridad de lenguaje el hecho de que en el n. 1103 se dé una larga explicación de qué es Anámnesis (o “Anamnesis”, sin acento), de la que siete líneas más adelante se aclara que “hace memoria”; ni tampoco que el n. 1105 explique qué es Epiclesis (o Epiclesis, igualmente sin acento), equivalente a “invocación sobre”. Porque si para hacer afirmaciones sobre la celebración eclesial es preciso verse obligado a tener una formación de nivel superior, o consultar un glosario de términos, no se ha conseguido el ideal que se pretendía de un lenguaje adecuado.

Por desgracia, estos no son más que dos ejemplos. Si no dijera más sobre este aspecto, estoy seguro que habría quien pensara que he rebuscado con malévolos intenciones los dos únicos lugares en que esto se produce. Y que esto he querido elevarlo a conclusión general. Por ello, me veo obligado,

aunque sea más someramente, a prolongar la exposición de las dificultades del lenguaje.

El n. 248 (por razón de la materia, la Trinidad, así como por el lenguaje empleado) resulta también difícil. El empleo de lenguaje filosófico al hablar de causa primera y causas segundas hace también obscuro a muchos lectores los n. 306–307<sup>24</sup>.

También me parece oscura la primera frase del n. 877, a propósito de la colegialidad episcopal: “De igual modo es propio de la naturaleza sacramental del ministerio eclesial tener un carácter colegial”; pero aún es más confuso el n. 878 en la frase que dice “cada uno [de los obispos] ha sido llamado personalmente (...) para ser, en la misión común, testigo personal, que es personalmente portador de la responsabilidad ante Aquel que le da la misión, que actúa ‘in persona Christi’ y en favor de personas: ‘Yo te bautizo en el nombre del Padre...’; ‘Yo te perdono’”. Porque no está claro que “Aquél” (y no Aquel, sin acento) se refiera al Papa que nombra y confía una misión a cada obispo, o si se refiere a Dios. No parece que haya que referirlo a Dios, puesto que añade que el misterioso ‘Aquel’ actúa ‘in persona Christi’; y la verdad es que no creo que, en una teología medianamente sana, Dios actúe en lugar de Cristo. Por tanto, si ‘Aquel’ se refiere al Papa, no hay más remedio que admitir que cada obispo es responsable ante el Papa, dato éste último de difícil justificación. Yo creía –y sigo creyendo– que cada obispo es responsable ante Dios.

A pesar del esfuerzo por conseguir la claridad, estimo que en el n. 948, a propósito de la comunión de los santos, el doble sentido de la palabra latina “sanctis” confunda a más de una persona<sup>25</sup>. Tampoco me parece claro, excepto para personas con un nivel cultural notable, el título que precede al n. 972 y que dice: “María, icono escatológico de la Iglesia”. Hubiera valido la pena el esfuerzo de exponerlo de manera más inteligible.

En los n. 978 y 979, que citan al *Catechismus romanus* se emplea al final del n. 978 la palabra “concupiscencia” (igual que en el texto latino); y, en cambio, al comentarlo en la línea siguiente (ya en el n. 979) se substituye por “inclinación al mal”. Esto no supone obstáculo mayor para quien ya lo conoce; pero no son pocos los que no relacionan el primer término con el segundo<sup>26</sup>.

24 Algo parecido ocurre en el empleo de una filosofía dualista de alma y cuerpo como realidades diversas que se juntan o separan, para hablar de la vida y de la muerte (n. 997), aunque en este caso no existen radicales obstáculos en la expresión empleada.

25 En el n. 1.331 se refiere a uno de estos dos sentidos, el de “las cosas santas”, y además de ponerlo en castellano, lo expresa en griego (“ta agia”) y en latín (“sancta”).

26 En el n. 2.515 se afirma que concupiscencia puede designar “toda forma vehemente de deseo humano”, y más en particular, el sentido teológico de “apetito sensible que contraría



En el n. 981, el empleo de las expresiones acuñadas “el poder de las llaves” y “las llaves del Reino” no pasan de ser términos metafóricos, que no son suficientemente explicados, ya que ni en todo el apartado (n. 981-983), ni en el que le precede, es decir, en todo el artículo completo se remite a Mt. 16, 19, que es donde aparece la expresión; en consecuencia, quien no tenga la suerte de haberla conocido previamente, tendrá que hacer cábalas para descifrarla.

A lo largo de la segunda parte del *Catecismo*, a partir del n. 1076, aparece con frecuencia un término en el que percibo que habrá no pocas dificultades para numerosas personas: el de “economía sacramental” ¿Me equivoco al pensar en más de una persona concreta que percibirán en dicho término los asuntos monetarios relacionados con los sacramentos?

En el n. 1.266, para hablar de la novedad que supone la vida cristiana para el bautizado, se habla de “virtudes teologales”, “dones del Espíritu Santo” y “virtudes morales”, y concluye: “Así todo el organismo de la vida sobrenatural del cristiano tiene su raíz en el santo Bautismo”. Estoy firmemente convencido de que esto mismo podría haberse expresado con mucha mayor nitidez.

Para quien desconozca qué es la anáfora, dudo seriamente que la explicación que aparece en los n. 1.352–1.354 se lo aclare, entre otras cosas, porque ni siquiera aparece claro que “anáfora” es equivalente en el uso litúrgico a “plegaria eucarística”, subdividida, a su vez en una serie de partes (No queda mucho más explícito en el n. 1.371. Hay que ir al n. 2.770 para encontrar la siguiente aclaración: “Situada entre la Anáfora [Oración eucarística] y la liturgia de la Comunión...”).

El fixismo en fórmulas acuñadas, que se repiten, hace que vayan perdiendo significado para el hombre actual, ya que tales fórmulas están vinculadas a una terminología filosófica, de la que han recibido su significado. Cuando tal terminología filosófica resulta ajena a muchos de nuestros contemporáneos, no hay más remedio que acertar a reformular –por supuesto, sin traicionar– la fe cristiana. De ahí que haya que hacer un esfuerzo por encontrar expresiones válidas e inteligibles en lugar de repetir que Cristo está presente en la eucaristía “verdadera, real y substancialmente” (n. 1.374).

El n. 1.617 incluye una expresión que yo jamás había oído o leído, cuando al referirse al bautismo habla del “baño de bodas”. Remite a Ef. 5, 25-26 (“...Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella, para santificarla, purificándola, mediante el lavado del agua con la palabra”) donde tal expresión no

---

la obra de la razón humana”. Sigo pensando que resulta más esclarecedor hablar de “inclinación al mal”.

aparece, ciertamente. Y el “baño de bodas” me parece que complica, más que aclara lo del “lavado del agua con la palabra”.

A propósito de la libertad, el n. 1.749 incluye la expresión de que “el hombre es padre de sus actos”. A mí me parece mucho más sencillo, claro y directo afirmar que es “responsable” de sus actos.

Por otro lado, la dificultad que encuentro en el n. 1.865 no es tanto la del uso de expresiones oscuras, como en otros casos, sino la de una forma de redacción con arreglo a la cual, se concede vida propia al pecado, algo así como si tomara sus propias decisiones: hubiera sido preferible hablar del hombre pecador que siente la tendencia a ratificarse en su propia postura.

Pasando al n. 1.991, la justificación es definida como la “acogida de la justicia de Dios por la fe en Jesucristo. La justicia designa aquí la rectitud del amor divino”. Hubiera sido más claro y simple decir que es la santidad de Dios, de la que participa el hombre. Parece como si hubiera un no confesado propósito de decir las cosas de manera difícil cuando se puede expresar más fácilmente.

El n. 2.272 plantea el tema del aborto directamente provocado, en relación al cual se recuerda la disposición de incurrir en “excomunión *latae sententiae*”, y para explicar el tecnicismo no traducido, se añade: “es decir, ‘de modo que incurre ipso facto en ella quien comete el delito’”. Un término técnico en latín, queda aclarado con otro tecnicismo también en latín, y se da por bien expuesto el tema.

Desbordando todas las previsiones imaginadas y por imaginar, los responsables de la edición castellana del *Catecismo* abordan en el n. 2.337 el tema de la castidad, y tras un párrafo introductorio no tienen inconveniente en largar la siguiente e inexplicable frase: “La virtud de la castidad, por tanto, entraña la **integridad** de la persona y la **integralidad** del don”. A continuación, en sendos apartados, se explica lo que entienden por “integridad de la persona” y por “integralidad del don”, que resulta ser “la integralidad del don **de sí**” (n. 2.346-2.347). Confieso abiertamente que no entiendo qué se quiere decir con “la integralidad del don”. He consultado unos cuantos diccionarios castellanos y no he encontrado la referida palabra, que no existe en nuestra lengua. He consultado también un diccionario francés que, además de incluir el vocablo “*intégrité*”, traduce el término “*intégralité*” por “integridad, globalidad, totalidad”. Los responsables del equipo traductor de la edición castellana se inventan una palabra, que en nada difiere de la que ya existe (“integridad”) y que ellos mismos han utilizado, y se quedan tan anchos. Decididamente hay que darles un suspenso en la labor desarrollada. Y todo para decir que la castidad rectamente entendida no supone una postura egoísta, sino de apertura y enriquecimiento de los demás.

En el n. 2.598 aparece una frase sorprendente en extremo, cuando afirma que “el drama de la oración se nos revela plenamente en el Verbo que se ha hecho carne y que habita entre nosotros”. De verdad que no veo sentido ni justificación suficiente para hablar del “drama de la oración”. Ciertamente es que cuando un creyente se dirige a Dios desde una situación angustiosa, su oración no puede por menos verse teñida de tintes dramáticos, trágicos; pero no siempre la oración es así (el propio *Catecismo* trata de presentar diversos modelos). Si, por tanto, la oración no siempre es dramática, tampoco percibo que la situación de la oración dramática haya de relacionarse con la encarnación de Jesús, pues, si bien su vida terminó humanamente de forma trágica, ello no equivale a hacer extensible esa categoría dramática para toda la vida de Jesús sobre la tierra.

Como se ve, son unos cuantos ejemplos, algunos de ellos de notable entidad, que muestran en el *Catecismo* un lenguaje obscuro, difícil, o críptico, cuando se podría haber hecho un esfuerzo sensible en aras de la claridad, sin empañar, para nada la calidad de lo presentado. Podrían espigarse más ejemplos, como también podría aducirse numerosos párrafos en que predomina la claridad expositiva. Pero no creo que se trate de organizar una tabla clasificatoria de aciertos y fallos expositivos, sino dejar constancia, con dolor y sentimiento sincero de que las numerosas deficiencias empañan el resultado pretendido.

### 9. Defectos en la redacción.

En el n. 82 se reproduce un texto conciliar tomado de *Dei Verbum*, 9 que hace referencia a la complementación entre la Escritura y la Tradición<sup>27</sup>. Aquí sí aparece la referencia expresa. Pero no sucede lo mismo en el número anterior, el n. 81, en el que figuran dos frases entrecomilladas en que no se cita procedencia. La explicación es sencilla. Tanto el n. 81, como el n. 82 corresponden al párrafo de *Dei Verbum*, 9, pero, por no sé qué extraña maniobra, se ha preferido no reproducir el texto seguido, que en su expresión original dice literalmente lo mismo que el *Catecismo* reproduce en el n. 81 sobre la Escritura y la Tradición, y continúa: “...la difundan fielmente en su predicación. **Por eso la Iglesia** no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado. Y así **ambas** se han de recibir...”. Pero este texto (del que he resaltado lo que ha sido omitido en el *Catecismo*), aparece con la

<sup>27</sup> Por cierto, el texto está alterado, pues dice: “... y así se han de recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción”, cuando en realidad debe decir: “... y así **ambas** se han de recibir...”.

siguiente redacción en los números citados: "...y la difundan fielmente en su predicación. **De ahí resulta que la Iglesia, a la cual está confiada la transmisión y la interpretación de la Revelación**, no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado. Y así se han de recibir ...". ¿Qué extraña e inconfesada preocupación ha guiado las plumas y las mentes de los redactores para querer decir más que el documento conciliar? ¿No estaba bastante claro que la Iglesia tiene la obligación y la responsabilidad de ser intérprete fiel de la revelación? Mi experiencia me dice que lo mostrado no es una errata de imprenta.

Ya mostré con anterioridad el corrimiento que los redactores del *Catecismo* han pretendido dar al texto de *Lumen Gentium*, 25 al desplazar el término latino "obsequium" hasta el castellano "obediencia". Pero en esa ocasión han tenido la precaución de evitar que aparezca expresamente el texto latino, pues así la maniobra puede pasar desapercibida. En cambio, en el n. 967 del *Catecismo* han hecho justamente lo contrario, pues recuerdan a María como "la figura ["typus"] de la Iglesia (LG 63)". El texto latino dice: "Deipara est Ecclesiae typus", y lo traduce por "la Madre de Dios es tipo de la Iglesia". No se han conformado con citar el texto castellano, sino que han acudido al latino para reforzar su versión. ¿Por qué no han tenido la valentía de hacer siempre lo mismo? Por otra parte, si es suficiente con presentar la traducción castellana para que la fe resulte adecuadamente expresada, ¿qué necesidad existe de buscar apoyaturas en el texto latino, como texto seguro y modélico, al que unas veces se acude y otras no? Cualquier lector inteligente percibe con nitidez que no se trata únicamente de una cuestión de redacción correcta o incorrecta, sino que se ventilan contenidos y acentos sutilmente inducidos.

Parece mentira que en la cita de la poesía de Santa Teresa titulada "Nada te turbe" (n. 227), el *Catecismo*, precisamente en la versión castellana, haga de dos versos uno, pues omite la barra de separación entre estos dos versos: "...la paciencia / todo lo alcanza..." Es lástima que esta sencilla omisión induzca a un error; y no parece que se trate simplemente de una errata, porque la disposición de la estrofa llevaría a creer que está constituida por ocho versos, con la poco ortodoxa construcción de siete versos pentasílabos, y uno decasílabo.

Pero parece que la mala fortuna se ha cebado también con Santa Teresa del Niño Jesús, ya que en el largo texto de su autobiografía, no alcanzo a saber por qué unas frases están con letra redonda, mientras que otras están con cursiva, además de otras que figuran en cursiva mayúscula (n. 826). La verdad es que resulta una extraña manera de citar, que no es aclarada en parte alguna del *Catecismo*.

La redacción del n. 1.037 en sus primeras líneas es especialmente desafortunada. El texto dice: “Dios no predestina a nadie al infierno (cf DS 397;1567); para que esto suceda es necesaria una aversión voluntaria...”. El inadecuado empleo de “esto” tendría que haberse referido a una frase que no aparece, y que podría ser, más o menos, la siguiente: “para que alguien vaya al infierno”. Pero, como tal frase hay que suponerla, da la sensación de que se está refiriendo a la frase inmediatamente anterior, en cuyo caso, la totalidad de la frase quedaría de la siguiente forma: “Dios no predestina a nadie al infierno; **para que Dios predestine a alguien al infierno** es necesaria una aversión voluntaria...”. Y entonces topamos con que la lectura que el texto materialmente propone invita a aceptar que **efectivamente existe predestinación** para el infierno. Unos leves y oportunos retoques hubieran soslayado tan deficiente sugerencia.

A propósito del bautismo y la fe implicada en el mismo, aparece la redacción siguiente en el n. 1.255: “Para que la gracia bautismal pueda desarrollarse es importante la ayuda de los padres. Ese es también el papel del *padrino* o de la *madrina*”. Creo que se devalúa con esta redacción el papel de los padres, que queda reducido a algo que es simplemente **importante**, pero no necesario, ni determinante, ni fundamental.

El *Catecismo* incurre en un equívoco cuando no da las explicaciones oportunas para entender adecuadamente lo que afirma. En relación con la confirmación, señala que el obispo procede a consagrar el crisma en la disciplina occidental, mientras que en la oriental esta función le corresponde al “Patriarca”. Pero no se aclara quién es el patriarca, ni cual es su función. En las dos ocasiones en que se emplea la palabra en el sentido de referirse al patriarca de la Iglesia oriental (n. 1.297 y 1.312) nada contribuye a explicar el concepto. Pero si alguien tiene la idea de buscar alguna orientación en los diversos números del *Catecismo*, localizados por la voz “patriarca” del índice temático, se encuentra con la sorpresa de que todos los demás números reseñados se refieren a **los patriarcas del pueblo de Israel**. Con lo cual nada se le resuelve.

A propósito de la confirmación, se produce en unos cuantos números del *Catecismo* una situación extraña, a la que se va gradualmente llegando. El n. 1.289 comienza el asunto con una disparatada redacción, pues alude al nombre oriental de crismación, “unción con el crisma, o *myron*, que significa ‘crisma’”. ¿A qué viene ese juego de palabras entre “crisma” y “myron” para venir a decir que “myron” significa “crisma”. Ambas expresiones griegas son equivalentes, y tienen el significado de aceite, unguento, óleo, bálsamo. Con haber dicho: “crisma” o su equivalente “myron”, hubiera sido más que suficiente, y todo hubiera quedado perfecto, teniendo en cuenta que “crisma” se

ha integrado normalmente al idioma castellano. Pero no contentos con tan defectuosa redacción, los autores insisten en el n. 1.290 en utilizar la palabra “myron”, como si no hubiera equivalente en castellano; y de nuevo vuelven a las andadas en el n. 1.297 en que la terquedad hace aparecer reiteradamente la palabra “myron”. ¿No se trataba de hacer una traducción al castellano? ¿Por qué, entonces, empeñarse en traducirlo a medias, no empleando la palabra plenamente aceptada como castellana, y repitiendo con fijación un vocablo no castellano?

No me cabe en la cabeza el que se haya dado de paso una redacción tan extravagante como la que figura en el n. 1.421, que reproduzco: “El Señor Jesucristo, médico de nuestras almas y de nuestros cuerpos, que perdonó los pecados al paralítico y le devolvió la salud del cuerpo (cf Mc 2, 1-12), quiso que su Iglesia continuase, con la fuerza del Espíritu Santo, su obra de curación y de salvación, **incluso** en sus propios miembros. Esta es la finalidad de los dos sacramentos de curación: del sacramento de la Penitencia y de la Unción de los enfermos” (el subrayado es mío). ¿Desde cuando es válido afirmar que los sacramentos son **incluso** para los miembros de la Iglesia? ¿Para quién están destinados, si no, los sacramentos? ¿O es que a partir de ahora **también** pueden recibir estos dos sacramentos los no católicos? Un poco de seriedad, señores.

El n. 2.688 incluye la afirmación de que “la memorización de las oraciones fundamentales ofrece una base indispensable para la vida de oración”. Yo creo que hubiera sido preferible haber substituido el adjetivo “fundamentales” por “comunes”.

Ya me he referido antes al n. 2.770 en que se muestra el equivalente de “anáfora” con “oración eucarística”; pero si esto hay que aplaudirlo sin reservas, no sucede otro tanto con el resto de la frase, pues a propósito de la ubicación del rezo del padrenuestro en el transcurso de la celebración de la eucaristía, dice: “Situada entre la Anáfora (Oración eucarística) y la liturgia de la Comunión, recapitula, por una parte, todas las peticiones e intercesiones expresadas en el **movimiento de la epiclesis**, y por otra...” También he tenido oportunidad de referirme al nada claro concepto de “epiclesis” (o epiclesis), pero además, la expresión “movimiento de la epiclesis” no hace más que enrarecer y prestar mayor confusión a un vocablo de por sí difícil y nada usual.

Creo que los testimonios aducidos son más que suficientes para hacer caer en la cuenta a cualquier lector inteligente, de que la redacción y el lenguaje utilizados no prestan precisamente fluidez y vivacidad al *Catecismo*. Es cierto que en ocasiones (como sucede en todas las facetas de la vida) hay que acudir inevitablemente a una terminología acuñada y precisa. No seré yo

quien esté contra su empleo. Pero si de lo que se trata es de acertar en la manera de presentar la fe católica, no hay más remedio que dejar constancia de las muchas deficiencias, y de la enorme distancia entre el ideal a conseguir y el resultado que se ha puesto en las manos del lector de lengua castellana. Por eso tengo conciencia de no haber exagerado lo más mínimo al haber tenido ocasión de afirmar que se trata de un libro de lectura difícil. La claridad a la que aludían los miembros de la Comisión Editorial del *Catecismo* se les ha escapado entre los dedos.

#### 10. *Otros aspectos formales.*

Junto a las cuestiones del lenguaje utilizado, y los cuestionables datos de la redacción efectuada en los ejemplos anteriores, hay, además, una serie de interrogantes que afectan principalmente a la forma, pero, como ha habido ocasión de comprobar, también tienen que ver con el fondo de las afirmaciones que se van desgranando en las páginas del *Catecismo*. Si se quiere, las que siguen a continuación tienen una importancia secundaria, si se las compara con algunas de las que han precedido en este estudio, pero en mi estimación no son tan triviales como para dejarlas pasar sin dejar constancia de ello, y no elevar la consiguiente lamentación por haber dejado malograr lo que pudo ser una oportunidad, y se ha quedado en poco más que una victoria pírrica.

He hecho alusión al relativamente abundante uso de expresiones que no figuran en castellano, siendo así que la totalidad podrían haberse traducido. No niego que en algún caso puede haber sido útil o aconsejable adjuntar el tecnicismo correspondiente al vocablo castellano al uso, para mayor precisión o afirmación de tal o cual matiz. Todos lo hemos hecho, y yo también. Pero lo que tendría que ser ocasional, y por lo mismo, excepcional, deviene en el *Catecismo* un defecto casi crónico, con una serie de agravantes, que voy a exponer.

Francamente no entiendo la insistencia, casi obsesiva, por incluir frases o palabras en latín, cuando el hacerlo no añade nada a la expresión castellana. Porque si se opta por presentar el texto en castellano, no hay por qué adobarlo con expresiones latinas estrictamente inútiles. Tal es el caso de las dos ocasiones que figuran en el n. 113, empezando por “*Sacra Scriptura principalis est in corde Ecclesiae quam in materialibus instrumentis scripta*”, que luego se ofrece traducida; y después, a continuación de otro texto castellano igualmente traducido se pone la frase original latina (“*secundum spiritualem sensum quem Spiritus donat Ecclesiae*”); lo mismo ocurre en el n. 276, al hablar de “Dios todopoderoso y eterno” (“*omnipotens sempiternus*”).

Deus”); vuelve a suceder en el número siguiente, el 277, a propósito de la misericordia divina (“Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas”); de nuevo aparece la inútil expresión bilingüe en el n. 385 (“Quaerebam unde malum et non erat exitus”); se repite el doblete en el n. 391, al citar al concilio de Letrán en relación con el demonio (“Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali”); otro tanto se encuentra, con ocasión de la doble realidad humana y divina de Jesús, en el n. 469 (“Id quod fuit remansit et quod non fuit assumpsit”). Se podrían seguir poniendo ejemplos de esto mismo; pero confieso paladinamente que me aburrí de ir tomando notas constantes de un defecto tan repetido, y que, precisamente por eso mismo, suscita la sospecha de si no habrá una intención no manifestada.

Esto mismo resulta aún más llamativo en los números 1.300 y 1.513, relativos, respectivamente a los sacramentos de la confirmación y de la unción de enfermos, en los que se incluye la fórmula de la celebración en latín y en castellano. ¿Por qué?, ¿y por qué sólo en estos sacramentos y no en todos? ¿Están mejor celebrados en latín que en castellano? ¿o acaso existe una corruptela en la fórmula castellana de estos sacramentos que obliga a duplicarla para evitar dudas sobre su validez?<sup>28</sup>

El asunto se podría dar por zanjado (ya que no altera nada básico, y sólo contribuye a una engorrosa duplicidad), si no fuera porque en ocasiones adquiere otros tonos más serios y comprometedores. Se trata de las ocasiones en que el texto latino ha sido traducido, pero **ha sido mal traducido**, lo que, evidentemente, resulta más importante. Un ejemplo de ello se encuentra en el n. 817, a propósito de un texto de Orígenes, que se propone en la repetida forma bilingüe con estas palabras textuales: “Ubi peccata sunt, ibi est multitudo, ibi schismata, ibi haereses, ibi discussiones. Ubi autem virtus, ibi singularitas, ibi unio ex quo omnium credentium erat cor unum et anima una (‘Donde hay pecados, allí hay desunión, cismas, herejías, discusiones. Pero donde hay virtud, allí hay unión de donde resultaba que todos los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma’). Para quien sepa latín, no es un secreto que traducir “multitudo” por “desunión” no es proceder con el sentido más recto que se le puede dar. A ello hay que añadir que

---

28 Si en esta cuestión, como parece más seguro, se ha seguido un criterio aleatorio, o no se ha seguido ningún criterio previamente pensado, aún otro dato inexplicable, aunque no tenga que ver con el uso del bilingüismo. Se trata de que en el n. 1.300 se ofrece la doble fórmula de la confirmación para la liturgia occidental y para la liturgia oriental; lo mismo que sucede en el n. 1.240, con ocasión del bautismo. Y de nuevo surge la pregunta: Si se han incluido ambas fórmulas en estos sacramentos, ¿qué razón hay para que no se haya hecho lo propio con el resto?



la palabra “singularitas” se ha quedado sin traducir. Y lo curioso es precisamente que en la antítesis que Orígenes establece en los dos miembros de la frase, “singularitas” se está oponiendo a “multitudo”. Flaco servicio ha prestado quien ha hecho la traducción, o quien ha aportado la consulta de la cita.

Ya indiqué antes la deficiente y probablemente más que intencionada traducción del n. 25 de *Lumen Gentium*, donde a la palabra “obsequium” se le fuerza hasta hacerla ser traducida por “obediencia” (n. 892).

En el n. 1.381 se incluye con la reiterada fórmula de utilizar el latín y además el castellano el poema eucarístico “Adoro te devote, latens Deitas”. El último verso de la composición latina es “Nil hoc Veritatis verbo verius”, y la versión castellana que se ofrece a continuación dice: “nada más verdadero que esta palabra de Verdad”. Resulta patente que “Veritatis verbo” no es equivalente a “palabra de Verdad” (aunque se emplee la mayúscula), sino que es la “palabra de **la** Verdad” que es Jesús (Jn. 14,6).

No son las únicas ocasiones, ya que en otros casos, alguna expresión de los Santos Padres está materialmente bien traducida, pero extraída del contexto literario e histórico en el que fue escrita, por lo cual el sentido resulta forzado.

No terminan con esto los problemas derivados de la traducción, ya que aunque suele ser frecuente poner en dos idiomas el texto, esto no siempre sucede; no son infrecuentes las ocasiones en que –aunque puede parecer sorprendente– sólo figura el texto en latín, y se deja al lector que no lo conozca con un palmo de narices. Así el título que consta inmediatamente antes del n. 362 dice escuetamente: “Corpore et anima unus”.

En el n. 875 aparece la expresión “in persona Christi Capitis”, que no se traduce, ni tampoco va acompañada de la referencia correspondiente al documento de que procede. Hay que desplazarse al n. 1.548 (al que remite la referencia marginal), donde se vuelve a encontrar la misma expresión, está vez con referencias documentales, pero que permanece obstinadamente en latín. Ni en el n. 875, ni en el n. 1.548 se remite al n. 1.348<sup>29</sup>, en el cual vuelve a aparecer la fórmula “in persona Christi capitis” (la última palabra, esta ocasión aparece con minúscula), pero **tampoco se traduce**. Parece lógico deducir que existe voluntad de declararla intraducible, aunque no se me alcanza el motivo de semejante decisión.

De todos es sabido (de todos los que conocen el latín) lo que significa “lectio divina”; los que desconocen este idioma seguirán igual que antes aun-

---

<sup>29</sup> En este número, en referencia marginal, se remite al n. 1.548, pero no sucede lo propio a la inversa.

que consulten el n. 1.177 del *Catecismo*. Y si no lo saben, lo pueden suponer, porque resulta muy fácil. Lo mismo ocurre con la palabra “character”, que es el sello espiritual indeleble que ciertos sacramentos proporcionan a quien los recibe; ocurre que si en vez de “character” proporcionan únicamente “carácter”, el sello espiritual tiene menos fuerza (ver el n. 1.272).

El sacramento del orden ofrece la oportunidad de hablar de una “ordnatio” que constituye a quien es designado dentro de un “ordo”. No importa que no se entienda, ya que la expresión resulta muy exacta; tan exacta que se puede continuar afirmando que hay tres “ordines” (eso sí, se aclara que está dicho “en latín”), que son respectivamente “ordo episcoporum”, “ordo presbyterorum” y “ordo diaconorum”; además se añade, a mayor abundamiento, que los “ordines” latinos tienen un equivalente en griego que se escribe “taxeis”. Por si alguien no cree lo que estoy copiando, tómese la molestia de consultar el n. 1.537. Prácticamente complementario es el n. 1.554 donde se habla de “sacerdos”, para designar usualmente uno de los tres “ordines” de que hablaba el anterior número 1.537. El “sacerdos” ya designado tiene que ofrecer, según el n. 1.553, el sacrificio “per ipsum et cum ipso et in ipso” (así consta, con minúsculas), en una unión entre “caput et membra”. Que quede bien claro.

Como ello no reviste especiales problemas, se llega a extender el uso del latín sin traducir a aquellos textos que, según el n. 22 “tienen como finalidad ofrecer sugerencias para fórmulas sintéticas y memorizables en la catequesis de cada lugar”. Se incluye, en consecuencia, el conjunto de las expresiones “munus docendi”, “munus liturgicum” y “munus regendi” como sugerencia de fórmulas memorizables (ver el n. 1.592). Después de haber llegado hasta ahí, apenas existe dificultad para entender el significado de “ora et labora”, de la regla de San Benito, y se deja en el idioma primitivo (en el n. 2.834 del *Catecismo*).

Pero los agobios no han concluido, porque aún quedan las expresiones griegas. Ya he presentado una muestra con el “taxeis” del sacerdocio. No es la única, porque hay que saber que el equivalente a la diócesis latina es la “eparquía” griega (n. 833); los católicos orientales son ungidos con “myron” al recibir la confirmación, y los católicos occidentales, si se descuidan, también, ya que los n. 1.289 y 1.297 hablan del “myron”, además del “crisma”, pero el n. 1.299 sólo habla del “myron”. El n. 1.352 emplea la expresión “anáfora”, a la que aludí antes, en el transcurso de la cual tienen lugar la “epiclesis” (n. 1.353) y la “anámnesis” (n. 1.354)<sup>30</sup>.

---

30 También pueden encontrarse estas expresiones no traducidas en los n. 1.103 y 1.105 (entre otros lugares), y todas ellas armoniosamente ligadas en el n. 1.106: “Junto con la Anam-

Por su lado, el n. 1001 habla como un término inteligible para todo católico de la “Parusía” de Cristo; no creo yo que todos están seguros de su significado. Y como colofón, se nos recuerda que en Oriente existe el “Acathistós”, junto con la “Paráclisis” y los “theotokia” (n. 2.678).

A este ya complicado laberinto idiomático, habría que añadir la frase en inglés de Juliana de Norwich (n. 313), que también incluye, sin explicación aparente, una palabra íntegra en letras mayúsculas “MANNER”. Todavía podría sumarse algún otro dato a este batiburrillo idiomático, puesto que no consigo entender el empeñamiento en el uso de la palabra hebrea “Sabbat”, en lugar de la castellana “sábado” (pero puede encontrarse en los n. 314, 345, 348 y 1.166).

A la vista de lo anterior, me pregunto si el *Catecismo* puede tener como destinatarios a todos aquellos a los que, teóricamente, se dirige. Pero, de seguir manteniéndolo, habrá que ir pensando en la confección de un diccionario adjunto.

#### 11. *La cuestión de los contenidos.*

El asunto resulta particularmente espinoso. Parece que mientras las críticas o el examen de una obra se quedan en aspectos formales, nadie se siente especialmente molesto. Todo lo más, “son mosquitos que zumban junto al que duerme...”. Pero no intranquilizan a los responsables. Y acaso se hace una graciosa concesión parecida a “efectivamente, esto podría haberse dicho mejor”, que viene a ser una ratificación: “pero en el fondo no está mal lo que se ha publicado”.

Ya he indicado que las cuestiones de forma afectan también al fondo, y que entrañan una grave trivialización el considerarlas como algo secundario, marginal. Pero yendo directamente a las cuestiones de fondo, no hay más remedio que decir las cosas claras y directas. Y esto a propósito de dos manifestaciones. La primera es la del cardenal Ratzinger que afirma: “Lo único opinable y por lo tanto criticable son las formulaciones, la organización y la estructura del catecismo, pero no sus contenidos”<sup>31</sup>. La segunda, de Angel Suquía, un poco más extensa: “En este contexto, no puedo menos de lamentar las reticencias con que se ha recibido y hasta las críticas que se hace al *Catecismo* (de la Iglesia católica) desde algunas instancias eclesiales, especialmente en el ámbito teológico y catequético. La grave falta del sentido de

---

nesis, la Epiclesis es el centro de toda celebración sacramental, y muy particularmente de la Eucaristía”.

<sup>31</sup> “Vida Nueva”, n° 1.849, 4 julio 1992, 37.

la comunión eclesial, a que acabo de referirme, se pone muy de manifiesto aquí. Por eso hay que decir que tales críticas, independientemente de la respuesta que haya que darles, también en el terreno estrictamente científico y teológico, no construyen la Iglesia, ni hacen progresar la teología: sólo sirven para debilitar la comunión eclesial, que es condición de toda evangelización fecunda”<sup>32</sup>.

Tales manifestaciones me producen una infinita pena. Es triste que la única postura deseada y esperada por parte de algunos responsables sea la de la alabanza, que, a lo que parece, fortalece la comunión eclesial. La más rancia y depurada reflexión eclesial ha visto en la Iglesia aciertos y fallos. Y ha dejado constancia de ambos para estimular los aciertos y obviar los fallos. ¿Cómo es posible decir que ejercer la función crítica mina el sentido eclesial? ¿Cómo se puede asegurar que los contenidos son intangibles, y no pueden ser examinados siquiera? Resulta penoso que el ideal eclesial haya que situarlo en un coro de aduladores inconscientes, de aplaudidores de oficio, de creyentes adocenados.

Manifiesto a los cuatro vientos mi voluntad decidida de ejercer el derecho a la crítica (para lo positivo y para lo negativo) desde dentro de la propia Iglesia, en plena comunión eclesial, queriendo y fomentando que haya cada vez más cristianos conscientes y responsables, que haya una presentación de la fe que se ajuste más y más a los dictados del evangelio de Jesús de Nazaret y a necesidades y aspiraciones de los hombres. Y lamento y lamentaré todas las voces autoritarias que pretendan reducir la crítica al silencio, so capa de cerrar filas y fomentar la unión. ¿Para cuándo y para dónde, si no, hay que dejar la “libertad de los hijos de Dios” (Rm. 8, 21)? ¿Cuál es el terreno adecuado para examinar un *Catecismo*, si las conclusiones del examen han de permanecer en las catacumbas? ¿Se podrán aplicar al terreno eclesial las frases que Quevedo escribió pensando en el político:

“No he de callar, por más que con el dedo,  
ya tocando la boca, o ya la frente,  
silencio avises o amenazas miedo.

¿No ha de haber un espíritu valiente?  
¿Siempre se ha de sentir lo que se dice?  
¿Nunca se ha de decir lo que se siente?”

---

<sup>32</sup> A. SUQUÍA, Discurso ante la Conferencia Episcopal Española, 15 de febrero de 1993, en “Vida Nueva” n° 1.882, 20 febrero 1993, 19.

Por ello ejerzo, con apasionado deber y sentido eclesiales, mi derecho a criticar los contenidos del *Catecismo de la Iglesia Católica*.

En el terreno de las relaciones entre la fe y la razón (n. 35) o entre la fe y la ciencia (n. 159) nada habría que reprochar si no fuera por el hecho de la excesiva brevedad con que se aborda, frente a la amplitud y riqueza de la constitución conciliar *Gaudium et Spes*. Nada se dice de las difultades que se pueden plantear; se presenta con una cita del Vaticano I, carente de todo tipo de explicación, la simple supeditación del saber natural al saber sobrenatural, como si esto fuera un hecho indiscutible y universalmente aceptado; y cuando se acude al maravilloso texto de GS 36, se deja fuera de la cita lo mejor y más apasionante del texto, que presenta el legítimo sentido de la autonomía de las realidades temporales que “reclaman imperiosamente los hombres de nuestro tiempo” y que “responde a la voluntad del Creador”. Es una verdadera lástima, y lo critico porque lo lamento; porque me hubiera gustado haberlo encontrado incorporado y asumido en el *Catecismo*, y no ha sido así.

Encuentro adecuado, y bien presentado, todo lo que se dice de la revelación en los n. 65-66, no así lo que aparece en el número 67. Se ha venido hablando de la Revelación progresiva de Dios a los hombres, que ha culminado en Jesús; a continuación (n. 67) se habla de las revelaciones “privadas”, que no pertenecen al depósito de la fe, y no que sirven para “mejorarla” o “completarla” sino que su función es “la de ayudar a vivirla más plenamente en una cierta época de la historia”. Si esto es verdad (aunque aparezca como datos complementarios, en letra pequeña), me gustaría saber qué razón existe para que no se haya aplicado plenamente este criterio a propósito de la devoción al sagrado Corazón de Jesús, que entra de lleno dentro de esta categoría de “revelaciones privadas”; y que, sin embargo, es tratado con categoría de dato importante para la fe, en letra grande, en el n. 478, donde no aparece estrictamente la palabra “devoción”, con todas sus resonancias históricas, pero cuyos ecos son más que evidentes.

En el segundo párrafo del mismo n. 67 se produce un cambio de tono, que no se explica, cuando aparece la palabra **revelaciones** entrecomillada. Cualquier lector formado es capaz de entender que aquí “revelaciones” no se puede equiparar a las revelaciones privadas de que hablaba el párrafo anterior, sino a las supuestas, inventadas y subjetivas manifestaciones más o menos religiosas de ciertos líderes espirituales, que el *Catecismo* concreta en ciertas religiones no cristianas y también en ciertas sectas. Creo no desbarrar al exigir que el cambio de acento debería haberse explicitado sin rodeos, puesto que no todos los lectores serán capaces de percibir el cambio de acento. Y lo mismo hay que decir al hecho de que las religiones no cristianas, así como el de las sectas, requieren diverso tratamiento. A propósito de las religiones no cristianas debería haberse

matizado más, que mientras unas tienen un esquema de creencias perfectamente definido, y por tanto no son proclives a “revelaciones” libres, otras se prestan a la mera contemplación subjetiva y personalista del líder o fundador. Con respecto a las sectas, aun con toda la dificultad y complejidad del problema, también hubiera sido de desear algo más que media línea.

Hay en esta cuestión de los contenidos un apartado escabroso, especialmente al tener en cuenta a quienes piensan que lo que pretendo es desautorizar a los obispos, como maestros de la fe. Nada más lejos de mi intención. Ahora bien, ello no supone que haya que hipertrofiar la función docente de los obispos como la única forma adecuada de presentarla. A mí me parece que en el n. 87 se saca una conclusión que, si bien no es errónea, con arreglo a la lógica, tampoco es la única posible. El número en cuestión dice: “Los fieles, recordando la palabra de Cristo a sus apóstoles: ‘El que a vosotros escucha a mí me escucha’ (Lc. 10,16; cf LG 20), reciben con docilidad las enseñanzas y directrices que sus pastores les dan de diferentes formas”. No seré yo, ciertamente, quien invite a la indocilidad o a la rebelión. Pero no creo que sea desafortunada la conclusión de que lo que Cristo quiso es asegurar su enseñanza más allá del límite de su vida terrena; y que si sus continuadores son directamente los apóstoles, estos, por su parte, confían esta misión y responsabilidad a sus colaboradores y a sus sucesores. Al menos ése es el sentido que se desarrolla a lo largo de *Lumen Gentium* 20. Una conclusión es que los cristianos se sienten vinculados por comunión de fe con quienes les transmiten la palabra de Jesús (“Eran constantes en la enseñanza de los apóstoles...” Lc. 2, 42). Otra conclusión posible es la preocupación por mantener viva y válida la legitimidad en las expresiones de la fe, que compete a los apóstoles y a sus sucesores. Otra conclusión sería la continuidad entre la cabeza y los miembros en la Iglesia, en la que siguen resonando las palabras de Jesús. También está presente, por supuesto, el agradecimiento de los miembros de la Iglesia a Cristo, así como a los demás intermediarios a través de los cuales se ha hecho posible su adhesión a la fe. Pero presentar como la única conclusión de los textos evangélico y conciliar la docilidad de los fieles hacia sus pastores, me parece abusivo por dos razones: porque el texto evangélico permite otras conclusiones igualmente legítimas; y porque el texto conciliar no lleva directamente a extraer la conclusión que aquí se propone. Acaso aparecen también aquí los resabios, a los que me referí con anterioridad, según los cuales se había manipulado en el n. 894, para que la traducción castellana que dice que los fieles deben adherirse a su obispo “con religioso respeto” se haya forzado en el *Catecismo* hasta hacerla decir que deben “adherirse... con espíritu de obediencia religiosa”. Si los obispos sienten la necesidad de reclamar más atención por parte de los miembros de

la Iglesia, o perciben que éstos les son indóciles, el camino más adecuado no es el de forzar textos conciliares para reforzar su misión. Con la advertencia, que no está de más recordar, de que lo que en definitiva se debe plantear es la fidelidad a Cristo y a su mensaje.

El n. 110 del *Catecismo* es impecable, y cualquier exégeta, catequista o responsable de cualquier forma en la presentación de la fe podrá estar plenamente de acuerdo con él sin dificultad, al afirmar que una de las claves para una correcta interpretación de la Biblia es conocer la intención de los autores, expresada por medio de los “géneros literarios”. La sorpresa viene cuando se comprueba que esto no se lleva a la práctica en el *Catecismo*, y que se habla de seres individuales, singulares y concretos como seres históricos perfectamente documentados, como en el caso de Adán, Eva, Caín, Abel, Noe<sup>33</sup>,... a lo largo de numerosos lugares del *Catecismo*. ¿Dónde está el género literario en estos casos? ¿O es que se trata de enunciar un principio inoperante? Por supuesto que en las explicaciones exegéticas de los géneros literarios nadie serio niega, sino que afirma con absoluta certeza, la verdad religiosa que tales narraciones contienen: Dios creador, el hombre libre capaz de volverle la espalda, Dios que quiere tender su mano salvadora... No acierto a comprender a qué hay que esperar para que estos logros adquiridos en la reflexión eclesial pasen a las páginas de un texto que se propone presentar actualizada la fe. El concilio Vaticano II no tuvo problema alguno en hacerlo suyo, y en el n. 110 se reproduce el texto de *Dei Verbum*, 12. Pero es obvio que a un concilio no le corresponde hacer una explicación de ello; cuando se escribe bastantes años después un *Catecismo*, que sí debería explicarlo autorizadamente, no lo hace. ¿A qué esperar, entonces?

Hay una frase que me parece absolutamente inexplicable, y que no acierto a entender cómo puede figurar en las páginas del *Catecismo*, si, como se dice, han funcionado tantos controles, filtros y revisiones en las redacciones sucesivas. Está situada a mitad del n. 1.250 que habla del bautismo de niños. Es la siguiente: “La pura gratuidad de la gracia de la salvación se manifiesta particularmente en el bautismo de los niños”. Si se lee el número sin dicha frase, nada se pierde. Pero no se trata únicamente de una cuestión de redacción, sino de contenidos de fe. ¿Cómo es posible afirmar que la gra-

---

33 Resulta sorprendente, por ejemplo, la forma de omitir lo relativo a los géneros literarios que aparece en el n. 2.056, en que se dice: “La palabra ‘Decálogo’ significa literalmente ‘diez palabras’ (Ex. 34, 28; Dt 4,13; 10, 4). Estas ‘diez palabras’ Dios las reveló a su pueblo en la montaña santa. Las escribió ‘con su dedo’ (Ex. 31, 18; Dt 5, 22), a diferencia de los otros preceptos escritos por Moisés...” ¿Para decir que son expresión de la voluntad de Dios, hace falta atenerse a la literalidad de que han sido escritas “con su dedo”? Pero esto, así de simple, no aparece en el *Catecismo*.

tuidad de la salvación se percibe con mayor nitidez en el bautismo de niños? ¿No es siempre pura gratuidad de Dios? En el bautismo de niños, como en el de adultos, es Dios quien quiere tomar la iniciativa para hacer hijos suyos a los hombres. El que el adulto sea capaz de percibir conscientemente el hecho y el niño no lo sea, nada modifica la pura gratuidad de la gracia, con arreglo a los más acrisolados tratados de teología sacramental.

Entre los problemas pastorales que ha suscitado y sigue provocando el sacramento de la confirmación, está el asunto de qué edad es la más adecuada para su recepción, o, por mejor decir, cuáles son las condiciones idóneas en las que se debe impartir. El n. 1.306 del *Catecismo* presente las exigencias desde el punto de vista canónico, así como el n. 1.307, que se limita a hablar de “la edad del uso de la razón”; por su parte el n. 1.308 sale al paso de unas de las tendencias o corrientes pastorales que perfila al sacramento como “sacramento de la madurez cristiana”, y lo hace poco menos que para desautorizarla, aunque en rigor no dé tal impresión. Nadie en su sano juicio discutirá la diferencia que existe entre madurez cristiana y madurez humana, como tampoco nadie en las mismas condiciones negará que la madurez cristiana suele ir acompañada con la humana, ya que el crecimiento en la fe no se improvisa, ni se hace al margen de las condiciones de la persona. Desde esa perspectiva, sorprende que el *Catecismo* manifieste en este n. 1.308 unas cautelas, dignas de ser tenidas en cuenta, al optar por la perspectiva de enfocarlo como sacramento de la madurez cristiana, y en cambio, no haga idéntico esfuerzo de señalar las cautelas que se deben tener cuando el sacramento se vincula literalmente a “la edad del uso de la razón”, o cuando en función del criterio de “sacramento de iniciación” se celebra junto con el bautismo de niños, o muy poco después. Si es bueno –y es de agradecer– señalar cautelas, habrá que hacerlo para todas las opciones, y en todos los casos y no sólo para una opción. Y de hacerlo para todos los casos, el *Catecismo* entraría en una problemática pastoral de no sencilla resolución. Lo que no me parece válido es que se haga una advertencia respecto a una legítima opción pastoral, y no se proceda de la misma forma con las otras.

Respecto al ministro de la confirmación (asunto contemplado en los n. 1.312 y 1.313) a mi entender se hacen unos equilibrios innecesarios para tratar de armonizar, sin que exista contradicción, las tradiciones oriental y occidental. El hecho de que sean dos tradiciones diversas invita a aceptar el hecho pluriforme: lo malo es que al pretender dar las razones que sustentan a una y otra tradición, se percibe con claridad que si son válidas las razones que sustentan un comportamiento, los motivos en favor del otro quedan relativizados. Curiosamente, ese despliegue de razones no se ha llevado a cabo a propósito de otra divergencia práctica entre oriente y occidente a



propósito de los sacerdotes célibes o casados (n. 1.579-1.580): se ha elegido la vía de presentar el hecho como una opción aceptada tan válida como la rehusada. Y en este caso, el asunto ha quedado mucho mejor que a propósito de la confirmación, ya que los argumentos teológicos, bíblicos y canónicos no terminan por convencer.

En relación con la eucaristía, el n. 1.380 del *Catecismo* hace una cita expresa de la carta *Dominicae cenae*, de Juan Pablo II. El texto aducido no es precisamente afortunado, por la cosmovisión implicada en el mismo. Reproduzco el texto citado: “La Iglesia y el mundo tienen una gran necesidad del culto eucarístico. Jesús nos espera en este sacramento del amor. No escatimemos tiempo para ir a encontrarlo en la adoración, en la contemplación llena de fe y abierta a reparar las faltas graves y delitos del mundo. No cese nunca nuestra adoración”. En la primera frase, si Iglesia y mundo son dos realidades distintas (no afirmo que sean opuestas, sino la Iglesia existe para llevar el mensaje de Jesús al mundo al que está destinada), es enteramente lógico que la Iglesia sienta necesidad de la eucaristía, ya que es la comunidad de creyentes en Jesús; pero no veo tan lógico que esta necesidad se haga extensible al mundo, que no es creyente en Jesús. Una deficiente cosmovisión de *Gaudium et Spes* de una Iglesia que se siente enviada al mundo, con el que comparte esperanzas y angustias, lleva en este caso a suprimir todas las barreras y poco menos que a identificar, en un afán idealizador, Iglesia con mundo. Pero al avanzar un poco más en la cita, un sentido que se da a la adoración eucarística es el de “reparar las faltas graves y delitos del mundo”. ¿Y quien repara las faltas graves y los delitos de la Iglesia? La Iglesia es la comunidad de los salvados, que quedan a cubierto de faltas graves y delitos, en tanto que el mundo sí puede cometerlos. Quienes estaban hermanados en la misma necesidad de culto eucarístico, se encuentran distanciados por la capacidad diversa de cometer o no cometer pecados. Léase, por favor, GS 2, donde aparece el concepto conciliar de mundo; y léase LG 8, donde se manifiesta sin equívocos la doble condición de una Iglesia santa y necesitada de purificación<sup>34</sup>. Me parece que ambos son más expresivos que el texto aducido en el *Catecismo*.

¡Qué tristemente pobre resulta el n. 1.389! Se habla en el mismo de la obligación para los fieles de la asistencia a la misa dominical. Se emplea la expresión “la Iglesia obliga a los fieles”. Y no se dice una palabra del convencimiento, mucho más fuerte que todas las obligaciones. Si esa fuese la línea a seguir, tendríamos católicos obligados, pero no católicos convencidos. Menos

---

<sup>34</sup> Por cierto, no existe problema en citar este texto en el n. 827; no veo la razón de que aquí no se haga uso de él.

mal que resulta posible disentir de este planteamiento, para buscar otro más coherente con la fe y más profundo en sus razones. (Esas razones tampoco aparecen en el n. 2.180, sino en los que le preceden inmediatamente, a los que el texto no remite en la numeración marginal, inexplicablemente).

Lo mismo sucede a propósito de la obligación de la confesión, donde prima la perspectiva de la obligación sobre la del convencimiento, si bien las razones que inducen al convencimiento aparecen dispersas en números anteriores que hablan de la voluntad misericordiosa de Dios <sup>35</sup>.

El n. 1.863 habla del pecado venial. A propósito del mismo incluye una frase que es materialmente exacta, pero gravemente incompleta. Viene afirmando que tal pecado “no nos hace contrarios a la voluntad y la amistad divinas”, y continúa: “Es **humanamente reparable** con la **gracia de Dios**”. El pecado, todo pecado, grave o leve, es **humanamente reparable**, porque todo pecado exige por principio la libre voluntad humana de conversión, sin la cual, no puede ser reparable; pero como el hombre es incapaz de salvarse y perdonarse a sí mismo, el pecado, todo pecado, grave o leve, exige como condición indispensable la **gracia de Dios**, dispuesto al perdón y a la misericordia. En cambio, afirmar esto del pecado leve, como se hace en el *Catecismo*, y no hacerlo del pecado grave es una irresponsable inexactitud. Porque lo adecuado hubiera sido hacer esta afirmación para hablar de los requisitos indispensables para obtener el perdón, matizando después la facilidad o dificultad de obtener el perdón para cada clase de pecados.

Otro par de problemas reclaman ahora mi atención: el de los sacerdotes secularizados, y el de los matrimonios separados o divorciados. Sé que hay una postura más “prudente” que aconseja hablar de estos temas en voz baja o en grupos reducidos y controlados, para no tener problemas, porque hablar de estas cosas en voz alta es complicado y molesto. Voy a ser imprudente. Sé que se trata de dos problemas diversos, pero hay un aspecto que los aglutina en la forma en que han sido abordados en el *Catecismo*. Ambos aparecen brevemente, y en párrafos impresos en letra pequeña, y por lo tanto, como “exposiciones doctrinales complementarias” (n. 1.583 para los sacerdotes secularizados; n. 1.650-1.651 para los divorciados). Me llama poderosamente la atención esta forma de tratamiento ante problemas serios, cuando compruebo que los n. 920 y 921 están dedicados a los ermitaños y

---

35 En relación con este número 1.457 (y no 1.475, como figura por error), J. L. LARRABE señala en “Vida Nueva” n.º 1.879, 30 de enero de 1993, 4, una importante precisión: lo que el canon correspondiente dice es que resulta necesario confesarse antes de comulgar, si existe conciencia de pecados graves, a no ser que concurra un motivo grave y no haya oportunidad de confesarse; pero el *Catecismo* ha traducido “oportunitas” por “posibilidad” de confesarse, lo cual, no es ciertamente igual.

constan en letra grande, y por lo tanto, con un carácter de afirmaciones importantes en el conjunto de la exposición orgánica de la fe cristiana. Sinceramente, y con el mayor respeto hacia los ermitaños, creo que ha habido un error de planteamiento. Ni siquiera el error dimana de una cuestión numérica para ponerse a hacer indagaciones sobre si son más los eremitas que los sacerdotes secularizados, o que éstos y los divorciados superan en conjunto a aquéllos. Pero una Iglesia Madre que se preocupa de sus hijos los ermitaños con tratamiento principal no puede negar la misma categoría a aquellos hijos suyos que se encuentran en cualquiera de estas otras dos situaciones.

A mayor abundamiento, de los sacerdotes secularizados lo que aparece impreso está en la línea de una perspectiva canónica, que precisa su status y sus obligaciones. Ni una palabra de aliento; ni una solidaridad a vivir la vida cristiana, impresa con la misma fuerza de carácter sacramental en el bautismo y la confirmación que el sacerdocio con el orden. Quiero con-dolerme con mis hermanos cristianos los sacerdotes secularizados, tan desplazados hacia la penumbra. No sucede lo mismo con los divorciados que contraen matrimonio civil, fuera del sentir de la Iglesia, que se siente vinculada con ellos (por cierto, muy bien y valientemente presentado) por la Palabra de Jesús. A los divorciados se les respalda para que no se sientan separados de la Iglesia, y a la comunidad inmediata se la urge para que manifieste hacia ellos una solicitud atenta (n. 1.651). No comprendo el diverso criterio seguido en uno y otro caso. Por lo que respecta a los divorciados, se deja ver, aunque sea con la utilización de la letra minúscula, la dificultad objetiva de compatibilizar su situación con la coherencia que dimana del seguimiento de Jesús. No se dicen cuáles pueden ser las dificultades subjetivas percibidas por estos cristianos. Pero, al menos hay un intento de aproximación, más válido que el tratamiento que se da a los sacerdotes secularizados.

A raíz de abordar temas relacionados con el orden, sorprende que se haya despachado por la vía autoritaria, con unas razones de tan escaso peso teológico, y con unos fundamentos bíblicos que en definitiva nada prueban, dos temas que están aún pendientes de ser examinados con seriedad. No quiero decir que no haya gente que no lo haya hecho ya. Y voces autorizadas han emitido su punto de vista. A lo que me refiero es que la que se presenta como postura oficial y universal de la Iglesia no ha querido escuchar esas razones y ha zanjado hasta la fecha ambas cuestiones con un carpetazo. Se trata de los temas del sacerdocio de hombres casados, y el acceso de la mujer al sacerdocio. El *Catecismo* “resuelve” estas cuestiones en los n. 1.577-1.580 aduciendo argumentos que suponen hechos aceptados por la tradición eclesial. No es capaz de admitir que los planteamientos en ambos casos estaban inevitablemente condicionados por unas circunstancias que han marcado

que los hechos avanzaran en esa dirección. Más en particular, la cuestión del sacerdocio de hombres casados ha derivado por caminos diversos en oriente y en occidente; pero incluso en occidente es una mera decisión eclesial, no fundamentada en la Biblia (que constata precisamente todo lo contrario <sup>36</sup>), y que si la Iglesia la ha establecido como norma, igualmente puede modificar. Respecto al sacerdocio de la mujer, los datos bíblicos que la excluyeron, de hecho, tampoco implican la voluntad expresa de Dios, que si se ha manifestado positivamente respecto a los varones, nada ha dicho respecto a las mujeres. Deducir desde lo que no se ha dicho es arriesgado. Porque son numerosas las cuestiones en las que Jesús no ha dicho nada y ha dejado manos libres para que la Iglesia se organizara. De ahí que me parezca simplemente una afirmación escurridiza la del n. 1.577 según la cual “la Iglesia se reconoce vinculada por esta decisión del Señor”. Por otra parte, hasta el teólogo más lerdo es sabedor de que se trata de una cuestión abierta, y que el *Catecismo* ha asumido una postura. Hubiera sido un bonito ejemplo de honestidad teológica y eclesial reconocer que también hay otras.

Hay una afirmación en las páginas del *Catecismo*, que resulta francamente increíble. Y si no fuera por la constatación de tenerla ante la vista, cabría la posibilidad de que se trata de una tomadura de pelo. Cuando aborda la cuestión del primer mandamiento, afirma que se puede pecar contra la fe (o contra la esperanza y la caridad). La afirmación a que me refiero aparece en el n. 2.088, y textualmente dice: “Hay diversas maneras de pecar contra la fe: la duda voluntaria (...); la duda involuntaria designa la vacilación en creer, la dificultad de superar las objeciones con respecto a la fe o también la ansiedad suscitada por la oscuridad de ésta”. Yo me pregunto cómo es posible pecar **involuntariamente**. Increíble. Pero si esta afirmación resulta peregrina, cuando se explica resulta que para no pecar contra la fe no se puede vacilar en creer, no ha de haber dificultades en superar las objeciones sobre la fe, o no se puede tener ansiedad por la oscuridad que la misma fe suscita. ¿Ocurre, entonces, que quien vacila en creer, o sigue viendo honestamente pegas, o no termina de decidirse, está pecando? Y además de forma involuntaria. No resulta serio. Otra cosa muy distinta sería haber hablado de una conciencia culpable si tras la indecisión se agazapa la cómoda voluntad de no comprometerse; o si las razones para despejar una duda de fe son suficientemente convincentes, pero no se quiere dar el brazo a torcer; o si existe el deseo de no aceptar la fe, por la sospecha intuida de las exigencias que de ella dima-

---

36 Algunos han querido llegar a ver en estas constataciones bíblicas una obligación y una exigencia dimanante de la propia voluntad de Dios, sin pararse a considerar lo que supone de expresiones ligadas a un contexto cultural, y expresiones de un ideal.

nan. Pero en cualquiera de esas o parecidas expresiones se percibe claramente que existe una voluntad de permanecer en la indecisión, o que existe la decisión de no dar el paso que se percibe con nitidez.

Lo menos que podría haberse dicho expresamente en el n. 2.266 sobre la pena de muerte, es que se trata de una cuestión opinable. Que hay una coherencia cristiana en quienes creen que es válido el recurso a este tipo de sanción, como también la hay en quienes se manifiestan contrarios a la pena de muerte. Es evidente que un *Catecismo* no ha de ser un foro para debatir los argumentos en pro o en contra de una conducta concreta. El texto trata de ser cauto, y matizar todos los requisitos que harían posible recurrir a la aplicación de la pena de muerte. No hubiera sido menos prudente si hubiera expuesto las fundamentadas razones que existen para su abolición. Pero puesto que ambas opiniones existen, y existen con fundamentos, creo que lo más adecuado hubiera sido afirmar que es una cuestión opinable, en la cual cada una ha de esforzarse no en encontrar argumentos con que silenciar a su oponente, sino en descubrir razones para ser consecuente con la enseñanza del evangelio.

En cuanto al texto materialmente escrito, resulta desconcertante con relación al tema de la masturbación (n. 2.352), no por falta de claridad, o porque haya que reprochar falta de comprensión o un tratamiento meramente legalista. Ni siquiera se me ocurre nada que objetar sobre la definición propuesta. Lo desconcertante radica en que en este mismo número, al querer hacer una aproximación hacia la práctica pastoral en orden a emitir un juicio lo más exacto posible sobre la masturbación, se habla de una serie de circunstancias “atenuantes”, entre las cuales está “la fuerza de los hábitos contraídos”. Pero he aquí que en el n. 1.865 se afirma que “el pecado crea una facilidad para el pecado. Engendra el vicio por la repetición de los actos”. Y aquí está el problema: ¿Qué criterio seguir cuando se trata de una circunstancia atenuante o agravante? ¿Cómo distinguir entre hábitos y vicios? Es claro que, cuando las cosas se leen inteligentemente, no existe la aparente contradicción que aquí apunto al contrastar ambos números. El problema lo percibo –y no sólo para la masturbación, ciertamente– cuando no se hace una lectura sensata, y con criterios de pura literalidad a lo impreso, se tiene en cuenta una afirmación y se desconoce la otra.

Porque con todo ello lo que me parece que queda muy claro es que la fe es algo vivo, y que por lo tanto hay que vivirlo. Lo cual no invalida el esfuerzo laudable, necesario, de formular y expresar la fe. Pero cuando se expresa mal, cuando la redacción es defectuosa, o cuando los mismos contenidos son discutibles, lo menos que se puede hacer es reconocerlo con humildad. Estos contenidos confusos que he señalado no deben llevar a la conclusión de que

todo el *Catecismo* es igualmente confuso. Pero no se puede pasar por encima del tema como si no hubiera ningún defecto notable.

## 12. *Los aciertos del Catecismo.*

Como obra humana que es, el *Catecismo* no puede verse desprovisto de aciertos y de fallos. Hay que suponer de entrada voluntad de acierto por parte de aquellas personas que han participado en mayor o menor medida en su redacción. Y si siempre no lo han conseguido, es de justicia reconocer los méritos que la obra encierra.

Naturalmente, voy a ir enumerando aquellos que a mí me parecen tales, con todo lo que de subjetivo y personal tiene una visión concreta, como es la mía. A nadie trato de imponer mi punto de vista, y me limito a enumerar lo que yo entiendo que son aciertos. El acompañarlos de un comentario mayor o menor resultará útil o indispensable, según los casos. En tal comentario aparecerá igualmente que determinados aciertos no lo son plenamente, porque se encuentran empañados por algún matiz negativo o incompleto.

Aunque el esquema inicial, como punto de partida, sea el del deseo de conocer a Dios, en seguida se entra en la Revelación, como dato o conjunto de datos que Dios propone a la consideración del hombre. Pues bien, teniendo en cuenta esa perspectiva, me parece válido el hablar de las “vías” de acceso a Dios, como medios de acceso; se recuerda la terminología más clásica, con arreglo a la cual se las denominaba “pruebas” (n. 31 y 32), pero el *Catecismo* pone menos fuerza en su carácter probatorio, que en el de los caminos que se abren para el acceso a Dios.

Es estupendo que se hable expresamente de la libertad de la fe (n. 160), y no que se de por supuesta. Esto queda de alguna forma empañado, cuando en el uso de su libertad ante la fe, el hombre no termina de creer y se debate entre las dudas, pues, como vimos, la duda involuntaria está clasificada entre las conductas pecaminosas contra la fe (n. 2.088).

Al afirmar la unicidad de Dios, se recurre a una fórmula típica y exclusivamente cristiana como es la del reconocimiento de que Jesús es “el único Señor”, término equivalente a Dios. Y así se dice expresamente. Lástima que no se haya remitido a Hch 2, 36; Rm 1,4; 1Co 12, 3 o Flp 2, 11. Y encuentro igualmente muy exacta y ajustada la otra afirmación complementaria de que aplicar el mismo calificativo de “Señor” al Espíritu Santo no implica contradicción alguna, ya que supone el explícito reconocimiento de su carácter divino.

Al exponer las afirmaciones del credo, se tiene el valor de no eludir la cuestión de la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo (“Filio-

que”), con el reconocimiento de que semejante término no figuraba inicialmente en el profesión de fe de Calcedonia, pero que no contradecía la misma fe. Y también es de loar el valiente reconocimiento de que esta cuestión fue en el pasado, y sigue siendo en el presente motivo de divergencia con los ortodoxos (n. 247). También hay que reconocer a este propósito el hecho de que entre ambas confesiones cristianas está casi conseguida la unidad (n. 838), aunque la comunión no sea plena (n. 1.399), lo que no impide que en ciertas circunstancias se pueda llegar a participar de la comunión sacramental.

Encuentro magnífico el n. 272 que habla de la aparente impotencia de Dios ante el problema del mal, que en nada empaña su capacidad creadora: Dios no se desentiende de la suerte de los hombres, aunque en ese número concretamente nada se diga la participación que el hombre tiene en el mismo mal con su libertad y su responsabilidad. Y este silencio empaña el número anterior; habría que remitir a los n. 160 y 1.730 y ss. sobre la libertad del hombre y al n. 2.309 sobre la capacidad que el hombre tiene de contribuir al mal de sus semejantes.

El tema de la creación, en términos generales, está bien abordado en su conjunto (n. 282 y ss.); sin embargo hay una timidez rayando en el miedo cuando se elude sistemáticamente la palabra “evolución”, y solamente se emplea el descafeinado término de “devenir” (n. 283). A estas alturas esto resulta inconcebible, y así el posible logro resulta envuelto en una prudencia que por demasiado tradicional empobrece el conjunto. No son los únicos lugares en que se aprecia esa ambivalencia, ya que se afirma sin rodeos lo bueno de la creación también en el n. 1.359, mientras que en otro lugar, que citaré más adelante entre los fallos, se deja caer una sospecha que me parece lamentable.

Es bueno el reconocimiento de que Dios no sólo crea, sino que cuida de las cosas creadas, y que además concede a los hombres participar en su providencia, en su cuidado de una forma responsable (n. 306-307). Esto es completamente distinto de una lectura que entendía que el “dominad la tierra” daba derecho para usar y abusar de ella.

No ha habido problema en afirmar la igualdad básica en dignidad del hombre y de la mujer (n. 369). Se trata de una afirmación bíblica que con demasiada frecuencia se había dejado de lado, a la par que se subrayaban otros muchos textos de la propia Biblia que “justificaban” la discriminación. Es una verdadera lástima que, por un problema de una redacción no suficientemente pensada, esto no se haya puesto de relieve en el n. 1.605, en el que se parte de la afirmación inicial de la igualdad, pero luego se dice que Dios da a la mujer como “auxilio” para el hombre, en lo cual, aparece implí-

cita una instrumentación no válida. ¿Qué hubiera costado afirmar que cada uno de ellos es ayuda para el otro?

Encuentro válido, rico y claro el n. 688 donde se proponen una amplia serie de manifestaciones de la presencia del Espíritu en la vida de la Iglesia.

El n. 828 aborda el dato de la canonización de los santos en la Iglesia; no lo hace tanto desde la perspectiva de que no haya error en semejantes declaraciones (como en otro tiempo se ha hecho), sino en la perspectiva de entroncar con la santidad que Dios nos quiere comunicar. Lo único que se podría objetar es que esta cuestión podría haber quedado relegada al tratamiento con letra pequeña.

La cuestión de la unidad rota en la Iglesia lleva al reconocimiento de otras comunidades y grupos cristianos como participantes de la misma fe y, además, explícitamente, “como medios de salvación cuya fuerza viene de la plenitud de gracia y verdad que Cristo ha confiado a la Iglesia católica” (n. 819). Esa claridad no aparece tan meridianamente expresada, sino recogida con muchas cautelas y reservas en los n. 846-848, en los que se empieza hablando de la Iglesia como medio privilegiado de salvación, para hablar de los que sin culpa suya no conocen a Cristo y a su Iglesia, sin llegar a reconocer que son la inmensa mayoría quienes no tienen culpa de haber nacido y crecido en una situación de no catolicismo.

El tratar la cuestión de la participación de los laicos en las tareas de gobierno y en las decisiones de la Iglesia (n. 911), es bueno; predomina, sin embargo, la perspectiva canonista con más nitidez que la perspectiva bautismal, que en sana teología debería haberse presentado con carácter prioritario y fundante, pues la disciplina legal se limita a reconocer los hechos que la participación bautismal cimienta. Da la sensación de que la razón sacramental del bautismo es válida para hablar del apostolado (n. 900), y deja de serlo al entrar en las decisiones de gobierno.

Me parece estupendo el repetido intento que figura a lo largo de la exposición del credo de vincular las diversas afirmaciones con la actuación de la Trinidad. Frente a unas formas de expresión usuales que se refieren a Cristo, este otro paso supone un acierto que no contradice lo anterior. Una bonita muestra de ello se encuentra en el n. 989 a afirmar que “nuestra resurrección será obra de la Santísima Trinidad”; ciertamente no es el único ejemplo.

En la misma línea resulta muy válido el reconocimiento de que la revelación del hecho de la resurrección ha sido progresivo (n. 992). Ahora bien, no me gusta en el mismo número el empleo de la palabra “pruebas”, porque puede ser interpretado como “pruebas de la resurrección” que aducen los Macabeos en sus respectivas confesiones, cuando en realidad quiere decir



“tormentos”. También es asumida sin temores esta perspectiva de revelación progresiva a propósito del matrimonio, para ir estableciendo lentamente las condiciones de unidad e indisolubilidad (n. 1.610). No es un mal logro el plantear así las cosas.

Resulta muy válida la afirmación que, en consonancia con la resurrección, asegura que puesto que ésta entraña un revivir corporal, de ahí arranca una “exigencia de respeto hacia el propio cuerpo, y también hacia el ajeno” (n. 1.004). Es una consideración del respeto que merece todo el ser humano, alma y cuerpo; en buena lógica, hubiera sido bueno hacer extensiva la actitud de respeto a la parte psíquica del ser humano. Y aunque se ha dicho unos cuantos números antes (n. 999-1.000) que desconocemos detalles concretos en torno a la resurrección, sin embargo cabe la posibilidad de que alguien malentienda que el respeto a este cuerpo concreto (no tenemos otro) implique que hemos de resucitar exactamente como somos.

Pasando al apartado dedicado a la liturgia, se arranca de la idea que de la liturgia constituye la actualización de la historia salvífica de Dios. En los n. 1.079-1.081, compendiada, se presenta la historia de la salvación como la historia de la bendición divina, la historia de un Dios que bendice (que dice bien, que proclama que son buenos) los seres vivos. Resulta magnífico.

El criterio que señala el n. 1.126 es sumamente valioso, puesto que contempla la oración litúrgica como la expresión de la fe que se tiene y confiesa. En rigurosa consecuencia, si los cristianos de los diversos grupos compartimos la fe, aunque no sea plenamente, debemos compartir la oración litúrgica y la celebración sacramental como uno de los caminos más válidos para caminar hacia la mutua unidad. Con este punto se puede conectar perfectamente la afirmación del n. 1.271 que reconoce en el bautismo un punto de contacto sólido en orden a la unidad para la casi totalidad de las iglesias y grupos que se denominan cristianos. No es un dato que haya que despreciar ni pasar por alto con excesiva ligereza, ya que constituye uno de los pilares del diálogo ecuménico

El n. 1.180 recoge el trasfondo de identificación y simpatía entre la Iglesia viva, constituída por las piedras vivas de los cristianos (1Pe 2,5) y el templo material. Es válido pasar del contenido al continente, sin despreciar éste. Además se hace una alusión, si bien implícita, a la mentalidad protestante respecto del templo, cuando se afirma que “estas iglesias visibles no son simples lugares de reunión, sino que significan y manifiestan a la Iglesia que vive en ese lugar”. No se hubiera perdido nada si semejante alusión implícita hubiera sido abierta y explícita, señalando así una ligera pero perceptible diferencia en el comportamiento de ambos grupos cristianos.

Creo que constituye un verdadero acierto la formulación del n. 1.455, en el cual no se induce a confusión alguna entre el sacramento de la penitencia

y el psicoanálisis, pero no existe temor alguno en señalar, entre las razones que sostienen la práctica de la confesión, la manifestación de los pecados como sustentada en un motivo psicológico (el reconocimiento expreso y oral del propio pecado), así como en un motivo social (la aceptación abierta del mal causado a otros).

Denso, que no difícil, es el n. 1.501. En el mismo se afronta decididamente la compleja situación que la enfermedad desencadena, con sus imprevisibles y múltiples reacciones. El afirmar que la enfermedad “puede también hacer a la persona más madura” es un innegable logro, en un intento de tomar en serio lo humano para llegar en debidas condiciones a hablar del sacramento de la unción de enfermos.

El n. 1.550 me parece excelente. El lenguaje es claro, directo, sin rodeos. Va al grano y deja las cosas muy bien matizadas. La eficacia del sacramento no está condicionada a la persona que lo realiza; pero no se deja de reconocer que la intervención de los hombres concretos hace que el signo sacramental sea mejor o peor presentado o ejecutado, según las cualidades del ministro. Una llamada de atención valiente, oportuna y responsable.

En la presentación del matrimonio hay una frase de una frescura y una capacidad de sugerencia encantadoras, cuando asegura (n. 1.604) que el mutuo “amor es bueno, muy bueno a los ojos del Creador”. Por desgracia, algo tan bonito y tan acertadamente expresado se malogra en el número siguiente, en el cual, como ya señalé, aparece la idea de la mujer como “auxilio” del varón, en lugar del auxilio y ayuda mutuos.

También en el tema matrimonial hay un par de aciertos notables, al hacerse eco de las dificultades que existen realmente para acceder al compromiso matrimonial. Para muchos jóvenes de nuestras sociedades europeas el obstáculo radica en el miedo a asumir un compromiso estable y de por vida (n. 1.648; ver también 2.390), mientras que para muchos catecúmenos, procedentes sobre todo del mundo africano, el impedimento más notable es la situación de poligamia de la que culturalmente proceden (n. 2.387). A nadie se le oculta que lo complejo es dar con la respuesta eficaz y válida en cada caso.

Resulta curioso que tenga que ser la Iglesia la que propugne el valor de la fecundidad matrimonial en un mundo egoísta e insolidario que propone el placer en materia sexual como el único logro que merece la pena. Aunque el tema del placer sexual no siempre esté bien presentado, pues se vincula absoluta e inseparablemente a la fecundidad (n. 2.351 y 2.363), como si no fuera un bien en sí mismo en el transcurso del amor conyugal, un lazo de fortalecimiento afectivo y sentimental, lo que resulta obvio es que un planteamiento matrimonial que se cierre, por principio, a la procreación adolece de un serio defecto de partida. De ahí que encuentre valiosos los n. 1.652–1.654.

Literalmente, no es exacta la expresión del n. 1.733 que dice sobre la libertad: “No hay verdadera libertad sino en el servicio del bien y de la justicia”. Es claro que lo que se quiere decir con la palabra “verdadera” es equivalente a “buena” o “aceptable”, emitiendo un determinado juicio de valor. No se trata de afirmar que la elección hacia el mal no es verdadera, o que no entraña responsabilidad. Esta deficiente expresión no empaña la verdadera calidad que se encuentra sobre todo en el n. 1.738, igualmente sobre la libertad, y el derecho a ejercerla, como algo inalienable.

El conjunto de los n. 1.846-1.848, con la denominación común de “la misericordia y el pecado”, me parecen que están perfectamente redactados. Aun reconociendo que es un teñma que se presta a ello, y que la riqueza de reflexión tanto bíblica como patristica es notable, el conjunto de esos números presenta con justeza lo esencial del tema, en el que únicamente echo de menos alguna referencia al Antiguo Testamento.

Estimo un verdadero acierto que se recoja, no por mera estrategia, la sensibilidad de que los derechos fundamentales de la persona han de ser salvaguardados. Y que el *Catecismo* los mencione explícitamente, llegando a afirmar que están insertos en la formulación del Decálogo, pues son inherentes a la persona (n. 2.070; además, n. 1.901, 1.930, el ya aludido 1.738). Frente a algunas formas de pensar que ponían el grito en las nubes ante una Iglesia que era sensible a la *Declaración de los derechos humanos*, y que la contraponía a los Mandamientos, llegar a hacer compatible la armonización de ambos datos es un motivo de justa satisfacción.

En el n. 1.931 hay un motivo de acierto al propugnar que, en materia social, o en cualquier otra materia, la legislación, por muy aquilatada que resulte, no suple los valores fraternales, con lo que invita a un comportamiento que más allá de las exigencias estrictamente legales, se plantee en términos cristianos con arreglo a los dictados de la ley suprema del amor <sup>37</sup>.

Me parece laudable sin ningún tipo de reservas el explícito rechazo que se hace de la violencia en los espectáculos multitudinarios (n. 2.187), plaga reciente, que no es privativa, por desgracia, de uno u otro continente.

Especialmente destacable es la prevención de la violencia u opresión contra los más débiles, como son los hijos, cuando se afirma en forma rotunda que los hijos no son cosas poseídas por los padres, con derecho a hacer con ellos lo que les parezca oportuno (n. 2.222).

---

<sup>37</sup> Resulta notable la profunda identidad, no tanto en la terminología utilizada, cuanto en el pensamiento expresado, con la afirmación que hace el *Catecismo holandés*, Barcelona, Herder, 1969, 414: “Porque amor, en economía, es más justa distribución”.

También con arreglo a la sensibilidad actual, y la urgencia del problema, muestro mi acuerdo con suscitar el problema del hambre en el mundo como un asunto de justicia, que vulnera el quinto mandamiento (n. 2.269). La lástima es que el tema no haya sido abordado en toda su crudeza moral, ya que se habla con un término demasiado genérico de “la aceptación de la sociedad”, y se señala directamente como responsables a los traficantes y comerciantes, mientras que no se dice una palabra de los gobiernos y poderes públicos<sup>38</sup>.

Creo que el n. 2.243 acerca de las condiciones válidas sobre la resistencia legítima a la autoridad constituida es modelo de claridad expositiva. Si el resto del *Catecismo* hubiera tenido la gallardía de seguir este estilo, otro gallo hubiera cantado. Además, en un problema serio de conciencia moral, se matizan una serie de presupuestos que la prudencia ha de juzgar si se cumplen o no ante una violencia tiránica. ¿Por qué no hablar con la misma claridad en otra serie de problemas morales?

También es claro, directo y franco el n. 2.285 al hablar de la especial gravedad que reviste el escándalo provocado por la autoridad, por la postura que cabría esperar por parte de quienes la ejercen.

El tema de la no violencia era uno de los que hasta ahora se había ido suscitando y desenvolviendo al margen de la Iglesia, como si ésta no se sintiera afectada por tan seria demanda. Que nadie entienda que la Iglesia no ha hablado ni hecho su aportación a la paz; se ha pasado de una Iglesia beligerante y poderosa a una Iglesia que ha sido y sigue siendo convencida luchadora por la paz. Pero el tema de la no violencia no había entrado con carta de naturaleza y reconocimiento expreso en un catecismo, aunque sí estaba presente en la reflexión conciliar (GS 78). Ahora, en cambio, se ha hecho semejante reconocimiento en el n. 2.306 del *Catecismo*. Con esto empalma, por su evidente vinculación, la cuestión de la objeción de conciencia, abordada en el n. 2.311, reclamando para ellos no un trato de favor, sino la justa atención de las autoridades.

Hay que aceptar sin reservas los n. 2.357 y 2.358 en los que se trata el asunto de la homosexualidad, con sus complejas y profundas implicaciones, que obligan a ser cautos antes que proceder a una condena apriorística. El

---

38 El tema aparece, además, en letra pequeña, como una cuestión de carácter “complementario”. En el conjunto del *Catecismo*, es la única ocasión en que se aborda directamente. Aparece en otros dos momentos (n. 2.831 y 2.835) como un compromiso surgido de la oración del padrenuestro, al pedir el pan cotidiano. El resto de las ocasiones que se menciona la palabra “hambre” el hilo conductor de cada número correspondiente no lleva a hacer un riguroso planteamiento de justicia.

planteamiento vinculante que se encuentra en la Palabra de Dios, lleva, quizá, a emitir un juicio de rechazo explícito de tal situación; semejante juicio está matizado en el n. 2.358 con criterios de una indispensable prudencia pastoral bien marcados, tanto personal como socialmente. Me parece que con ello se ha dado un paso no definitivo, pero sí significativo de una voluntad de comprensión.

El respeto a la integridad de la creación, en sus diversas manifestaciones, es, sin duda alguna, otro de los aciertos del *Catecismo*. No se trata únicamente de responder acomodaticiamente a una demanda social universal. Es, con lenguaje eclesial, uno de los signos de los tiempos que han ayudado a formular decididamente una afirmación que se encuentra en el libro del Génesis, pero que frecuentemente había quedado demasiado solapada con la afirmación del dominio del hombre sobre la naturaleza sometida a él. El dominio tiene que ser diferenciado del abuso incontrolado. Y es bueno que el *Catecismo* lo asuma sin paliativos (n. 2.415-2.428).

Si el resto de la creación merece un respeto, al considerarla obra de Dios, los seres humanos lo reclaman especialmente, tanto en el caso de que se hagan valedores de sus derechos y reclamaciones, como en el de aquellos que quedan poco menos que reducidos al silencio. El reconocimiento de este hecho y la postura decidida por parte del *Catecismo*, por ejemplo en el caso de los emigrantes (n. 2.433) me parece un acierto no discutible. Tan sólo echo de menos que en esta nueva formulación de los tradicionales “pobres” que aparecen en las páginas de la Biblia (la viuda, el huérfano, el forastero), no se haya hecho una expresa referencia a tan rico fundamento bíblico. En la misma línea se ha de leer el n. 2.448, que si bien comparto, tiene el fallo de presentación de una cita prolongada; ésta podría haberse abreviado para dar cabida a diversas categorías de “nuevos pobres” que produce un mundo cruel en exceso: asalariados por sueldos ínfimos, niños explotados, prostitutas, refugiados, analfabetos, disminuidos físicos o psíquicos,... El fondo de lo presentado no hubiera desmerecido, ni hubiera perdido altura, y hubiera ganado en fuerza expositiva.

Encuentro válido y razonado el n. 2.487 que contempla la exigencia de justicia de reparación de las faltas cometidas contra la verdad, de cualquier forma que se produzcan. Me parece que se podría haber tomado como modelo para haber hecho lo mismo en el n. 2.412 sobre las faltas producidas contra los bienes ajenos, y la exigencia de reparación, que está tratada más pobre y brevemente.

Al tocar la cuestión de la pureza, el *Catecismo* no se limita a hacer una formulación teórica, sino que se para a hablar de los medios prácticos (no

utilitaristas) a través de los cuales se puede conseguir secundando la gracia divina (n. 2.519-2.520). Una llamada al realismo tiene que ser bien recibida.

Me parece laudable la definición que el n. 2.609 propone de la fe, que tiene muchos más visos de definición en términos bíblicos, vitales y humanos, que los términos abstractos, teológico-filosóficos y desencarnados de muchas definiciones al uso<sup>39</sup>. En términos breves y claros se incluye la adhesión confiada del hombre, la aceptación hasta de aquello que no entiende, la razón definitiva apoyada en la propuesta de Jesús de Nazaret, así como la vinculación filial que origina.

Es muy bonito el n. 2.735 que se hace eco de una preocupación ampliamente sentida: la eficacia de la oración, cuando ésta pretende pedir para nuestro beneficio; en ese número se plantea sin rodeos una solapada intención egoísta del orante, preocupado por la eficacia de sus súplicas, mientras no le preocupa tanto si otras formas de oración como las de alabanza o adoración resultan formas válidas o aceptables a Dios. Constituye, sin duda, un precioso aldabonazo a una oración más confiada y menos interesada.

La enumeración que he ido realizando de datos que me han parecido positivos en las páginas del *Catecismo* podría prolongarse aún más. Si ha sido bastante extensa es porque obedece a una voluntad de querer ver las cosas como son, sin prejuicios condicionadores de tener que poner mala cara a todo lo que aparece incluido en sus páginas. Y son bastante los aspectos en que, en mayor o menor medida, yo no tengo ningún inconveniente serio en reconocer que se trata de aciertos de fondo o de forma.

Es claro que otras personas podrían haber hecho otra selección, según criterios no exactamente iguales. Creo, en verdad, que no pocos podrán coincidir, si no en todos, al menos en gran parte de ellos. Y que ello se puede elevar a categoría de conclusión, al reconocer paladinamente que el *Catecismo de la Iglesia Católica* tiene aciertos.

Es igualmente claro, que también tiene fallos. Y con la misma libertad, y el mismo aprecio a la verdad de las cosas, reconozco lo uno y lo otro.

### 13. Los fallos del catecismo.

La enumeración de los fallos es tan larga o más que la de los aciertos. Procede, en consecuencia, que no me extienda demasiado en la consideración de cada uno de ellos, si bien el nivel de tratamiento no tenga que reves-

---

<sup>39</sup> Puede compararse con la definición de fe más ajustada a los patrones de la reflexión teológica escolástica, que figura en el n. 1.814, para comprobar la diferencia con el frescor de la comentada aquí, de hondo sabor bíblico.

tir en todos los casos la misma extensión, y en algunos sea forzoso hacer un comentario más amplio. En el resto de las ocasiones, dejo al buen criterio de los lectores el hacer sus propias reflexiones y deducir las consecuencias.

Algunos de esos fallos ya los he constatado en las páginas anteriores a propósito de cuestiones notables de contenido, fallos redaccionales, problemas de traducción o de alteración de textos. No he sido sistemático para detectar todos y cada uno, porque es seguro que podrían haberse puesto más ejemplos de propuestas problemáticas, en mayor o menor medida. Los fallos que voy a enumerar ahora no los he incluido en las catalogaciones anteriores, salvo algún caso, en que me limito sencillamente a recordarlo.

Resultaría casi innecesario tener que advertir que mi intención no es la de atacar o demoler el *Catecismo*, sino examinar, ver, y manifestar mis puntos de vista. Como ocurría con los aciertos, los aspectos negativos pueden o no ser compartidos. Y también me parece obvio que tan parcial puede resultar la lectura que pretenda ensalzar el *Catecismo*, al comprobar sólo sus logros, como la que busque devaluarlo, fijándose únicamente en sus deméritos. Precisamente por ello he realizado un examen de ambas realidades.

El desacierto más importante, y más desafortunado es el inaceptable empleo de la Palabra de Dios que se lleva a cabo en numerosas ocasiones. En las páginas del *Catecismo* aparece con frecuencia una proposición, en letra grande, que después se trata de justificar mediante el empleo de la letra pequeña en la que, según el n. 20, presentan las “explicaciones complementarias”. Pues bien, en esas explicaciones complementarias aparece la Palabra de Dios, que viene a corroborar la proposición previamente ofrecida. El que la Palabra de Dios no tenga el tratamiento de **fuentes** de la que arranca y parte el pensamiento cristiano, sino que se relegue a la categoría de **argumento de autoridad** que viene a reforzar un pensamiento eclesial, de la índole que sea, no puede ser compartido ni en la teoría, ni en la práctica. La más rancia reflexión catequética y pastoral afirma esto con una rotundidad y con una seguridad que no se presta a dudas. Y si la reflexión catequética había madurado lo bastante como para que esto fuera un verdadero logro irrenunciable en los años inmediatamente precedentes al Vaticano II, la fuerza de la toma de conciencia eclesial parecía dar por sentado que esto adquiriría carta de naturaleza indiscutible, salvo alguna excepción que, por eso mismo, tenía marcada una impronta de pobreza catequética.

Pues bien, eso que parecía que no podía ocurrir, ha ocurrido, por desgracia, en el *Catecismo*. Voy a poner un ejemplo, que reproduzco literalmente y que consta en el n. 991:

*“Creer en la resurrección de los muertos ha sido desde sus comienzos un elemento esencial de la fe cristiana. ‘La resurrección de los muertos es esperanza de los cristianos; somos cristianos por creer en ella’ (Tertuliano, res. 1.1):*

*¿Cómo andan diciendo algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos? Si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si no resucitó Cristo, vana es nuestra predicación, vana también nuestra fe... ¡Pero no! Cristo resucitó de entre los muertos como primicia de los que durmieron (1 Co 15, 12–14.20)”.*

La frase primera, podría haber sido mera introducción para la lectura de la Palabra de Dios, que –repito– es **fuentes** de fe; resulta inaceptable que el texto de Tertuliano tenga un tratamiento prioritario, cuando resulta que Tertuliano, como cristiano, se limita a hacer una expresión de su fe, a partir de la Palabra de Dios que la ha nutrido. Dejar para el tratamiento secundario de texto complementario la misma Palabra de Dios es invertir los términos, presentándolos justo al revés de como debería haberse hecho.

Bastante lamentable es el hecho en sí, que no debería haberse producido. Lo grave es que esto no es fruto de una simple equivocación. Esto sucede, a lo largo de las páginas del *Catecismo*, no menos de dos docenas de veces. Para que nadie suponga que empleo un tono catastrófico a fin de exagerar un defecto, doy con profunda pena la larga lista de números en los que he encontrado repetido semejante despropósito: 989, 991, 1.046, 1.047, 1.227, 1.288 <sup>40</sup>, 1.439, 1.781, 1.816 <sup>41</sup>, 1.825, 1.949, 1.987, 1.992, 1.995, 1.999, 2.004, 2.055, 2.218, 2.260, 2.270, 2.361, 2.445, 2.447, y 2.606, salvo error u omisión. Creo que esto no es lo adecuado. Y que los responsables de la redacción deberían entonar el “mea culpa”.

Me parece también que el n. 40 que aborda la limitación del lenguaje humano para hablar de Dios, y sus forzosas restricciones hubiera merecido un tratamiento algo más amplio que las tres líneas y media que se le dedican.

El tandem formado por los números 122 y 132 hubiera sido una oportunidad, desaprovechada, de mostrar las coincidencias básicas de los católicos con los judíos y con los protestantes en el uso y aprecio de la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

---

40 En este número, que tiene el carácter expositivo del desarrollo normal del *Catecismo*, no se incurre literalmente en ese defecto. Si lo he incluido en esta lista es porque la situación es equiparable. En él se hace únicamente referencia al texto de Hch 8, 15-17. Y luego, con sorpresa, este texto que no ha sido reproducido aparece tal cual en el n. 1.315 que tiene la calificación de “resumen”: no aparece la fuente en su debido momento, y se la reproduce en otro momento, con otra categoría en el tratamiento oficialmente propuesto.

41 Algo parecido sucede en este número, en el que tampoco se recurre al empleo de la letra pequeña, pero en el curso del cual se hacen una serie de afirmaciones sobre la necesidad de testimoniar la fe, poniendo en primer lugar una cita conciliar de LG 42, y después, como ratificación, el texto de Mt 10, 32-33.



En el conjunto de los números 172-175 se produce, a mi modo de ver, un exceso de citas de Ireneo de Lyon. Se trata de presentar la unidad compartida en la misma fe común; junto a textos de Ireneo, podría haberse mostrado alguna otra muestra de la abundancia de reflexiones sobre el tema, ya que los conatos de división han ocupado a muchos escritos eclesiásticos.

La radical profesión de fe monoteísta está recogida en el n. 199. También ahí, a mi modo de ver, se ha perdido una oportunidad de afirmar tanto las raíces del convencimiento monoteísta procedentes del judaísmo, como el hecho de compartir el mismo convencimiento con el islam, las tres grandes religiones monoteístas.

Al comienzo de la explicación del relato de la caída, como ocurre también en el la creación, y en el conjunto de los once primeros capítulos del Génesis, debería haberse atrevido el *Catecismo* a utilizar sin miedo la palabra “mito religioso”. Eso para nada hace peligrar el fondo religioso y las afirmaciones de fe contenidas en la narración, pero el mero hecho de querer presentar como hechos históricos comprobados lo que no pasan de ser unas narraciones en las que se ensaya una respuesta a las preguntas sobre el origen del mundo y del hombre, resulta un esfuerzo destinado al fracaso. Eso se percibe a partir del n. 282, en toda la parte dedicada a la creación, en que se habla en general del “hombre”. Pero después se cambia el estilo para pasar a hablar de Adán y Eva como unos seres humanos concretos, y perfectamente diferenciados por ser los primeros de todos (n. 399, 401, 404, 416); lo mismo sucede con Caín y Abel (n. 401, 2.259); y, cambiando la naturaleza específica, algo similar se podría decir de los ángeles, cuando se trata de su creación o de su caída. Siendo tan escaso lo que conocemos de ellos como materia segura de fe, me parece que se da una tratamiento excesivo y muy amplio a la cuestión de la caída de los ángeles, donde se entremezclan datos seguros con otros que no pasan de ser una suposición verosímil. Haber sido más escuetos y más ceñidos a lo verdaderamente fundamental hubiera sido una medida de sana prudencia.

En la parte dedicada a explicar la doctrina sobre Jesús, desde el n. 430 al n. 451 se consagran a ir comentando los títulos o nombres de “Jesús”, “Cristo”, “Hijo” y “Señor”. Con toda la riqueza que ello supone, creo que podría haberse hecho más concisa la presentación, sin que ello hubiera supuesto merma notable. El exceso, como en este caso, constituye un defecto.

Algo semejante sucede en las explicaciones que justifican la conveniencia de la encarnación de Jesús (n. 457-460), que podrían haberse enumerado y explicado con brevedad y rigor. Que es precisamente lo que ha hecho el n. 456: en lugar de seguir este ejemplo, el exceso de explicaciones, con acumulación de citas, no beneficia la claridad.

Los n. 632–633 se hacen eco de una creencia que está reflejada en el Nuevo Testamento y que supone una actividad ultramortal de Jesús. Esto debería haber quedado suficientemente claro si se pretende dar una explicación actualizada de la fe.

Entiendo que habría que haber sido mucho más sobrios a la hora de hablar del final de los tiempos, ya que las certezas en este punto son mínimas. ¿Por qué tratar de poner como afirmaciones de fe lo que no pasan de meras exposiciones complementarias del género literario apocalíptico, en que están redactados esos pasajes neotestamentarios? (ver n. 675 y 677).

Cualquier lector inteligente puede observar que se ha cometido un salto en el vacío y un error imperdonable al interpretar abusivamente la Biblia. El n. 710 viene hablando del exilio del pueblo de Israel, y justifica que “era necesario que el Pueblo de Dios sufriese esta purificación”: para ello remite a Lc. 24, 26, que textualmente dice: “¿No era necesario que el Cristo padeciera eso para entrar así en su gloria?”. Se hace una injustificada trasposición entre el Mesías y el pueblo de Israel, y se aplica a uno lo que el texto señala del otro, como razón justificativa de lo escrito. Sencillamente, no, por un mínimo de honradez.

El n. 766 acude a una interpretación de índole espiritual y alegórica, cuando habla de que la Iglesia surge del costado de Cristo, de la misma manera que Eva surge del costado de Adán. El texto conciliar citado sí hace referencia al primer miembro de la frase (aquí se usan bien las comillas). Pero el segundo miembro de la frase (aunque sea con punto seguido) establece una comparación que corresponde a una piadosa reflexión de San Ambrosio, que no constituye ningún dato esencial de la fe <sup>42</sup>.

El texto de Orígenes que aparece reproducido en el n. 817 ya lo comenté como un ejemplo de deficiente traducción. Pero es que además el texto es desafortunado, porque la idea que sugiere no es la que primitivamente trata de comunicar. En su contexto, Orígenes contrapone la Iglesia a los diversos grupos cismáticos y heréticos que minan e imposibilitan la unidad. En cambio, tal como está aducido en el *Catecismo*, da la sensación de que la Iglesia es el compendio de todo lo bueno, mientras que más allá de ella se concentra la maldad. Y esto no es cierto. La Iglesia no puede sentirse libre de culpas y responsabilidades tanto en las rupturas de la unidad, como en los errores y

---

42 Por cierto, la referencia de la cita de San Ambrosio está mal, pues según las abreviaturas que figuran en el índice de textos (p. 671), esta cita está tomada de la obra *Expositio evangelii secundum Lucam*, y debería haber aparecido con la abreviatura “Lu”; al aparecer la abreviatura “Lc”, remitía a la consulta directa del evangelio de Lucas, lo que induce aún más a confusión sobre que el segundo miembro de la afirmación es un dato contrastado de la fe, si se supone, sin consultar, que aparece en el evangelio de Lucas.

prácticas defectuosas y abusivas. Presentar a la Iglesia como un dechado de perfecciones es ir contra la verdad. Por otra parte, esta sugerencia se contradice abiertamente con lo que se afirma en el n. 825, que citando al concilio reconoce la santidad todavía imperfecta de la Iglesia. Sin embargo, una muestra de que la mentalidad de que la Iglesia constituye un reducto de salvación no está tan ajena al *Catecismo* es el n. 1.186. En un apartado aparentemente intrascendente, ya que está hablando de las diversas partes o espacio del templo se leen unas afirmaciones inverosímiles: “Para entrar en la casa de Dios ordinariamente se franquea un umbral, símbolo del paso desde el mundo herido por el pecado al mundo de la vida nueva al que todos los hombres son llamados”. La Iglesia es la tabla de salvación, el refugio perfecto, la agrupación de los salvados; fuera de ella, el mundo va a la deriva, y el pecado y el mal imperan a sus anchas <sup>43</sup>. Decididamente, no. ¿Para dónde dejar el que “la Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación” (LG 8)? ¿Por qué no acudir al clásico adagio de la “casta meretriz”, tan repetido en la patrística?

El tema de la infalibilidad, a mi modo de ver, está mal presentado. Alude, sí, pero muy discretamente a la infalibilidad de la Iglesia (en el n. 889), aunque se centra mucho más directa y ampliamente en la infalibilidad papal, que viene en la presentación a dejar relegada la infalibilidad eclesial a un segundo plano. Se produce una alteración de los términos, y una manipulación del sentido de los términos conciliares, en detrimento de la primera afirmación, para exaltar la segunda. Debiera haberse dicho con toda claridad, además, cuáles son las condiciones en las que el Papa ha de ejercer la facultad de la formulación infalible, pero esas condiciones no aparecen en el *Catecismo*.

Con motivo de los laicos y sus funciones, lo cierto es que la corresponsabilidad está expresada de la peor manera posible cuando se afirma que “los laicos que sean capaces de ello y que se formen para ello **también** pueden prestar su colaboración en la formación catequética...”. Ese “también” resulta poco menos que ofensivo, como si se trata de una concesión graciosa, olvidando que la raíz de la responsabilidad en la Iglesia arranca del bautismo.

La cuestión de la resurrección de los seres humanos está planteada en dos tiempos. En el primero de ellos se habla de la resurrección **de los justos** para siempre (n. 989 y 994); sólo más adelante se completa en un segundo momento en que se habla de la resurrección para castigo (n. 998 y 1.003). Yo

---

<sup>43</sup> Cuando se llega a la cuestión de si hay salvación más allá de los límites de la Iglesia, en el n. 846 se afirma positivamente que la Iglesia es instrumento de salvación; y en el n. 847, citando a LG 16, se muestra que para los que son sinceros con sus creencias, al margen de la Iglesia que desconocen sin culpa suya, hay otros mecanismos de salvación. Resulta de este modo que todo lo que hay más allá de la Iglesia no es forzosamente malo y pecaminoso.

creo que esta duplicidad no es válida, habida cuenta que el evangelio es mucho más directo y habla de ambas a la par (Jn 5, 29; Mt 25, 31-46).

A cuenta de la resurrección, se tiene el acierto de ser claros al rechazar explícitamente la reencarnación (n. 1013). El fallo que percibo en este punto es que hubiera sido más explícito y más honesto señalar que esta idea procede de la religión hindú, y que en consecuencia no es cristiana.

En la introducción a los sacramentos en general, el n. 1.125 señala la cautela de que los ritos no pueden ser caprichosamente alterados al arbitrio del celebrante o de la comunidad. Aunque el principio es totalmente válido, y tiene una mayor vigencia y fuerza prescriptiva en la Iglesia oriental, hay, sin embargo, algo de confuso en la formulación, puesto que al no hacer ningún otro tipo de advertencias, parece que lo que se fomenta es el puro ritualismo. Y no se dice una palabra del otro principio de adaptación y de las amplias posibilidades de elección que la liturgia aconseja para no caer en la monotonía o en la rutina.

No puedo decir que esté mal el n. 1.128. Pero no me queda más remedio que afirmar que está gravemente incompleto. La acción salvadora de Dios en los sacramentos (*ex opere operato*) no sólo no empaña sino que reclama la participación y aceptación del hombre (*ex opere operantis*), sin la cual tampoco hay salvación. Y mientras el primer punto sí figura en el número señalado, el punto segundo no aparece por parte alguna. Esto no es serio.

El tema de las imágenes empleadas en los templos lleva a una serie de consideraciones bastante amplias (n. 1.159-1.162) en el curso de las cuales no se menciona el n. 125 de la Constitución de Liturgia que breve y acertadamente da unas normas al respecto.

Las explicaciones que se hacen sobre el tiempo en la liturgia (no sobre los tiempos litúrgicos), derivan hacia un sentido alegórico con matizaciones sutiles entre el “hoy” y la “hora”, el “día primero” y el “octavo día” (n. 1.165-1.166) que en realidad siembran más obscuridad que claridad.

La referencia al bautismo de Juan, como precedente del bautismo establecido por Jesús, resulta válida; pero no queda muy clara cuál es la diferencia entre uno y otro bautismo (n. 1.223-1.224).

También en el tema del bautismo se hace una extraña pirueta en el n. 1.260, porque, sin hablar expresamente de “cristianismo anónimo”, se utiliza una expresión casi equivalente, al decir que en aquellas personas que desconocen la Iglesia “se puede suponer que habrían deseado explícitamente el Bautismo si hubiesen conocido su necesidad”. ¿Qué sentido tienen andar haciendo semejantes suposiciones y equilibrios en la cuerda floja? ¿No es mucho más sensato, más veraz, y más ajustado a la doctrina del Vaticano II, ya citada, la frase anterior del mismo número: “Todo hombre que ignorando

el Evangelio de Cristo y su Iglesia, busca la verdad y hace la voluntad de Dios según él la conoce, puede ser salvado”?

Y prosiguiendo el mismo tema, la cuestión de los niños muertos sin bautismo, resulta tibiamente tratada, pues por un lado acude al magnífico texto de 1 Tm 2,4 “Dios quiere que todos los hombres se salven”; pero, por otro lado, no es capaz de extraer la consecuencia de que si los niños no tienen capacidad de oponerse personalmente a Dios, el deseo salvífico de Dios se impone con una rotundidad palmaria. En lugar de eso, la redacción del número en cuestión se diluye, porque a principio del número afirma que “la Iglesia puede confiarlos...” (tercer persona del singular) y después, cambia de persona y de número, y habla en un extrañísimo plural “nos permite confiar que haya un camino de salvación para los niños que mueren sin Bautismo”. Parece que hay miedo a hacer afirmaciones claras, para que de esta forma no disminuya el número de bautismos.

Pasando a la cuestión de la eucaristía, se afirma en el n. 1.369 que “el obispo del lugar es siempre responsable de la Eucaristía, incluso cuando es presidida por un presbítero”. Nada tengo que reprochar a ello. Simplemente pedir que se verifique, puesto que en ocasiones hay que participar en algunas eucaristías, que da la impresión de que los obispos son unos irresponsables. Lo más destacable no está tanto ahí, cuanto que se aduce un texto de Ignacio de Antioquía, que evidentemente está fuera de su contexto. Cuando Ignacio de Antioquía lo escribe, exhorta a la unidad en torno al obispo propio, que es signo visible de unidad frente al peligro inminente y actual de escisión. Cuando no se dan esas circunstancias, ni siquiera se hace cuestión de la legitimidad o no legitimidad de la celebración eucarística. Y ésta es la situación de la mayor parte de las ocasiones: sería bueno decirlo.

La fundamentación bíblica de la penitencia resulta gravemente empobrecida. No porque no se acuda a una serie de textos bíblicos, sino porque uno de los más explícitos y fundamentales, el de Jn 20, 21-23 resulta deficientemente empleado. Se alude a él como referencia en el n. 1.441; no se vuelve a citar ni emplear a lo largo de toda la parte expositiva y luego, en el resumen (n. 1.485) es cuando aparece íntegramente reproducido. ¿No hubiera sido más válido emplearlo antes?

No se me alcanza a comprender la razón del trato brevísimo con que se ha despachado el sacramento de la unción de enfermos (n. 1.519), ya que si para el bautismo o la confirmación se ha extendido el *Catecismo* con amplitud no encuentro motivos válidos para no hacer lo mismo con la unción de enfermos.

También sospecho a propósito de la unción de enfermos que estamos ante una defectuosa traducción castellana de la redacción original francesa,

porque no de otro modo me explico la frase de que “el sacramento de la unción de los enfermos es **concedido...**” (n. 1.523). Los sacramentos no son **concedidos**, sino que son celebrados para aquellos que reúnen los requisitos necesarios, pero no son resultado de una concesión graciosa.

En el n. 1.537, sobre el orden sacerdotal, no se pone la palabra “epiclesis” que ha desfilado machaconamente en todos los sacramentos. Pero tampoco se reproducen las palabras esenciales de la oración consecratoria, ya que reproducirla íntegra resultaría demasiado prolongado. Se omite esto, que parece importante, y en cambio se reproduce una parte de ella para hablar de la conexión con el sacerdocio de Aarón (n. 1.541-1.543), lo que resulta bastante más secundario. En otros sacramentos se precisa cuál es la fórmula sacramental, y aquí no, sin justificación aparente.

En los n. 1.606-1.608 se produce una extraña situación, al hablar, en conjunto de “el matrimonio bajo la esclavitud del pecado”. ¿Por qué hay que ceñirse al matrimonio, y no a otras facetas de la vida humana (relaciones laborales, trabajo, descanso, aspiraciones a la libertad,...) también bajo la esclavitud del pecado? No creo que salga beneficiado el matrimonio en esta consideración que pretende un recorrido para llegar a hablar del sacramento, pero que entraña unos acentos en torno al matrimonio que parecen incriminarlo: concupiscencia, egoísmo, agravios recíprocos, dolores de parto, ganarse el pan. De nuevo vuelve a aparecer que el problema estriba en tomar al pie de la letra las frase del Génesis a las que se alude.

Sobre el tema de las virtudes, el n. 1.804 se centra en el desarrollo de las virtudes humanas, lo que responde al título que le precede. Desde este número a los que le siguen inmediatamente, se produce un salto en el vacío, que no resulta explicado, pues se pasa de las virtudes “humanas” a las virtudes “cristianas”, ya que el desarrollo de las tradicionalmente llamadas “virtudes cardinales” tiene unas connotaciones tan evidentemente cristianas que no se puede convenir en que sean tratadas como exclusivamente humanas.

Encuentro muy flojo el número 1.821, ya que al hablar de la esperanza, ésta tiene unos tintes espirituales de salvación ultramundana que desvirtúan toda labor apasionada de mejorar y transformar el mundo presente como colaboración del hombre con Dios creador. Esta aparecía más claramente en el n. 1.047, pero en esta ocasión queda fuera del horizonte de este número. Es cierto que la salvación no ha de quedar sólo en transformación intramundana, pero lo que resulta indiscutible es que el n. 1.047 resulta mucho más enriquecedor.

El *Catecismo* (n. 1.831) no mejora respecto a otros textos anteriores en cuanto a atenerse al texto bíblico de Is. 11, 2 en el cual figuran únicamente seis dones del Espíritu: ““Se posará sobre él el espíritu de Yahvéh: espíritu

de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahvéh”. Tradicionalmente se ha forzado el texto desde tiempos muy remotos, para sacar también un *septenario* que catequéticamente se pudiera añadir a la lista de los ya existentes, y se añadió al texto de Isafas el “espíritu de piedad”, que originalmente no figura en la Biblia.

En la clasificación que hace de los pecados, en los n. 1.854 y ss, el *Catecismo* los divide y clasifica en mortal y venial. Catequéticamente es mucho más válida una triple clasificación que diferencia entre mortal, grave o leve, pero el texto no la utiliza, con lo cual se desaprovecha una oportunidad <sup>44</sup>.

En ese mismo apartado de la clasificación de los pecados, a propósito del pecado mortal (n. 1.855), el *Catecismo* elude intencionadamente pronunciarse sobre algo que constituye un logro perfectamente consolidado en la teología moral, cual es la **opción fundamental**. Esto no se debe a un simple olvido. El deseo de acudir a la doctrina segura, ha llevado a los redactores al rechazo de una corriente en teología moral suficientemente contrastada, pero que no reviste la característica de doctrina tradicional. Y tan fe cristiana es la formulada en el pasado, como la elaborada en el presente, siempre que sea fiel a los dictados del evangelio.

El n. 1.865 tiene una redacción que no me convence. Es cierto que se ha empleado en multitud de ocasiones un estilo semejante, en el que el sujeto de la frase es “el pecado” y no “el pecador”. Sin embargo, la redacción aquí presentada tiende a darle una especie de vida propia, autónoma, al pecado como si éste existiera con independencia de las decisiones que toma la persona pecadora. Y “así el pecado tiende a reproducirse y a reforzarse, pero no puede destruir el sentido moral hasta su raíz”. Creo que hubiera ganado mucho más la redacción y el sentido, si el sujeto gramatical de las afirmaciones hubiera sido la persona que por haber pecado tiende a separarse más y más de Dios, si no pone remedio.

El texto bíblico de Rm. 11, 32 aparece como única ocasión en el *Catecismo* en el n. 1.870, con la calificación de “resumen”. Del texto en cuestión no se ha explicado nada antes; y el resumen se limita a reproducirlo, sin ninguna otra aclaración. Me parece que haberlo explicado no hubiera estado de más, especialmente por la dificultad intrínseca de que el texto bíblico atribuye a Dios, como causa primera, la acción de situar a los hombres en una actitud de rebeldía: ello puede llevar a algunos a pensar que la responsabilidad consiguiente es de Dios, y no de los hombres, como sujetos pasivos de la acción.

---

44 En el n. 1.864 se habla de la “blasfemia contra el Espíritu Santo”, el llamado pecado mortal, del que no cabe hablar de perdón mientras subsista la actitud de rechazo y enfrentamiento respecto de Dios. Es lástima que se tenga en cuenta el contenido, pero no se saque partido de las posibilidades catequéticas que éste ofrece.

El n. 1.884 creo que encierra un notable desacierto en la redacción, así como en lo que implica de fondo. La primera afirmación, como punto de partida, me parece desafortunada, al decir que “Dios no ha querido retener para El solo el ejercicio de todos los poderes”; esto puede causar la sensación de que todo el fenómeno asociativo y toda la vida social del hombre es una especie de concesión graciosa de Dios hacia los hombres. Pero aún me parece más desafortunada la última frase, según la cual los que gobiernan “deben comportarse como ministros de la providencia divina”. Esta afirmación implica la visión creyente, sin duda, pero supone (o, al menos, puede interpretarse) que los gobernantes lo son por participación divina. Con ello estamos muy cerca de la consabida frase de que una persona es “rey de ..., por la gracia de Dios”. Yo me pregunto: ¿Dónde está la visión de la autonomía de las realidades temporales y de la genuina secularización como independencia de lo sacral? Porque es claro que esto hay que aplicarlo tanto al terreno de las realidades científicas, como a otros más que integran la vida del hombre. Aquí había una oportunidad, que no se ha sabido explotar. En cambio, está mucho mejor expresado, con la apelación a un orden moral justo en el n. 1.899.

Avanzando en el terreno de la reflexión moral, aparece en el n. 1.948 una afirmación desconcertante: “La solidaridad es una virtud eminentemente cristiana”. ¿Y para dónde dejar tantos y tantos ejemplos de solidaridad humana, practicados tanto por creyentes como por no creyentes? Es notorio que un creyente no puede aislarse y ser insolidario. Pero monopolizar la solidaridad en beneficio del cristianismo no es proceder con rigor.

En el n. 1.959 del *Catecismo* se debería haber expresado que lo que se afirma es un deseo, pero no siempre es una realidad, cuando se asegura que la “ley natural...establece la base moral indispensable para la edificación de la comunidad de los hombres”. Debería establecerla, pero por desgracia no siempre es así, y no son nada raros los casos en que la ley natural y la ley civil de tal o cual lugar o momento presentan serias divergencias.

A mi modo de ver, el tema del testimonio cristiano, abordado en los n. 2.044-2046 resulta muy pobremente tratado, y las posibilidades tan ricas que ello ofrece se han desperdiciado.

Las páginas 455 y 456 de la edición castellana incluyen a tres columnas la redacción de los mandamientos, con arreglo al texto de Ex 20, Dt 5 y la formulación catequética usual. Después hay que ir al n. 2.066, donde se hace una brevísima alusión a que esto ha variado en el curso de la historia, pero no se da una convincente explicación que haga frente a las principales diferencias que se establecen en la comparación de las tres columnas. Parece deducirse que tal comparación y la explicación consiguiente tiene que hacer-



la el lector por sí mismo. O cuando esto se lleva a cabo, por ejemplo, en el n. 2.129 sobre el sentido adecuado de la prohibición de realizar imágenes, los textos bíblicos a los que se refiere, están lo suficientemente distantes, como para estimar que se están centrando sobre un asunto concreto, pero que la cuestión de las diferencias existentes entre las diversas formulaciones, se ha quedado sin aclarar.

Me parece pobre hasta decir basta la explicación sobre el sentido cristiano del domingo (n. 2.175-2.176) como culminación del sábado judío. La reevaluación del sentido del domingo (que está presente en los n. 1.166 y 1.167) debería haberse sabido aprovechar en este momento, en lugar de hacer pinitos para contraponer sábado (judío) con domingo (cristiano). Otro tanto hay que decir del n. 2.180, en el cual se insiste en el aspecto moral y canónico de la obligación de la asistencia y participación en la misa, pero no aparece para nada la palabra “convencimiento”, que es por donde se debería haber empezado.

Resulta a todas luces patente que el texto bíblico de Ef 4,2 que se reproduce en el n. 2.219 del *Catecismo* está mal utilizado, porque el número correspondiente está haciendo referencia a los relaciones entre **hermanos de sangre**, en tanto que el texto de la carta a los Efesios se refiere a los cristianos en general, hijos del mismo Dios, y por tanto, **hermanos en la fe**. No se trata de una contraposición absoluta, pero parece mentira que no se haya encontrado otro texto en la Biblia para ilustrar el tema de las relaciones cristiana entre los hermanos en el seno de la misma familia.

En el n. 2.260 se está tratando la cuestión del respeto a la vida humana; para ello se acude a un texto de Gn 9, 5-6. No hubiera sido una mala ocasión para hacer el paso interpretativo entre el concepto “sangre” y el concepto “vida”, sobre todo habida cuenta de las interpretaciones restrictivas de los Testigos de Jehová, por ejemplo.

Los dos textos bíblicos que aparecen citados en el n. 2.270 del *Catecismo* hacen referencia al hecho de que toda vida humana está en manos de Dios, con lo que de alguna manera conectan con la explicación anterior (ya indiqué antes que se trata de un mal uso de la Biblia cuando ésta no es asumida como **fuentes**, sino como **corroboración** de lo presentado). Pero lo que es evidente es que ninguno de los dos textos se refiere al respeto que se debe a la vida humana engendrada pero no nacida aún.

Cuando se trata la cuestión del respeto a la integridad corporal se hace referencia a los abusos de cualquier índole que se cometen contra la vida humana <sup>45</sup>, especialmente los llevados a cabo por parte de la autoridad cons-

---

<sup>45</sup> Respecto al terrorismo (n. 2.297), J.L. LARRABE, en “Vida Nueva”, nº 1.897, 30 de enero de 1993, 4 señala un defecto de redacción por carencia de dos comas, ya que la frase,

tituida. Ahora bien, la redacción utilizada es desvaída, muy poco concreta, y con miedo a llamar a las cosas por su nombre: en una velada alusión, se quiere dirigir, sin emplear la palabra, a la “inquisición”, para lo cual emplea este circunloquio: “En tiempos pasados, se recurrió de modo ordinario a prácticas crueles por parte de autoridades legítimas para mantener la ley y el orden, con frecuencia sin protesta de los pastores de la Iglesia, que incluso adoptaron, en sus propios tribunales las prescripciones del derecho romano sobre la tortura. Junto a estos hechos lamentables, la Iglesia ha enseñado siempre el deber de la clemencia y la misericordia...” (n. 2.298) ¿Por qué hay miedo a emplear las palabras exactas, precisas y habituales? ¿Por qué no reconocer que, con todas las justificadas razones de situar esta práctica en otra época, lo que procede es admitir el error, sin rodeos?

En estricta continuidad con lo enunciado en el párrafo anterior, me parece que no hubiera estado de más, al abordar la cuestión de la paz de Cristo, en el n. 2.305, una nota histórica que reconociera también los fallos de la Iglesia cuando ésta ha sido parte beligerante, o cuando ha fomentado la guerra. El que hoy opte decididamente por la paz, como también lo ha hecho en otras épocas, no puede hacer olvidar al buen católico las miserias de una Iglesia que se ha alineado como contendiente en numerosas ocasiones.

En el n. 2.301, con una timidez que raya en el ridículo, se afirma a propósito de la donación gratuita de órganos que el hecho “es legítimo y puede ser meritorio” ¿De verdad que no hay nada mejor que decir? Resulta penoso comprobar que algo tan importante y tan altruísta como ayudar en vida con una decisión sopesada, para que otras personas enfermas puedan recuperar su salud no merezca otra consideración mejor. Nótese, para más inri, que ni siquiera se afirma que lo es, sino que lo “puede ser”; y tampoco se precisa en qué consiste dicho mérito.

Tan lamentable como eso es, en el mismo número, el brevísimo enunciado sobre la cremación de cadáveres, que es reflejo de una conducta sospechosa de no ser muy aceptada, cuando se dice que “la Iglesia **permite** la incineración”. ¿Por qué no se dice, en plano de igualdad, que la Iglesia **permite** la inhumación, o que **permite** arrojar un cadáver al mar? ¿Qué recelos inconfesados se ocultan en esa permisión graciosa?

A pesar de la claridad que tiene el texto de GS 79, que aparece citado en el n. 2.308 del *Catecismo*, la teoría sobre la “guerra justa” está hoy

---

materialmente hablando, aparece así: “El *terrorismo* que amenaza, hiere y mata sin discriminación es gravemente contrario a la justicia y a la caridad”, cuando en realidad, la frase debería ser: “El *terrorismo*, que amenaza, hiere y mata sin discriminación, es gravemente contrario a la justicia y a la caridad”.

ampliamente superada, dada la reflexión que se ha llevado a cabo en este punto concreto. Lo malo es que parece que, puesto que tal reflexión es reciente, no tiene aún el carácter de “doctrina tradicional y segura”, digna de ser incorporada a las páginas del *Catecismo*. Con ello se ha perdido una magnífica oportunidad de asumir una corriente de opinión en un tema que tiene una inevitable repercusión mundial, y que no obedece a la simple opinión aislada de un par de moralistas despistados.

Sin embargo, algo se quiere decir sobre el tan controvertido tema de la guerra, y el n. 2.315 se hace eco de la cuestión de la carrera de armamentos. Lo que ocurre es que lo hace con una frase, a mi modo de ver, muy desafortunada, ya que dice al terminar el número que la acumulación de armamentos “aumenta el riesgo de contagio”. Creo que no hubiera resultado demasiado laborioso encontrar otra expresión mejor y más exacta.

Ya tuve antes oportunidad de señalar que resulta curioso que tenga que ser la Iglesia la institución que levante la bandera a favor de la fecundidad matrimonial, frente a un planteamiento generalizado que separa el placer sexual de la generación, como si se tratara de cosas opuestas. Sin embargo, creo que se comete una inexactitud cuando aparece escrito en el n. 2.366 que “todo ‘acto matrimonial debe quedar abierto a la transmisión de la vida’”. El hacerlo extensivo a “todo acto matrimonial”, sin excepción, pone en tela de juicio el principio de paternidad responsable. Quizá debería haberse enunciado el principio, matizando, puesto que no siempre ni obligatoriamente el acto sexual matrimonial tiene que incluir esa intencionalidad.

En el mismo tema, el rechazo explícito de cualquier medio de control de natalidad que no sea estrictamente natural (n. 2.370), parece dejar sentado el principio de que lo natural es bueno y lo artificial es malo. Sin embargo, no hay más remedio que recordar las múltiples ocasiones en que el hombre interviene con su talento, sus medios, su técnica o sus conocimientos en numerosos procesos naturales, y esta intervención artificial no sólo es estimada como buena, sino que se inscribe en la lógica de la colaboración del hombre en la obra creadora de Dios. Hacer esta excepción en la intervención humana sobre la regulación de la natalidad, resulta difícilmente explicable.

Casi prolonga el mismo asunto el n. 2.377, que rehúsa la inseminación artificial homóloga. Lo hace por una doble razón: la de disociar el hecho generativo del acto sexual; y la del empleo de una técnica muy concreta. Las dos razones son perfectamente discutibles. No quiero decir que no tengan su parte de razón en la polémica sobre el complejo mundo de problemas que se derivan de la utilización de la técnica que se aplica a los procesos de la generación de la vida. Problemas jurídicos, morales, éticos, médicos, psicológicos... Pero si es verdad que existen unas cautelas que señalan los especialis-

tas y que dicta el sentir común y la proyección de las consecuencias que se derivan de la técnica, de ahí no hay que llegar a la consecuencia de que todo sea necesariamente rechazable. La técnica puede emplearse contra el hombre, así como también puede ser puesta al servicio del mismo hombre.

Los n. 2.384 y 2.386 plantean un problema. No porque la doctrina eclesiológica sobre el divorcio deje dudas sobre la oposición que esta forma de proceder sienta contra la voluntad expresa de Jesús, manifestada en el evangelio. El problema proviene del hecho de que en el n. 2.386 se habla de la diversa situación del “cónyuge inocente” y del “cónyuge que ha provocado el divorcio”. En este punto, una fuerte corriente de opinión en la Iglesia, mantenida en diversidad de lugares y durante mucho tiempo, ha tratado de entender y aplicar correctamente la célebre excepción que el mismo Jesús señala en el texto de Mt 19, 9 (“salvo el caso de fornicación”), argumentando que el cónyuge inocente podía contraer nuevo matrimonio válido. No se trata de que esta excepción deje un portillo abierto a la exigencia evangélica, como si se tratara de la trampa de la ley. Se trata, más bien, de comprobar la dificultad de una adecuada interpretación, y que la puesta en práctica de una solución ante una situación de divorcio planteado ante la autoridad civil, a la cual se refiere expresamente el n. 2.386, también obliga a la propia Iglesia a considerar de diversa manera a uno y otro cónyuge. No está de más recordar las llamadas a la comprensión contenidas en los n. 1.650 y 1.651 del *Catecismo*.

En el tema de la propiedad, el n. 2.403 se mueve entre dos polos que hay que saber conjugar: el derecho a la propiedad privada, y el destino universal de los bienes. Hubiera sido de agradecer que, sin miedos ni rodeos, se hubiera hablado de que la propiedad privada tiene unos “límites”, aun cuando después, en la práctica, resulte difícil señalar cuáles son los límites que encuadran el derecho, precisamente por la función social de los bienes. La dificultad práctica subsistiría, pero se habría ganado en claridad expositiva al hablar de propiedad limitada.

Es rigurosamente exacto afirmar que las obras de misericordia se tratan en el *Catecismo* en el contexto de la justicia (n. 2.447). Pero también es verdad que podrían haberse presentado aún más claramente como una forma adicional de superar los límites de la justicia, yendo más allá del estricto cumplimiento del deber marcado, pero, como es lógico, sin omitirlo o eludirlo. En cambio, el haber empezado por afirmar que “son acciones caritativas mediante las cuales ayudamos a nuestro prójimo” puede muy fácilmente evocar en numerosas personas que es suficiente con una acción caritativa para sentirse satisfecho, aunque se hayan dejado de lado las elementales exigencias de justicia. El planteamiento poco preciso no lo resuelve la frase que afirma que la limosna hecha a los pobres “es también una práctica de justicia

que agrada a Dios". Se necesitaría haber sido más claros en este punto, ya que en ocasiones las cosas necesitan ser afirmadas con claridad, y no sólo dadas por supuestas. También en este punto echo de menos algo de imaginación para haber enunciado, además de las obras de misericordia clásicas, otras de nuevo cuño, más acordes con el mundo contemporáneo, pero no menos eficaces en la ayuda del prójimo.

En la parte dedicada a la oración, no veo muy claro que la oración normativa, fundamental y clave para todo cristiano, como es la oración del padrenuestro, sea tratada después, y no antes de la oración del avemaría, o de otras formas de oración. De hecho, a pesar del empleo de la letra pequeña, y del distinto espacio dedicado a cada una, se produce un desplazamiento que debería haberse evitado cuidadosamente.

Pero además, a propósito de la oración en relación con María, se aprecian en el *Catecismo* unos cambios de acentos que no aparecen explicados con la suficiente claridad. Se pasa de hablar de la oración "de" María (n. 2.617), a la oración "con" María (n. 2.673), y a la oración "a" María (n. 2.675). Cualquier lector inteligente puede apreciar que no es lo mismo una cosa que otra. Además, en los dos primeros casos, en la oración de María como mujer creyente, y en la oración junto con María, hay menos problemas teológicos. Pero en el caso de la oración a María, el tema tiene que ser un poco más matizado: lo hace el n. 2.674, en que se afirma que Jesús es el único Mediador. A mi modo de ver, no se dice con suficiente claridad que María es intercesora ante Dios, y puede dar la sensación de que también ella queda incluida en la categoría de mediadora, entrando en conflicto con los datos bíblicos (Hb 8, 6; 1Tm 2, 5). Dejar estas cosas claras favorece, y no poco, el diálogo ecuménico.

No veo muy clara la alusión que hace el n. 2.687 a los anacoretas retirados a la oración en el desierto de Egipto, puesto que parecidas decisiones han sido adoptadas por otros cristianos en diversas épocas de la historia y en los lugares más variados, con idéntico deseo de dirigir sus vidas a Dios. ¿Por qué hay que convertir una determinada época en una especie de "edad de oro" idealizada? ¿Por qué no dar la misma importancia a otras situaciones?

Que la iglesia, es decir, el templo, sea lugar "favorable" para la oración, o que sea el "lugar propio" de la expresión litúrgica, me parece irreprochable (n. 2.691). Debería haberse dicho también que para un cristiano, que adora "en espíritu y en verdad", cualquier lugar es bueno, puesto que es lugar de encuentro con Dios, y fruto de sus manos creadoras; se daría por superada la antigua polémica de "si en este lugar o en Jerusalén". Y por supuesto, no se hubiera devaluado el puesto o la utilidad que el templo reporta.

Son bastante numerosos los aspectos que encuentro defectuosos en el *Catecismo*, y que me parece que reclaman unas precisiones y en algunos casos unas rectificaciones que tendrían que ser, actualmente, innecesarias. Si es verdad, como se dice en el *Dossier informativo*, que han funcionado y existido tanto filtros, cribas y análisis en las sucesivas redacciones <sup>46</sup>, parece mentira que hayan sido tantas cosas las que se han deslizado a los ojos de los redactores y traductores. Es verdad que en ellas van implicados puntos de vista diversos; pero no es menos cierto que en muchas ocasiones un simple giro en la frase, la introducción de una palabra, o la supresión de otra hubieran determinado un acierto mayor. Si me he fijado en los aciertos tanto como en los fallos es porque encuentro ambas cosas. Y presentar solamente una parte de la realidad, ocultando la otra no sería válido. Me hubiera gustado poder decir que los defectos eran mínimos, pero se puede apreciar que la lista es notable. Es decir, que como toda obra humana, adolece de fallos que deberían haberse examinado más cuidadosamente.

Quiero, a este respecto añadir una consideración más, que me parece que no tiene nada de irrelevante. Si mis informaciones no son erróneas, parece que el haber redactado el texto del *Catecismo* en primer lugar en una lengua moderna (en el caso presente, en francés) hacía posible y más fácil llevar a cabo la traducción a las otras lenguas modernas más usuales. Se relegaba para un segundo momento la traducción latina, por la dificultad añadida de verter conceptos desde lenguas vivas a una lengua muerta, de uso intraeclesial. Pero me han llegado informaciones de que además hay otra razón suplementaria en el desfase hasta la publicación de la versión latina. Esta consiste en esperar a ver cuál es la reacción producida ante las diversas versiones (en este momento la versión inglesa sufre también un retraso considerable). Y una vez apreciadas esas reacciones (léase fallos, defectos de traducción, de redacción, de citas, etc) proceder a llevar a cabo la versión latina **corregida**, que es la que sería considerada texto oficial. Hacer el texto oficial después de ver los fallos producidos, no me parece el procedimiento mejor. Si en dicho texto se subsanan todos o algunos de los defectos, algo habremos conseguido. Pero de esta forma, el uso exclusivo de la versión castellana, en nuestro caso, nos deja desarbolados. En cualquier caso las páginas precedentes pueden poner sobre aviso a los lectores para detectar algunos de los defectos que el *Catecismo* presenta.

---

<sup>46</sup> *Dossier informativo*, 19: fechas de los diversos proyectos, que abarcan desde febrero de 1987, con un primer borrador, hasta el proyecto definitivo (14 de febrero de 1992), y su redacción y aprobación respectivamente el 30 de abril y el 25 de junio del mismo año. A ello hay que añadir la traducción a la correspondiente lengua.

#### 14. *Dudas sobre la oportunidad.*

Junto a todo lo anterior, hay algunas otras cuestiones que a lo largo de las páginas de la obra comentada me plantean serias dudas sobre la oportunidad de su presencia. Esta oportunidad no se refiere a si deben ser tratadas en este o aquel lugar concreto, sino sobre si deben ser tratadas en un *Catecismo* que pretende presentar lo fundamental de la fe cristiana. Es claro que en algunos casos, el abordar una cuestión lleva aparejado el que aparezca otra de índole secundaria que guarda una cierta relación. Pero ahí es precisamente donde sitúo estas preguntas sobre la oportunidad, puesto que ninguno de los enunciados que vienen a continuación se centra en algún aspecto o contenido notable de la fe, y puedo asegurar sin temor a equivocarme que todos ellos podrían haberse suprimido perfectamente, sin que el contenido de la fe cristiana se hubiera resentido.

A la vista de ello, parece que hay que llegar a la conclusión de que lo que ha presidido gran parte de los trabajos preparatorios ha sido una preocupación de incluir absolutamente todo lo que tenía relación con la fe cristiana, tanto principal como accesorio. Y con ello se ha incumplido la petición del sínodo de 1985 que pedía “un catecismo o **compendio** de toda la doctrina católica en lo que se refiere tanto a la fe como a la moral”. Si se trata todo compendiado, hay muchas cuestiones que podrían haber quedado fuera, porque nada fundamental se ventila en ello. Y no se ha hecho así.

El primer ejemplo de esto lo encuentro en el n. 108 que afirma que la religión cristiana no es una “religión del Libro”. Cualquier conocedor de la historia de las religiones sabe que semejante frase se aplica sin género de dudas al judaísmo. Nada se hubiera perdido si no se hubiera incluido esta afirmación para pasar a afirmar que el cristianismo se nutre de la Palabra de Dios que es Jesús.

Los n. 116-118, a propósito del sentido literal, espiritual, alegórico, moral y anagógico de la Biblia, así como el dístico medieval que los resume, son otro ejemplo de lo dicho. De haberlo suprimido, para nada habría sufrido menoscabo la calidad de la enseñanza ofrecida.

La afirmación de que el credo está articulado en doce afirmaciones, que acostumbra a simbolizar el número de los Apóstoles (n. 191), es una afirmación trasnochada a estas alturas. Es cierto que no se afirma que los apóstoles lo redactaron, ni se llega, como se hizo durante mucho tiempo, a asignar la paternidad de cada frase al apóstol correspondiente. Pero es que ni siquiera resulta importante articular la fe cristiana en doce o en cincuenta afirmaciones, con tal de que lo que se presente sea genuinamente la fe cristiana.

La afirmación de los ángeles custodios no tiene un carácter dogmático definitivo en la Iglesia. Los textos bíblicos que el *Catecismo* aduce para resaltar su importancia (n. 336), salvo los dos primeros, pertenecen al Antiguo Testamento y reflejan una mentalidad determinada, de unos mediadores entre Dios y los hombres; es evidente que los dos textos neotestamentarios (en contextos muy diversos) tampoco van a resolver la cuestión, afirmada más por la piedad cristiana que por los datos de la revelación. No creo que se hubiera comprometido seriamente el dogma de haber procedido a la supresión de este número.

Ya indiqué la falta de oportunidad que conlleva hablar del “Corazón de Jesús” (n. 478), aunque se le quiera dar un giro a la situación para hablar de que se pretende acentuar el sentido bíblico, según el cual, el corazón entraña lo más profundo del ser (n. 368). Porque, de ser coherentes, en el caso de querer recurrir a la Biblia, habría que hablar igualmente de los riñones, ya que son numerosos los pasajes del Antiguo Testamento que los identifican como la base de los sentimientos más profundos. Hubiera sido más que suficiente con limitarse a hablar del amor de Jesús hacia los hombres, dejando a un lado cada víscera en particular.

Entiendo que es de una irrelevancia absoluta (además de su escasa claridad) hablar de que “la dimensión mariana de la Iglesia precede a su dimensión petrina” (n. 773), para indicar el papel importante de María en el conjunto de los creyentes que forman la Iglesia <sup>47</sup>. Es más que seguro que nada fundamental de la fe cristiana está implicado en esta afirmación.

Que el carácter personal de toda misión entraña una responsabilidad, es un hecho notorio. Si se afirma a propósito del ministerio episcopal (n. 878), habría que hacer lo propio a cuenta de todos y cada uno de los quehaceres y ministerios en la Iglesia. No veo, en consecuencia, la oportunidad de hacerlo en este caso y no en otros. Si además se hace de una manera tan confusa y vidriosa, como tuve ocasión de mostrar, se refuerza la impresión de que hubiera sido mejor suprimir este número sin grandes problemas.

Ya dije que, con todo respeto hacia los ermitaños (n. 920-921), su situación me parece de menor entidad eclesial, y de menos conflictividad que la de los sacerdotes secularizados o los cristianos divorciados. ¿Se pretendía presentar con relación a la Iglesia todos y cada uno de los carismas y ministerios? No entiendo la necesidad de una enumeración exhaustiva, para hablar

---

<sup>47</sup> Además, en esta cita expresa, se pone como referencia para localizarla “(ibíd.)”; esto lleva a suponer que hay que encontrarla en la cita inmediatamente anterior, que es precisamente de la carta a los Efesios, 5, 27. En dicho lugar no se encuentra este texto, puesto que la cita remite a la abreviatura que se ha utilizado más arriba, y que corresponde a *Mulieris Dignitatem*, 27.



en definitiva de la diversidad de situaciones en las que un cristiano puede seguir a Jesús.

En el n. 1.000 se encuentra un ejemplo de escasa o nula oportunidad. Para decir que ignoramos cómo se ha de producir la resurrección de los muertos, es suficiente con decirlo en una simple línea. ¿Hay necesidad de acompañarlo con una cita de San Ireneo que tampoco aclara nada? ¿No es mucho más fácil tender a la sencillez que buscar la complicación para venir a decir lo mismo?

Me parece que el n. 1.034 sobre las afirmaciones de Jesús sobre el infierno, sin negar para nada los datos de la fe, se podría haber resuelto con la idea de que Jesús utiliza un lenguaje metafórico, que, por lo mismo, no debe ser tomado al pie de la letra, pero que remite a una realidad de castigo para los que han incumplido la voluntad de Dios.

Tampoco entiendo que haya que gastar energías y esfuerzos en hablar precisamente de lo que no se conoce. Es el caso de la afirmación que aparece en el n. 1.115 sobre “las palabras y las acciones de Jesús durante su vida oculta”. Si no sabemos nada de ello, ¿para qué hacer literatura? Con aceptar lo que los evangelios nos han transmitido para llegar a conocer quién era Jesús de Nazaret, hay más que suficiente. Lo otro es perder el tiempo.

El n. 1.170 hace el *Catecismo* un inciso para detenerse en aclarar la diversa fecha de la celebración de la pascua en la disciplina oriental y occidental. Es claro que ello no comporta nada básico. Si se entretiene en esto, ¿por qué no hacer lo propio con otras muchas diferencias entre ambas disciplinas (fecha de la navidad, forma de hacer la señal de la cruz, importancia del incienso o las velas, o la disposición material del templo...)?

Hablar de los diversos nombres de la eucaristía ocupa en el *Catecismo* los números 1.328-1.332 (algo más de una página); de verdad estoy convencido que esto podría haberse resumido, puesto que no se trata de profundizar en un aspecto concreto, ni tampoco hacer un tratado de historia de la liturgia.

La afirmación que viene a continuación me parece poco menos que burlesca. No resulta ni serio ni digno que después de haber tratado del sacramento del matrimonio se dediquen unas líneas a las personas que permanecen solteras, por la razón que sea, y queriendo ensalzar su situación para que no se sientan preteridas se afirme que “estas personas se encuentran particularmente cercanas al corazón de Jesús” (n. 1.658) ¿A qué viene este reparto de entradas, con asientos de preferencia y de general? ¿Y qué razón hay para privilegiar una situación respecto a otra? Desde luego esto no es un modo muy adecuado de decir algo válido sobre los solteros. La solicitud eclesial a la que apela resulta bastante más notable que estas sugerencias de motivos “espirituales” de tan dudosa consistencia.

Estimo oportuno decir una palabra sobre las exequias cristianas (n. 1.680-1.683). Explicitar el desarrollo de las mismas en un *Catecismo* (n. 1.684-1.690) podría haberse suprimido o condensado en gran medida. Ya he indicado que un *Catecismo* no es un manual de liturgia.

Un “tratado” clásico en los catecismos ha sido el de los dones y frutos del Espíritu Santo. Constituían una doble enumeración que había que saber, pero que resultaba desconectada del conjunto articulado de la fe y la moral, como un apéndice. En el presente *Catecismo* no se ha conseguido una mejor integración: aparecen colocados a continuación de las virtudes en un injerto forzado, en el discurrir de la moral fundamental (n. 1830-1.832). Después, en la exposición de la moral correspondiente a cada uno de los mandamientos, estos dones y frutos aparecen como no operativos para prácticamente nada. ¿No se podría haber buscado un entronque mejor? Y si no lo hay, ¿no se podrían haber suprimido del *Catecismo*?

Me parece que el número 2.158 podría haber desaparecido sin que el conjunto de la obra sufriera merma notable. De ese número la primera y más notable afirmación se podría haber trasladado al hablar de la vocación a la vida cristiana. El respeto debido a una persona, como el respeto a su fama, a sus bienes, a su dignidad o a su imagen ya ha sido abordado en otros lugares, sin necesidad de otros matices.

Habría aún más pasajes que señalar, bastantes más números que se limitan a repetir lo anteriormente enunciado, o que descienden a explicaciones difíciles, o a matizaciones escasamente necesarias. No es cuestión de prolongar la lista: Pero cualquier lector inteligente del *Catecismo* puede hacerse la misma pregunta por la oportunidad o inoportunidad de que figuren entre sus páginas ciertas explicaciones que podrían haberse suprimido sin mutilar nada fundamental ni importante de la fe. Esto lleva a una inevitable conclusión. Podría haberse hecho un catecismo más sencillo, pero no menos fundamental. El afán de no dejar nada por decir ha llevado a que la criatura haya nacido demasiado gorda.

### 15. *Balance final.*

Ya va siendo hora de poner fin a este tan dilatado trabajo. Pese a los muchos puntos comentados, quedan otros, que podrían ser analizados en bloque o por separado. Ya ha habido quien ha realizado algunos estudios por partes, centrando su atención en la especialidad correspondiente: aspectos bíblicos, textos patrísticos, tratamiento dado a la moral, datos teológicos implicados, problemas específicamente catequéticos,... El análisis podría prolongarse. Pero no procede pretender agotar la materia.

En cuanto constituye este estudio han ido desfilando una serie nada despreciable de aciertos y fallos, de visiones o enfoques con los que legítimamente se puede disentir, de pautas catequéticas fundamentales sistemáticamente eludidas. También han aparecido criterios según los cuales no debería hacerse ningún tipo de crítica a un *Catecismo* que se publica con los parabienes oficiales, a fin de no mermar su credibilidad. Como si la credibilidad o el prestigio vinieran tan sólo de la ausencia de críticas (más aún, si tal ausencia ha sido previamente ensayada y acordada).

Si he sido crítico es porque se trata de un legítimo sentido de discernimiento que me siento obligado a hacer para que otras personas, otros creyentes, puedan formar responsablemente su propio juicio con conocimiento de causa, en el ejercicio de una sana libertad.

Hay algunos aspectos que no quisiera dejar de decir. Uno de ellos, importantísimo, cual es de la afirmación de la jerarquía de verdades. El *Catecismo* cita este pasaje en el n. 90. El contexto conciliar afirma que en el diálogo ecuménico, a la hora de exponer y comparar la fe católica con la de otros grupos cristianos es preciso tener en cuenta la íntima vinculación interna que vincula a unas afirmaciones de fe con otras, proporcionándolas una estructuración en torno a lo fundamental de la fe. Esta afirmación, contenida en el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*, 11) es, en frase de Oscar Cullmann, “el pasaje más revolucionario no sólo del esquema De Oecumenismo, sino de todos los esquemas del Concilio”. Y algo tan notable ha de ser tenido en cuenta tanto al presentar la fe católica para contrastarla con otros grupos cristianos, como al ofrecerla a los propios católicos. Sin embargo, aunque el *Dossier informativo* declare la voluntad que ha presidido a los redactores para seguir este principio básico<sup>48</sup>, lo cierto es que no lo han conseguido.

Son tal cantidad de afirmaciones, tan diversas en cuanto a la verdad que encierran, tan diversamente conectadas con lo nuclear de la fe, que el bosque de aseveraciones no deja percibir con claridad lo esencial, diferenciándolo de lo secundario. Ya he indicado que el empleo de dos tipos de letras (tres, si se incluye además lo relativo a los resúmenes) no contribuye a aclarar las cosas. Lo cierto y seguro es equiparado en ocasiones a lo meramente opinable. La proporción debida no siempre se ha sabido mantener. Algunos temas no aparecen suficientemente trabados. Se han querido de decir muchas cosas, demasiadas, y ello ha ido en perjuicio de la claridad expositiva.

---

<sup>48</sup> *Dossier informativo*, 24. Resulta significativo en este punto que empiece refiriéndose a este criterio de la “jerarquía de verdades” con la afirmación de que “no es una expresión del todo adecuada”, como si hubiera una larvada intención de rectificar o corregir el documento del Vaticano II.

va. En cambio, ha habido otras cuestiones destacables que no han encontrado hueco (o apenas un resquicio) en las páginas del *Catecismo*: por ejemplo, la corresponsabilidad eclesial, la secularización, la humildad del reconocimiento de los propios errores, el diálogo con el ateísmo,...

Creo, en definitiva, que el *Catecismo* es un **instrumento** (*Fidei depositum*, 4) a utilizar entre otros posibles, pero ciertamente no el mejor, ni tampoco el peor; creo que es un **servicio** (*Fidei depositum*, 4; también, n. 1.075) que puede reportar alguna utilidad. Sin necesidad de echar las campanas al vuelo, conscientes de las limitaciones y los logros que comporta, los dispuestos a hacer un esfuerzo de lectura y estudio, pueden utilizarlo como una orientación, entre otras, para conocer y exponer la fe.

LUIS RESINES  
Valladolid



# Génesis de la Nueva Evangelización en América Latina

## INTRODUCCION: JUAN PABLO II Y LA NUEVA EVANGELIZACION

En la historia de América Latina, durante los últimos decenios, se ha iniciado una nueva etapa de la evangelización de la Iglesia en el continente, que se ha comenzado a designar como “la Nueva Evangelización”, y que se ha constituido en el tema central de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se celebrará en el próximo mes de octubre de Santo Domingo.

La formulación de Nueva Evangelización, aunque no exenta de algunas críticas y reticencias, ha tenido una significativa consolidación y un constante proceso de profundización y clarificación, desde que fue propuesta por Juan Pablo II en Haití en marzo de 1983. Consciente de la realidad de América Latina describe a su pueblo con dos características fundamentales: Como “un pueblo profundamente religioso, que pide el pan de la Palabra de Dios, pues en El pone su confianza”, y como “un pueblo que sufre”, debido a “hirientes injusticias, explotación de unos por otros, falta grave de equidad en la distribución de las riquezas y de los bienes de la cultura”. En este contexto proponía que “la conmemoración del medio milenio de evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso vuestro como obispos, junto con vuestro presbiterio y fieles; compromiso no de reevangelización, pero sí de *una evangelización nueva*. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión”<sup>1</sup>.

A partir de este momento, el proyecto de la Nueva Evangelización se constituye en tema céntrico de las orientaciones pastorales que Juan Pablo II durante estos años ha ido impartiendo constantemente a las Iglesias de

---

1. *Ecclesia* 2119 (1983) 413-415.

América Latina <sup>2</sup>. El 12 de diciembre de 1990, al aprobar el tema de la IV Conferencia recordaba, a través del Cardenal Gantin que “nueva evangelización es el elemento englobante, la idea central e iluminadora” <sup>3</sup>.

Simultáneamente ha ido ampliando el proyecto para toda la Iglesia. Ya en diciembre de 1985, propone un compromiso para “toda la Iglesia, a nivel diría cósmico, proyectada hacia Nueva Evangelización misionera, según el impulso que le ha sido otorgado, ad intra y ad extra, por las consignas del Vaticano II, retomadas e irradiadas por el Sínodo de los Obispos” <sup>4</sup>. Posteriormente, en 1988, con horizontes planetarios, con compromisos panelesiales y recogiendo las intuiciones de la *Evangelii Nuntiandi* lo ha vuelto a proponer en la Exhortación Apostólica *Cristifideles laici* (ChL 34-44).

Ante este fenómeno eclesial, extraordinariamente complejo, y al que he cualificado en otras ocasiones como “el primer proyecto de una evangelización orgánica de toda la Iglesia ad intra y ad extra”, sólo me voy a detener en tres puntos en esta comunicación.

En primer lugar pretendo clarificar que la Nueva Evangelización originalmente es un proyecto autóctono y propio de las Iglesias de América, que se viene elaborando y desarrollando durante largos años.

En segundo lugar, presentaremos esquemáticamente el contenido actual del proyecto, en vísperas de la celebración de la IV Conferencia, teniendo en cuenta el Documento de Trabajo recientemente elaborado, lo mismo que otras importantes aportaciones.

Por último, examinaré la incidencia que el proyecto latinoamericano puede tener en la misión evangelizadora de la Iglesia Universal de hoy, abierta a los desafíos del tercer milenio.

## I. LA NUEVA EVANGELIZACION: UN MOVIMIENTO AUTOCTONO DE LAS IGLESIAS DE AMÉRICA LATINA.

Hoy, cuando Juan Pablo II se ha constituido en el gran promotor e impulsor de la Nueva Evangelización en toda la Iglesia, puede resultar extraño el definirla como un movimiento originalmente autóctono de las Iglesias de América Latina.

Y sin embargo es así. El movimiento surge en América Latina hace varias décadas, inicialmente sin nombre, ante la nueva situación epocal en la que se

---

2. G. MELGUIZO, “La Nueva Evangelización en el magisterio de Juan Pablo II”, en AA.VV., “Hacia la Cuarta Conferencia”, Eds. CELAM, Bogotá 1992, pp. 165-169.

3. L'Osservatore Romano, 14/12/90 p. 1.

4. Ecclesia 2251 (1986) 27.

encuentra el continente y sus archipiélagos. Se desarrolla progresivamente, pretendiendo ser fiel a las enseñanzas y valores positivos de su evangelización fundante, y manteniendo un constante diálogo con las nuevas aportaciones de la Iglesia Universal y especialmente con la Iglesia de Roma. A través de los años, el movimiento se ha hecho vida, reflexión, documentos y nombre. Es lo que aparece ante el Papa el 28 de enero de 1979, en su primer encuentro con las Iglesias Latinoamericanas en la Conferencia de Puebla.

### 1. *Confirma en la fe a tus hermanos*

En efecto, la expresión “Nueva Evangelización” surge por vez primera en América Latina, en la crucial Conferencia de Medellín. Los Obispos, en su último mensaje, proponen como compromiso a todo el Pueblo de Dios “alentar una nueva evangelización y catequesis intensivas que lleguen a las élites y a las masas para lograr una fe lúcida y comprometida”. Es evidente, por el contexto, el sentido restrictivo y kerygmático, generalizado antes de la promulgación de la *Evangelii Nuntiandi*, que los Obispos daban a la palabra evangelización, sobre todo teniendo en cuenta sus afirmaciones en el Documento de Pastoral Popular (n. 8).

Pero, el término vuelve a aparecer en Puebla con una precisión muy ajustada: “Situaciones nuevas (AG 6) que nacen de cambios socio-culturales y requieren una nueva Evangelización” (DP 366, 428, 433, 436, 438 etc.). Conviene recordar la amplia comprensión y el extraordinario desarrollo que en este documento se da a la misión evangelizadora de la Iglesia (DP 340-562).

Cabe otra pregunta: ¿Cuál es el contenido histórico, existencial y teológico de esta nueva Evangelización? El mismo Papa lo manifestaba en el ya citado discurso de Haití: “Una luz que podrá orientar la nueva evangelización deberá ser la del documento de Puebla, consagrado a este tema, en cuanto impregnado de la enseñanza del Vaticano II y coherente con el Evangelio”<sup>5</sup>.

En el reciente Documento de Trabajo para Santo Domingo se pretende ofrecer el camino completo que ofrece las claves de la Nueva Evangelización: “América Latina va trazando su peregrinaje de fe en la escucha al espíritu que se dirige a todas las Iglesias. Desde la evangelización fundante entroncan hoy con los grandes acontecimientos eclesiales de nuestro siglo: Río, Medellín y Puebla. Cada uno puso un acento al anuncio del Evangelio y ofreció así su aporte original. (...) Junto a estos tres acentos sobresalen unas líneas comunes que configuran la trabazón interna de la historia de nuestras

---

5. Ecclesia 2119 (1983) 415.



iglesias: la preocupación por la persona humana como hilo conductor, la evangelización como vocación irrenunciable de todo el pueblo de Dios, la liberación integral como expresión, reconciliación, lucha por la justicia y vivencia de la fraternidad” (DTST 305-307).

Con clarividencia el documento ha pretendido distinguir dos etapas: la de la evangelización fundante y la de la nueva evangelización. En el desarrollo de la segunda, como momentos privilegiados de su gestación ha marcado tres momentos: Río (1955), Medellín (1968) y Puebla (1979). Sin ellos no se puede comprender el denso contenido de la Nueva Evangelización de América Latina, que sigue abierta para dar respuesta a la coyuntura histórica que vive el continente (DTSD 308).

Creo que es una importante intuición el que el Documento haya conectado la etapa de la Nueva Evangelización con la de la evangelización fundante en América, ya que sirve para subrayar la originalidad y autoctonía en la que se desarrollan nuestras Iglesias. En efecto, prescindiendo de las abundantes sombras y nubarrones de la primera evangelización, sin embargo el acierto y la creatividad de los grandes misioneros, la dejó marcada con dos grandes objetivos: transmitir la fe y defender la causa de los aplastados promoviendo la justicia. Así lo subrayaba el Papa en su discurso de Santo Domingo en 1984 y añadía: “Con ello la Iglesia, frente al pecado de los hombres, *incluso de sus hijos* trató de poner entonces –como en las otras épocas– gracia de conversión, esperanza de salvación, solidaridad con el desamparado, esfuerzo de liberación integral”<sup>6</sup>.

Resumiendo: cuando Juan Pablo II establece sus primeros contactos con América Latina se encuentra con un proceso de renovación evangelizadora, original y autóctona, adaptado a las nuevas circunstancias, bien definido y que comienza a sugerir su propio nombre: la Nueva Evangelización. Como Vicario de Pedro y en función del ministerio dado por el Señor confirmó a sus hermanos en la fe (LC 22,32).

Ahora bien, dado que lo que hoy llamamos Nueva Evangelización es el resultado de un largo proceso, parece que la mejor manera para comprender su contenido real es seguir las distintas etapas, aunque sólo sea esquemáticamente, que lo han ido conformando.

## 2. *Hacia una nueva situación socio-cultural en América Latina*

En la década de los 40 se acelera el proceso de modernización industrial en los países más representativos de América Latina, bajo el signo predominante del desarrollismo liberal y económico. Sus consecuencias, en todos los

---

6. Ecclesia 2193 (1984) 1279.

órdenes, iban a ser insospechadas, inaugurando una nueva época histórica, en la que se ha configurado la actual realidad del continente.

El fenómeno coincide con el final de la guerra mundial (1939-1945), cuyo resultado va a ser la constitución de dos imperios, que diplomáticamente se han dividido las zonas geográficas de influencia. Cada uno de ellos representa una orientación política y cultural marcadamente diferenciada. La paz firmada por ellos pronto se transforma en una peligrosa y prolongada guerra fría, que se va a hacer presente en casi todas las áreas del planeta y, muy especialmente, en América Latina.

En efecto, el terreno estaba preparado para ello. El modelo de desarrollo economicista, en la que quedaba situada la modernización industrial, implicaba gravísimos costos humanos y sociales para las inmensas mayorías populares del continente, como enseguida comenzó a acusarse. Pronto las naciones comenzaron a militarizarse y progresivamente fueron entrando en la que Argentina ha calificado como guerras sucias: Ejércitos, orientados en su praxis por la ideología de la Seguridad Nacional, frente a guerrillas populares. Fue un fenómeno de violencia, que se incrementó acusadamente después del triunfo cubano en 1959.

Pero, prescindiendo de otros aspectos y de ideologizaciones coyunturales, a mi juicio, tres nuevos valores emergieron en las que Oscar Lewis ha llamado las culturas de la pobreza <sup>7</sup>, con amplias repercusiones en todos los ámbitos latinoamericanos. Sobresale, en primer lugar, una maduración de la conciencia colectiva popular, directamente conectada con la dignidad humana, base sobre la que se sustentan los derechos fundamentales de todo hombre y de todo pueblo. Segundo, una valoración negativa de todo tipo de dependencias impuestas que sean generadoras de situaciones inhumanas e injustas. Tercero, un descubrimiento del valor, del derecho y de la posibilidad de la liberación en orden al desarrollo humano integral. De hecho, pueblo –como sinónimo de pobres y oprimidos, cubriendo una extensa y diversificada gama–, dependencia y liberación forman una trilogía verbal, que, durante estos años, se ha incorporado vigorosa y significativamente al lenguaje y, consiguientemente, a las culturas latinoamericanas.

### 3. *La Conferencia Episcopal de Río de Janeiro (1955)*

En plena gestación de este nuevo contexto social y cultural, en 1955, bajo el impulso de Pío XII, se reúne en Río de Janeiro la primera conferen-

---

7. O. LEWIS, "Five families. Mexican Case Studies in the Culture of Poverty", Nueva York 1959. A. González Dorado, "Las culturas de la pobreza en América Latina", en "Hacia la Cuarta Conferencia", Bogotá 1992, pp. 331-347.

cia del episcopado Latinoamericano <sup>8</sup>. Desde una perspectiva documental y oficial, la podemos considerar como punto de partida y primera etapa de la Nueva Evangelización.

La Conferencia se desenvuelve en un ambiente de preocupación pastoral. Lógicamente se encuentra condicionada por dos limitaciones: la acelerada novedad de los nuevos acontecimientos políticos y sociales, y la situación preconiliar, en la que se encontraba toda la Iglesia.

Es importante el subrayar el amplio marco de estudios sobre la realidad latinoamericana, dividido en diez densas áreas, con el que se abre la Conferencia, en los que germinalmente van a aparecer ya casi todos los problemas que durante estos años han constituido la preocupación constante de nuestras Iglesias.

Releyendo sus conclusiones, desde nuestra perspectiva actual, aparecen extraordinariamente significativas y proféticas, impulsoras de un nuevo movimiento evangelizador para una nueva situación emergente.

Se proponen *dos grandes objetivos*: una evangelización intensa y renovada, en orden a la defensa y formación de la fe, y una colaboración en la solución de los problemas sociales que afectan al hombre latinoamericano, especialmente en los campos del salario, la vivienda y el desempleo, abogando por una justa solución de ellos.

Es de resaltar que, entre otros aspectos, para la renovación de la evangelización insiste en la lectura de las Sagradas Escrituras, en el fomento de las ediciones populares de la Palabra de Dios, en la celebración del día nacional de la Biblia y en la organización de cursos bíblicos. Curiosamente, frente al proselitismo protestante que comenzaba a desarrollarse durante estos años <sup>9</sup>, recomienda la labor de acercamiento a los hermanos separados de la Iglesia, por medio de la amistad y del apostolado.

El segundo objetivo es la aportación de la Iglesias a los nuevos problemas sociales que estaban surgiendo o de los que comenzaba a concientizarse. Sobresalen dos ámbitos de preocupación: la real situación social que comen-

---

8. J. BOTERO, "El CELAM. Apuntes para una crónica de sus 25 años", Eds. CELAM, Medellín 1982, pp. 9-82.

9. "La agresiva propaganda protestante y de los nuevos movimientos religiosos, empezó a incidir con fuerza y a provocar tensiones y deterioro, incluso en la religiosidad popular, sobre todo a partir de los Congresos Protestantes de Montevideo (1915) y de La Habana (1292) considerando a América Latina como territorio de misión. Cuando los misioneros estadounidenses fueron expulsados de China (1927, 1934 y 1949), muchos se replegaron a nuestro continente de donde comenzaron a conseguir adeptos, sobre todo -como lo dijeron en 1956 los obispos centroamericanos- a causa de la ignorancia religiosa de los pueblos" (DTSD 109). Actualmente algunas de las denominadas Iglesias Electrónicas hablan de la liberación del pueblo latinoamericano del catolicismo".

zaba a agravarse en amplios sectores populares, y la constante y eficaz penetración del comunismo. Ya en este ámbito se focalizan y destacan los sectores más afectados: campesinos, negros e indios. Con relación a estos últimos se sugería la creación de un Instituto Indigenista y etnológico en América Latina y se condenaba la discriminación racial y el abuso de los bienes y de las personas de los indígenas. El problema de las nuevas poblaciones urbanas se comenzará a subrayar en la V Asamblea Ordinaria del CELAM celebrada en Buenos Aires en 1960, destacando el aumento de barrios de miseria.

Para enfrentar estas dos grandes misiones la Conferencia proponía *dos medios básicos y dinamizadores*: promoción y formación de nuevos agentes cristianos, e integración interna de las Iglesias latinoamericanas.

Con relación al primer medio, lógicamente, se subrayaba el sector de los sacerdotes y de los religiosos. Pero novedosamente se subrayaba la importancia de los laicos como colaboradores de los sacerdotes, en una situación de clero escaso, como misioneros de conquista, y como sujetos específicos de vocaciones sociales y cívicas.

Pero el medio fundamental para desarrollar este proyecto era la integración colegial de las Iglesias latinoamericanas. Así lo manifestó textualmente el Cardenal Piazza, enviado especial por Pío XII: "No podrá hacerse frente a los problemas de la Iglesia Latinoamericana aisladamente". Propuesta que fue rápidamente recibida por Msr. Manuel Larraín con una afirmación profética, aunque no exenta de un cierto optimismo: "Sólamente una América Latina estrechamente unida, no sólo en la fe y en la caridad, como ya está, sino más que todo en la acción, podrá dar a la Iglesia la respuesta de esperanza redentora que de ella se espera". La propuesta de unas Iglesias operativamente integradas abría el horizonte de la necesidad de promover unas naciones y una América Latina internamente integradas y solidarias.

La respuesta a esta urgencia fue la creación inmediata del CELAM, y la fundación de la CLAR y de la OSLAM en 1958.

#### 4. *Hacia el Concilio Vaticano II*

A partir de 1956 el CELAM institucionaliza sus asambleas anuales. Son años, en los que se van agravando los problemas humanos y sociales de la nueva América Latina emergente, generalizándose en todas naciones una situación revolucionaria o prerrevolucionaria que, en el contexto de la guerra fría, tiende a buscar soluciones por el camino rápido de la violencia, que pronto se encuentra con la contestación de una inhumana y organizada represión.

Las asambleas se constituyen en momentos privilegiados, en los que la Iglesia sigue los acontecimientos del continente, interioriza y clarifica sus

problemas cada vez más graves y que inciden en la propia comunidad eclesial, y en los que progresivamente va orientando el ejercicio de su misión en una situación tan urgente y novedosa. Baste recordar la IV Asamblea celebrada en Fómeque (Colombia) el año 1959, que dará origen a la declaración “La Iglesia ante los problemas económico– sociales de América Latina”, y la de México en 1961, con la célebre y lúcida intervención de Msr. Hélder Cámara.

Ya se encontraba en marcha el movimiento de una nueva evangelización de y para América Latina en su nueva situación socio-cultural. Sólo necesitaba un nuevo contexto teológico y eclesial para confirmarse y justificarse más lúcidamente. Y entonces aconteció el Concilio Vaticano II.

No es el momento de enfatizar ni de desarrollar el profundo cambio de mentalidad eclesial que el Concilio aportaba <sup>10</sup>, ni la novedad de las orientaciones pastorales que ofrecía en todos los campos.

Probablemente los documentos que más han influido en América Latina han sido *Lumen Gentium*, *Gaudium et spes* y el decreto *Ad gentes*.

En ese momento iban a tener especial incidencia dos intervenciones de Pablo VI: su exhortación apostólica a los Obispos latinoamericanos pronunciada el 24 de noviembre de 1965, y su encíclica *Populorum progressio*.

##### 5. Medellín y Melgar (1968)

Llegamos a la segunda etapa, probablemente la más decisiva, de la configuración autóctona de la nueva evangelización en América Latina.

El título de la Conferencia de Medellín ya es significativo: “Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina”.

Con plena lucidez se decía en el Documento de Pastoral Popular: “Hay un proceso de transformación cultural y religiosa. La evangelización del continente experimenta serias dificultades, que se ven agravadas por la explosión demográfica, las migraciones internas, *los cambios socio-culturales*, la escasez de personal apostólico y la deficiente adaptación de las estructuras eclesiales” (I,1). En vísperas de las asambleas decía Msr. Pablo Muñoz Vega: “Basta dirigir una mirada a la situación actual de América Latina y ver los problemas que la agitan, problemas sociales y económicos, el problema de su fe, el demográfico, el educativo etc., para darnos cuenta de que vivimos en la coyuntura histórica más grave de nuestro continente” <sup>11</sup>.

10. A. GONZALEZ DORADO, “La Nueva Evangelización y la mentalidad eclesial”, en Pastoral Misionera 177 (1991) 47-63.

11. J. BOTERO, “El CELAM” (o.c.) p. 132.

Las líneas maestras del proyecto elaborado por la Conferencia fueron muy claras, y siendo suficientemente conocidas bastará un somero recuerdo de ellas.

Primero, opción preferencial y solidaria con los pobres. “Esto ha de concentrarse en la denuncia de la injusticia y la opresión, en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre, en la disposición al diálogo con los grupos responsables de esa situación para hacerles comprender sus obligaciones” (Doc. 14, III, 9-10). Significativamente el Papa había afirmado que “los pobres son sacramento de Cristo”<sup>12</sup>.

Segundo, promocionar una evangelización adaptada y promover la maduración en la fe de los pueblos y sus élites, a través de la catequesis y la liturgia.

Tercero, impulsar una liberación integral que atienda simultáneamente a la conversión interior, a la transformación de las estructuras (Doc. Justicia 3-4), y a la humanización de las culturas (Doc. Educación 8-9).

Cuarto, en orden a conseguir dichos objetos se establecía la necesidad de promover un nuevo modelo de Iglesia que se delineaba con los siguientes rasgos: “Que se presente cada vez más nítido en Latinoamérica el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres” (Doc. Juventud 15 a.).

La autoctonía y originalidad de este proyecto aparecen con mayor claridad cuando se las compara con las preocupaciones que se manifestaban en otros continentes. En efecto, en estos mismos años, en otras zonas se desarrollaban la Teología de la Muerte de Dios, la Teología del Ocio y la Eclesiología de la Diáspora. Mientras tanto, en América Latina, la Iglesia ofrecía las bases para una Teología del Dios Liberador, para una Teología de los Pobres y los Oprimidos, y para una Eclesiología de la Liberación.

Es evidente que, con responsabilidad y entusiasmo, la Iglesia había logrado encarnarse en la nueva situación histórica de continente y sintonizar con la nueva cultura emergente. Por eso Medellín fue un Pentecostés para la Iglesia y una Buena Noticia para los pobres. Resulta normal que en el mismo documento comenzara a labrarse la expresión de una Nueva Evangelización.

En el mismo año de 1968, se produce otro acontecimiento de extraordinaria importancia, aunque hemos conocido en Europa: el encuentro de Melgar. En el ambiente generalizado de Medellín y a la luz de los documentos

---

12. J. BOTERO, “El CELAM” (o.c.) p. 157.

del Vaticano II, se afronta el tema de las misiones y, más concretamente, el de la situación y comprensión de las comunidades aborígenes, que totalizan una población superior a los 40.000.000, y que forman el grupo de “los más pobres entre los pobres” (DP 34).

Es un momento en el que, en medio del generalizado proceso de maduración y desarrollo de la conciencia popular, los aborígenes comienzan a hacerse presentes en el foro público exigiendo una revisión crítica de los últimos quinientos años de su historia deformada y encubierta, afirmando su dignidad y originalidad, cuestionando la orientación de las políticas indigenistas, y reclamando el reconocimiento operativo de sus inalienables derechos humanos. Hablan de su resistencia mantenida durante medio milenio, y denuncian la situación de marginación, explotación e integracionismo etnocida al que se encuentran sometidos en todos los países. Su crítica alcanza también a la Iglesia y, especialmente, a la historia y métodos de sus misiones.

La asamblea de Melgar logró interiorizar esta nueva situación de las comunidades aborígenes, y comenzó a roturar rutas para una nueva evangelización liberadora, que se ha ido clarificando en los años posteriores.

#### 6. *Se inicia la marcha de la Iglesia de los mártires*

Pocas fechas antes del inicio de la Conferencia de Medellín, el Cardenal Juan Landázuri decía: “La Conferencia ha de ser un comienzo. Se ha de iniciar en ella una nueva etapa para la Iglesia de América Latina... Este mundo nuevo, pujante, ansioso de justicia, espera nuestra palabra, pero más aún, aguarda nuestra acción”<sup>13</sup>. Y ciertamente, con fuerza y creatividad pentecostales Medellín fue el motor impulsor que puso a todas las Iglesias de América Latina en una marcha nueva.

En efecto, las Conferencias Episcopales se consolidaron, asumiendo muchas de ellas una función profética en sus propios países. Se comenzaron a multiplicar las comunidades eclesiales de base. Muchos religiosos y religiosas se orientaron hacia el apostolado de inserción. Se incrementaron las vocaciones sacerdotales y laicales, fuertemente marcadas por un compromiso social. Surgió en Chile el movimiento de cristianos por el socialismo. La reflexión teológica, puesta al servicio de las nuevas orientaciones, originó la Teología de la Liberación, que casi simultáneamente se hace presente en muchas naciones. Se profundiza sobre la religiosidad popular en orden a un mayor conocimiento del pueblo y para obtener una mayor clarificación sobre ella desde el pueblo, que conducirá a cualificarla fundamentalmente

---

13. J. BOTERO, “El CELAM” (o.c.,) p. 131-132.

como catolicismo popular. Se inicia el reajuste misionero y pastoral en las comunidades aborígenes, etc. etc. etc.

Pero todo este complejo conjunto de fenómenos se van a encontrar situados en la década de los 70, probablemente la más conflictiva social y políticamente de la nueva época de América Latina. Durante este período se multiplican las dictaduras militares y se endurece el sistema institucionalizado de la represión. Serán largos años de apresamientos masivos, de expulsiones, torturas, desaparecidos, asesinados, sin el menor respeto a los derechos humanos más elementales. La Iglesia ha entrado en sospecha y es colocada en el punto de mira de gobiernos que oficialmente se proclaman cristianos. Así se inicia una interminable lista de mártires y confesores entre los que abundan catequistas, responsables de la palabra, religiosos y religiosas, sacerdotes e incluso obispos, como Mrs. Oscar Romero y Mrs. Angelelli.

La situación externa del conflicto rápidamente se interiorizó en la propia Iglesia, que se encontraba iniciando una nueva andadura a partir de Medellín. Es evidente que la expansión de la vida siempre es mucho más compleja y diversificada que la nitidez y la simplicidad de un documento.

En tales circunstancias, algunos llegaron incluso a cuestionar a Medellín y consiguientemente la nueva evangelización liberadora. Creo que la mejor respuesta fue en 1975 la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, la carta magna de la evangelización.

No obstante ser un documento dirigido a toda la Iglesia universal, son evidentes las resonancias latinoamericanas que en él se advierten. Se despliega doctrinalmente casi como una gran fundamentación teológica de Medellín, abordando las más candentes dimensiones de la misión evangelizadora de la Iglesia, y procurando dar ajustadas orientaciones en cada una de ellas. *Evangelii Nuntiandi* no sólo es la carta magna de la misión evangelizadora, sino también la de la nueva evangelización latinoamericana.

### 7. La Conferencia de Puebla de los Angeles (1979)

La Conferencia de Puebla la podemos considerar como la tercera etapa del despliegue de la nueva evangelización en América Latina. Su título hace clara referencia a la *Evangelii Nuntiandi*: "La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina".

En la lectura del documento es fácil descubrir, para los testigos directos de la época, que el nuevo movimiento evangelizador ya no se reduce a un proyecto, sino que ha comenzado a ser historia en la vida de la Iglesia. Se hacen constantes referencias a nuevos estilos testimoniales de vida y a nuevas realidades eclesiales, inéditas antes de 1955.



La visión pastoral de la realidad latinoamericana, que se presenta en la primera parte del documento (DP 1-161), muestra la dramática e incluso trágica situación a la que se encontraba sometido el continente durante ese decenio. Es impresionante y significativo el siguiente texto: “Desde el seno de los diversos países del continente está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos” (DP 87). Y añadía significativamente: “La Conferencia de Medellín apuntaba ya, hace poco más de diez años, la comprobación de este hecho: Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte. El clamor pudo haber parecido sordo en ese entonces. Ahora es claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante” (DP. 88-89).

Tampoco se ocultaban los conflictos surgidos al interior de la propia Iglesia: “Las dolorosas tensiones doctrinales, pastorales y psicológicas entre agentes pastorales de distintas tendencias, si bien subsisten aún, van siendo superadas gradualmente, mediante la práctica del diálogo abierto y constructivo” (DP 102).

Dentro de este contexto y de esta historia sobresalieron tres preocupaciones en la Conferencia de Puebla: confirmar y ratificar las orientaciones dadas en Medellín, fundamentar teológicamente la compleja misión de la Iglesia, y profundizar su nuevo modelo en una dinámica de comunión y participación.

Medellín queda subrayado como uno de los grandes momentos de la evangelización en América Latina. Expresamente se afirmaba: “Sobre todo a partir de Medellín, con clara conciencia de su misión, abierta lealmente al diálogo, la Iglesia escruta los signos de los tiempos y está generosamente dispuesta a evangelizar, para contribuir a la construcción de una sociedad, más justa y fraterna, clamorosa exigencia de nuestros pueblos. (...). Así, *en este vasto movimiento renovador que inaugura una nueva época*, en medio de los recientes desafíos, los pastores aceptamos la secular tradición episcopal del continente y nos preparamos para llevar, con esperanza y fortaleza, el mensaje de salvación del Evangelio, preferentemente a los más pobres y olvidados” (DP 12). Aceptar Medellín suponía mantener viva su original opción preferencial por los pobres (DP 1134-1165), y su comprensión evangelizadora como un proceso dinámico de liberación integral (DP 480).

Reafirmando a Medellín y reafirmandose en él, Puebla busca, en segundo lugar, un punto de referencia teológico capaz de unificar los diferentes compromisos de la Iglesia, de orientar sus análisis de la realidad envolvente, de juzgar y discernir sus aciertos y desaciertos en el caminar. Recientemente Pablo VI había publicado la *Evangelii Nuntiandi*, documento al que recurre

la Conferencia, encontrando la clave en la misión evangelizadora. En su núcleo emergen, con una luz nueva, la verdad de Jesucristo (DP 170-219), la verdad de la Iglesia (DP 220-303), y la verdad sobre el hombre y la dignidad humana (DP 304-339). En su proyección histórica, se recogen y subrayan las grandes preocupaciones y los graves compromisos de las Iglesias latinoamericanas: Evangelización y proclamación del mensaje, evangelización y cultura, evangelización impulsora de liberación y de promoción humana, evangelización ante las ideologías y la política (DP 340-562). El documento claramente manifestaba que “nuestra evangelización está marcada por algunas preocupaciones particulares y acentos más fuertes: la redención integral de las culturas, antiguas y nuevas de nuestro continente, teniendo en cuenta la religiosidad de nuestros pueblos; la promoción de la dignidad del hombre y la liberación de todas las servidumbres e idolatría: la necesidad de hacer penetrar el vigor del Evangelio hasta los centros de decisión, las fuentes inspiradoras y los modelos de la vida social y política” (DP 342-345).

Por último, dadas las graves circunstancias en las que se encontraba el continente, y clarificada la única y compleja misión evangelizadora, Puebla, dados los conflictos internos surgidos durante los últimos años, impulsa a todos a promover una Iglesia de comunión y participación (DP 211-218; 563-1127).

Más aún, dada la importancia del testimonio, el documento subraya la urgencia de promover la comunión y la participación al interior de la Iglesia, para que ella a su vez pueda impulsarla en todo el continente. Desde esta perspectiva se complementa el modelo de Iglesia propuesto por Medellín: “La Iglesia evangeliza, en primer lugar, mediante el testimonio global de su vida. (...) La pedagogía de la Encarnación nos enseña que los hombres necesitan modelos preclaros que los guíen. América Latina también necesita tales modelos. Cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad. Y sobre todo, donde inequívocamente se manifieste que, sin una radical comunión con Dios en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulte a la postre incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el mismo hombre” (DP 272-273).

Curiosamente, a todo el proceso autóctono y evangelizador que la Iglesia venía desarrollando en América Latina, en su nueva situación de cambios socio-culturales, y que con decisión pretende proseguir, Puebla lo llama “una nueva Evangelización” (DP 366). Más aún, se tiene una conciencia de que dicha evangelización puede ofrecer algo importante al resto de las Iglesias: “Nuestras Igle-

sias pueden ofrecer (a las otras) *algo original e importante*: su sentido de la salvación y de la liberación, la riqueza de su religiosidad popular, la experiencia de las comunidades eclesiales de base, la floración de sus ministerios, su esperanza y la alegría de su fe. Hemos realizado ya esfuerzos misioneros que pueden profundizarse y deben extenderse” (DP 368). Se trata de una aportación sellada con el más radical de los testimonios. Baste recordar un sólo texto de los varios ofrecidos por Puebla: “Es admirable y alentador comprobar el espíritu de sacrificio y abnegación con que muchos pastores ejercen su ministerio en servicio del Evangelio, sea en la predicación, sea en la celebración de los sacramentos o en la defensa de la dignidad humana, afrontando la soledad, el aislamiento, la incompreensión y, a veces, la persecución y la muerte” (DP 668).

Esta es la Nueva Evangelización, con la que se encontró Juan Pablo II en Puebla, la que confirmó y proclamó en Haití, y la que ha seguido decididamente impulsando durante estos años.

## II. HACIA SANTO DOMINGO 1992: CUARTA ETAPA DE LA NUEVA EVANGELIZACION

En estas fechas de finales del mes de agosto, nos encontramos en las cercanías de la celebración de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano, que se inaugurará el 12 de octubre en Santo Domingo.

Sobre ella hay abiertas muchas cuestiones y se manifiestan grandes preocupaciones. En el fondo todas ellas se reducen a una pregunta fundamental: ¿La Conferencia seguirá impulsando y abriendo nuevos caminos a la Nueva Evangelización promovida por Río, Medellín y Puebla, o detendrá su dinamismo sometándolo a un proceso de involución?

No soy profeta ni poseo una mágica bola de cristal para descubrir el futuro, aunque éste se encuentre a noventa días vista. Por eso, sólo me voy a detener a examinar el contenido de los principales documentos que, sin duda, serán tenidos en cuenta por la Conferencia, o que han sido elaborados como material de apoyo para la misma. Principalmente en estos últimos se expresa lo que se espera de ella.

### 1. Documentos más importantes

Entre los documentos, que sin duda serán tenidos en cuenta, destacan los de Juan Pablo II. Entre ellos sobresalen *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Christifideles laici*, *Redemptoris missio* y *Centessimus annus*. A estos hay que añadir sus múltiples exposiciones y orientaciones sobre la Nueva Evangelización en América Latina, que ha ido desarrollando en sus diferentes viajes al continente.

Como documento directamente preparado para la Conferencia, sin duda el más importante es el recientemente publicado con el modesto título de *Documento de Trabajo* <sup>14</sup>, en cuya introducción recoge el discurso del Santo Padre a la II Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina, pronunciado el 14 de junio de 1991. Este documento viene acompañado por otros diez documentos auxiliares, que ayudan a clarificar su lectura <sup>15</sup>.

Creo que también son importantes otras aportaciones que se han elaborado durante la época de preparación. Entre ellas sobresalen “Nueva Evangelización: Génesis y líneas de un proyecto misionero” <sup>16</sup>, “Hacia la Cuarta Conferencia” <sup>17</sup>, “Constructores del amor en América Latina” <sup>18</sup>, y “Doctrina social de la Iglesia en América Latina” <sup>19</sup>.

La CLAR, dentro de su situación todavía difícil, en su XXV Junta Directiva, celebrada en San José de Costa Rica del 1 al 8 de junio de 1992, también ha elaborado un “Subsidio para los Delegados de la Vida Religiosa en Santo Domingo”. Sólo con 23 páginas fotocopiadas. Pero el documento es claro y sugerente.

Mis reflexiones, sin olvidar los otros documentos, se centran preferentemente en el “Documento de Trabajo”, cuya elaboración quedó terminada el 19 de abril, y cuya primera edición quedó impresa en junio de 1992. Será el punto de partida para la IV Conferencia.

## 2. América Latina ante la nueva situación internacional

En el documento elaborado por la CLAR acertadamente se analiza y pondera el “impacto del nuevo orden internacional en América Latina” <sup>20</sup>.

---

14. “Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana”, Eds. CELAM, Bogotá 1992. Citamos este libro con la sigla DTSD.

15. Estos documentos auxiliares tienen los siguientes títulos: “Memoria indígena”, “Glosas y comentarios”, “Jesucristo ayer, hoy y siempre”, “Hacia la cuarta conferencia”, “Aportes de las Conferencias Episcopales a la IV Conferencia”, “Evangelización, teología y pastoral”, “El hombre a la luz del misterio de Cristo en Juan Pablo II”, “Indiferentismo y sincretismo”, “Doctrina social de la Iglesia en América Latina”, y “Juan Pablo II a la Iglesia en América Latina”.

16. AA.VV., “Nueva Evangelización: Génesis y líneas de un proyecto misionero”, Eds. CELAM, Bogotá 1990, pp. 300.

17. AA.VV., “Hacia la Cuarta Conferencia”, Eds. CELAM, Bogotá 1992, pp. 523.

18. AA.VV., “Constructores del amor en América Latina”, Eds. CELAM, Bogotá 1992, pp. 794.

19. AA.VV., “Doctrina social de la Iglesia en América Latina”, Eds. CELAM, Bogotá 1992, pp. 934.

20. CONFEDERACION LATINOAMERICANA DE RELIGIOSOS (CLAR), “Subsidio para los delegados y delegadas de la vida religiosa en Santo Domingo”, Fotocopiado, San José de Costa Rica 1992, pp. 12-18.

En efecto, durante la década de los años 80 se inició un progresivo debilitamiento de la guerra fría, que culminó con la caída del muro de Berlín y el derrumbamiento de la Unión Soviética y los países del este europeo, lo que ha constituido un revulsivo de primer orden. “El triunfo del primer mundo se ha traducido apocalípticamente como el fin de la historia (Fukuyama) y el Tercer Mundo se ha borrado sencillamente del mapa al desaparecer el referente –segundo mundo– que le servía de sustentación. La descripción resultante de este enfoque es una falsificación de la realidad de una gravedad tan palmaria y de tan peligrosas consecuencias que es ineluctable llamar la atención sobre ella”<sup>21</sup>.

De hecho, nos encontramos ante un triunfo y generalización de un neoliberalismo pragmático (DTSD 147), que aceleradamente se impone desde el Hemisferio Norte como un nuevo y único modelo de imperialismo económico. Teóricamente el Tercer Mundo ha desaparecido, pero no los gravísimos problemas de sus naciones, como ya lo ha comenzado a mostrar el surgimiento del fundamentalismo islámico, la primera contestación de las naciones en vías de desarrollo al nuevo orden internacional.

El impacto causado en América Latina por esta nueva situación internacional ha sido inmediato, como repetidamente aparece en el Documento de Trabajo del CELAM.

Se reconoce que “la década del ochenta se caracterizó por el paso de los regímenes militares a un sistema de gobierno democrático. Este paso ha significado el ejercicio de la libertad cívica en contraste con la inseguridad que se experimentaba en los regímenes anteriores. Sin embargo, también existe un ambiente de desencanto y frustración debido a la lucha partidista signada por el sectarismo, la ambición personal, el clientelismo partidista y el no cumplimiento de las promesas electorales” (DTSD 150). Y añade: “Un sistema democrático representativo mediante el voto electoral pero que aún no ha logrado implantar la participación real de la ciudadanía; la incapacidad del Estado de responder oportunamente a las demandas sociales; la progresiva pérdida de confianza en los políticos; la corrupción; y la ineficiente burocracia de la administración pública, reducen la puesta en práctica del sistema democrático a una mera formalidad que no beneficia a las grandes mayorías de nuestras sociedades. Aún más, el desencanto frente a los gobiernos democráticos aumenta la violencia terrorista. La evidente debilidad y corrupción presentes en las instituciones públicas en la mayoría de nuestros

---

21. J. L. ABELLAN, “Fin del tercermundismo”, en el diario español “El País”, 7/08/92, p. 8.

países genera altas cuotas de violencia en la medida que se pierde confianza en ellas y se actúa al margen de las mismas” (DTSD 154).

Desde el punto de vista económico a los ochenta se los comienza a designar como la década perdida, “debido al retroceso en el poder adquisitivo que han experimentado nuestros pueblos, con la consiguiente degradación de sus niveles de vida. El peso de la deuda externa, la caída del ingreso medio per cápita en estos últimos trece años, el flagelo de la inflación, la baja inversión tanto nacional como extranjera, la intervención de los sistemas financieros para evitar su quiebra, la dramática reducción de los salarios, el aumento real del sub y desempleo, las situaciones de miseria de jubilados y pensionados, y la impotencia del Estado para enfrentar los enormes problemas sociales, constituyen realidades trágicas que justifican el adjetivo aplicado a los ochenta y que implican no tanto cifras estadísticas cuanto situaciones dolorosas a tantos hombres, mujeres, ancianos, jóvenes y niños de nuestros pueblos” (DTSD 129). Simultáneamente se constata que “dentro de nuestros países, se da una concentración de riqueza en las manos de unos pocos, y una masiva fuga de capitales que no redunde en beneficio de la gran mayoría empobrecida. Ello constituye una grave falta de solidaridad para con quienes han hecho posible la acumulación de esos capitales. Lamentablemente, *la brecha* entre los países ricos y pobres, y entre ricos y pobres en el interior de los mismos países, sigue siendo una realidad que contradice la fraternidad que debería imperar entre nosotros” (DTSD 133).

Por otra parte, la situación no parece transitoria sino que tenderá a agravarse. Es conocido que las recetas del nuevo sistema, incluso en países del primer mundo, han comenzado a generar gravísimos problemas sociales. El incremento del desempleo, desde Japón a Estados Unidos ha hecho emerger un mundo de marginados, que se sumergen en la drogadicción, el alcoholismo y la desesperación personal, incrementando la inseguridad ciudadana y estallidos de rebeldías incontroladas como las que hemos visto recientemente por la televisión. Reflexionando sobre América Latina, el Documento de Trabajo anota que “alguno ya hablan de la superación del concepto de dependencia por uno de presidencia en lo que se refiere al papel de nuestro continente en el futuro” (DTSD 146).

Dentro de este nuevo ambiente, también se siente especialmente afectada la comunidad católica en su fe y en su ética. Por una parte, favorece a la agresiva propaganda de algunas designaciones protestantes y especialmente de los nuevos movimientos religiosos (DTSD 109), de los que algunos, especialmente las iglesias electrónicas, orientan su campaña como una liberación popular del catolicismo. Por otra parte, la masiva penetración de la modernidad no sólo ha aportado determinados valores positivos de un nuevo huma-

nismo, sino también ha contribuido “a la marginación social de la religión y de la ética. La mayor importancia dada a la decisión individual, al pluralismo y a la libertad de conciencia, ha ayudado a que se asuman las responsabilidades con mayor serenidad y convicción, pero ha fragmentado la visión cristiana global y el seguimiento de las normas objetivas morales que sostiene la Iglesia católica” (DTSD 110).

### 3. *Confirmación de Medellín y de la opción preferencial por los pobres y los jóvenes*

El Documento de Trabajo, consciente de la actual y nueva situación del continente, propone explícitamente a la Conferencia la confirmación de Medellín y del proceso evangelizador seguido por la Iglesia desde 1955: “Desde la evangelización fundante, entronca hoy con los grandes acontecimientos eclesiales de nuestro siglo: Río, Medellín y Puebla. Cada uno puso un acento al anuncio del Evangelio y ofreció así su aporte original: agentes evangelizadores mejor preparados; la difícil situación de pobreza y de injusticia de los hombres y mujeres de América Latina; la comunión y participación como condición de credibilidad en la proclamación del Reino de Dios” (DTSD 306). Y añade: “Junto a estos tres acentos sobresalen *unas líneas comunes* que configuran la trabazón interna de nuestras iglesias: la preocupación por la persona humana como hilo conductor, la evangelización como vocación irrenunciable de todo el pueblo de Dios, la liberación integral como expresión de conversión, reconciliación, lucha por la justicia y vivencia de la fraternidad” (DTSD 308). Y termina diciendo: “Santo Domingo se dispone a retomar aquellas expectativas para traducirlas en proyectos nuevos, capaces de dar respuesta a la nueva coyuntura histórica que vive el continente” (DTSD 308).

Se proclama la vigencia de la opción por los pobres repetidamente, desarrollando que “esto implicará : solidarizarnos evangélicamente con los más débiles y pobres de América Latina, comprometiéndonos con eficacia para que recuperen su voz, su sitio y sus derechos. Crear iniciativas que secunden sus luchas por la justicia como condición de dignidad. Los pobres son protagonistas de evangelización al mismo tiempo que destinatarios” (DTSD 623).

Junto a los rostros de la pobreza descritos dramáticamente por Puebla (DP 31-41), añade otros nuevos que han ido surgiendo durante estos años: “En el umbral del tercer milenio encontramos los rostros desfigurados por el hombre, consecuencia de la inflación, de la deuda externa y de las injusticias sociales; los rostros desilusionados por los políticos, que prometen pero no

cumplen; los rostros humillados a causa de su propia cultura que no es respetada y es incluso despreciada; los rostros aterrorizados por la violencia diaria e indiscriminada; los rostros angustiados de los menores abandonados que caminan por nuestras calles y duermen bajo nuestros puentes; los rostros sufridos de las mujeres humilladas y postergadas; los rostros cansados de los inmigrantes que no encuentran digna acogida; los rostros envejecidos por el tiempo y el trabajo de los que no tienen lo mínimo para sobrevivir dignamente” (DTSD 163).

Dentro de esta opción se destacan muy especialmente los pueblos que se integran en las culturas indígenas y afroamericanas (DTSD 281-282; 677-684), los campesinos (DTSD 134), y los hacinados en las ciudades padeciendo “marginación, contaminación, desempleo, violencia, amoralismo, etc.” (DTSD 283).

Opción por los pobres y opción por los jóvenes quedaron marcadas en Medellín y fueron asumidas por Puebla. Con relación a la segunda el Documento de Trabajo indica que “es particularmente urgente volver a esta opción que tiene plena vigencia entre nosotros. Razones de índole demográfica (población mayoritaria), social (víctimas de la sociedad de los adultos), cultural (impactos negativos en su sentido de la vida) y pastoral (atención insuficiente), nos aconsejan reafirmar esta opción dentro de la nueva evangelización. La mayoría de jóvenes latinoamericanos son pobres. Consecuencia de ellas son: asumir lealmente la realidad de los jóvenes, partiendo de su cultura que es, sobre todo, la cultura moderna; presentar alternativas para sus grandes interrogantes y conflictos; crear espacios para que ejerciten su protagonismo en la Iglesia; vincular la pastoral juvenil a la pastoral vocacional” (DTSD 625-626).

Hoy se pretende explicitar una tercera opción: la opción por la persona humana en la sociedad nacional e internacional. “Esta opción se centra en la defensa de la dignidad de la persona humana y en la promoción de la justicia. (...) Es necesario actualizar operativamente esta opción para mantener sin equívocos a la persona humana como el valor superior de la creación: la persona en su dimensión individual, comunitaria y social; en su carácter trascendente e inmanente; en su condición de una nacionalidad, de una minoría o de la comunidad internacional. Todo hombre y toda mujer en cada circunstancia de su vida, es la única criatura que Dios ha querido por sí misma y sobre la cual tiene su proyecto de salvación” (DTSD 633-634).

#### *4. Los tres grandes objetivos de la Nueva Evangelización*

Supuestas la continuidad histórica del nuevo movimiento evangelizador de la Iglesia en América Latina, y la actual situación del continente en el nuevo con-



texto mundial, el Documento de Trabajo, siguiendo las orientaciones dadas por Juan Pablo II, establece tres grandes objetivos para la nueva etapa de la Nueva Evangelización en el continente<sup>22</sup>. Expresamente afirma que pretende evitar una evangelización reduccionista, “a fin de llegar a proclamarla integralmente, sin sacrificar ninguno de sus valores, elementos o aspectos esenciales” (DTSD 455).

Estos objetivos son: anunciar el Evangelio, defender a la persona humana y la conversión radical del corazón al interior de las culturas (DTSD 309).

El primer objetivo es la clara proclamación de Jesucristo y de su mensaje: “... toda evangelización, antigua o nueva, ha de incluir en la sustancia de su dinamismo la clara proclamación de Jesucristo, salvación de Dios en la historia, revelación perfecta del Padre y realización de las promesas del Reino, con el cual Jesús se identifica totalmente. Este Jesús, Unigénito de Dios y Primogénito de María, se nos ha revelado como don supremo del amor del Padre, para iluminar a todo hombre, convocarlo al proyecto de su Reino, liberarlo de toda servidumbre por obra del Espíritu y ofrecerle la abundancia de la vida, que brota de la cruz como condición de glorificación y de señorío sobre toda criatura” (DTSD 441-442).

Esta evangelización ha de realizarse hoy dentro de unas nuevas coordenadas, entre las que sobresalen la sensibilidad hacia los signos de los tiempos y la dimensión de la justicia evangélica (DTSD 445-449). Ha de ir acompañada de un nuevo ardor, unos nuevos métodos y unas nuevas expresiones, aspectos que desarrolla ampliamente el documento (DTSD 456-470).

El segundo objetivo es la promoción humana, teniendo en cuenta su doble dimensión de liberación y de desarrollo integrales. En este punto se recuerda el inevitable conflicto social cuando se pretende construir una sociedad más humana y más justa. Se marca la importancia del compromiso social, colocándose en todo momento junto a los oprimidos. Se subraya la necesidad de la jerarquización de los intereses, la aportación de la doctrina social de la Iglesia, y la necesidad del discernimiento ético. Se insiste en la opción preferencial por los pobres y en la defensa de la dignidad inviolable de la persona humana. Se retoma el tema de la generalizada postura entre los cristianos del divorcio entre la fe y la vida, especialmente en el campo social, con graves repercusiones para todo el continente (DTSD 471-500).

El tercer objetivo es la evangelización de la cultura y de las culturas. Como ha escrito Scannone, “no puede haber promoción humana integral sin respeto a la identidad cultural y sin promoción cultural; a su vez, no puede

---

22. Véase el Discurso de Juan Pablo II a la II Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina del 14/06/91, en DTSD pp. XVII-XXI.

darse ésta sin una promoción humana integral, pues la cultura abarca todas las dimensiones, no sólo la de valores y antivalores éticos, sino también la de las expresiones y la de las estructuras sociales, políticas y económicas. De aquí que, con base en un concepto integral (ni funcionalista ni marxista) de cultura y a una concepción evangélica (no ideológica) de la opción por los pobres, Puebla no opone la opción pastoral por la evangelización de la cultura a la promoción humana, entendida sobre todo a partir de la opción por los pobres y su liberación, pues se trata de *las dos caras de la misma moneda*, o como del alma y el cuerpo de una misma opción evangélica por el hombre, sobre todo por el pobre”<sup>23</sup>.

La preocupación por este objetivo ya había aparecido en Medellín, en sus documentos sobre la juventud y sobre la educación, y posteriormente, más explícitamente, fue retomado por Puebla. Siguiendo la misma línea, se pronuncia el Documento de Trabajo.

Es un tema complejo y difícil, que viene a complicarse con la expresión de cultura cristiana, que se utiliza en el documento, aunque en su desarrollo se ofrece algunas explicaciones. Creo que hubiese sido preferible hablar de evangelización de la cultura y de las culturas, o de promoción de culturas evangelizadas, más comprensible para ambientes pluriculturales y en un contexto internacional de libertad y de pluralidad religiosa apoyado por el Vaticano II y repetidamente defendido por Juan Pablo II. El mismo documento para evitar confusiones, afirma que la Nueva Evangelización “no es una cruzada, no es el deseo de retornar a situaciones de cristiandad propias de otras épocas” (DTSD 437), habiendo reconocido anteriormente que “el ambiente favorecido por una sana secularización –no por el secularismo– ha ayudado a fortalecer la identidad católica y a precisar el sentido específico de su misión” (DTSD 108).

Dada la amplitud de este objetivo en el documento (DTSD 501-545), sólo quiero subrayar los dos valores que la Nueva Evangelización se propone impulsar en las diferentes culturas: el de la solidaridad y el de la vida: “Desde el interior de una sociedad plural, la Iglesia debe buscar caminos de diálogo, dándole contenido tangible a la *cultura de la vida* y a la *cultura de la solidaridad*, frente a una cultura de la muerte y de la dispersión. La evangelización nueva deberá aportar *sentido* a la vida de los latinoamericanos que, en el umbral del siglo XXI y del tercer milenio del cristianismo, requiere razones para creer, para esperar y para amar” (DTSD 123).

---

23. J. C. SCANNONE, “La promoción humana en la gestación de la nueva cultura”, en AA.VV., “Hacia la cuarta conferencia”, Bogotá 1992, p. 197.

Cultura de la vida frente a la cultura de la muerte: “Una de las preocupaciones pastorales más apremiantes hoy en la Iglesia latinoamericana es la defensa de la vida en todas sus formas, etapas y situaciones. Particular atención merece la vida humana amenazada gravemente por el narcotráfico, la violencia, las campañas antinatalistas, la eutanasia y la destrucción de los recursos naturales que pertenecen a todos” (DTSD 286). A esta enumeración se podrían añadir otras causas, que aparecen en distintas partes del documento, de orden político, social y económico.

Cultura de la solidaridad frente a la cultura del individualismo insolidario y disperso. “La promoción humana no se limita a la abundancia de bienes materiales y tampoco a un ideal de consumo, sino que ha de ser contraído con los valores evangélicos de justicia, de solidaridad y de amor. Sólo entonces las multitudes empobrecidas podrán experimentar una vida digna de seres humanos y de hijos de Dios” (DTSD 362). En este contexto se manifiesta que, por la falta de solidaridad, América Latina padece una grave situación a nivel internacional, y una falta de integración tanto a nivel regional como a nivel interno de cada uno de los países, que oprime a los pobres y dificulta el proceso de un desarrollo integral (DTSD 144-149).

Dentro de esta línea de la solidaridad subraya el importante papel que una justa integración ha de jugar en cada uno de los países, y la necesidad del fortalecimiento de las políticas de integración entre todas las naciones de América Latina: “Es un imperativo histórico, para hacer frente a los problemas nacionales, porque consolida la postura de nuestros países en el escenario mundial. La integración no puede significar un nuevo estilo de explotación dentro del mismo continente, como tampoco una uniformidad que asfixie la originalidad de cada pueblo, sino la riqueza de la pluralidad dentro de un proyecto común que beneficie a todos los participantes” (DTSD 608-609).

##### *5. Una Iglesia para la Nueva Evangelización*

En el análisis del documento no he encontrado síntesis del nuevo modelo de Iglesia tan sugerentes y nítidas como las propuestas por Medellín y Puebla. De hecho, el tema lo afronta con amplios desarrollos. El primero cuando ofrece una mirada pastoral a la realidad eclesial en América Latina (DTSD 191-304). El segundo cuando, dentro de una reflexión teológica, presenta a la Iglesia como presencia de Jesucristo en el mundo (DTSD 378-409).

En esa parte, es especialmente sugerente al presentar a la Iglesia como comunión bajo el signo de la cruz (DTSD 400-402), y como comunidad para la misión, teniendo en cuenta los objetivos anteriormente apuntados (DTSD 403-409).

Pero encontramos un tercer desarrollo, cuando nos habla del Espíritu que ha de animarnos, de los grandes desafíos, y de las opciones preferenciales (DTSD 567-678).

En esta parte se destacan cuatro características: Cultivar el ardor misionero, suscitar una adultez de fe, construir la unidad de la Iglesia, mantener la fortaleza con una esperanza dichosa, ya que “múltiples y arduos son los trabajos, pruebas y desafíos que habremos de afrontar, hasta que la nueva evangelización comience a despuntar como una primavera en América Latina” (DTSD 585).

#### 6. *Hacia Santo Domingo*

Santo Domingo todavía no se ha celebrado. Sólo tenemos un documento de trabajo, elaborado por el CELAM tras múltiples consultas, y que será el punto de partida de la Conferencia. El marca una cuarta etapa, en estrecha continuidad y sintonía con el movimiento evangelizador que se inició en 1955, y al que hoy llamamos Nueva Evangelización.

Es, sin duda, un aporte importante. Pero no podemos olvidar que, en la actual situación internacional América Latina se encuentra con una fuerte carencia de modelos inspiradores, capaces de entusiasmar a los amplios sectores populares. Esto, sin duda, dificulta el trabajo de la Conferencia.

Sin embargo, dentro del mismo documento, se aportan algunas sugerencias que pueden ayudar en la orientación.

En primer lugar, se hace una clara alusión al crecimiento y multiplicación de movimientos contestatarios frente a la deshumanización de nuestra cultura. En efecto, constata que “frente a ello surgen reacciones que conllevan elementos de una nueva cultura, como el movimiento ecológico, el pacifismo, el renacer de la religiosidad, el reconocimiento de las minorías étnicas y culturales, y la tendencia a asociarse en sus distintos niveles. En todas estas nuevas manifestaciones socio-culturales –en cuanto buscan defender al hombre y a su integridad– puede y debe llegar a inculturarse el Evangelio” (DTSD 522).

Segundo: Frente al arrasante neoliberalismo, en muchos de nuestros pueblos ha ido desarrollándose durante estos años un fenómeno denominado *neocomunitarismo de base*. “La conciencia de la necesidad de la participación local, en el municipio y otros cuerpos intermedios entre el individuo y el Estado, revela un cambio de comprensión de la democracia, desde una simple acción electoral hacia otra donde la comunidad busca modos de organizarse para hacer frente a sus necesidades. Las marchas y otras formas de participación popular, activa y no violencia, son signos positivos” (DTSD 156-157).

Tercero: También en las actuales circunstancias la Iglesia no debe olvidar que, en los pasados años de la represión, “ha sucedido con frecuencia que la Iglesia es el único espacio para defender los derechos del hombre y de la mujer ante sistemas políticos represores. Esto le ha acarreado conflictos con esos sistemas y con algunas clases sociales” (DTSD 288).

No podemos olvidar que la luz de la Nueva Evangelización ha de abrirse camino en muchas ocasiones entre parajes todavía sumidos en la oscuridad y el desconocimiento: “Se hace camino al andar”.

### III. INCIDENCIA DE LA NUEVA EVANGELIZACION LATINOAMERICANA EN LA IGLESIA UNIVERSAL

La Nueva Evangelización es claramente un movimiento eclesial autóctono y en su contenido de decidida factura latinoamericana, con una fecha oficial de origen, 1955. Pero, como ya hemos visto en nuestra introducción, a partir de diciembre de 1985 el Papa Juan Pablo II ha intentado transferirlo a todas las Iglesias presentes en los diferentes continentes de nuestro planeta, constituyéndolo en un proyecto y en un compromiso paneclesial teniendo en cuenta la nueva realidad socio-cultural de nuestro mundo y los desafíos que desde ella se plantean de cara al año 2.000, inicio del tercer milenio del cristianismo.

No es este el momento para abordar el análisis de la Nueva Evangelización como proyecto paneclesial, ni en las diferencias regionales que lógicamente comporta, ni en las dificultades y múltiples problemas que actualmente presenta a muchos niveles y por diversos motivos. Sólo pretendo apuntar –de una manera breve y casi con las características de un epílogo sugerente– la incidencia que la Nueva Evangelización latinoamericana ha tenido ya en la Iglesia universal y la que puede tener en el futuro. Hace unos años Bühlmann publicaba su célebre libro “La tercera Iglesia a las puertas”. Creo que podemos afirmar que hoy, las Iglesias de América Latina, mediante el impulso de su Nueva Evangelización, han traspasado el umbral y han penetrado en el recinto.

#### 1. *Las aportaciones de las Iglesias latinoamericanas*

Durante la segunda mitad de nuestro siglo, dos grandes acontecimientos produjeron profundos cambios en las Iglesias de América Latina. El primero fue la decidida modernización industrial del continente en el contexto de la guerra fría y bajo la rígida dependencia imperial de Estados Unidos. El segundo lo encontramos en la celebración del Concilio Vaticano II. Ambos hicieron surgir una nueva conciencia eclesial, tanto con relación a la comprensión del mundo, como también de la propia Iglesia.

Sin duda, el descubrimiento más importante que hicieron las Iglesias latinoamericanas fue el del mundo de los pobres y los oprimidos, que surgió ante ellas como una luz nueva, capacitándolas para una interpretación más evangélica de la realidad y de la historia, y para una clarificación más radical de la misión de la propia Iglesia en el mundo. Por eso, hoy es frecuente oír en América Latina que los pobres nos evangelizan.

De hecho, el mundo de la pobreza siempre ha estado especialmente presente a la Iglesia desencadenando dentro de ella múltiples iniciativas de asistencia, misericordia y "caridad". Pero subyacía inconsciente el problema de cómo se le visualiza e interpreta. Durante siglos ha prevalecido la idea –idea ideologizada– que se trataba de un mundo marginado, atomizado, incapacitado, inculto, siempre necesitado de ser ayudado virtuosamente por los otros sectores de la sociedad.

Pero, de pronto, el mundo de la pobreza comenzó a tomar una nueva consistencia ante las Iglesias, gracias a las nuevas circunstancias en las que comenzaban a vivir.

Surgió, no como un submundo atomizado, sino como un cualificado mundo unificado por profundas corrientes de solidaridad interna, aunque con sus naturales deficiencias, muchas de ellas explicables por la situación misma en la que se encuentran los pobres.

Ser percibió que el mundo de la pobreza no tenía su origen primario en la incapacidad o debilidad de los pobres, sino principalmente en causas extrañas a ellas, localizables en los otros mundos. Comenzó a elaborarse un nuevo lenguaje teológico, en el que comenzó a hablarse de estructuras y culturas de pecado, tras las que se ocultaba el pecado de la insolidaridad y de los opresores, beneficiarios directos del mundo de la pobreza.

Se descubrió que en los ámbitos de la pobreza no subyacía la incultura –aunque sí falta de instrucción– sino unas originales culturas, provistas de su propia sabiduría, a las que en estos años comenzó técnicamente a designarse como las culturas de la pobreza. En ellas apareció una perspectiva y una óptica propia de ver el mundo, de interpretar la realidad global y el proceso de la historia.

En el mundo de los pobres no reinaban la apatía y el conformismo –aunque sí una espera que con astucia aguarda los momentos oportunos (DP 452)– sino un profundo y mantenido clamor por su verdadera liberación mediante la instauración de la justicia.

En la mayoría de las culturas latinoamericanas de la pobreza –a excepción de algunos grupos aborígenes y afroamericanos– resaltaba una marcada religiosidad, identificativa e impulsadora, compleja y difícil de interpretar, pero que progresivamente se fue cualificando como catolicismo popular (DP 444).

Esta nueva comprensión de la pobreza y de los mundos de los pobres y de los oprimidos, condujo a las Iglesias de América Latina a una interpretación más profunda y realista de Jesús y de su mensaje evangélico, de las exigencias y del compromiso de la fe cristiana, de la misión integral de la Iglesia. Su consecuencia fue su opción preferencial por los pobres, lo que la exigía a penetrar en el interior de su mundo, sembrando la fe del Evangelio y participando en el dinamismo salvífico por una liberación integral de los oprimidos, por la instauración de un orden más justo y solidario, y por la promoción de una verdadera paz mesiánica.

En este ambiente surgieron la Teología de la Liberación y la de la Religiosidad Popular. En su propia estructuración la Iglesia buscó un neocomunitarismo eclesial de base, originándose las comunidades eclesiales de base, desarrollando un nuevo protagonismo y responsabilidad de los laicos tanto en la comunidad eclesial como en su específica misión en el mundo.

## 2. Incidencias en el Magisterio de la Iglesia

Sería necesaria una larga investigación para determinar las incidencias que la aportación latinoamericana ha tenido en el Magisterio universal y pontificio de los últimos años: sólo quiero recordar dos documentos, en los que no cabe duda de ninguna clase.

En uno de ellos leemos: “Como núcleo y centro de su Buena Nueva, Jesús anuncia la salvación, ese gran don de Dios *que es liberación de todo lo que oprime al hombre*, pero que es sobre todo liberación del pecado y del maligno” (EN 9). Y poco después añade: “Y al centro de todo, *el signo al que El atribuye una gran importancia*: los pequeños, los pobres son evangelizados, se convierten en discípulos suyos, se reúnen en su nombre en la gran comunidad de los que creen en El” (EN 12).

En el resto del documento son significativas sus referencias explícitas a la liberación –incluso con alusión explícita a los Obispos del Tercer Mundo, “con un acento pastoral en el que vibran las voces de millones de hijos de la Iglesia que forman tales pueblos” (EN 30)–, a la religiosidad popular (EN 48), y a las comunidades eclesiales de base (EN 58).

El segundo documento es la *Sollicitudo rei socialis*, donde claramente el Papa hace un análisis de la realidad actual desde la perspectiva de las víctimas de la sociedad (SRS 11-26). Dirigiéndose a todos los hombres y mujeres sin excepción les pide que “convencidos de la gravedad del momento presente y de la respectiva responsabilidad individual pongamos por obra (...) las medidas inspiradas en la solidaridad y en el amor preferencial por los pobres. Así lo requiere el momento, así lo requiere sobre todo la dignidad de

la persona humana, imagen indestructible del Dios Creador, idéntica en cada uno de nosotros. En este empeño deben ser ejemplo y guía los hijos de la Iglesia, llamados, según el programa anunciado por el mismo Jesús en la sinagoga de Nazareth, a anunciar a los pobres la buena nueva, a proclamar la liberación de los cautivos, la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor” (SRS 47).

### *3. Incidencia en los proyectos regionalizados de la Nueva Evangelización*

Aunque los proyectos de Nueva Evangelización, fuera de América Latina, en general todavía se encuentran en un momento de gestación y asimilación en las diferentes Iglesias, sin embargo se les advierte sensibilizados por el mensaje emitido por las Iglesias latinoamericanas.

Esto es evidente en las Iglesias situadas en aquellas naciones y continentes que hasta ahora se han denominado del Tercer Mundo o en vías de desarrollo. El tema de la Evangelización Liberadora tuvo una gran acogida, aunque con las adaptaciones propias a los problemas de cada lugar.

Pero también se advierte en Europa. Ciertamente destacan los temas de la renovación de la fe, de la inculturación y adaptación de la Iglesia a la cultura moderna, de la comunión ecuménica, de la integración europea, etc. Pero simultáneamente se comienza a someter al continente a una severa crítica desde el mundo de las víctimas, de los pobres y de los oprimidos: desde los pueblos del tercer mundo, y desde el cuarto mundo, que dentro de su propio seno se está rápidamente generando. Curiosamente la Nueva Evangelización de Europa también percibe la urgencia de promover en el continente una cultura de la solidaridad, de la vida y de la transcendencia. Es el paso de Jesús haciendo su escandalosa propuesta a los ricos: “Cumple los mandamientos y, al mismo tiempo vende lo que tienes, dalo a los pobres y sígueme”. Así aprendió en el encuentro ecuménico de Basilea y, más recientemente, en el Sínodo para Europa. Pienso que era la voz de las Iglesias de América Latina, que colabora en la evangelización interna de las Iglesias europeas, sensibilizándolas para una nueva y original evangelización de todo el continente.

A. GONZALEZ DORADO, S.J.





# La participación en Gabriel Marcel \*

## I. SITUACION DE GABRIEL MARCEL

### a). *Situación familiar y educacional.* *Influencias.*

“Nací, nos dice el mismo Marcel, el siete de Diciembre de 1889. Mi padre, sin duda uno de los hombres mejor formados de su tiempo, había sido sucesivamente: Diplomático, Consejero de Estado, Director de una Academia de Bellas Artes, Administrador de la Biblioteca Nacional, y aún otras varias cosas. Primero estudié en el Instituto y luego en la Sorbona. Y cuando ya allí, tuve idea por primera vez de lo que podía ser la filosofía, comprendí que ella era quien me llamaba. Pero también he de confesar que, por aquellas fechas, me atraían casi tanto como ella el teatro y la música”<sup>1</sup>. La madre de Marcel era judía, y murió cuando Gabriel tenía cuatro años. Hijo único, a la muerte de su madre, una niñera alemana le daba “paseos higiénicos” que le dejaron el recuerdo de un “aburrimiento mortal”.

Marcel murió en 1973, dejando tras sí una copiosa y valiosísima obra que aún no ha sido estudiada convenientemente.

Su padre, demasiado cerebral, quería para su hijo una infancia precoz. Para él, en un niño ya deberían apuntar las cualidades del hombre maduro.

La muerte de su madre causó una gran conmoción en el padre de Gabriel: “Algo muy profundo debió ser destruido en él por su viudedad, que

---

\* Este escrito y el que le seguirá constituyen la aportación fundamental de la Tesis Doctoral del Autor defendida en 1990 en la Universidad Complutense de Madrid, Sección de Filosofía.

El Tribunal, presidido por el Decano de la Facultad de Filosofía y Letras calificó “Cum Laude” esta Tesis.

Para esta edición se ha suprimido casi todo el capítulo 2º que era un estudio histórico sobre el tema de la Participación. También se ha retirado una amplia Bibliografía.

1 MARCEL, G., *Der Philosoph und der Friede*. Josef Knecht, Verlag. Trad. castellana de Herder con el título: *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*. Barcelona 1967, 7

no podía ser consolada por ninguna consideración religiosa; pues aunque era católico, Marcel se pregunta si alguna vez tuvo fe”<sup>2</sup>.

También el niño Gabriel quedó sumamente afectado por esta muerte temprana, con la consiguiente repercusión en su futura obra.

El padre de G. Marcel se casó con su cuñada, de ascendencia judía y sin creencia alguna. Más tarde esta señora se convertirá al protestantismo, buscando una moral rigurosa para ponerla al servicio de los demás.

Este ser “extraordinariamente firme y dominador, nos dice Marcel, se consideraba obligado a proyectar su luz hasta los últimos rincones de la existencia”<sup>3</sup>.

Como hijo único, mimado y controlado, Marcel dedicaba a los suyos un apasionado afecto. Este estado afectivo le atañía profundamente, llegando a alcanzar un “paroxismo insoportable”: “Todo lo que yo decía, –prosigue Marcel–, era confrontado con las normas de lo que deben decir los niños. Nunca escuché detrás de las puertas, pero me imaginaba muchas veces las conversaciones de mis padres sobre mí después de haberse acostado; se preguntaban si yo tenía una inteligencia normal. Esto influyó sobre mí”<sup>4</sup>.

Marcel vivía para los demás y por los demás. Cuando acompañó a su padre, nombrado embajador de Francia en Estocolmo, sintió un gran alivio al encontrarse con niños extranjeros. Si bien le repelía un tanto la diplomacia, sí estaba contento de salir de su aislamiento, de conocer otros campos y otras personas.

“Las páginas de la *Bibliothèque rose*, en que el diálogo estaba dispuesto en forma de réplicas de teatro, ejercieron sobre él (Marcel) una extraña fascinación, prelude de su maravilloso descubrimiento del teatro. Amó ante todo el de Ibsen... Su padre, que leía admirablemente las obras de teatro, le reveló el diálogo en que cobra vida la voz de varios personajes. A los ocho años, Marcel esboza sus primeras obras, *Julius y Camuse*; a los quince años, había compuesto “una tragedia y obra romántica” y “una obrita religiosa”<sup>5</sup>.

En otros momentos, nos explica Marcel el papel del teatro en su vida y la razón de que su pensamiento más genuino esté vertido en diálogos de su teatro: “He pensado siempre que los personajes de teatro que me agradaba hacer dialogar, ocuparon para mí, al principio, el puesto de hermanos y hermanas, cuya ausencia deploraba yo enormemente”<sup>6</sup>.

---

2 MOELLER, Ch., *Littérature du XXe siècle et christianisme*. Trad. castellana de Valentín García Yebra. vol.IV. Gredos, Madrid 1964, 2a, 183

3 Ib., 183

4 Ib., 183

5 Ib., 185

6 TROISFONTAINES, R., Citado en *Convertis du XXe siècle*, vol.III, Bruselas 1955, 44

La obra de Marcel es en muchos momentos una autobiografía. Un reflejo de lo que lo acaece y de lo que vive profundamente. Esta es la razón de que sembremos este trabajo de referencias biográficas y vitales de Marcel.

Las circunstancias mencionadas antes, junto a “un régimen escolar inhumano”, abrieron a Marcel el camino de la angustia y de la religiosidad, a pesar de que nuestro autor había sido educado en el agnosticismo.

En *El Emisario* lo explica así: “He descubierto una cosa después de la muerte de mis padres, y es que lo que llamamos sobrevivir, es en realidad subvivir y aquellos a quien no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos, son una bóveda palpitante, invisible, pero presentida y hasta palpable, bajo la cual avanzamos siempre más inclinados, más desarraigados de nosotros mismos, hasta el momento en que todo se sumerge en el amor”<sup>7</sup>.

El problema de lo religioso estará muy ligado para Marcel, al igual que lo estuvo para Unamuno, con la cuestión de la inmortalidad. La inmortalidad es, en principio, la indestructibilidad de determinadas comunicaciones y comuniones. Lo unido por el amor, la fidelidad y la esperanza, vive más allá de la muerte. Cuando amamos a una persona, le estamos diciendo que no morirá.

Sobre las influencias recibidas, se puede decir lo siguiente: “Había tenido la suerte de oír todavía las lecciones de Henri Bergson en el Colegio de Francia; a lo largo de toda mi vida, confiesa Marcel, he reservado para él mi máxima admiración y respeto, lo cual no quiere decir que fuese discípulo suyo en terreno alguno”<sup>8</sup>.

A petición de su amigo Charles du Bos, Marcel se hizo cargo de la redacción de la “Collection étrangère”. Esto sucedió después de que Marcel regresase definitivamente a París en 1922. La docencia le dejó algunos ratos libres para escribir teatro y parte de *El Diario Metafísico* que Marcel pensaba, en un principio, como obra de carácter sistemático.

Por este tiempo escribió *Un hombre de Dios*, *La capilla ardiente*, y *El corazón de los otros*.

“De los escritores franceses, escribe Marcel, ha sido Marcel Proust el que ha dejado en mí huella más profunda. Esta influencia literaria es de seguro la única que, de algún modo, se puede equiparar a la que habían ejercido en mí los grandes músicos. El influjo de Péguy, si bien amortiguado no ha sido menos hondo”<sup>9</sup>.

---

7 MARCEL, G., *L'emissaire*. Trad. castellana de B. Guido. Losada, Buenos Aires 1957, 2a, 216

8 MARCEL, G., *Der Philosoph und der Friede*,

9 *Ib.*, 10

Marcel buscaba en la música, el teatro, la literatura y la filosofía un lugar de encuentro, un campo lúdico para comunicarse con los demás. La europeidad de su padre le sirvió para contactar con filósofos anglosajones y alemanes, por lo que algunas influencias en su obra hay que buscarlas fuera de Francia.

“En el ámbito filosófico estaba yo profundamente influido por los pensadores germanos. Sobre todo me impresionaban profundamente los herederos espirituales de Kant. Y así, cuando llegó el momento de escribir mi tesis para el diploma de la enseñanza superior, dediqué un trabajo a estudiar el influjo de Schelling en el mundo conceptual de Samuel Taylor Coleridge”<sup>10</sup>.

Parece que la filosofía alemana –Schelling, Hegel, Fichte, Jaspers– fue bastante decisiva para Marcel: “En el terreno de la filosofía, fue mi conocimiento de Jaspers y su sistema, ya casi en el momento de su publicación, el que más significó para mí. El influjo que haya podido ejercer Kierkegaard sobre mí, me parece difícil de precisar, y otro tanto puedo decir de Heidegger, y de Berdyaev. Me costaría bastante ir precisando punto por punto lo que puedo deber a cada uno de ellos; sin embargo, una cosa me resulta indudable: que estoy en deuda con ellos”<sup>11</sup>.

Se suele afirmar que “el existencialismo es una reacción contra el idealismo alemán”, y, en parte, comparto esta opinión. No obstante, deben hacerse algunas precisiones.

Debe decirse que Kierkegaard fue discípulo de Schelling en Alemania y que “profesó a su maestro gran admiración”.

El testimonio de Valls Plana podría sernos útil a este respecto: “El interés por la Fenomenología (del Espíritu) procede en gran parte del marxismo y del existencialismo. Los pensadores afiliados a estas corrientes se han visto obligados a dirigir su atención hacia esta obra primeriza de Hegel, un tanto olvidada hasta nuestro siglo, porque ella constituye el suelo inmediato en el que pudieron nacer las filosofías actuales... Pero sobre todo, por lo que se refiere al marxismo y existencialismo, si bien al principio en la persona de sus fundadores –Kierkegaard y Marx–, tuvieron un acento marcadamente polémico contra Hegel, resulta hoy históricamente claro que la Fenomenología abrió el espacio mental que los hizo posibles”<sup>12</sup>.

---

10 Ib., 8

11 Ib., 10-11

12 VALLS PLANA, R., *Del Yo al Nosotros*. (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel). Barcelona 1971, 7

Las repercusiones de Schelling y Hegel en Inglaterra y Estados Unidos fueron atentamente estudiadas por Marcel. El influjo de Schelling en Coleridge fue el tema de la tesis de Marcel. Sobre el neohegeliano Royce, hizo Marcel en 1917 un excelente trabajo que sigue siendo clásico hasta hoy.

Sobre la influencia de Hegel en la obra marceliana, consulté a Paul Ricoeur en una carta dirigida en los términos siguientes: "Après avoir le votre livre *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, et en connaissant la préférence du "maître" envers vous, je voudrais vous poser quelques questions au sujet de la philosophie de Gabriel Marcel à qui je suis en train d'étudier depuis six annés.

Je pense que la philosophie allemande (Hegel) a déterminé dans une bonne partie l'œuvre de Marcel -"Je crois que ceci tient au fait que toute ma formation avait été idéaliste". Croyez-vous que Marcel utilise, peut-être, sans se rendre compte -"Je me plaçait tout a fait en marge de l'idéalisme traditionnel" et "face à Hegel"- la méthode dialectique que Hegel utilisa, ou du moins, quelques-unes de ses presuppositions?..."

Ricoeur me respondió lo siguiente: "Je vous remercie au sujet de votre lettre concernant votre projet de thèse sur "Gabriel Marcel". Je réponds à vos questions:

1) Je ne crois pas que la philosophie allemande ait directement influencé Gabriel Marcel, sinon à travers les hegelians anglais avec lesquels il était très familier. C'est pourquoi je doute qu'on puisse trouver chez lui un équivalent de la méthode dialectique, du moins au sens de Hegel. Sa dialectique, s'il en, est une, est non conclusive".

Mi opinión es la siguiente: Los años jóvenes de Marcel están impregnados de dialéctica hegeliana, pero posteriormente, pudo liberarse, al menos en una gran parte, de la influencia hegeliana, después de luchar contra esta influencia.

Kenneth T. Gallagher resume el capítulo de influencias con un texto con el que estoy, en general, de acuerdo: "Marcel ha sido por más de treinta y cinco años uno de los pensadores más influyentes del mundo, pero se le cataloga todavía superficialmente como "existencialista", un título que tiene una validez limitada, pero que es tan engañoso como otro cualquiera. Marcel no procede de la línea de descendencia a la que deben su origen tantos de los pensadores "existencialistas", la línea que se traza vagamente desde Kierkegaard y Nietzsche; la influencia de estos pensadores en su formación es casi nula. Si tratáramos deliberadamente de reconstruir influencias formativas, haríamos mejor en citar a filósofos que ocuparon su atención en edad temprana: Schelling, que fue el tema de su tesis de licenciatura, en la que compara las ideas metafísicas de Schelling con las de Coleridge; o Josiah

Royce, sobre el que Marcel escribió en 1917 un estudio que sigue siendo clásico hoy día. Pero la verdad parece ser que Marcel es un pensador en gran parte independiente, que se resiste tercamente a ser clasificado”<sup>13</sup>.

Marcel no quiere que se le encuadre dentro de un “ismo”, tampoco dentro del horrible vocablo “existencialismo”: Es absolutamente claro, sentencia Marcel mismo, que el pensamiento que aquí se expresa se orienta deliberadamente contra todos los “ismos”. Pero, en fin, si es necesario resignarse a buscar un rótulo, el autor, por razones evidentes, a fin de cuentas adoptaría el de “neosocratismo o soçratismo cristiano”<sup>14</sup>.

*b). La situación política: Guerras mundiales y resistencia francesa*

El impacto de las dos guerras mundiales fue muy sentido por Marcel, como es de suponer. La dignidad de la persona comienza por el respeto a la vida de la persona misma. Las guerras, vividas desde una perspectiva existencial, dan la medida de lo que son: “Como es natural, la primera guerra mundial influyó notablemente en mi evolución interior, aunque, debido a mi débil constitución no fui llamado a filas. Me incorporé al servicio de la Cruz Roja, y esta actividad me fue llevando a considerar la guerra, no tanto desde una perspectiva política, sino más bien desde una perspectiva existencial, en sus efectos sobre la imagen moral de nosotros mismos, como seres vivientes. Es casi seguro que aquí está el origen remoto de lo que mucho más tarde, una vez pasada ya la segunda guerra mundial, me impulsó a escribir”<sup>15</sup>.

La guerra le reveló el drama de la existencia humana, del mundo estropeado. En el torbellino negro de la guerra, palabras como persona, libertad o democracia pierden su significado. Dice Marcel: “pendant les années précédant immédiatement la guerre et même peut-être au début de la guerre, je restais fidèle à une certaine distinction, ... à une opposition entre les philosophies dites de l'être et les philosophies de la liberté. Et toutes mes sympathies allaient aux philosophies de la liberté”<sup>16</sup>.

Gracias al ensayo “Existencia y Objetividad”, publicado en 1925, Marcel es considerado como uno de los primeros filósofos de la existencia.

El concepto de existencia ha tenido para el neosocrático un carácter evolutivo. Al principio existencia y objetividad tienen un significado muy

13 GALLAGHER, K.T., *The philosophy of Gabriel Marcel*. Trad. castellana de A. Gutiérrez. Razón y Fe. Madrid 1968, 10. Prólogo de G. Marcel.

14 MARCEL, G., *Le Mystère de l'Être*. II vol. Trad. castellana de Ma. Eugenia Valentí. Sudamericana, Buenos Aires, 1964, 2a, 9

15 MARCEL, G., *Der Philosoph*, 8-9

16 RICOEUR, P., MARCEL, G., *Entretiens*. Aubier-Montaigne, Paris 1968, 31

similar. Un existente es algo dado a una conciencia inmediata, es decir, un objeto de algún género.

Posteriormente existencia y objetividad aparecen como dos conceptos distintos y opuestos. El objeto es algo puesto frente al sujeto. La existencia, que nunca pierde sus connotaciones senso-espaciales, “aparece así como algo en que el pensamiento se apoya quizá, pero sin duda y por la misma razón tiende a perder de vista cada vez más completamente”<sup>17</sup>. “El punto en que nosotros insistimos es que la existencia propiamente dicha es incaracterizable. Y esto quiere decir no que sea indeterminada, sino que el espíritu no puede sin contradicción adoptar frente a ella la actitud requerida para caracterizar algo. Por consiguiente, puede asimilarse lo menos posible a un sujeto despojado de sus predicados, pues en el fondo ese sujeto no es más que un esquema abstracto”<sup>18</sup>.

La resistencia francesa fue piedra de toque para muchos intelectuales. Marcel, partidario de la resistencia, no deja de comprender la ambigüedad de la situación, inscrita en la ambigüedad radical de la existencia humana: “En lo que respecta a mi evolución interior cobra importancia fundamental la serie de problemas que traía consigo la “resistencia” y la “colaboración” francesa, por un lado, y los crímenes de los “nazis” y de los “soviets” por otro; y lo mismo vale para los problemas que resultan de las depuraciones”<sup>19</sup>.

La cuestión de la resistencia y/o colaboración fue tema central de algunas obras del teatro marceliano, por ejemplo *El Emisario* y *Roma ya no está en Roma*. La obnubilación de la verdad, la desinformación y el propio desconcierto, de momento pueden forzar a una persona a militar en un bando que por temperamento y mentalidad no le corresponde: “Antonio: es sobre esta ignorancia, sobre este desconcierto, sobre lo que tenemos que construir nuestra miserable vida”<sup>20</sup>.

Ser compañeros en medio de la ambigüedad, comprometerse en situaciones “misteriosas”, entrar libremente en el mundo de lo inobjetivable, esa es nuestra existencia, esa es la situación angustiosa del ser humano: “Sí y no, Sylvia. Es la única respuesta cuando somos nosotros los que estamos en juego; creemos y no creemos, amamos y no amamos, somos y no somos; así es como marchamos hacia el objetivo que en conjunto vemos y no vemos”<sup>21</sup>.

---

17 MARCEL, G., *Existence et Objectivité*. Publicado como apéndice a “*Journal Métaphysique*”. Trad. castellana de José Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires 1956, 309

18 MARCEL, G., *Ib.*, 319

19 MARCEL, G., *Der Philosoph*, 12

20 MARCEL, G., *L'emissaire*, 213

21 *Ib.*, 215



Para Marcel el compromiso no puede ser una huida, un evadir responsabilidades, dada la dificultad del momento. No valen los gobiernos en el exilio. La situación debe afrontarse sobre el terreno.

En *Roma ya no está en Roma*, comenta Marcel, por boca de los personajes, las palabras de Sertorio, general rebelde en España. Dice que “Roma ya no está en Roma, sino aquí junto a mí”... Pero Marcel duda de que podamos llevar la patria en nuestra huida. Esa idea sólo puede “nacer del orgullo y de la propia presunción”, ante el compromiso y el lugar de los hombres de la resistencia.

En otros momentos, Marcel concluye también que no se puede juzgar la actuación de los demás. Si alguien no tiene valor, si alguien carece de información, de fuerza para decidir, es él mismo –y no nosotros– el que debe juzgar el caso. Las depuraciones son presuntuosas.

### c) Metodología:

Asistematicidad del filósofo “Etant en route”, “A la búsqueda de la verdad”, en situación de “Approfondir son expérience”.

En una conferencia que Marcel pronunció en Friburgo en 1960 nos explica así su metodología: “Yo sé y se lo digo a ustedes francamente, que esta conferencia no se parece en modo alguno a una conferencia clásica. Más bien podría compararse a un viaje de descubrimientos, porque se trata de una búsqueda. En mi opinión, la palabra búsqueda debería anteponerse también a todos los otros títulos de mis escritos filosóficos. Esta denominación es la que mejor cuadra a mi modo de proceder”<sup>22</sup>.

En 1968 Marcel pronuncia en Viena una conferencia con ocasión del Congreso Internacional de Filosofía. Marcel denomina a esta ponencia “El Testamento Filosófico”. Marcel cree que estas palabras van a ser de las últimas que pronuncie, y está contento de pronunciarlas en Viena, una ciudad que siempre ejerció una gran influencia sobre él, aún antes de visitarla en 1934. Viena es la “ciudad de los encuentros”, quizás, por eso fue también, durante años, la capital de la música.”Or, déjà par mes origines, mais sur tout par ma vocation, j’aurai été moi-même un être de rencontres -de rencontres bien des fois vécués, mais aussi pensées, justifiées, exaltées”<sup>23</sup>.

Marcel se pregunta sobre la aportación de su filosofía, sobre su método, sobre su vida. Rechaza el reduccionismo de algunos libros de filosofía que hacen

<sup>22</sup> MARCEL, G., *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*. Trad. castellana de Herder con el título: *En busca de la verdad y de justicia*, Barcelona 1967, 47

<sup>23</sup> MARCEL, G., *Testament philosophique*, Revue de Métaphysique et de Morale 3(1969) 254

de Marcel un filósofo que simplemente opone el concepto de Problema al concepto de Misterio. Las ideas de Marcel no pueden separarse del contexto general de su obra. Tampoco pueden disociarse del concepto de búsqueda que fundamenta su significado y determina su sentido: “Peut-être vous feriez-vous sourire en évoquant ici l’espèce de mise en demeure qu’au moment de la vogue existentialiste m’adressa Georges Duhamel, honorable écrivain, mais piètre philosophe, lorsqu’il me dit “ce qui manque à votre existentialisme, c’est un slogan come le Cogito ergo sum de Descartes”. “On peut évoquer aussi Madame Staël demandant à Fichte de lui dire deux mots en quoi consistait sa philosophie”<sup>24</sup>.

La Profesora Parain Vial me recomienda leer *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel* para aclarar la cuestión del método en este último. Estas entrevistas no son un resumen de la filosofía marceliana, sino un análisis crítico, un desmantelar, si es posible, su filosofía para analizar cada una de sus estructuras, de sus intenciones, para analizar, en suma, su metodología. Estas entrevistas son una exploración de la obra de Marcel y de los caminos que condujeron a estos resultados.

Marcel reconoce que la vocación de explorador, que ya tenía de niño, le había acompañado toda su vida, si bien ha adquirido distintos niveles de significación, de acuerdo con la profundidad de la misma. Según Ricoeur, toda la obra de Marcel se puede poner bajo el título genérico de exploración, pero es imprescindible, para comprender bien el significado de este término, precisar las distintas formas de explorar.

Si examinamos el *Diario Metafísico*, veremos que Marcel lucha con “el espíritu del sistema, pero con los mismos medios que repudia”. Se trata de una etapa en que el autor trata de librarse de una determinada dialéctica. Se trata de profundizar a la búsqueda de una metodología adecuada: “cavar como se cava en una mina”. La contradicción de la primera parte del *Diario Metafísico*, así lo admite Marcel, está en querer liberarse de la dialéctica con los medios empleados por la dialéctica.

Cuando Marcel escuchaba las clases de Bergson en el “Colegio de Francia”, sentía, según su propia confesión, una verdadera emoción, una tensión expectante, porque siempre mantenía a flor de piel la esperanza de escuchar una revelación. “Bergson siempre estaba a punto de descubrir cosas”, siempre estaba explorando. Ahora bien, por este tiempo, la admiración por Bergson coexistía con un sentimiento bien diferente: un cierto encantamiento ante el pensamiento más abstracto y más dialéctico. El tiempo de la preocupación por Schelling, Hegel y Bradley.

---

24 Ib., 254

En la segunda parte del *Diario Metafísico* (1915-1923), se produce una verdadera apertura, cristalizada en *Existence et Objectivité*, y después, en *Positions et Approches Concrètes du Mystère Ontologique*. El concepto marceliano de existencia desmarca a nuestro filósofo del idealismo tradicional. La existencia no solamente nos es dada, sino que es también la condición indispensable para producir un pensamiento. La exploración quiere aclarar el papel del cuerpo como medio para pensar la encarnación, la existencia como cierta forma de inserción en el ser, como una manera de participar en el ser. "Existir, dirá Ricoeur, es una forma de ser".

Marcel parte de situaciones concretas de la vida ordinaria, parte de experiencias, que en aproximaciones sucesivas, se profundizan. Por esta razón el teatro tiene un papel muy destacado dentro de la producción propiamente filosófica del autor que nos ocupa. El teatro favoreció la filosofía concreta, permitió dar la palabra a los sujetos, reconocer la importante labor de la subjetividad.

La asistematicidad de la producción posterior al *Diario Metafísico* es bien notoria. También se conoce la resistencia de Marcel a ser clasificado: Fue en el Congreso de Roma (1946) cuando nuestro autor descubrió que se le ponía la etiqueta de "existencialista". Posteriormente, se le consultó si permitía que el volumen dedicado a Marcel en la Ed. Plon podía titularse *Existencialismo cristiano*. Entonces, nuestro autor, consultó a "un hombre que me merecía gran confianza", Louis Lavelle. Lavelle contestó: "Comprendo perfectamente que no te gusten estas dos palabras: existencialismo cristiano. A mí tampoco me gustan, pero de todas formas, me parece que es una concesión que puedes hacer al editor".

Marcel aceptó entonces. Pero cuando vió las deformaciones de estos términos, se arrepintió de haber tolerado esta etiqueta. A partir de 1949 se opone con todas sus fuerzas a ésta y otras clasificaciones.

En *El Misterio del Ser*, Marcel nos comenta así su asistematicidad y su método: Pienso, por ejemplo, en alguien que hace unos meses me pidió que expresara en una o dos frases el sentido esencial de mi pensamiento filosófico. Era sencillamente absurdo, sin otra respuesta que la de encogerse de hombros (...) ¿No era incitarme a presentar en forma sistemática todo aquello que para mí, lo repito, ha permanecido siempre esencialmente en el plano de la búsqueda?... Después de conocer mis escritos, nadie podía esperar de mí la exposición deductiva de un conjunto de verdades racionalmente encadenadas"<sup>25</sup>.

---

25 MARCEL, G., *Le Mystère de l'Etre*, 14

Los estudiosos de Marcel están de acuerdo en subrayar la asistematicidad de su filosofía, y la dificultad que su estudio entraña: “La actitud de Marcel es tan expresamente anti-sistemática que la exposición sucinta de su doctrina resulta más difícil que la cualquier otro filósofo de la existencia. Hasta ahora, nadie ha logrado exponerla de un modo adecuado y sistemático”<sup>26</sup>.

El método de Marcel quiere facilitar una profundización en las experiencias. Estar en camino hacia lo auténtico es una de las características del hombre existente. Lo auténtico puede causarnos vértigo, la verdadera tragedia puede angustiarnos: “el suicidio aparece hoy ligado a la condición del mundo humano en su totalidad”<sup>27</sup>; “la posibilidad de suicidio es para Marcel el punto de arranque de toda metafísica auténtica”<sup>28</sup>.

Marcel reconoce haber utilizado algunas veces el término “existencialismo”, pero siempre de una forma provisional y con firme propósito de recurrarlo o desautorizarlo. Ahora bien, no se pueden negar caracteres existenciales a la obra de Marcel.

El autor de *Diario Metafísico* está en contra de cualquier etiqueta. Su pensamiento heurístico no debe ser etiquetado. El existencialismo no es todo su campo. El añadir el adjetivo “cristiano” al existencialismo, no convierte este término en más adecuado para definirlo. Fue Sartre quien imprudentemente divulgó los terminos existencialismo cristiano y existencialismo ateo, en su conferencia “L’existencialisme est-il un humanisme?”.

Dice Sartre que él mismo y Heidegger serían existencialistas ateos. Pero, replica Marcel: “Chacun sait ou devrait savoir aujourd’hui que cette classification ne tient pas. En admettant même que Heidegger puisse être appelé un existencialiste, ce qui est fort douteux, il a rejeté catégoriquement la dénomination d’athée. J’ajouterai qu’en fait, lui et moi, nous sommes infiniment plus proches l’un de l’autre qu’il ne l’est de Sartre ou que je ne le suis de Jaspers. Ce dernier peut-il d’ailleurs en aucun sens être déclaré chrétien?. C’est là une question à laquelle il me paraît douteux qu’on puisse répondre par l’affirmatif”<sup>29</sup>.

La peculiaridad del pensamiento marceliano está en la búsqueda, una búsqueda asistématica que no prejuzga lo buscado. Lo buscado es quien orienta el sentido de nuestra búsqueda, lo que, sin ningún tipo de soborno,

---

26 BOCHENSKI, I.M., *La filosofía actual*, 199

27 MARCEL, G., *Testament philosophique*, 254-255

28 BOCHENSKI, I., M., *La filosofía actual*, 201

29 MARCEL, G., *Testament philosophique*, 254-255

se nos aparece como auténtico en el contexto de la búsqueda: “La prioridad la tiene “el otro”, lo buscado no el yo, no la abstracción”<sup>30</sup>.

“En fait, s’il est une caractéristique –negative– de ma propre pensée telle que’elle a tendu à se constituer, non sans bien des tâtonnements, c’est le refus des “ismes” quels qu’ils soient. Que faut-il entendre par là? Le refus de s’inféoder, peut-être pourrait-on dire aussi, de s’enfermer dans une doctrine circonscrite et s’opposant à d’autres doctrines également circonscrites. On m’a parfois qualifié, non sans justesse, de philosophe itinérant. Je n’ai jamais cessé de me considérer comme “étant en route”, comme étant, pour parler comme l’un des mes personnages “en marche vers un but que tout ensemble nous voyons et nous ne voyons pas”<sup>31</sup>.

El método empleado por Marcel se puede comparar, en algunos aspectos, al “Método Jericó” descrito por Ortega. Consiste en dar vueltas sobre la misma cosa, en “aproximaciones sucesivas” hasta calar en su significado, hasta profundizar su significado.

Ahora bien, no se trata de quedarse en lo inmanente, error común al idealista León Brunschwig, heredero de Espinosa y Kant y al modernista Edouard Leroy, discípulo católico de Henri Bergson.”Je me rapelle distinctement avoir dit alors 1914 (aproximadamente) à un ami: ce principe d’immanence m’apparaît comme un postulat dont il faudra se dégager. Je découvre donc au départ ce que je pourrais appeler une aimantation pour la transcendance”<sup>32</sup>.

Noema y noesis son inseparables para Marcel. Las conclusiones no justifican por sí mismas la existencia, sino que son el resultado de unas premisas de las que se deducen. El resultado no se explica suficientemente si no se conoce el proceso que ha desembocado en ese resultado: “Pensemos, –nos dice Marcel–, en un químico que haya descubierto y perfeccionado un cierto producto para extraer y obtener un cuerpo que antes sólo podría procurarse de una manera mucho más difícil y costosa. Es evidente que aquí el resultado de la invención presentará una existencia separada, o por lo menos tenemos derecho a considerarla así. Si necesito ese cuerpo –supongamos que se trata de un producto farmacéutico– iré a la farmacia a comprarlo, y no tengo ninguna necesidad de saber que me lo puedo procurar tan fácilmente gracias al invento del químico en cuestión. En la esfera puramente práctica, que es la mía en tanto comprador y consumidor, quizá no tendré nunca ocasión de

---

30 RUF, W., *Prólogo a MARCEL, G., En busca de la verdad y de la justicia*. Herder, Barcelona 1967, 8

31 MARCEL, G., *Testament philosophique*, 255

32 *Ib.*, 255

conocer este invento, salvo que, por una razón u otra, por ejemplo la destrucción de la fábrica, este procedimiento no pueda aplicarse... pero reconocamos que en circunstancias normales el procedimiento permanece ignorado... Podemos afirmar en principio que en una investigación como la nuestra no caben resultados de ese género. Además entre la búsqueda misma y su acabamiento existe un lazo que no puede romperse sin que el acabamiento pierda toda realidad”<sup>33</sup>. La reflexión también es vida, una forma de vida, “una forma mediante la cual la vida pasa de un nivel a otro”. Por lo tanto, la reflexión puede ser asistemática, por lo menos tan asistemática como la vida. Se reflexiona dentro de un contexto personal, social e histórico. El resultado de una reflexión será también el resultado de unas vivencias, de unas circunstancias que no pueden separarse del resultado. La experiencia no puede ser un registro pasivo de impresiones, porque en ese caso, el papel de la reflexión sería totalmente inane: no habría lugar para la reflexión. Si por el contrario, consideramos la “experiencia como algo complejo”, con todo el ingrediente activo, personal y dialéctico, entonces la experiencia es también reflexión, y cuanto más reflexiva sea, será más auténtica y profunda.

Marcel, como veremos más tarde, distingue dos tipos de reflexión: primaria y secundaria.”Mientras la reflexión primaria tiende a disolver la unidad que se presenta, la reflexión segunda es esencialmente recuperadora, es la reconquista”<sup>34</sup>.

Partiré –dice Marcel–, de ejemplos muy sencillos para mostrar cómo la reflexión arraiga en la vida corriente:

Introduzco la mano en el bolsillo para sacar el reloj. Compruebo que no lo encuentro. Ahora bien, debería estar allí. Normalmente mi reloj está en el bolsillo. Experimento un ligero choque. Se ha producido una ruptura en la cadena de mis actos habituales (entre el acto de meter la mano en el bolsillo y el de sacar el reloj). La ruptura parece insólita; es una alerta a mi atención, tanto más cuanto que siento apego por mi reloj. Surge la idea de la pérdida de este objeto precioso, y esta idea es además una inquietud. Pedimos ayuda a la reflexión. Guardémonos, por otra parte, de caer en errores de una psicología superada que aísla las facultades entre sí. Es claro, en el ejemplo elegido y en otros análogos, que la reflexión no es distinta a la atención misma en tanto se despliega en relación a esta ruptura. Reflexionar es preguntarme cómo ha podido producirse la ruptura. Pero no cabe aquí un pensamiento

---

33 MARCEL, G., *Le Mystère de l'Être*, 16-17

34 *Ib.*, 78-79

puramente abstracto que, como tal, no podía llevarnos a ningún resultado. Es preciso que remonte el curso del tiempo hasta recordar un momento en que el reloj estaba en mi poder. Me acuerdo de haber mirado la hora después del desayuno; en ese momento, pues, todo estaba en orden. Es necesario que haya ocurrido algo entre estos dos límites. Una comparación se impone: la del plomero que busca un escape. Por casualidad, ¿No estaba roto mi saco-bolsillo?. Lo inspecciono y compruebo que no lo está. Continúo, pues mi trabajo de rememoración. Si llego a acordarme de que hace un momento lo dejé sobre una mesa, iré a ver si continúa en ese lugar. En efecto, lo encuentro. La reflexión ha cumplido su tarea, el problema está resuelto. Observamos, aun en este ejemplo de una sencillez casi infantil, que si hice el esfuerzo es porque algo real, precioso, estaba en juego. “La reflexión se ejerce únicamente a propósito de lo que vale la pena. Por otra parte, notemos que se trata de un acto personal; ninguna otra persona podía estar en mi lugar. La reflexión se articula con algo vivido, y es muy importante conocer la naturaleza de esta articulación. Es necesario que la vida encuentre cierto obstáculo. Surge la comparación siguiente: Un viajero que andaba a pie llega a orillas de un río cuyo puente ha sido arrastrado por la inundación. No tiene más remedio que llamar a alguien para que lo haga pasar. Esto sería el oficio de la reflexión en el ejemplo anterior”<sup>35</sup>.

La reflexión es el mago que ayuda a la vida a vencer las dificultades, es el poder del hombre. Es un poder hacia fuera y hacia dentro. “Conocerse a uno mismo”, conocer al otro y conocer la realidad externa a las personas, pero que las rodea como una atmósfera que inexcusablemente tienen que respirar.

La reflexión tienen también la misión de pasar la vida de un nivel a otro. El hombre participa en el ser en tres niveles diferentes. Tres niveles de experiencia participadora, que iremos explicando en este trabajo.

El método de Marcel es dialogal o dialógico. Las relaciones-tú, la intersubjetividad, la comunicación son niveles de experiencia, y, a la vez, niveles de participación. Esta participación es creciente y progresivamente ascendente, es analéctica.

La articulación de reflexión y vida en Marcel deja entrever una cierta semejanza con algunos aspectos de la filosofía de Ortega. La razón vital orteguiana podría formularse en idénticos términos. No vamos a entrar aquí en la polémica de si en España hubo existencialismo o no, ni en si Ortega se adelantó a las doctrinas de Heidegger –como él mismo presume–, pero sí

---

35 Ib., 74-75

queremos mencionar unas afirmaciones de Marcel en las que hace referencia al concepto de vida en los discípulos de Ortega: “El joven filósofo español Julián Marías, en su notable *Introducción a la filosofía*, presenta una observación que se revela aquí muy preciosa. Nota que el verbo “vivir” presenta un sentido preciso y claramente formulable cuando se refiere a un tiburón o a una oveja. En este caso significa respirar gracias a tal órgano y no a tal otro, alimentarse de cierta manera, etc. Pero en el hombre cesa de presentar una significación tan bien limitada; lo que quiere decir que, para el hombre, vivir no es algo que se pueda reducir al conjunto de sus funciones, aunque las presuponga. Así, un prisionero que no ve el fin de su cautiverio, aun cuando continúe alimentándose, respirando, etc., puede decirse sin exageración que esa no es vida. Lo mismo podría decir una madre: No vivo mientras mi hijo está a bordo de un avión. Esto bastaría para mostrar que toda vida humana está centrada en algo que varía en grado sumo: puede ser una persona amada, de modo que cuando ese ser desaparece la vida se reduce a una apariencia caricaturseca de sí misma; puede ser una ocupación favorita: la caza para unos, el juego para otros; también para otros una búsqueda, una creación. Cada uno de nosotros sin duda puede y debe preguntarse, como uno de mis personajes: ¿de qué vives tú?. Se trata no sólo del fin hacia el cual nuestra vida se ordena, sino más bien del combustible mental que nos permite continuar.”Sabemos demasiado que hay seres humanos que languidecen y se consumen como lámparas de aceite”<sup>36</sup>.

Marcel, que comenzó su carrera filosófica con deseos sistemáticos –*Diario Metafísico*–, pronto comprendió que no era el verdadero camino. Un sistema le convertiría en un filósofo despersonalizado: Mi experiencia personal no tiene demasiado sitio en un sistema filosófico clásico, en donde la visión del mundo es más globalizadora. La experiencia particular se resiste a ser incorporada a un sistema clasificador, manejado por cualquiera. El sistema es más apto para mentes no comprometidas, para mentes que no están incluidas ellas mismas en lo contemplado.

El ser, lo misterioso es inclasificable. La verdad no se puede encontrar fuera de nuestra situación. Filosofar para Marcel es profundizar nuestra situación, nuestra experiencia.

La filosofía marceliana no es una construcción mental que versa sobre el hombre en una situación, es una excavación en la situación en la que está comprometido el hombre, es una profundización en la raíz de nuestras experiencias. La referencia a la experiencia concreta da a la filosofía marceliana

---

36 Ib., 77-78



un carácter de concreción y convicción. El pensador vive en constante estado de creación, en un constante ponerse en tela de juicio en cada momento. El método de Marcel repudia todo dogmatismo.

Paul Ricoeur expresa la repulsa marceliana contra lo sistemático de la siguiente manera: “La repulsa de lo sistemático es un elemento orgánico de su modo de pensar y escribir. Su obra se presenta como un Diario filosófico cuyos fragmentos fechados expresan el estado de alerta, de admiración, de búsqueda de un pensamiento vivo al que un orden demasiado sistemático no haría más que alterar. Algunas anotaciones, por lo general más breves, encierran en forma muy condensada la “célula melódica” de un amplio conjunto de reflexiones, de las cuales sólo algunas, a veces, son puestas en claro. El cariz socrático de estos bocetos de sondeo asegura paradójicamente a la obra una duradera fuerza impresiva, pese a lo frágil del género literario que sirve de vehículo a ese pensamiento en acción. Las obras que no adoptan forma de Diario, las conferencias, son también de curso sinuoso; la ordenación temática no reviste jamás forma de sistema en ellas, y el pensamiento, apresado en la investigación, sigue hasta el final caminos imprevisibles. Estos artículos vienen a ser como un haz de pasajes no fechados en un diario comprimido por necesidades editoriales”<sup>37</sup>.

M. Davy ve en la asistematicidad una característica de la filosofía moderna: “Este repudiar los métodos tradicionales y los sistemas se presenta como una constante de la filosofía contemporánea”<sup>38</sup>.

Jean Wahl señala que uno de los rasgos comunes a James, Whitehead y Marcel es la preocupación por la vida concreta, el rechazo de lo sistemático, y el espacio reservado a lo inefable, a lo musical, a lo poético.

Lo sistemático diseña con su estilo un territorio: puede recorrerlo parte por parte, puede tomar posesión de él e instalarse en él. La asistematicidad constituye una cierta aventura, un “hermoso riesgo”, como escribió Platón. El pensamiento adquiere así un carácter temporal, eventual, histórico.

La filosofía de Marcel es una reflexión que puede surgir al hilo de cualquier modesto incidente cotidiano: la pérdida de un reloj, la relación entre dos personas, etc., .

Cuando se detiene alguien a hacer análisis de la filosofía de Marcel, uno se da cuenta de que Marcel suele sondear siempre unos temas muy concretos. Lo que varía en Marcel es la profundidad del sondeo, que tiende a ahondarse constantemente, dentro de un estilo concreto de filosofar.

<sup>37</sup> RICOEUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Paris 1947, 49-50.

<sup>38</sup> DAVY, M.M., *Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel*. Trad. castellana de J. A. Pérez Rioja. Gredos, Madrid 1963, 232

“Ce que je voudrais simplement marquer, c’est que, si l’expression “philosophie concrète” a un sens, c’est d’abord qu’elle correspond à un refus de principe opposé aux “ismes”, opposé à une certaine scolarisation”<sup>39</sup>.

A este rechazo se debe el estilo de sus obras. Estilo que se ha impuesto espontáneamente como el surgir natural de una fuente.

La misión del filósofo, según Marcel, es la de mantenerse en contacto con lo concreto, con el evento cotidiano. “La abstracción sólo puede favorecer la obnubilación de la verdad”.

El filósofo itinerante nunca puede tomar la existencia como un hábito. El homo viator siempre está descubriendo o profundizando situaciones maravillosas o susceptibles de ser admiradas y profundizadas. El filósofo conserva, de por vida, la capacidad de admiración del niño, el fervor incontrolado del poeta. El filósofo en ruta no es un científico aséptico, es una persona que piensa con todo su ser, comprometiendo todo su ser en cada situación misteriosa, cada vez que se instala en el reino del ser.

“Yo, por mi parte, me inclinaría, confiesa Marcel a negarle cualidad propiamente filosófica a cualquier obra en que no se advierta lo que llamo “la morsure du réel”. Añadiré que en el desarrollo de toda filosofía hay casi siempre, por desgracia, un punto a partir del cual el instrumento dialéctico tiende a funcionar por sí sólo, es decir, en el vacío. Nunca desconfiaremos bastante del filósofo que juzgue y se comporte como tal filósofo. Pues eso es efectuar en el seno de su propia realidad una discriminación que le mutila y que tiende a falsear irremediablemente su pensamiento. Y yo estimo, por mi parte, que la tarea de los espíritus filosóficamente más vivos del siglo pasado, Kierkegaard tal vez, y, desde luego, Schopenhauer y Nietzsche, consistió justamente en alumbrar directa o indirectamente, la dialéctica en virtud de la cual el filósofo se ve conminado a superarse a sí mismo en su cualidad de simple Fachmann, es decir, como simple especialista”<sup>40</sup>.

El filósofo no puede ser un especialista que pase sin detenerse al lado de la condición humana. El filósofo marceliano debe reflexionar con profundidad sobre la totalidad de la condición humana, sobre la situación concreta del ser humano. La filosofía concreta tiene la misión de descubrir las conexiones del ser humano con la existencia cotidiana. Lo concreto no se identifica con lo objetivable, es, de alguna manera, misterioso, porque la vida y el pensar mismo pueden resultar misteriosos.

---

<sup>39</sup> MARCEL, G., *Du Refus à l’invocation*. Gallimard, 1940, 83.

<sup>40</sup> *Ib.*, 89

“Lo existencial indudable” es el punto de partida de nuestro itinerario, de nuestro “viaje de descubrimientos”. Yo soy un ser que no resulto totalmente transparente para mí mismo; mi ser es para mí mismo un misterio. Si el hombre no conserva vivo el sentido de su condición viajera, tal vez no pueda instaurarse un orden terrestre estable.

Estamos en las primeras líneas de la introducción al *Homo viator*. Este “vivo sentido” de la condición viajera del hombre lo posee Marcel en grado eminente; es la trama en que se encaja su pensamiento, que tanto en su forma filosófica como en la teatral presenta siempre al hombre como viajero.

Esta condición viajera del hombre aparece antes en diversas culturas, pero en Marcel adquiere la condición de metodología. En Egipto se ponen alimentos en la tumba del muerto para que pueda realizar su viaje. En Grecia, Odiseo viaja a Itaca. Es un viaje simbólico y real; cada hombre está condenado a realizar un accidentado viaje hasta que se encuentra a sí mismo, hasta que llega a su territorio. Platón, en el último libro de la República nos hablará de las “almas viajeras”.

La Biblia expresa frecuentemente este carácter errante de la vida humana: Adán comienza una vida errante, Caín andará vagabundo sobre la tierra, Abrahán sale de su tierra y de su parentela, la Pascua es el paso, la andadura.

## II. APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE PARTICIPACION

“Così partecipazione è il termine più vasto e insieme più intenso per esprimere il rapporto della coscienza alla realtà nei suoi aspetti molteplici: fisico, morale, conoscitivo, artistico, sociologico, economico”<sup>41</sup>.

En marzo de 1977, Paul Ricoeur me enviaba una carta costestando a una serie de cuestiones relativas al pensamiento de Marcel. Una de ellas era relativa a la posibilidad de estudiar el pensamiento marceliano desde, o a partir del concepto de participación. Dice Ricoeur: “Je vous remercie au sujet de votre lettre concernant votre projet de thèse sur “Gabriel Marcel”. Je répons à vos questions:

1) La question de la participation chez Marcel est certainement un excellent accès à sa pensée. Elle doit être distinguée de la participation chez Platon”.

Platón fue el introductor en filosofía del concepto de participación. Esta contribución platónica debe ser más estudiada, pero debemos adelantar que, tal y como afirma Ricoeur, el concepto platónico de participación no se adecúa exactamente al concepto que Marcel tiene de la participación.

---

<sup>41</sup> FABRO, C., *Elementi per una dottrina tomista della PARTECIPAZIONE*. Cathedra Sancti Thomae Pontificiae Universitatis Lateranensis. Roma 1967, 163.

Un estudio del pensamiento platónico, dice Julián Marías, tendrá que ser formalmente una peregrinatio ad fontes, un intento de conjurar a Platón e invocarle en sus propias palabras, valiéndose de ellas, literalmente “tomándole por la palabra”.

Platón quería expresar con este término, la relación existente entre el concreto sensible –sombra– y el inteligible separado –Idea–. En la *Metafísica*, Aristóteles dirá que Platón siguió las teorías de los pitagóricos, pero introduciendo esta modificación: los pitagóricos afirman que las cosas eran por imitación de los números y Platón que eran por participación, modificando el nombre.

Según la tradición platónica, la participación indicaría la relación entre lo múltiple y lo Uno, entre lo diverso y lo Idéntico. En este sentido, la doctrina de Platón acusa una cierta influencia de Parménides.

En la filosofía cristiana, como se ve por la teoría de la participación en San Agustín, el término participación significa, en primer lugar, la dependencia total que tiene una criatura respecto de su creador.

La palabra participar puede tener un sentido transitivo y un sentido intransitivo. En sentido intransitivo, participar significa tomar parte en algo, en una manifestación, en una decisión, en un asunto. En sentido activo transitivo, participar significa dar o comunicar algo a alguien: Dios participó su bondad a las criaturas, te participo que...

Platón utilizó la palabra méthesis –participación– para sustituir el término pitagórico mimesis-imitación. Ahora bien, hay que tener en cuenta que en Platón este concepto está en estado original y naciente, indicando una diversidad de aspectos que van desde la dependencia, la adquisición, la presencia, la comunicación, la imitación de un modelo, etc.

La cuestión de la participación debió nacer como una solución al problema de lo Uno y lo múltiple, a la aporía de Zenón: “Si existe lo múltiple debería ser al mismo tiempo igual y distinto, uno y plural, inmóvil y móvil”.

Aristóteles reaccionará contra el concepto platónico de participación, pero no se debe olvidar que el propio Aristóteles aprendió esta doctrina de Platón y que la defendió en sus escritos de juventud, de influencia platónica; incluso en el “Organon” aparece el término participación.

En latín, participar significa “partem capere” o “partem habere”. Según Santo Tomás: “est autem participare quasi capere, et ideo quando aliquid particulariter dicitur participare illud”.

“Todo el pensamiento agustiniano está sostenido por un principio, siempre presente y actuante, nunca formulado, el gran principio de la participación: “La existencia y el conocimiento de lo perfecto(participable)”<sup>42</sup>.

---

42 PEGUEROLES, J., *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Labor, Barcelona 1972, 35.

San Agustín inicia una tradición continuada por el agustinismo medieval, que consiste en conservar celosamente doctrinas de Platón opuestas al pensar aristotélico, como la cuestión de la participación pero transfigurado por la influencia bíblica.

San Agustín, acusando influencias bíblicas y platónicas, habla del camino a recorrer por el hombre hasta que participa plenamente del Dios (Bien-Verdad), su destino: “Porque nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón estará inquieto hasta que descansa en Ti”.

La importancia que la participación tiene en la obra de Marcel se refleja convenientemente en un texto de Kenneth T. Gallagher extraído de su libro *La filosofía de Gabriel Marcel* que cuenta con un Prólogo del propio Marcel: “Sin sacrificar en lo más mínimo la exactitud en aras de la facilidad verbal podríamos resumir brevemente en estas tres frases cuanto llevamos dicho hasta ahora sobre el método filosófico de Gabriel Marcel:

- 1) Tema al que da más importancia: la doctrina de la participación.
- 2) Principal cuestión que le preocupa: cómo pensar la participación.
- 3) Principal respuesta a que llega: la participación se piensa mediante una reflexión secundaria que es creadora, disponible, libre”<sup>43</sup>.

A diferencia de Platón, Marcel no se refiere a una participación en eidos o en forma, sino a una participación en lo actual, porque la filosofía se funda para Marcel sobre lo actual. La reflexión segunda nos sumerge en lo misterioso, en lo actual, pero el misterio sólo es accesible mediante la participación. La participación, con sus diversos niveles, es la vía para acceder al ser.

“En mi propio caso, –confiesa Marcel–, si yo he tenido alguna experiencia de existir, ha sido en cuanto he tenido la suerte o de crear en el preciso sentido de la palabra, o de participar en un orden que es en realidad el del amor y la admiración, dentro del cual se puede describir el acto creador”.

Marcel pretende hacer una “metafísica del somos”, y no “una metafísica del yo pienso”. Ahora bien, ser es participar en el ser; no existe un yo puro, el propio yo que se da en la experiencia es un yo por participación. No se puede separar el yo de aquello que participa, porque sin la participación no existiría el yo. El yo existente no es un espectador, es necesariamente un participante. El cometido de la filosofía es para el neosocrático el pensar lo existente y lo actual, por lo tanto su objeto no puede ser la construcción de sistemas abstractos, sino la profundización de la experiencia, de la experiencia de participación.

---

43 GALLAGHER, K.T., *The Philosophy of G. Marcel*, 1968.

### III. PRIMEROS NIVELES DE PARTICIPACION EN EL SER: CORPOREIDAD, ENCARNACION, INTERSUBJETIVIDAD, COMUNION, COMUNICACION.

Hay tres niveles de participación en el ser, o mejor, hay varios niveles. Estamos de acuerdo con Kenneth T. Gallagher, en general, y por eso damos su esquema, aunque disentimos de la sistematicidad, de la estratificación de niveles.

El nos dice: "... Marcel discierne tres niveles de participación: el nivel de la encarnación, que se actualiza por la sensación y la experiencia del cuerpo como "mío". El nivel de comunión, que se actualiza por el amor, la esperanza y la fidelidad, y el nivel de transcendencia, que se actualiza por la exigencia ontológica, la seguridad primitiva y la "ciega intuición del Ser". En el tercer nivel, está el dominio de lo que Marcel llama "Ser" o "Plenitud", y no hay duda de que el misterio del ser en este sentido es lo que interesa en última instancia a su reflexión filosófica. Esta interpretación pretende acentuar el carácter metafísico, más que meramente fenomenológico del pensamiento de Marcel"<sup>44</sup>.

Según Marcel, la pregunta se habrá de formular así:

"¿Que es el ser, y cómo es posible conferirle un sentido inteligible para nosotros?".

La expresión "para nosotros" tiene, en el autor que nos ocupa, una relevancia especial. Se inscribe en la línea marceliana de pensamiento, que pugna por trascender el pensamiento en general, para llegar a lo concreto.

La presencia y la intersubjetividad van a estar en la base de la ontología marceliana. Se me preguntará, dice Marcel, si esta intersubjetividad que coloco en la base de la Ontología puede dar lugar a alguna proposición simple y distintamente formulable. Una toma de posición semejante, continúa diciendo, de inmediato pone de relieve el carácter esencialmente anticartesiano de la metafísica hacia la cual vamos a tener que orientarnos. No basta decir que es una metafísica del ser: es una metafísica del somos por oposición a la metafísica del yo pienso.

El ser no es objetivable, el ser es inexhaustible, être se contrapone a avoir.

López Quintás, al hablar de la "antropología dialógica" de Ferdinand Ebner, señala que el pensamiento actual ha adquirido mayor "densidad y raigambre" al comprender que la "realidad auténtica" no se consigue a través de sistemas de oposición y objetivismo en los que se plantean cuestiones como sujeto-objeto, dentro-fuera, sino en las filosofías creadoras que descubren las entidades relacionales que surgen en los fenómenos de encuentro.

<sup>44</sup> Ib., 12 y 13.

Tanto Marcel como M. Buber habrían sustituido el binomio sujeto-objeto por el de yo-tú, renunciando a “principios metodológicos excluyentes”, sin que ello signifique que renuncian a la “condición racional del conocer”. Buscan nuevas vías de acceso al ser. Procuran captar estructuras más plenas de lo real, reconociendo que lo puramente racional y lógico no es el único camino a lo real, ni siquiera el más privilegiado.

La comunicación no significa aquí que una persona incidentalmente exprese una cualidad suya e incluso que llegue a comunicarla. Se trata de una vocación o aspiración a entrar en comunión o comunicación con otro, al que respetamos también como persona y al que permitimos conocer también nuestra intimidad. Esta comunicación, como es lógico, tendrá distintos niveles, distintos grados, distintas etapas. Además de una comunión de conciencias deberíamos hablar especialmente de una comunicación entre existentes, entre sujetos. La filosofía concreta de Marcel es la que aporta más valiosas indicaciones en el campo de la comunicación; ningún existencialista ha llegado tan lejos como el autor de *El Misterio del ser*.

La comunicación humana se hace patente a través de los fundamentos existenciales que la hacen posible y de las instancias que manifiestan su estructura y dinamismo.

Vimos que la existencia se presenta también como encarnación, que más que un hecho, es el estar en una situación dando lugar a múltiples posibilidades.

En la reflexión segunda, el existente se abre al misterio, toca la realidad en sus mismas raíces. Sólo en momentos especiales de la vida, mediante una cierta “conversión” interior, el hombre es capaz de captar las raíces de la existencia, es decir, es capaz de estar en disposición de establecer una comunicación auténtica. Sólo en el ámbito de lo misterioso se puede producir la comunión.

En las relaciones tú-yo, la persona se coloca dentro de una situación fundamental, que es la de participar de una común presencia que se mimetiza con los sujetos mismos. La presencia es una presencia ontológica que actúa en el nivel de radical libertad. El tú, las relaciones-tú, son capaces de un verdadero encuentro, de una presencia participada.

Para que se dé la comunicación a estos niveles es necesaria la disponibilidad plena, la fidelidad creadora que permita relaciones humanas profundas. Las relaciones interpersonales se establecen y se consolidan en la comunión.

Solamente el Ser Absoluto es el Tú Absoluto. El es capaz de la comunicación más densa y más profunda, al tiempo que más creadora.

Las formas de relación social, las costumbres, los valores, la cultura, conforman el marco donde se despliegan las actividades de comunicación.

Todo ello constituye el “horizonte antropológico”, en cuya base está el hombre, como individuo. Este existente es el que proyecta y recrea la sociedad, la historia.

Quienes establecen la comunicación no se comportan como seres pasivos que reaccionan a estímulos condicionados o incondicionados como podría hacerlo un animal. La comunicación incluye libertad, reflexión y presencia. Las acciones de los comunicantes brotan de la interioridad como un acto vital.

Junto con la libertad, el hombre dispone de facultades para expresar sentimientos, vivencias. No se trata de acciones mecánicas, ni de puros juegos, ni de intercambios instintuales, sino de acciones humanas que brotan en las profundidades de la persona y llevan su sello.

Según Bernardi, la comunicación es el acto interpersonal que busca superar, desde la situación dada, la alteridad, o quizás la incomunicación.

La condición humana, configurada por límites, fronteras y niveles, padece igualmente su finitud en el caso de la comunicación, si bien ésa barrunta caminos nuevos más allá de la muerte, más allá de lo que vemos con nuestros ojos.

Comunicar significa también tener en cuenta al otro, ponerse en su lugar; como el paso se da desde el sujeto, el campo de apertura puede ampliarse o reducirse según las disposiciones de los dos sujetos, según las reacciones voluntarias e incluso semi-involuntarias.

Cada individuo tiene su marco de referencia, –un conjunto de experiencias, opiniones, reflexiones, costumbres–, recibido de la influencia familiar o social, e incluso del propio temperamento. Este marco de referencia, consciente o inconscientemente, regula una buena parte de la conducta y de la vida de una persona. El hecho mismo de la comunicación no es ajeno a estos presupuestos.

Buscan los comunicantes campos de encuentro, puntos de coincidencia, pero teniendo en cuenta que lo hacen desde el marco de su identidad psicológica, es decir, desde su visión del mundo. La comunicación no es una foto fija, sino una realidad dinámica con matices sucesivos y constantes dentro de una estabilidad anclada en las vivencias más profundas del ser, en la comunión.

La comunicación interpersonal supone, en cierto modo, una comunicación entre personas de distintas culturas, de distintas creencias, de distinto sistema de valores. Resultaría imposible la comunicación entre una persona que aceptase la esclavitud y otra partidaria de abolirla, por poner un ejemplo extremo.

La comunicación es un comportamiento humano, es decir, libre y consciente, que supera los límites del egoísmo, y que busca valores propios de la especie humana en cuanto tal, de la persona en cuanto tal.



Cuando se escribe un libro o una obra de teatro se piensa lógicamente en establecer una comunicación con el lector, o quizás en crear el campo propicio para que esta comunicación pueda establecerse. Pero para que dicha comunicación se produzca debemos dejar a los propios personajes “vivir”, establecer comunicación entre ellos.

La existencia, encarnación, la fidelidad no deben ser interpretadas por medio de conceptos abstractos. La abstracción favorece la obnubilación de la verdad. El ser es inobjetivable. La encarnación como primer nivel de participación en el ser también es inobjetivable y sólo en cuanto inobjetivable puede ser participación, encarnación y ser.

Lo existente es el yo encarnado, el yo que es intimidad y que, al propio tiempo, existe hacia afuera, yendo al encuentro de los otros. El otro posee el secreto de lo que somos.

La encarnación es “el dato central de la metafísica”<sup>45</sup>.

*a.- Corporeidad, encarnación, “el sentir como modo de participación”.*

En el *Diario Metafísico* de fecha 11 de Abril de 1921, Marcel hace varias precisiones en torno a la existencia y a la corporeidad. Dice que habiendo releído sus notas sobre la existencia, llega a la conclusión de que dentro de este término se reabre un mundo por explorar. Las aproximaciones a este mundo deben orientarse en estas direcciones:

a-Toda existencia es descubierta desde mi cuerpo, no existe otra posibilidad de llegar a ella. De alguna manera toda existencia es una “prolongación de la existencia de mi cuerpo”.

b-Tiendo a utilizar la noción de objeto para calificar a mi cuerpo, pero mi cuerpo trasciende la objetivación y no se deja clasificar fácilmente: el ser es inclasificable.

c-Existe una unión de mi cuerpo conmigo, y un contacto de mi cuerpo con el mundo exterior. Ahora bien, es impropio afirmar que yo utilizo mi cuerpo como un instrumento mediador entre mi persona y el mundo. Realmente “mi cuerpo está en sinpatía con las cosas”.

d-Mi cuerpo se constituye en una especie de “centro del universo”, que está ahí para ser descubierta desde mi cuerpo.

El tema será retomado y reprofundizado por Marcel en numerosos pasajes.

---

45 MARCEL, G., *Du Refus à l'Invocation*. Gallimard, 1940, 80.

Mi cuerpo es un objeto susceptible de ser estudiado por la medicina, la física, la química, etc. Puede ser torturado y tratado por desaprensivos como un simple objeto.

Pero al mismo tiempo, mi cuerpo soy yo, un sujeto, que no permito que me clasifiquen como objeto, ni que me manipulen como si de un objeto cualquiera se tratase. Yo mando en mi cuerpo, y utilizarlo violentando mi voluntad, vendrá a ser una especie de violación. “Ces deux modes d’existence sont irréductiblement distincts”. “Il me paraît évident que ces deux modes sont en fait indissolubles, se complètent eux-mêmes”<sup>46</sup>.

En la primera parte del *Diario Metafísico* Marcel aclara que la noción de cuerpo no es unívoca: “Il semble bien qu’il y ait... deux modes d’existence absolument distincts: l’un est par définition objectif, c’est-à-dire valable pour toute conscience douée de conditions de perception analogues aux nôtres, l’autre est par définition tout individuel, c’est-à-dire lié à ma conscience”... “la notion de corpe n’est pas du tout univoque”<sup>47</sup>.

En otras partes de su obra Marcel concibe el cuerpo como instrumento.

Cuando reflexiona sobre el cuerpo entiende que es el instrumento de que dispone para acometer cierto número de acciones relacionadas con “la realidad exterior”.

No obstante critica la interpretación instrumentalista del cuerpo en tanto que es “mi cuerpo”: “... tout instrument est un moyen d’étendre ou de renforcer un pouvoir que nous possédons; ceci est aussi vrai pour une bêche que pour microphone; dire que ces pouvoirs sont eux-mêmes deux instruments ce serait se payer de mots; il faudrait déterminer de quoi ces pouvoirs eux-mêmes sont le prolongement. Il doit toujours y avoir certaine communauté de nature entre l’instrument et l’instrumentiste. Mais alors, quand je regarde mon corps comme un instrument est ce que je ne cède pas à une sorte d’illusion inconsciente qui me fait reporter dans l’âme les pouvoirs dont les dispositifs mécaniques auxquels je réduis mon corps non serait que le prolongement”<sup>48</sup>.

El cuerpo no puede ser un puro instrumento comparable a un bolígrafo o a un transistor.

“Si je pense mon corps comme instrument, j’attribue par là à l’âme dont il serait l’outil les virtualités mêmes dont cet instrument assurerait l’actualisation; c’est encore trop peu dire, je convertis l’âme en corps et m’engage dans une régression sans fin”(ib., 239).

46 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*. NRF, 1927, 20-21.

47 Ib., 124.

48 Ib., 238

La reflexión segunda invalida la concepción objetivista del cuerpo “en tanto que mi cuerpo”. La reflexión primaria se desinteresa del hecho de que este cuerpo sea mi cuerpo.

Yo soy mi cuerpo. Según nos dice en el *Diario Metafísico*:

hay un sentido en el que nosotros podemos afirmar que “yo soy mi cuerpo”. Esta afirmación es central y lo único que puede hacerse es aclararla parcialmente o desde algún punto de vista.

No tiene sentido decir que yo soy otra cosa diferente a mi cuerpo: “Dire ‘je suis mon corps’ c’est en réalité émettre un jugement négatif: ‘il n’est pas vrai de dire, il n’y a pas de sens à dire que je suis autre chose que mon corps’; ou plus précisément: ‘il n’y a pas de sens à dire que je suis une certaine chose reliée de quelque façon que ce soit à cette autre chose qui est –ou qui serait– mon corps. De cette relation X entre cette chose inconnue Y et mon corps, il ne peut être rien affirmé qui présente un caractère de vérité – ce qui revient à dire que cette relation n’est pas pensable”<sup>49</sup>.

Es difícil definir la manera o el lugar en el que yo estoy unido a mi cuerpo. El cuerpo no constituye la materia de un problema, sino la condición de toda la problemática:

“N’est pas une de ces données susceptibles de fournir la matière d’un problème, données qui sont par là même objectives”... “Il est de celles sur lesquelles il faut que l’esprit s’appuie pour poser un problème quelconque; il est impossible de traiter celle-ci comme problématiques sans tomber dans les pires contradictions”<sup>50</sup>.

Mi cuerpo es una realidad misteriosa y no puede ser considerado como un problema o como un objeto, a pesar de que presenta una serie de características y de determinaciones que pueden ser estudiadas como propiedades de un objeto.

La unión del alma y del cuerpo han tenido distintas explicaciones a lo largo de la historia: La concepción monista y la concepción dualista.

La unión del alma y del cuerpo han recibido distintas interpretaciones desde esas dos concepciones básicas en todos los tiempos. Esta unión la enfrenta también Marcel, como una “forme métaphysique de l’écécité”: “... elle(cette union) est... un indivisible sur quoi la réflexion ne peut mordre; et ceci ne veut pas dire qu’elle soit inconnaissable, ce qui reviendrait à supposer qu’elle recouvre un mécanisme dont le secret nous échappe”<sup>51</sup>.

49 Ib., 239

50 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*, NRF, 1927, 328.

51 Ib., 328

En *La Dignidad Humana* Marcel afirma que la relación entre mi cuerpo y yo sustituye la cuestión tradicional de la relación del alma y del cuerpo.

Mi cuerpo tiene prioridad absoluta en el tema de la atención, de sentir el mundo interior y el mundo exterior. Mi cuerpo es un “mediador absoluto”: “en tant qu’il est “l’élément médiateur””<sup>52</sup>.

Si yo soy mi cuerpo quiere decir que yo soy un ser que siente. El hecho de sentir está indisolublemente ligado al hecho de que este cuerpo es mi cuerpo, y no un cuerpo cualquiera entre otros.

Es difícil comprender bien lo que es sentir mi cuerpo: “... car il semble que ce corps soit requis comme condition instrumentable du sentir qui porte sur lui, à moins qu’il ne faille admettre que le sentir ne se laisse pas intrumentaliser, qu’il n’est pas en soi réductible à une fonction exercée par le moyen d’un certain appareil”<sup>53</sup>.

Dos puntos de vista desde los que se puede tratar la sensación son: como participación inmediata y como “traduction” corresponden a dos maneras de pensar sobre mi cuerpo, como cuerpo-sujeto y como cuerpo-objeto.

Las cosas existen para mí como una cierta prolongación de mi cuerpo, y en este caso el propio cuerpo es para mí como el primero o el más importante de los seres materiales existentes: “Le monde existe pour moi, au sens fort du mot exister, dans la mesure où j’entretiens avec lui des relations du type de celles que j’entretiens avec mon propre corps, c’est-à-dire pour autant que je suis incarné”<sup>54</sup>.

Mi cuerpo es algo más que una cosa, es mi forma de ser en el mundo.

Mi cuerpo es mío en un sentido diferente al que también es mío mi perro, es decir, existen diferentes maneras de posesión: “La vérité est bien plutôt qu’a l’intérieur de toute possession, de tout mode de possession, il y a un noyau senti, et ce noyau n’est autre que l’expérience, en elle-même non intellectualisable, du lien par lequel mon corps est mien”<sup>55</sup>.

La corporeidad es una zona fronteriza entre lo que es el ser y lo que es el tener. Todo tener se define de alguna manera en función de mi cuerpo. No debo decir que yo tengo un cuerpo, sino que debo hablar más bien de la misteriosa relación que me une al cuerpo y que es la razón de todas mis posibilidades de tener cosas.

No puedo ejercer sobre mi cuerpo el mismo tipo de dominio que ejerzo sobre las cosas que poseo o que tengo. Si considerase que mi cuerpo es algo

52 Ib., 238

53 MARCEL, G., *Le Mystère de l’Etre*. Aubier 1951, 121

54 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*. NRF, 1927, 261.

55 MARCEL, G., *Le Mystère de l’Etre*. Aubier, 1951, 113.

que tengo, devaluaría ciertamente a mi cuerpo y lo dejaría como atado con cadenas, y tratar a mi cuerpo como mi prioridad absoluta es convertirlo en esclavo. La forma de relación que me une a mi cuerpo depende en cierto modo de mí: “Quoi qu’en asient pensé l’inmense majorité des philosophes de toute école, cette relation (qui me lie à mon corps) n’est pas une donnée définissable de façon objective et univoque, come elle le serait si elle se réduisait à un rapport de causalité, ou au parallélisme, ou encore dans une hypothese moniste, matérialiste ou spiritualiste. Si paradoxale et même si contradictoire que paraisse d’abord une telle affirmation, il y a lieu de penser que le mode de liaison qui m’unit à mon corps dépend en quelque façon de moi: si être veut dire s’affirmer, je suis par la façon même dont je réponds á ce qui n’est pas primitivement qu’une question, en un langage plus strict, á ce qui peut seulement être regardé comme question par une réflexion rétrospective s’exerçant sur les condition mêmes de mon développement”<sup>56</sup>.

A partir de *Du Refus à l’Invocation* Marcel define el concepto de cuerpo-sujeto y da un paso adelante en las investigaciones que antes se centraron sobre la manera en que yo estoy unido a mi cuerpo.

Julián Marías en su artículo “La estructura corpórea de la vida humana”, publicado en la Revista de Occidente, nº 2, 1963, hace un análisis de los distintos aspectos de la vida humana y de la estructura corpórea de la persona. Trata de la mundanidad, la corporeidad, la temporalidad o la felicidad como aspectos de la vida, como dimensiones de ésta.

“Sólo desde ella se pueden ver en su realidad concreta esos aspectos con visión radical, es decir, desde su raíz”<sup>57</sup>.

Según Ortega el sentido primario de la vida es el de la vida biográfica, pero no debemos caer en el sofisma de confundir vida con trayectoria biográfica. Si confundiéramos la vida con su trayectoria, no tendríamos en cuenta que la trayectoria es un fragmento de la vida o una dimensión de ésta. “No debería ser necesario aclarar que cuando me refiero a la estructura corpórea de la vida humana no estoy hablando de ésta como realidad radical - ésta es mi vida-, ni siquiera de la metafísica en cuanto teoría de la vida humana, que descubre los requisitos de cada vida, la estructura necesaria, y por tanto universal, de toda vida humana. Me muevo en el plano de lo que llamo “estructura empírica” de la vida humana como conjunto de aquellas determinaciones que, sin ser requisito a priori, pertenecen al hecho y establemente a las vidas humanas que encuentro y en las que empíricamente las

56 MARCEL, G., *Du Refus à l’Invocation*. Gallimard, 1940, 136.

57 MARIAS, J., *La estructura corpórea de la vida humana*, Revista de Occidente, 2 (1963) 154

descubro; las que, por tanto, constituyen en el campo de posible variación humana en la historia. Podríamos decir que “el hombre” es el conjunto de las estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana, y así la antropología en el radical sentido filosófico de esta palabra sería el estudio de esta estructura empírica, mientras que la teoría de la vida humana como realidad radical es la metafísica”<sup>58</sup>.

El problema de la corporeidad de la vida humana es inseparable del de su mundaneidad, si se considera en el plano de la estructura empírica. Desde el plano de la teoría analítica las cosas podrían resultar algo diferentes y el sentido de la circunstancia o mundo sería diferente aunque no menos real.

La corporeidad impone las formas de la mundaneidad, es decir, el ser local y ser parcial. El cuerpo es también circunstancia, una porción con una función peculiar. La realidad del entorno y del contorno irrumpe en nuestra vida con carácter corporal a causa de nuestro propio cuerpo: “Los caracteres de la mundaneidad son conexos con los de mi realidad, y por tanto con los de mi estructura corporal. Por eso la sensibilidad es correlato de la estructura del mundo”<sup>59</sup>.

En *Etre et Avoir* se nos dice lo siguiente: Cuando se afirma que algo existe, se considera que, de alguna manera, está relacionado con mi cuerpo.

“Ceci revient à dire qu’on ne peut dissocier réellement:

Existence;

Conscience de soi comme existant;

Conscience de soi comme lié à mon corps;

Comme incarné”<sup>60</sup>.

La encarnación pone de manifiesto el “carácter íntimo y misterioso de mi unión entre mi cuerpo y yo”.

“La encarnación, situación de un ser que aparece como ligado a mi cuerpo”, inspira una “metafísica del somos, por oposición a la metafísica del “Yo pienso”.

“De ce corps, je ne puis dire ni qu’il est moi, ni qu’il n’est pas moi, ni qu’il est pour moi (objet). D’emblée, l’op-position du sujet et de l’objet se trouve transcendée”<sup>61</sup>.

“Yo soy mi cuerpo”, pero éste, que aparece como un objeto observable, no es un objeto corriente, ya que no puedo situarme frente a él, sino que el cuerpo está conmigo, es mi ser, o parte de mi ser.

58 Ib., 156-157

59 Ib., 158

60 MARCEL, G., *Etre et Avoir*. Aubier, 1935, 9

61 Ib., 12

El ser de mi cuerpo –mi cuerpo– no se enmarca en lo problemático, sino en lo misterioso.

Yo soy mi cuerpo, pero no soy idéntico a mi cuerpo. Soy encarnado, aparezco a los otros con un cuerpo del que no puedo distinguirme, pero con el que no puedo identificarme totalmente.

“Cuando más tenga el acento sobre la objetividad de las cosas, estando el cordón umbilical que las liga a mi existencia, a lo que llamo mi presencia órgano-psíquica para mí mismo, tanto más afirmaré la independencia del mundo respecto a mi destino, a mis fines propios; tanto más este mundo así proclamado el único real se convertirá en un espectáculo sentido como ilusorio, un inmenso film documental ofrecido a mi curiosidad, pero que en resúmenes se suprime por el simple hecho de que me ignora”<sup>62</sup>.

La mejor vía para conocerse a uno mismo y de incardinación en el mundo es, para Marcel, una actividad, una disposición participante y comprometida: “Un ser cuya originalidad más profunda consiste... no sólo en preguntar sobre la naturaleza de las cosas, sino en preguntarse por su propia esencia, se sitúa por esto mismo más allá de todas las respuestas, inevitablemente parciales, en que puede desembocar esta pregunta”<sup>63</sup>.

No se puede identificar objetividad y existencia. Más allá de la objetividad está la realidad existencial. Al pensamiento objetivista se le escapa la realidad del yo, porque los seres humanos se mueven en un plano distinto al de las ciencias; están en el plano de la vida. Este plano no puede ser reducido a mero objeto, y no es correlación del yo-tú. La existencia, –como la libertad, como la vida, y como las realidades existenciales–, no puede ser expresada por abstracción ni por medio de un concepto, pues todo concepto define. La existencia, dice Marcel, no es concebible, objetivable, porque lo existente, el existente, soy yo. No debemos confundir objetividad y existencia. Es más, la existencia como tal no puede ser objetivable. El yo, el tú, la persona, no pueden ser objetivables a menos que pretendamos desvirtuarlos y tratarlos como un simple objeto. La persona, pues, no se encuentra en el registro del objeto.

Las operaciones de abstracción, típicas de la realidad científica, no sintonizan bien con la realidad existencial, más bien oscurecen la comprensión de las relaciones-tú.

Nuestra condición es la de seres corpóreos, seres encarnados. La condición humana está ligada a nuestro cuerpo. No podemos decir propiamente

62 MARCEL, G., *De Refus à l'Invocation*. Gallimard, 1940.31

63 MARCEL, G., *L'homme problématique*. Aubier-Montaigne, 1955, 73.

que tenemos cuerpo, pues no lo tenemos de la misma manea que un automóvil o un disco. Somos nuestro cuerpo, ya que para expresar estas realidades necesitamos el cuerpo y el lenguaje humano.

Aristóteles había llamado la atención respecto de la cualidad de hablantes como una de las características más típicas del animal racional.

La metafísica de Marcel difiere sustancialmente de la cartesiana. Marcel habla de una metafísica del somos, como radicalmente opuesta a la metafísica del yo pienso.

La metafísica marceliana tiene en cuenta la realidad concreta, el hecho de la encarnación, que se convierte en un dato central de la misma:

“11 de abril de 1921: he releído mis notas de diciembre último sobre la existencia; creo que hay allí un mundo por explorar. He aquí los puntos esenciales:

1.- Toda existencia se construye para mí sobre el tipo y prolongación de la de mí cuerpo.

2.- Sin darme cuenta, introduzco en la noción de objeto existente lo que en mi cuerpo mismo trasciende la objetividad, lo que no se deriva de ninguna dialéctica, sino que por el contrario, hace posible cualquier dialéctica.

3.- Existe, por tanto, entre mí y todo lo existente, una relación del mismo tipo de la que me une a mí cuerpo; lo que he llamado mediación no instrumental u objetiva. Esto equivale a decir que “mi cuerpo está en simpatía con las cosas”.

4.- Con esto queda fundamentada la posibilidad de un cierto modo de visión.

Mostrar en suma que estoy realmente adherido a todo lo que existe, al universo, que es mío, y del cual mi cuerpo es el centro”<sup>64</sup>.

Marcel fue pionero en Francia al plantear el tema de la encarnación y sus implicaciones filosóficas. Por lo menos Merleau-Ponty reconoce en Marcel al autor que plantea por primera vez la cuestión mencionada: “La relación ontológica de inherencia que es, ante todo, relación de encarnación... ha sido planteada en Francia por Gabriel Marcel”<sup>65</sup>.

De Waelhens, en la línea de Merleau-Ponty, considera un mérito de la filosofía existencial francesa el hecho de comprender que “desde *El Diario Metafísico* de Gabriel Marcel... no se podría definir la existencia humana por el ser-en-el-mundo, si no se aplica a determinar el sentido exacto de nuestra corporeidad”<sup>66</sup>.

64 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*. NRF, 1927, 265

65 MERLEAU-PONTY, M., *La philosophie de l'existence*. “Dialogue”, 1966, 312.

66 WAELEHENS, A. de, Heidegger y Sartre.”*Deucalión*”, 1946, n° 1



Se podría afirmar que en este tema la filosofía existencial francesa, y en concreto la de Marcel, no se encuentra alejada de los postulados defendidos por Ortega y la Escuela de Madrid. Y habría que destacar que se aleja considerablemente, en estas temáticas, de la postura de algunos existencialistas alemanes.

El vitalismo no minusvalora las posibilidades del cuerpo y de los sentidos, antes bien, de alguna manera, recuerda que “todo conocimiento empieza por los sentidos”.

Las teorías de Marcel sobre la existencia resultan ciertamente originales; rompen, además, con una tradición de trescientos años: En efecto, después de Descartes, los filósofos franceses, en general, habían asumido las teorías fundamentadas en el cogito.

Marcel reaccionó violentamente frente al racionalismo. Su luna de miel con los idealismos (alemán o inglés) terminó rápida y prematuramente.

Se puede decir que la reacción le llevó al polo opuesto: Partir de cosas concretas, construir una filosofía concreta, profundizar en el hecho de la existencia y en las posibilidades del somos.

La corporeidad, la encarnación, tal como las concibe Marcel, superan algunos problemas típicos del racionalismo o del idealismo, por ejemplo la oposición entre sujeto y objeto: “l’opposition du sujet et de l’objet se trouve transcendée”<sup>67</sup>.

Los términos superar y trascender, en este caso, vendrían a señalar que la filosofía de Marcel, al estar planteada en otra clave, desde un punto de vista diferente, no entra en los escollos característicos del racionalismo, y por lo tanto, puede evitar algunas trampas limitadoras del idealismo.

La afirmación “yo soy mi cuerpo” refleja una realidad cierta. Dicha realidad ha tenido diversas interpretaciones y ha provocado enfrentamientos doctrinales como los protagonizados por Marcel en relación con racionalistas e idealistas.

Y es que estamos inmersos en el mundo por el cuerpo, a través del cuerpo. Y este hecho constituye un referente, o un punto de encuentro fundamental con los demás seres.

No obstante, mi cuerpo no es un objeto, ni está censado en el mundo del tener. Mi cuerpo está inmerso, más bien, en el mundo del misterio. Sólo en los casos de la prostitución o de la esclavitud, el cuerpo tendría excepcionalmente la consideración de un objeto, dadas las circunstancias degradantes que todos podemos comprender.

---

67 MARCEL, G., *Etre et Avoir*. Aubier, 1935, 12

Existen diferencias notables entre la prostitución y la esclavitud: En el primer caso, un individuo trafica con su cuerpo. Esta persona, hombre o mujer, vende su cuerpo a cambio de dinero, etc... En el segundo caso, el esclavo está obligado a serlo y poco puede hacer en contra del sistema que mantiene la esclavitud. El que trafica con esclavos trata a esas personas como la prostituta trata su cuerpo, añadiendo la característica de la brutal manipulación. Ambos trafican con cuerpos humanos como si se tratase de una simple mercancía de la que ellos pueden lucrarse.

Algunos reportajes periodísticos sobre estas cuestiones, vienen a confirmar que, en ocasiones, las prostitutas están obligadas a ejercer la prostitución bajo amenazas o coacciones que se parecen mucho a las utilizadas con los esclavos.

El cuerpo es, también, un conjunto de sentimientos e impulsos que, en cada momento, me permiten decir yo puedo o yo quiero. Si yo miro mi mano no veo lo mismo que un neurólogo que observase al microscopio un conjunto de músculos y nervios.

Mi cuerpo está indisolublemente ligado a mi capacidad de decidir, es decir, a mi memoria, a mi entendimiento, y a mi voluntad.

Decían los antiguos que “pensamos porque tenemos manos”. El “homo faber” no es distinto del “homo sapiens”, es decir, no existe un divorcio entre la mente y el cuerpo, entre los sentimientos y la inteligencia.

En el epígrafe “El ser encarnado, punto central de la metafísica”(R.I.), Marcel reflexiona sobre la realidad del cuerpo. Siguiendo el método Jericó, va diseñando progresiva y gradualmente sus teorías sobre la corporeidad: “¿No deberé... declarar que la supuesta dualidad entre yo y mi cuerpo no existe, y que en verdad yo soy mi cuerpo?”<sup>68</sup>.

Esto no quiere decir que yo sea idéntico a mi cuerpo, pues para realizar tal afirmación habría que anular el yo, o concluir que sólo mi cuerpo existe. Pero Marcel no comparte esta última proposición: “... Esta afirmación es absurda: lo propio de mi cuerpo es no existir sólo... ser encarnado es aparecerse como cuerpo, como este cuerpo, sin poder identificarse con él”<sup>69</sup>.

Añade Marcel que, si bien no podemos identificarnos con el cuerpo, tampoco podemos distinguirnos del cuerpo. En *El Misterio del ser*, el autor da un paso más considerando el sentir “como un modo de participación”.

Mi cuerpo cumple la misión de situarme en el mundo y posibilitar la relación, la comunicación o la comunión con otras personas.

---

68 MARCEL, G., *Du Refus à l'Invocation*. Gallimard, 1940, 29

69 Ib., 30

Al tomar conciencia del valor de la intersubjetividad, Marcel se confronta con el objetivismo y el idealismo. Considera que no es bueno cortar el cordón umbilical que liga mi existencia con las cosas. Cuanto más insista en la objetividad de las cosas tanto más afirmaré la independencia del mundo con respecto a mí, su radical indiferencia a mi destino.

En una situación objetiva, yo estaría aquí y el objeto allá, arrojado delante de mi vista y dispuesto para ser examinado. Queda patente la distinción entre sujeto y objeto. Marcel llama a esa relación triádica, porque hay tres términos: el que pregunta, a quién pregunta, y la pregunta misma. Si me pregunto por una flor, diré: “¿a qué otra cosa que no sea ella misma esta flor puede reducirse? Pero entonces lo que pasa es verdaderamente paradójico, puesto que la primera respuesta, tan poco científica, que consistía en dar el nombre de la flor, satisfacía en mí, aunque racionalmente fuese inexistente, esa exigencia que la interpretación reductora, por el contrario, tiende a engañar. Es verdad que la satisfacción proporcionada por el nombre pareciera que sólo es experimentable por una conciencia que permanece en ese estadio precientífico y casi infantil donde el hombre se presenta formando un solo cuerpo con la cosa nombrada y cobra por ello un valor mágico...

Conviene hacer notar, puesto que quizá no siempre se percibe suficientemente que la pregunta “¿qué es?” apunta siempre a lo designable, y más profundamente que se refiere en todos los casos a un orden que implica relaciones triádicas. Retomo el ejemplo elemental sobre el cual insistí. Señalo la flor, esta flor, a mi compañero, que sé más versado que yo en Botánica, y cuento con él para que me diga qué es esa flor. Desde luego podría recurrir a un libro de Botánica, que desempeña en ese caso el mismo papel, o aun, suponiendo que estuviese solo, a mi propio saber en la materia. En todos los casos, los tres elementos, los tres términos, subsisten. Podríamos preguntarnos si, en verdad, originariamente, y tomada en todo su candor, la interrogación se plantea en un plano diádico y no triádico, como si yo hubiera preguntado a la flor: “¿quién eres?”. Pero la cuestión se desnaturaliza inevitablemente; no es la flor quien me dice su nombre tomando como intérprete al botánico; llego a ver claramente que ese nombre es convencional: se ha convenido dar tal nombre a la flor que interesa. Pero de ese modo, nos evadimos de la región del ser propiamente dicho, y todo lo que aprenderemos es lo que puede decirse de la flor omitiendo justamente la singularidad de su ser, lo que ha llamado mi atención; en otras palabras: lo que me ha hablado”<sup>70</sup>.

---

70 MARCEL, G., *Le Mystère de l'Etre*. Aubier 1951, 189-190.

El hombre no podrá descubrir su ser mediante el saber abstracto ni mediante una actitud de espectador, como diría Camus, sino mediante una actitud comprometida y “participante”.

*b.- Presencia, participación y comunión:*

Objetividad es lo contrario de participación o de existencia.

Gabriel Marcel señala que la existencia es la negación de toda objetividad. Dicho de otro modo, objetividad no se opone a subjetividad sino más bien a existencia o participación. Hay una manera de presencia que no es espacial, objetiva, sino metaempírica y relacional.

Observando la evolución de las doctrinas metafísicas desde hace aproximadamente un siglo, sorprende el advertir hasta qué punto los filósofos idealistas convienen en general en reducir al mínimo el papel de la existencia, del índice existencial, en la economía general del conocimiento, y eso en aras de determinaciones racionales de toda índole –algunos dirían valores– que confieran al pensamiento un contenido inteligible. La existencia aparece así como algo en que el pensamiento se apoya quizá, pero que sin duda y por la misma razón tiende a perder de vista cada vez más completamente... Lo que importa hacer observar ante todo es que cuanto más se ponga el acento en el objeto como tal, en los caracteres que lo constituyen como objeto, y en la inteligibilidad de que debe estar provisto para dar asidero al sujeto que se le enfrenta, tanto más nos veremos inducidos, por el contrario, a dejar en la sombra su aspecto -no diremos carácter- existencial... Lo que deliberadamente se dejará a un lado será el modo según el cual el objeto está presente a quien lo considera o, lo que viene a ser lo mismo, el misterioso poder de afirmación de sí, gracias al cual se levanta ante el espectador; la cuestión será, más rotundamente aún, la de saber cómo puede ser que ese objeto no sea solamente un espectáculo racionalmente articulado, sin que posea además el poder de afectar de mil maneras al ser mismo de quien lo contempla y experimenta. Sería preciso reconocer claramente el paso de la existencia a la presencia: “yo me pregunto si no es mediante la presencia cómo puede pasarse de la existencia al valor”<sup>71</sup>.

Comenta Martín Buber: Mientras nos contentemos con poseernos como un objeto, no nos enteraremos del hombre más que como una cosa más entre las cosas, y no se nos hará presente la totalidad que tratamos de captar.

La ciencia positiva no puede ofrecer una respuesta a las realidades existenciales. La razón es clara, hay situaciones en las que el sujeto no se

---

<sup>71</sup> MARCEL, G., *Journal de Métaphysique*. NRF, 1927, 307.

encuentra ante un hecho objetivo, como espectador, sino como actor comprometido: “estas realidades tan ligadas a mi existencia, no puedo considerarlas haciendo abstracción de mí mismo, porque estoy comprometido en ellas. Estas realidades son “misterios”<sup>72</sup>.

Lo decisivo es la verdad existencial, que se da en la comunicación intersubjetiva y en la participación mutua en el ser del yo y del tú. No encontramos la verdad separada de nuestra situación, del mismo modo que no podemos situarnos fuera del ser, puesto que estamos comprometidos en él.

Cuanto más nos alejamos del prójimo, más nos perdemos. El materialismo vacía al hombre de contenido interior, y el intelectualismo, que lo despoja de su exterioridad corporal, hacen imposible la intersubjetividad y, por lo mismo, la presencia del tú, –la “comunicación dialógica”–.

Marcel identifica ser y presencia: “n’est pas un être pour moi s’il n’est pas une présence”<sup>73</sup>.

La presencia se identifica con fecundidad, con comunión. Es el espacio en el que se asienta la fidelidad creadora. A presencia se contraponen ausencia; “de cette absence qui se donne à nous comme absolue et que nous appelons la mort”<sup>74</sup>.

Según R. Troifontaines, “l’être pour Marcel serait donc le nous, dont participent je et tu qui ne sont qu’au titre de termes de cette relation”<sup>75</sup>.

La soledad convierte al mundo en absurdo, la presencia, la comunión lo convierte en humano. El hombre del teatro existencialista quiere huir de la soledad. En este ambiente (sentido) es especialmente significativo y testimonial el teatro de Marcel.

Los griegos descubrieron el valor cultural, educativo y catártico del teatro, su capacidad revitalizadora y comunicadora.

“De la solitude à la communion, tel est l’itinéraire que nous voudrions suivre à travers les quinze pièces qui marquent les étapes de l’oeuvre étonnamment riche et difficile de Gabriel Marcel”<sup>76</sup>.

Tanto la palabra existencia como la palabra ser son utilizadas por Marcel como sinónimos de lo real. La concepción marceliana del ser se precisa por su referencia al conocimiento, al tener, a la existencia, y a la vida.

Marcel reacciona contra el idealismo y rechaza la reducción del ser al puro conocimiento humano o al puro conocimiento objetivo:

72 MARCEL, G., *Homo viator*. Aubier, 1945, 94-95.

73 MARCEL, G., *Positions et Approches concrètes du Mystère Ontologique*. Nauwelaerts-Vrin, 1949, 291.

74 MARCEL, G., *Du Refus à l’Invocation*. Gallimard, 1940, 199

75 Ib., 227

76 Ib., 270

“Il ne faut jamais oublier que si la supériorité de la science consiste en ce fait qu'elle est pour tout le monde, cette supériorité ne va pas sans une rançon métaphysique très lourde; la science n'est pour tout le monde que parce qu'elle n'est à la lettre pour personne”<sup>77</sup>.

Existen formas de conocimiento diferentes al conocimiento objetivo. Tanto el drama como la música propician un conocimiento superior en el que nuestro ser se encuentra totalmente introducido en su integridad y que trasciende los enunciados abstractos.

Contemplar es recordar en presencia de; de tal manera que la realidad en presencia de la cual se recuerda, entra de alguna manera en su recuerdo.

La distinción entre ser y tener ya aparece en una nota del 16 de Marzo de 1923 en el *Diario Metafísico*: “Au fond tout se ramène à la distinction entre qu'on a et ce qu'on est”<sup>78</sup>.

Marcel reconoce que ha empleado la palabra ser en el mismo sentido que la palabra existencia. Sin embargo en *Etre et Avoir* considera que conviene diferenciar: “La gêne que je ressens en ces matières vient en partie de la difficulté que j'ai toujours éprouvée à discerner le rapport entre être et exister. Il me paraît évident qu'exister est une certaine façon d'être sans exister. Je pose en principe que l'inverse est inconcevable sans un véritable jeu de mots”<sup>79</sup>.

La diferencia entre existencia y ser se manifiesta en aquellos textos en los que Marcel reflexiona sobre los hombres que se ven manipulados por una sociedad industrializada y tecnificada. Algunos hombres padecen esta terrible enfermedad que los reduce simplemente a vivir o a existir. Su existencia está totalmente determinada por sus funciones.

En un mundo así, la exigencia ontológica, la exigencia de ser se atiene, en la medida precisa, a una personalidad fraccional o al triunfo de la categoría “es natural”: “Il faut dire tout ensemble que je suis ma vie et que je suis pas ma vie, mais cette contradiction se laisse réduire si l'on comprend que je puis apprécier ma vie telle qu'elle est, au nom de la vie que je porte en moi, la vie que j'aspire à vivre la vie que je devrais vivre pour être pleinement moi-même”<sup>80</sup>.

La existencia aparece pues como algo que hace de intermediario entre la plenitud del ser y una objetividad total que reduciría al hombre “à l'état de chose”. Esta objetivación es imposible, pues una cosa es incapaz de sufrir.

---

<sup>77</sup> MARCEL, G., *Journal Métaphysique*. NRF, 1927, 289

<sup>78</sup> Ib., 301

<sup>79</sup> MARCEL, G., *Etre et Avoir*. Aubier, 1935, 50

<sup>80</sup> MARCEL, G., *Le Mystère de l'Etre*. Aubier, 1951, 152

La idea de existencia, si es que podemos hablar de una idea, está cargada de ambigüedades. Nosotros estamos acostumbrados a tratar la existencia como un hecho, como una cosa que existe en alguna parte. “Mais si mon attention se concentre sur ce simple fait: j'existe –ou encore: tel être que j'aime existe, la perspective change, exister ne veut plus simplement dire être là ou être ailleurs– cela veut même probablement dire essentiellement transcender l'opposition de l'ici et de l'ailleurs... Pour autant que nous visons l'existence de la chose en tant que chose, cette existence qui est déjà comme tout obscurie par la menace du n'exister plus, il ne faut certainement pas dire que cette existence-là est du non-être, ce qui à mon sens ne veut rien dire du tout, mais plutôt qu'elle est à peine de l'être, qu'elle est come en rébellion contre les exigences dont le mot être est en quelque sorte porteur, exigences dont nous aurons à prendre de plus en plus clairement conscience par la suite”<sup>81</sup>.

Si por el contrario, nosotros remontamos la pendiente, la existencia nos parece como delante y a punto de confundirse con el ser en su autenticidad.

Más allá de la objetividad encontramos la realidad existencial y la realidad del ser trascendente. Entre ambas realidades se sitúa el tú.

Al pensamiento objetivista se le escapa la realidad de los seres humanos que están en el plano de la vida y que de ninguna manera pueden ser reducidos a mero objeto.

Ni la existencia, ni la libertad, pueden ser concebidas convenientemente por conceptos abstractos.

La existencia “es la participación en tanto que inobjetivable”, como diría Marcel: Lo existente es el yo encarnado en un cuerpo.

El papel de filósofo debe centrarse en profundizar en su condición de ser existente o pensante, en desvelar los problemas y profundizar en los misterios.

El hombre, la persona, el sujeto conforman el centro de atención del pensador existencial. Mi búsqueda, –escribe Marcel–, se orientó explícitamente hacia el reconocimiento, por decirlo así, de lo individual en oposición a todo idealismo impersonal e inmanentista. Filosofar no es sino profundizar en nuestra condición de seres existentes y pensantes o, dicho en otros términos, no estudiamos problemas, los vivimos.

Como dirían algunos vitalistas, quien no ha vivido un problema, difícilmente puede imaginar lo que ese problema supuso para quienes lo afrontaron en otros tiempos.

---

81 Ib., 29-30

El idealismo tiende inevitablemente a eliminar toda consideración existencial en base a la no inteligibilidad radical de la existencia; carece del sentido de lo trágico, - “cet aspect tragique de la vie” que comporta “la tragique réalité interieure” y de lo concreto; y al conceder al conocimiento reflexivo la primacía absoluta sobre cualquier otra forma del saber, concluye en un monismo de la verdad y del ser, ofreciendo, a su vez, una visión del mundo en la que apenas hay lugar para la contingencia, la libertad y la historicidad. La drástica y dramática realidad de la I Guerra Mundial, con sus regueros de muertes y de sangre, puso de manifiesto la gran utopía del optimismo idealista.

El idealismo elude las grandes cuestiones humanas. Confunde la realidad con el concepto, dejando que la realidad personal se esfume. Ortega criticó el idealismo, porque éste “escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia”, teniendo en cuenta que “en la intención del idealismo conciencia significa precisamente la irrealidad del mundo que ella mismo pone y encuentra”, cuando, –continúa Ortega–, lo que verdadera y auténticamente hay no es conciencia y en ella las ideas de las cosas, sino que hay un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también.

La vida es participación.”Ce sont les êtres qui importent beaucoup plus que l'idée”, porque “l'idée n'est qu'une médiation”. La participación es el fundamento ontológico, “l'immédiat non médiatisable qui permet seul l'édification d'un univers objectif”. Su vocación de autor dramático introdujo a Marcel en esta visión de la participación, en la medida en que el drama significa precisamente un esfuerzo por poner la situación en escena: “dans l'expérience de situation transcendant les consciences individuelles et non entièrement objectivables pour elles, mais qui pourtant se donnent come 'a élucider', car s'il est de l'existence de tout homme d'être 'en situation' il es aussi de son essence”<sup>82</sup>.

El 'otro' y 'yo' nos convertimos en 'nosotros', mediante el amor. El personalismo de Marcel sintoniza con el pensamiento de Martín Buber. Este afirma que 'no hay yo en sí', sino solamente el yo de la palabra primordial Yo-Ello. Cuando el hombre dice yo, quiere decir uno de los dos. Decir yo y decir una de las palabras primordiales es los mismo. En la relación yo-ello no existe la relación dialogal, y el otro es tomado como una cosa. Sólo en la relación yo-tú, en la que el otro es considerado en su intimidad y encarnación personal, yo mismo me realizo como persona. De ahí que el otro, a quien amo, no es nunca un 'tercero' para mí, al contrario, el tú es aquella realidad personal susceptible de responderme y a quien puedo invocar, porque es lo más distante de un objeto. El tú es una presencia.

---

82 MARCEL, G., *Remarques sur l'Iconoclaste*. a.c., 499



Si caemos en la trampa de la abstracción, nunca podremos salir de una reflexión centrada en el yo transcendental, para tocar “el espesor del ser”. Escribe Marcel: “no me preocupo por el ser, sino en la medida en que tomo conciencia más o menos indistinta de la unidad subyacente que me une a otros seres, cuya realidad presiento”<sup>83</sup>. El ‘yo pienso’ cartesiano es, más que una fuente, un obturador, no es apertura de origen, sino obturador de cierre, porque “corta el cordón umbilical” que nos liga a la existencia, ese nexo de nuestra presencia en el mundo, entendida como participación en esa metafísica de la libertad y de la comunión amorosa, puesto que “no comunico conmigo mismo más que en la medida en que comunico con el otro, es decir, en que éste llega a ser tú para mí”<sup>84</sup>, porque los otros tienen el secreto de lo que somos.

La relación primera del sujeto con el objeto no es la de conocimiento, a la manera que se expresaba el idealismo clásico, y en la cual el objeto aparece siempre construido por el sujeto, sino una relación de ser, según la cual, paradójicamente, el sujeto es su cuerpo, su mundo, su situación, y de alguna manera se intercambia en ellos.

La filosofía concreta de Marcel duda de la primacía absoluta del conocer y subraya la importancia de la experiencia, de la presencia, la apertura a los otros, y la vida.

El ser existente pretende ser conocido o reconocido por otros que puedan conocer el secreto de lo que somos.

La guerra mundial de 1914 despierta a Marcel de una serie de sueños dogmáticos. Su trabajo, orientado a la búsqueda de soldados desaparecidos, le llevó al convencimiento de que los seres amados no desaparecen con la muerte, pues su presencia puede resultar casi tan firme como la física, de tal manera que no siempre lo más real es lo más inmediato.

La conversión de Marcel al catolicismo no es una única conversión. También se convirtió a lo concreto, a lo existencial, alejándose de los idealismos.

En este mundo existe cierta forma de inmortalidad, la de aquellos seres que tras su muerte son reconocidos por otros que sienten su presencia y aspiran a encontrarlos de nuevo.

Para Marcel la vocación filosófica surgió en él cuando apenas tenía ocho años, al formularse la cuestión siguiente: ¿Los seres humanos sobreviven a la muerte de alguna manera o están condenados a la extinción?

---

83 MARCEL, G., *Le Mystère de l'Être*. Aubier, 1951, 192

84 MARCEL, G., *Du Refus à l'invocation*. Gallimard 194, 46

La filosofía de Marcel se instaura en la tradición francesa no cartesiana, que se detiene especialmente en Pascal y Bergson. Sus antecedentes habría que buscarlos, como señalamos en el capítulo primero, en Platón y en San Agustín.

Sus trabajos se orientan a buscar las fórmulas que le permiten observar la individualidad. De ahí que el teatro, los personajes concretos guarden las claves de su pensamiento y que el drama es el lugar “donde el pensamiento se capta a sí mismo en concreto”... “Toda tentativa de exponer mi pensamiento filosófico sin tener en cuenta mi teatro, está expuesta al fracaso”<sup>85</sup>.

En su obra *La Gracia* los protagonistas creen en realidades de otro orden, pero que aún no se han encarnado en sus propias vidas. La preocupación de Marcel en este sentido consiste en comprometer en el drama la totalidad del ser, en hacer que los personajes vivan una situación dramática expresada en términos de seres y no en términos de ideas.

En el *Palacio de Arena* el protagonista, un diputado, es atraído por el primitivo espíritu del cristianismo mucho más que por los dogmas: “creer no es saber, no es imaginar, incluso no es suponer, creer es amar”<sup>86</sup>.

Si bien en este tiempo Marcel no se ha despertado completamente del sueño hegeliano, sí se da cuenta que no es más que un sueño del que no podemos extraer más consecuencias de las precisas.

A Marcel le parece claro que ‘yo creo’ no puede reducirse a ‘yo pienso’, aunque el acto de fe puede ser pensado, en realidad es vivido en mi interior como un yo singular o un existente concreto. Marcel huye de tentaciones fideístas y subjetivistas y no admite que su filosofía pueda ser etiquetada como mística irracional o panteísmo.

La idea transcendental de participación impregna ya las primeras páginas del *Diario Metafísico*: “Pensar la fe es pues pensar la fe en Dios”<sup>87</sup>.

El término existencia sufrirá una transformación profunda en el pensamiento de Marcel. En el *Diario Metafísico* la existencia implica relación de carácter espacial, la relación entre mi conciencia y mi cuerpo sólo puede pensarse como ser existente en tanto que estoy en un espacio y en tanto que yo mismo puedo darme cuenta al tiempo que también se dan cuenta los otros.

En su obra *Existencia y Objetividad*, el término existencia significa más bien un inmediato puro, un existencial indudable, una experiencia que nos liga al mundo antes de cualquier reflexión. La existencia es paralela a la intimidad y contraria a la objetivización de la persona.

---

85 MARCEL, G., *En busca de la verdad y de la justicia*, 22, 45

86 MARCEL, G., *Le Palais de Sable*, 264

87 MARCEL, G., *Diario Metafísico*, 40.

El problema de la existencia de Dios sólo puede plantearse en términos de experiencia. Esta experiencia debe llevarnos a la conclusión de que no hay dicotomía entre la fe y el saber.

La fe es trascendente al saber, pero el saber nos pone en el camino: “Si la croyance en Dieu est saisie comme mode de l’être et non point comme opinion sur la existence d’une personne. De même peut-être la croyance en l’immortalité, il suit de là:

1. Que la croyance d’un être connue de moi (elle ne peut être objet de questionnaire);

2. Et ceci est capital: dans la mesure où toute réflexion ou tout dialogue avec moi-même est la reproduction interiorisé de’un dialogue avec autrui, ma croyance ne peut pas plus que mon être devenir objet pour moi, je ne peux pas réellement m’interroger sur elle”<sup>88</sup>.

El existente no es un puro observador, es un actor, un participante. Conforme una relación se va humanizando el otro deja de ser un él para convertirse en un tú en la comunión y en la relación dialógica interpersonal. El tú-persona no es un objeto, se trata de un ser al que aprecio tal como es y por el hecho de ser una persona a la que puedo abrirme.

En sus obras teatrales *La Mort de Demain* (1919), *Le Regard Neuf*, *La Chapelle*, publicadas bajo el título *Tres Piezas*, clarifica el tema de la existencia y los conceptos sobre ser y tener, problema y misterio.

Los personajes de Marcel no buscan convencer ni dar lecciones, muestran la plenitud del hombre concreto. Manifiestan de qué manera se puede trascender el tener, que cosifica al hombre para llegar al ser o ámbito de lo misterioso.

El teatro de Marcel en ocasiones anticipa lo que va a ser su posterior pensamiento.

El tener no nos libera de los riesgos de una civilización tecnificada que degrada la intimidad y los valores.

“El hombre de la barraca” trabaja ocho horas al día, tiene que comer, habla poco, habla de lo que poseyó en otro tiempo, pero después vuelve a ser reservado y cae en el mutismo. Ahora bien este hombre común se preguntará un día: ¿Quién soy yo?, ¿Qué sentido tiene mi vida y el mundo en el que estoy inmerso?.

El Estado no puede responderle, porque sólo conoce conceptos abstractos. El Estado y la Seguridad Social lo han reducido a un número en una ficha. Sin embargo el hombre de la barraca no es un número, es un ser vivo,

---

88 Ib., 152.

un individuo que tiene amigos y familiares. Sólo otro hombre como él puede ayudarlo a buscar el secreto de su vida y a interpretar el mundo.

Marcel insiste en la dialéctica de la situación, en el carácter dramático del existir, en la preponderancia de los hombres concretos sobre las ideas abstractas. “El punto esencial es, a mi parecer, el siguiente: un ser cuya originalidad más profunda consiste no sólo en preguntar sobre la naturaleza de las cosas, sino en preguntarse por su propia esencia, se sitúa por esto mismo más allá de todas las respuestas, inevitablemente parciales, en que puede desembocar esta interrogación”<sup>89</sup>.

Marcel es un filósofo itinerante y afirma que la existencia auténtica es una existencia humana trashumante, y también un camino hacia la luz.

Su conversión al cristianismo no supuso ninguna ruptura con el itinerario que venía siguiendo, significa más bien una plenitud de la ontología concreta: “El conocimiento del misterio ontológico en que yo veo como el reducto central de la metafísica, no es sin duda posible de hecho, sino por una especie de irradiación fecundante de la revelación misma, que puede producirse perfectamente en el seno de las almas ajenas a toda religión positiva, cualquier que sea. Este conocimiento, que se realiza mediante ciertas modalidades superiores de la experiencia humana, no implica, por otra parte, de ningún modo la adhesión a una religión determinada; no obstante, permite a aquél que se ha elevado hasta ella el entrever la posibilidad de una revelación, cosa que no podría hacer el que, no habiendo traspasado los límites de lo problematizable, permanece alejado del punto en que el misterio del ser puede ser descubierto y proclamado. Una tal filosofía se lanza así con movimiento irresistible al encuentro de una luz que presiente y de la cual experimenta en el fondo de sí el estímulo secreto y como el calor cordial”<sup>90</sup>.

La contribución a la filosofía concreta continúa a través de otras obras. Se declara adepto a la filosofía concreta, considera que una filosofía concreta puede estar imantada por las creencias cristianas, ya que para un cristiano existe una cierta coincidencia entre su religión y la naturaleza humana. Advierte que habla como filósofo y no como cristiano, pero señala también que el filósofo que se dirija a pensar sólo como filósofo, se puede colocar más acá de la experiencia en una región infrahumana, y la filosofía es una elevación de la experiencia.

Cuando Paul Ricoeur le pregunta sobre cuál es su postura como filósofo en relación con el cristianismo, Marcel contesta: “Vous savez que j'ai été

---

89 MARCEL, G., *L'Homme Problématique*, 73

90 MARCEL, G., *Positions et Approches*, 91.

élevé sans aucune religion et pourtant à partir du moment où j'ai commencé à penser par moi-même philosophiquement, j'ai été comme irrésistiblement porté à penser en faveur du christianisme, c'est-à-dire à reconnaître qu'il devait y avoir dans le christianisme une réalité extrêmement profonde, et que mon devoir, en tant que philosophe, était de chercher comment cette réalité pouvait être comprise. C'est vraiment un problème d'intelligibilité qui s'est posé alors pour moi.

C'était l'époque où je soumettais mes écrits à Victor Delbos et je sentais chez lui une très grande sympathie pour cette recherche, mais je me suis trouvé pendant des années dans cette situation extrêmement singulière d'un homme qui croit profondément à la foi des autres, qui est parfaitement convaincu que cette foi n'est pas illusoire, sans se reconnaître la possibilité ou le droit de la prendre absolument à son compte... Vous évoquez ce texte essentiel sur le mystère ontologique qui est postérieur à ma conversion; ma conversion est de 1929 et le texte en question est de 1932. Je crois qu'il n'est pas très facile de préciser exactement quel a été le rapport entre cette sorte d'expérience, je peux vraiment employer ce mot: cette expérience, vécue qui a accompagné, qui a suivi ma conversion, et ce qui est dit dans ce texte. Je crois que même à ce moment-là, j'ai éprouvé le besoin d'accéder à un plan qui soit assez universel pour que ce que je disais pût être accepté ou entendu par des non catholiques et même peut-être par des non chrétiens, à condition qu'ils eussent tout de même une certaine appréhension de ce qui m'apparaissait comme l'essentiel"<sup>91</sup>.

A Paul Ricoeur le confiesa Marcel que la unión entre su filosofía y su teatro es muy estrecha y que la filosofía existencial, en la medida en que es existencial podría considerarse un teatro o una creación dramática. Dice que su filosofía podría ser comparada a Grecia porque tiene una parte continental y una parte insular. La parte continental conformada por los escritos filosóficos propiamente dichos, tiene cuestiones similares a las tratadas por Jaspers y Buber. Las islas estarían conformadas por las obras de teatro.

Las razones de esta comparación son las siguientes: Para llegar a una isla es preciso hacer una travesía. Igualmente para acceder a mi creación dramática es necesario hacer una travesía, apartarse de la orilla; es preciso que el sujeto reflexione, que se olvide por un momento de sí mismo para observar los actores del teatro y para revivirlos. La magia del teatro constriete en crear seres encarnados o en poner a las personas en situación de vivir

---

<sup>91</sup> MARCEL, G., *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 77-78-79.

experiencias filosóficas auténticas: “La función más alta del teatro ha de ser no ciertamente traer lo particular a lo general, a la ley, sino al contrario: despertar o hacer despertar en nosotros el sentimiento del infinito, que recubre lo singular. En mi opinión, llegar a esa zona de universalidad concreta que la música y la metafísica alcanzan por otros caminos”<sup>92</sup>.

Los personajes del teatro de Marcel son seres acosados, ambiguos, con problemas e intentan mostrar el sentido del mundo y de la existencia. Se dirigen al hombre comprometido que vive en cada persona que tienen delante.

El papel del teatro consiste en colocarlo en una situación tal que podamos vislumbrar la verdad más allá de cualquier definición o limitación posible.

La experiencia es un dato fundamental, que tiene una carga dramática, y del que partimos para realizar reflexiones filosóficas. Por eso la experiencia es el ejemplo en la filosofía lo mismo que el personaje lo es en el teatro.

*Un Hombre de Dios*, publicado en 1925 y reeditado en 1950, es la obra dramática más conocida de Marcel. El dice que fue la más representada, sobre todo en Alemania, aunque no entusiasmó demasiado al público. En ella se nos dice que creemos conocernos y no nos conocemos, que los demás tienen la clave para descubrirnos: “Uno ha vivido años encerrado sobre una idea de sí mismo, creyendo poder sacar fuerzas de esa idea, y de pronto se da cuenta de que, tal vez, se ha equivocado estúpidamente”<sup>93</sup>.

Un personaje de *Le Palais de Sable* llamado Moirans afirma: Los seres son en y por el acto mismo de la comunicación. Este pensamiento se mantiene en la obra de Marcel como si de un estigma se tratase. También es cierto que en la obra dramática aparece posiblemente con más claridad que en otras partes de su obra.

Con frecuencia Marcel apostilla que la comunión exige fidelidad, y que esta fidelidad debe de ser creadora. Crea en el ámbito de lo misterioso que traspasa en todo caso el ámbito de lo problemático, de las palabras vacías y del idealismo.

La comunión es tan fuerte que llega más allá de las propias fronteras de la muerte.

Pero el hombre moderno está sólo. Las obras que realiza no siempre le satisfacen por lo que no son un consuelo que le acompañe.

Esta frustración se refleja perfectamente en el teatro.

El hombre, angustiado por la soledad, aspira a la comunión, a la comunicación.

---

92 MARCEL, G., “Cuadernos Insula”, pág. 35

93 FLOREZ, R., *La Ambigüedad Humana en el Teatro de Marcel*, RELIGION Y CULTURA IV (1959) 13.

En Marcel la soledad llama a la puerta de la esperanza. Por las grietas de la desesperación penetra, a veces, la luz de la esperanza.

Una quincena de otras de teatro jalonan el camino que va de lo oscuro a la claridad, de la soledad a la comunión.

En 1914 escribe sus dos obras: *La Grace*, *Le Palais de Sable*.

Marcel es un admirador de la obra de Ibsen, cuyos modelos inspiran el drama marceliano. A Marcel no le gusta el teatro que sólo trata de ilustrar una idea. El prefiere personajes de carne y hueso que viven dramáticamente sus creencias, que tienen una intensa vida intelectual.

Las obras escritas (totalmente o en parte) durante la guerra son : *Le Quator en fa dièse* y *L'Iconoclasta*.

El teatro de Marcel hace del tema de la comunicación una cuestión de primer orden. Y la comunicación limita con la comunión, la fe, la fidelidad, el ser.

La obra dramática de Marcel trata de profundizar en qué condiciones un ello puede convertirse en un tú.

La paradoja del teatro de Marcel está en pretender explicar lo inexplicable.

El teatro de Marcel se puede calificar de 'misterioso', lo que no quiere decir raro u obscuro. Es en la esfera del ser donde los personajes de Marcel encuentran la claridad que buscan. La claridad los ilumina a ellos mismos y a los tú con los que se comunican. Los otros (tús) resultan imprescindibles para comunicarnos con nosotros mismos, para conocernos a nosotros mismos.

Este respeto hacia el tú, este "amar a los otros como a uno mismo" constituyó una corriente que arrastró suavemente y decididamente a Marcel hacia el catolicismo.

Marcel compara la emoción surgida del teatro con la emoción de la buena música. Una y otra permiten comprender más profundamente los sentimientos humanos y las relaciones humanas.

La música ha abierto un dominio misterioso, un camino poco común, pero muy directo, una comunicación excepcional. Todas las obras teatrales de Marcel están impregnadas de un ritmo similar al ritmo musical. El desarrollo de una obra de teatro guarda similitudes con el desarrollo de una sinfonía.

Los personajes de Marcel no se mueven ni por azar ni por recursos técnicos. Se mueven por ellos mismos sin más impulso que su propio impulso, como "una melodía que se agita en el fondo de la memoria".

De alguna manera se podría decir que la filosofía de Marcel es una reflexión sobre su teatro. Desde muy joven sintió el hechizo del teatro, así como el calor de los personajes que, en su autenticidad, sustituían, en cierto modo, a sus hermanos o familiares.

Así escribe en 1919-1920: *Le Mort de demain*,  
*Le Coeur des autres*,  
*Le Regard neuf*

1922-1923: *La Chapelle ardente*  
*Un Homme de Dieu*

Estas obras suponen una simplificación de los temas y un elegir problemas más cercanos a nosotros. Tratan de clarificar las condiciones, para que se produzca la comunicación, quizás cada una de ellas constituya un intento de profundizar en estas condiciones.

No se puede establecer una verdadera comunicación sin humildad, sin sencillez. Hay que ponerse en el lugar del otro, intentar comprenderlo sin juzgar.

La Comunicación supone almas frescas, inocentes, que no pretenden dominar a otras. La Comunión sólo prospera en la igualdad. Sin igualdad, la relación entre dos personas, entre un matrimonio, es solamente un compromiso, una puesta en escena, pues la amistad es, por necesidad, entre iguales.

Algunas obras de Marcel dan la impresión de que no están terminadas, de que no han llegado a conclusiones definitivas. El punto final es solamente una ficción cómoda; pero las cuestiones no quedan definitivamente resueltas, por lo menos en algunas ocasiones. Las soluciones encontradas brillan por un momento como si fueran toda la verdad; más posteriormente retornan las dudas y los hallazgos anteriores se convierten en oasis dentro de un desierto.

A pesar de todas las dificultades, al final, sus obras teatrales dejan vislumbrar un atisbo de esperanza.

La comunión nos lleva al terreno del misterio, más allá de la desesperación y del pesimismo.

Tras escribir *Un hombre de Dios*, Marcel pasa nueve años sin escribir teatro, con la excepción de *L'Horizon* (1928) y otra obra inédita; Marcel perfila sus propias ideas y prepara la aparición de grandes obras de teatro.

En 1929 se convierte al catolicismo, y en 1932 escribe

*Le Monde Cassé*, la primera obra tras la conversión. Se puede decir que "lo sobrenatural" aparece claramente en dos obras de Marcel, *La Grace* y *Le Monde Cassé*.

La enfermedad, la muerte, abren la puerta a la posibilidad de establecer un equilibrio superior. La enfermedad tiene el poder de aislar, de profundizar en la soledad.

La soledad, en presencia de la muerte, aparece como absoluta. La comunicación profunda se manifiesta, a veces, como una realidad eterna, que ni la muerte podrá anular.



En *La Grace*, Francisca, dice que una persona es algo más que un conjunto de fenómenos referidos a esa persona, más que un análisis de esa persona. Señala que sólo se comprende bien lo que se experimenta; es decir, que el plan de la ciencia no es lo mismo que el plan de la vida.

Lo que se tiene es algo exterior a mí. Solo se tienen las cosas o lo que se cosifica.

Para poseer algo, ese algo debe tener una existencia independiente. Lo que tengo se añade a mí, pero no establezco una comunión con él, ni una verdadera comunicación.

Moirans, protagonista de *Le Palais de Sable*, representa el prototipo de hombre incomunicado, encerrado en el idealismo. Marcel supone la reacción constante contra el idealismo. Para el idealista sus pensamientos quieren convertirse en la única realidad, y rechazan “asomarse a las terrazas prohibidas del mundo”.

El filósofo idealista, incomunicado, ama las ideas por ellas mismas, ama un mundo de sueños, sabiendo que sólo son sueños.

En otro momento, añade, que creer no es saber, ni imaginar, ni soñar; creer es amar, establecer comunicación con otra persona a la que apreciamos y consideramos verdaderamente.

Los niveles de la comunicación, los conflictos que pueden surgir en la misma, aparecen perfectamente narrados en la obra de Marcel, especialmente en su teatro, que muy bien podría llevar el sobrenombre de trágico o dramático.

El autor de *Le Monde Cassé* no oculta el drama existencial, sino que revive su tormento o su éxtasis. El personaje teatral, igual que la persona, está necesariamente en una situación, está implicado en una situación, trama, atrapado en el centro de su dudas, sus deseos, sus temores.

“El drama es el lugar más vivo y real de los conflictos”. Por eso, en nuestro autor la vertiente dramática se convierte en heraldo, en precursor de la obra más propiamente filosófica o abstracta.

Las raíces del teatro marceliano están en el mundo de la existencia. Las relaciones existenciales “tienen importancia generadora”, según nos explicó en la conferencia pronunciada en Friburgo en 1959 donde expuso la vertiente dramática del teatro desde el punto de vista filosófico.

El pensador existencial trata de asumir la situación concreta, conjurando los formalismos abstractos. El ser humano es ambiguo, ésta es la realidad: Noble y cobarde, satisfecho e insatisfecho, esperanzado o desesperanzado.

Se trata de un teatro de comunión, no de un teatro de tesis. Todos, a nuestra manera, deseamos una existencia auténtica, descubrir lo auténtico, vivir auténticamente. Pero, la libertad es riesgo, es incertidumbre, al tiempo que indeterminación.

La condición humana constituye compromiso, fe en medio de la dificultad, aunque no haya nada claro y distinto como diría Descartes.

La libertad vive cerca de la casa de la angustia, de los conflictos de conciencia. El hombre libre existencial no suele alardear de poseer la verdad, manifiesta su verdad, su situación, el intento de buscar la verdad.

Los personajes marcelianos necesitan la comunicación, porque se sienten limitados, débiles, acosados. A pesar de todo luchan honestamente para “salvaguardar su libertad”, su fidelidad, y sus ideales.

*El Iconoclasta* siente que más allá del puro ver, oír y tocar, hay un mundo, donde “el alma se encuentra a sí misma”. El mundo del misterio es lo que hace llevadera la vida, “el misterio es lo único que reúne”, lo que realmente comunica, y permite la comunicación.

La incomunicación convierte a los personajes sartrianos en un infierno. Por el contrario, la comunicación da sentido a la existencia de los personajes marcelianos. La fe crea la atmósfera adecuada para respirar solidaridad existencial.

El otro no es mi rival, mi competidor, mi informador. Amar a una mujer como objeto de placer, e incluso como fuente práctica de información, es lo mismo que situarse en el campo del objeto.

La existencia auténtica es la intersubjetividad, la existencia en comunión.

En *Le Monde Cassé*, una prostituta, a la que una persona amaba, descubre que el amor establece comunión a pesar de las dificultades: No estamos solos, nadie está sólo. Hay una comunión de pecadores, hay una comunión de santos.

Amar a otro es concederle crédito, darle un voto de confianza, creer en él, ofrecerle fidelidad, confiar en él más allá de las simples apariencias.

La persona, el tú no es un problema, sino un misterio. Un tú es alguien “capaz de responderme, a quien yo puedo invocar”.

¿Qué amamos realmente al amar?, se pregunta Marcel. No amamos, responde, una serie de cualidades inventariables, sino la realidad misteriosa de la persona. En el círculo del misterio tiene lugar el encuentro amoroso.

*El Iconoclasta* reconoce que para vivir no es suficiente estar uno al lado del otro. Un matrimonio puede vivir en la misma casa y no convivir en absoluto. La cercanía física facilita el encuentro, pero no lo produce de por sí.

Por el contrario, la distancia no es suficiente para evitar la comunicación entre dos personas que se aman.

Comunión y misterio son los dos pilares del teatro marceliano. Ambos dan consistencia a la intersubjetividad, a la presencia, a la comunicación.

Asegura Marcel que la distinción entre problema y misterio, aunque la inicia en *El Iconoclasta*, no la formula adecuadamente, hasta mucho más

tarde, con ocasión de la comunicación a la Sociedad Filosófica de Marsella: *Positions et Approches concrète du Mystère ontologique*.

El existente no es un expectador, sino un participante. El otro, objeto, problema, se convierte en un tú por la comunión y el diálogo.

El 'misterio' está presente siempre que se da consentimiento al ser y desaparece si aceptamos el tener como modo predilecto de existencia.

Marcel acepta el tú, acepta también libremente el ser, acepta el misterio como atmósfera donde se da el ser, como dimensión de profundidad y de realidad de su obra.

“Volveremos largamente sobre esta exigencia misteriosa, puesto que precisamente a ella (se) pretende satisfacer en el curso de estas lecciones, y, por el contrario, puede parecer desprovista de contenido a quien no la siente en el fondo de sí mismo”<sup>94</sup>.

“El tercer nivel es el dominio de lo que Marcel llama 'ser' o 'plenitud', y no hay duda de que el misterio del ser en este sentido es lo que interesa en última instancia a su reflexión filosófica”<sup>95</sup>.

“La afirmación filosófica fundamental 'el ser es' es una verdad dicha por y a mi libertad”<sup>96</sup>.

Lo ontológico no es para Marcel un problema sino un misterio. “Quisiera esforzarme por penetrar más profundamente lo que suele llamarse el problema ontológico. Pienso que resultará muy claro, después de lo que dijimos el año anterior, que este problema es en realidad un misterio”<sup>97</sup>.

El misterio nos pone en contacto con el ser, y “aceptar el misterio ontológico es consentimiento al ser”<sup>98</sup>.

Deseamos que aparezca claro nuestro propósito de conectar con la vertiente metafísica de la obra marceliana, no quedándonos simplemente en la vertiente fenomenológica.

Muchas veces se ha estudiado solamente la vertiente fenomenológica - naturalmente, no una fenomenología dirigida hacia la esencia como pretendía Husserl de la filosofía de Marcel y se ha querido reducir a un simplismo, que nunca admitió Marcel - así se expresó Marcel respecto de tesis doctorales reduccionistas presentadas en Italia-, ni admite su obra, según nuestra opinión.

Para nosotros, en el pensamiento del neosocrático, hay una gran densidad metafísica, y, a veces, prodigiosas intuiciones; a pesar de que está expuesto de una forma asistemática.

94 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 25

95 GALLAGHER, K.T., *La filosofía de G. Marcel*, 12-13

96 *Ib.*, 13.

97 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 104

98 SCIACCA, M.F., *La filosofía hoy*, 398.

La metafísica marceliana “es la ciencia del ser, no la ciencia del ser en cuanto ser”<sup>99</sup>. “No basta decir, puntualiza Marcel, que es una metafísica del ser: es una metafísica del somos, por oposición a la metafísica del yo pienso”<sup>100</sup>.

Estas afirmaciones pueden parecer desconcertantes, pero es necesario abordarlas e intentar comprenderlas. De lo contrario, corremos el riesgo de ignorar o negar la vertiente metafísica de la filosofía marceliana.

El pensamiento de G. Marcel, “presentando elementos de fenomenología, existencialismo, idealismo y empirismo, todos unidos en una bienaventuranza simbiótica, se resiste a toda clasificación”<sup>101</sup>.

Respecto a la influencia del idealismo, Marcel nos dice en su *Prólogo autobiográfico*: “en el ámbito filosófico estaba yo profundamente influido por los pensadores germanos. Sobre todo me impresionaban profundamente los herederos espirituales de Kant. Y así, cuando llegó el momento de escribir mi tesis para el diploma en la enseñanza superior, dediqué el trabajo a estudiar el influjo de Schelling en el mundo conceptual de Samuel Taylor Coleridge”<sup>102</sup>.

Marcel reacciona contra Hegel, pero, al propio tiempo, en su lucha contra Hegel, construye la filosofía concreta sin olvidarse de los hegelianos ingleses.

Para nosotros, Marcel tiene grandes deudas, o si se quiere grandes problemas con Hegel. Esta teoría es realmente arriesgada. Lo es, porque Marcel es el pensador de la filosofía concreta, y Hegel del Espíritu Absoluto. Sin embargo, afirmamos que la filosofía concreta marceliana tiene una coherencia hegeliana, y que la categoría de relación es fundamental en los dos.

Es posible que lo que haya conducido a creer que Marcel es superficial-periodista, sea la apariencia de su método. La metodología marceliana de “búsqueda itinerante por aproximaciones sucesivas” es original y para un pensador puede resultar desconcertante. “Je n’ai jamais cessé de me considérer comme ‘étant en route’... C’est l’orientation de ce cheminement qu’il me faut tenter de préciser”<sup>103</sup>. “En mi opinión, nos sigue diciendo Marcel, la palabra búsqueda debería anteponerse también a todos los otros títulos de mis escritos filosóficos. Esta denominación es la que mejor cuadra a mi modo de proceder”<sup>104</sup>.

99 GALLAGHER, K.T., *La filosofía de G. Marcel*, 200

100 MARCEL, G., *El Mistero del Ser*, 187

101 GALLAGHER, K.T., *La filosofía de G. Marcel*, 21

102 MARCEL, G., *Dos discursos y un prólogo autobiográficos*, 8

103 MARCEL, G., *Testament philosophique*, REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 255

104 MARCEL, G., *En busca de la verdad y de la justicia*, 47

Su filosofía está dada en teatro y en conferencias-comunicaciones: “No será la única vez que en el curso de estas lecciones citaré textos tomados de mis obras de teatro, pues en ellas mi pensamiento se encuentra en estado naciente y como en su hontanar original. Espero que más tarde os haré comprender por qué es así, y cómo el modo de expresión dramática se me impuso conjugado con la reflexión propiamente dicha”<sup>105</sup>.

La verdad buscada por múltiples caminos y relaciones, buscada asistemáticamente, buscada hasta en la música, la pintura, la literatura... “Esta música (de Beethoven) sólo pudo brotar en la más profunda soledad, y sin embargo, ahí está para nosotros: no existe antes de darse a sí misma, ella misma es este don, el don inagotable de un alma que, en la misma medida que Shakespeare o Rembrandt –éstos son los únicos nombres que pueden mencionarse en el mismo contexto–, fue capaz de concentrar en sí la totalidad del ser y del destino humano”<sup>106</sup>.

La abstracción, los esquemas, apenas tienen sentido para nuestro autor, y por tanto, la filosofía no puede reducirse a esquemas mentales o a resúmenes de conclusiones a las que se ha llegado. Un producto farmacéutico es el resultado de unas determinadas investigaciones y lo compramos sin preocuparnos de cuál fue el camino seguido para conseguirlo. “Podemos afirmar en principio que en una investigación como la nuestra no caben resultados de este género. Además, entre la búsqueda misma y su acabamiento existe un lazo que no puede romperse sin que el acabamiento pierda toda realidad”<sup>107</sup>.

Entre las obras de Marcel, he dedicado una atención especial a *El Misterio del Ser*, conferencias pronunciadas en la Universidad de Aberdeen en 1949 y 1950. En estas conferencias, como Marcel mismo nos dice, retoma su obra total bajo nuevo ángulo: “... mi tarea, vuelvo a repetirlo, no será exponer un sistema filosófico llamado marcelismo -tal palabra tiene para mí un sonido casi burlesco-, sino más bien retomar mi obra total bajo una nueva luz, mostrando sus articulaciones y señalando sobre todo su orientación general”<sup>108</sup>.

Consideramos *El Misterio del Ser* como una obra central y culminante en el pensamiento de Marcel.

No dudamos, sin embargo, de que ya hay estudios importantes sobre Marcel; entre ellos se podrían mencionar los del Profesor López Quintás,

---

105 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 29

106 MARCEL, G., citado por K.T. GALLAGHER, en Prólogo a *La filosofía de G. Marcel*, 16-17

107 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 17

108 *Ib.*, 252.

también otros confirmados o prologados por el “neosocrático”, como los de Roger Troisfontaines, Charles Moeller, Kenneth T. Gallagher, etc.

Para nosotros tiene una importancia especial el estudio de Kenneth T. Gallagher *La filosofía de Gabriel Marcel*, por descubrir o profundizar algo central en el pensamiento marceliano: La participación. Este autor no solamente hace un inventario de las cuestiones importantes para Marcel, sino que intenta descubrir la conexión –si se quiere, vital, o lógico-vital, o dialéctico-vital– que existe entre esas cuestiones, a la vez que les da un significado coherente. Y todo ello mediante un remitir constante a las obras del autor.

Realmente, si sólo vamos a exponer la doctrina de Marcel, mejor será que lo leamos a él mismo. Nadie puede exponer mejor una doctrina que su propio creador. Un estudio deberá arrojar alguna nueva luz, o algún interrogante sobre lo que estudia. Limitarse a decir lo que Marcel ha dicho –como han hecho algunos autores– nos parece muy puro, pero poco revelador.

Es posible que nuestro trabajo tenga algún punto de confluencia con el de Kenneth T. Gallagher, lo que a veces resulta inevitable, pero en ningún momento hemos intentado imitarlo, sino hacer algo personal.

Otra cuestión muy notable, en Marcel, es que a pesar de su influencia germánica, siempre mantuvo, frente al nazismo, una postura que le honra tanto a él mismo como a su propia filosofía: Siempre se opuso al nazismo y sus crímenes, cosa que no pueden decir todos los intelectuales.

Siempre declaró “con claridad el carácter radicalmente malo de la guerra; y eso en oposición a lo que dieron a entender, sino Hegel y Nietzsche mismos, al menos gran número de sus discípulos”<sup>109</sup>.

“Consideré la veneración hacia Hitler como puro fanatismo, como culto histérico”<sup>110</sup>.

Es necesario añadir que Marcel siempre se vio turbado por los ‘crímenes de los soviets’ al igual que por los del nazismo.

“El Estado-Moloc de los países totalitarios tiende a conferirse a sí mismo, en una analogía caricaturesca, las prerrogativas divinas. Sólo el hecho esencial falla, y esta diferencia fundamental es el origen de los males que sufre toda sociedad que tiende a negarse a sí misma, colocándose bajo el control de Estado-Moloc”<sup>111</sup>.

La violenta reacción que Marcel ha tenido respecto a la guerra en general, y frente a los sistemas nazi y comunista, en particular, es explicable porque tanto en un sistema como en el otro no se respeta suficientemente la

109 MARCEL, G., *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*, 18

110 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 35

111 *Ib.*, 35

libertad y la dignidad de la persona humana (o por lo menos, no siempre la respetaron).

La violencia, ya sea de tipo físico o psíquico, destroza la libertad humana, destruye las posibilidades de intersubjetividad, y crea el ambiente menos propicio, en general, para el nacimiento de valores humanos. Se puede decir que Marcel es partidario del principio de la no violencia, y de la reflexión serena y comprometida.

Respecto a la influencia de la filosofía germánica y en concreto de Hegel, queremos ampliar lo dicho anteriormente a este respecto, en nuestro trabajo, porque a medida que estudiamos más a Marcel, se nos antoja que esta influencia es más importante.

El mismo autor nos da pie para la anterior afirmación. Como ya hemos recordado más arriba, en un famoso pasaje nos decía Marcel: “En el ámbito de la filosofía, estaba yo profundamente influido por los pensadores germanos. Sobre todo me impresionaban profundamente los herederos espirituales de Kant. Y así, cuando llegó la hora de escribir mi tesis para el diploma en la enseñanza superior, dediqué el trabajo a investigar el influjo de Schelling en el mundo conceptual de Samuel Taylor Coleridge”<sup>112</sup>.

Es de notar, al respecto, que Hegel “es suabo, como sus amigos Schelling y Hölderling, con ellos estudia en el Seminario de Tubinga... Desde 1801 enseña en Jena al lado de Schelling, en unión del cual publica el *Kritischer Journal für Philosophie*”<sup>113</sup>.

Por la cercanía entre Schelling y Hegel, bien podemos deducir que si Marcel estaba influenciado por el primero también lo estaría por Hegel.

Charles Moeller lo afirma expresamente: “En 1909, en lo más vivo de su ardor hegeliano, frente a la sorpresa ingenua y casi escandalizada de Jacques Rivère, sostiene en la Sorbona esta tesis sorprendente: ‘Que lo más verdaderamente real pudiera muy bien no ser lo más inmediato, sino, por el contrario, el fruto de una dialéctica, el coronamiento de un edificio del pensamiento’”<sup>114</sup>.

Charles Moeller sigue afirmando que “las construcciones de los grandes alemanes ejercían sobre él un influjo extraordinario y le llenaban de intrepidez idealista”<sup>115</sup>.

La tesis sostenida por Marcel en la Sorbona nos parece de una importancia fundamental si queremos descubrir el ensamblaje de su pensamiento.

---

112 MARCEL, G., *Dos discursos y un prólogo*, 8

113 HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*. Vol. II, 256, 257

114 MARCEL, G., Citado por Charles Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*. vol.IV, 189

115 *Ib.*, 189.

Partiendo de esta frase dicha en la Sorbona nos resulta fácil comprender cómo la “transcendencia no tiene el sentido de sobrepasar, sino de sustituir progresivamente unos tipos de experiencia por otros más puros”. Así al conocer a una persona, si progresivamente entablamos amistad con ella, o nos enamoramos de ella, iremos descubriendo cada vez más cómo es realmente esa persona, y los tipos de experiencia que de ella tengamos serán cada vez más puros o reales. Es así cómo en las relaciones-tú o intersubjetividad descubrimos el verdadero ser de las cosas, dándonos cuenta de que lo más inmediato puede muy bien no ser lo más real, ya que es después de un proceso de relaciones o de reflexión cuando descubrimos el verdadero ser o significado de las cosas.

Se puede afirmar que la filosofía de Gabriel Marcel es una filosofía concreta, y será conveniente profundizar el significado de esta afirmación.

En primer lugar la filosofía de Marcel es una filosofía concreta, porque parte de situaciones, hechos o vivencias concretas, intentando huir siempre de lo abstracto.

En segundo lugar, el pensamiento marceliano se solidifica en una filosofía concreta desde el momento en que “la metafísica no es la ciencia del ser en cuanto tal, sino la ciencia del ser”<sup>116</sup>.

Respecto a la articulación de lo concreto con la reflexión para poder devenir metafísica, el autor tiene una conferencia clarificadora a este respecto; la titula: “Reflexión primaria y reflexión segunda. La referencia existencial”. Es el ya famoso ejemplo del reloj: “Partiré, dice, de ejemplos sencillos para nosotros de cómo la reflexión arraiga en la vida corriente.

Introduzco la mano en el bolsillo para sacar el reloj. Compruebo que no lo encuentro. Ahora bien, debería estar allí. Normalmente mi reloj está en el bolsillo. Experimento un ligero choque. Se ha producido una ruptura en la cadena de mis actos habituales (entre el acto de meter la mano en el bolsillo y de sacar el reloj). La ruptura parece insólita, es un alerta a mi atención, tanto más cuanto que siento apego por mi reloj. Surge la idea de la pérdida de ese precioso objeto, y esta idea es además una inquietud. Pedimos ayuda a la reflexión. Guardémonos, por otra parte, de caer en errores de una psicología superada que aislaba las facultades entre sí. Es claro, en el ejemplo elegido y en otros análogos, que la reflexión no es distinta a la atención misma en tanto se despliega en relación a esa ruptura. Reflexionar es preguntarme cómo ha podido producirse la ruptura. Pero no cabe aquí un pensamiento abstracto que, como tal, no podría llevarnos a ningún resultado; ... si llego a

---

116 GALLAGHER, K.T., *La Filosofía de G. Marcel*, 200.



acordarme que hace un momento lo dejé encima de una mesa, iré a ver si continúa en ese lugar. En efecto, lo encuentro. La reflexión ha cumplido su tarea, el problema está resuelto... La reflexión se ejerce únicamente a propósito de lo que vale la pena. Por otra parte, notemos que se trata de un acto personal; ninguna otra persona podía estar en mi lugar. La reflexión se articula con algo vivido, y es muy importante conocer la naturaleza de esa articulación. Surge la comparación siguiente: Un viajero que andaba a pie a orilla de un río cuyo puente había sido arrasado por la inundación, no tiene más recurso que llamar a alguien para que lo haga pasar. Ese sería el oficio de la reflexión en el ejemplo anterior”<sup>117</sup>.

Todo esto lo podríamos transportar igualmente al campo de nuestra vida interior.

Si consideramos las relación entre reflexión y vida y reflexión y experiencia, llegaremos a parecidas conclusiones.

“No puede considerarse, nos dice Marcel, que la reflexión se oponga a la vida. Por el contrario, me parece esencial comprender que ella misma es también vida, que es un cierto modo de vida, o más profundamente, una forma mediante la cual la vida pasa de un nivel a otro”<sup>118</sup>.

Respecto a las relaciones entre reflexión y experiencia. Añade Marcel: “Si me imagino la experiencia como un registro pasivo de todas las impresiones, no puedo comprender cómo puede agregársele la reflexión. Por el contrario, si la consideramos en su complejidad, en lo que tiene de activo y aún de dialéctico, comprendemos que no puede dejar de convertirse en reflexión y que tenemos el derecho de decir que es más reflexiva en cuanto es más plenamente experiencia.

Pero es necesario avanzar un poco más y comprender que la reflexión misma puede presentarse en diferentes niveles: hay una reflexión primaria y otra que llamaré segunda: Esta última estuvo muchas veces presente en el curso de estas lecciones y me atrevo a creer que aparecerá cada vez más como un instrumento por excelencia del pensamiento filosófico. Mientras la reflexión primaria tiende a disolver la unidad que se presenta, la reflexión segunda es esencialmente recuperadora, es la que reconquista”<sup>119</sup>.

Ya hemos dicho que a Marcel le gusta exponer su pensamiento en conferencias-comunicaciones. Conferencias, no en sentido clásico, sino conferencias en las que el autor reflexiona intentando ser idéntico a sí mismo, e ir profundizando las realidades concretas e inmediatas.

---

117 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 74-75

118 *Ib.*, 78

119 *Ib.*, 78-79

Otra de las formas de comunicación más estimada por nuestro filósofo, como ya hemos apuntado, es el teatro. No hace falta esforzarse para encontrar frases de Marcel en las que se aprecia la importancia que para él tiene el teatro dentro de su pensamiento. Veamos algunas: "... al expresarme así, creo que os ayudo a que comprendáis mejor lo que vengo diciendo desde hace diez años, que en el conjunto de mis obras, el teatro ocupa el primer lugar y no la filosofía" <sup>120</sup>.

"Un autor dramático no debe exponer una idea general. Todo sucede entre personas concretas y sus relaciones" <sup>121</sup>.

Con estas dos últimas citas, creo que podemos arrojar un poco de luz sobre la cuestión del teatro marceliano. Primero, oímos confesar a Marcel la importancia de su teatro dentro de sus obras; y en la segunda cita, tenemos una explicación de porqué sucede así: a nuestro autor no le gustan las abstracciones, las cosas muy generales. Le gustan las cosas concretas y los seres dentro de una situación, por eso su filosofía es concreta, y también por eso las personas cobran sentido dentro de una situación interpersonal o dentro de una determinada situación.

"A mi ver, la función esencial de este arte (el teatro) consiste en llevar a escena seres que sean, si puede decirse así, salvados a cualquier precio. Sólo que esos seres no pueden ser evocados más que en situaciones concretas, precisas, que les den la posibilidad de manifestar lo que son, y hasta a veces mostrar su realidad más íntima. Pero el dramaturgo, no lo es en profundidad si no logra poner en claro el carácter esencialmente misterioso y esa cierta forma indescifrable de los actos de los hombres. Me parece que sólo bajo esta condición nos podemos reconocer fraternalmente en los personajes que se nos presentan" <sup>122</sup>.

Así pues, el teatro se encuentra en el punto más puro de la búsqueda: concebir unos personajes, ponerles en unas determinadas circunstancias y dejarlos que libremente busquen sus propias soluciones, su propio sentido de la vida, su propia profundidad esencialmente misteriosa.

Se ha denominado el teatro de Marcel como 'teatro de comunión'. La comunión es un grado de participación en el ser, y sólo se puede dar si tratamos a los demás como personas, si los dejamos expresarse con libertad y establecemos intersubjetividad con ellos. Pues bien, el teatro de Gabriel Marcel es un teatro de comunión, porque cumple estas características. Los personajes son capaces de hacernos establecer una cierta intersubjetividad

---

120 MARCEL, G., *En busca de la verdad y de la justicia*, 22

121 *Ib.*, 31

122 MARCEL, G., "Prólogo" al teatro, 8

con ellos. Con Pascual en *Roma ya no está en Roma*, vivimos la ambigüedad de la existencia humana. Pascual actúa con la mejor buena fe, pero no sabe si debe actuar con la ‘resistencia’ o con la ‘colaboración’. Con Claudio Lemoyne, en *Un hombre de Dios*, –una de las obras culminantes de Marcel– vivimos el misterio de las relaciones interpersonales. Vemos al hombre actuando dentro del misterio, revelándonos la angustia de la existencia humana, y como los demás tienen la clave de nuestra propia existencia, pueden hacer que nos sumerjamos en el misterio ontológico, o pueden destruir la intersubjetividad, con lo cual destruyen el acceso al misterio. Se hace patente cómo nuestra salvación está en los otros, así como para Sartre en los otros está nuestro infierno (Sartre, *A puerta cerrada*).

El teatro de nuestro autor tiene poder para producir en nosotros una cierta catarsis, como la hacía la tragedia griega. El que lo haga o no dependerá de nuestra libertad, ya que lo ontológico es una afirmación (o verdad) propuesta a mi libertad.

“Mi teatro constituye, sin ningún género de dudas, el aspecto más inquietante de mi obra. Pero si mi obra sólo presentase ese aspecto, me parecería profundamente sospechosa. Creo que nunca había dicho esto con tanta claridad, y me parece que en este momento acabo de entregarles a ustedes la llave de la cual nunca prescindirán impunemente aquellos que quieran estudiar sin prejuicios incluso mi pensamiento filosófico”<sup>123</sup>.

### *c.-Intersubjetividad, fidelidad y participación:*

“La palabra ‘Misterio’, nos dice Moeller, aparece por primera vez en la terminología marceliana, en la obra *L’Iconoclaste* (1919)”<sup>124</sup>. Desde este momento, el misterio será algo central dentro de la obra de Marcel. Existe, sin embargo cierta evolución o reprofundización del contenido de la palabra misterio, lo mismo que de la palabra participación. Digamos que, sin ser contradictorio, entre lo que dice ahora y lo que va a decir dentro de veinte años, sí hay una precisión o enriquecimiento evolutivo de la palabra o contenido del misterio.

El 18 de Enero del mismo año 1919, Marcel nos dice en la primera parte del *Diario Metafísico*: es que hay un valor propio del misterio. Y esto se une con todo un orden de ideas que me parece esencial. El hecho de ser conocido no cambia la naturaleza de una cosa, pero transforma su valor; le confiere una significación renovada.

<sup>123</sup> MARCEL, G., *En busca de la verdad y de la justicia*, 32

<sup>124</sup> MOELLER, Ch., *Literatura del s.XX y cristianismo*, vol. IV, 254.

“Puede que en otro plan ocurra lo mismo con el misterio... Hay ciertas relaciones superiores que sólo se definen y dilucidan mediante la comunión en el misterio”<sup>125</sup>.

Ya de entrada diremos que misterio no es lo mismo que lo ignorado: “no hay nada que se parezca al agnosticismo trivial, según el cual, por el contrario, el hecho de que sea conocido o no, nada cambia en el objeto. Ahí esta precisamente la diferencia entre lo misterioso y lo ignorado”<sup>126</sup>.

Estamos viviendo en un mundo en el que lo misterioso forma parte de él, porque constituye su misma esencia: “Un mundo del cual se excluyera lo misterioso y un mundo en que todo lo que tuviera la potencia de comunicarse se comunicara directamente, espontáneamente, ese mundo seguramente no es el nuestro”<sup>127</sup>.

Lo que está en la esfera del ser tiene más valor que lo que está en la esfera del tener. Lo que está en la esfera del ser, es misterioso.”Hay, pues, una relación íntima entre las ideas de misterio y de valor. No es misterioso sino lo susceptible de interesar, de presentar un valor para mí”<sup>128</sup>.

Ya en 1919 Marcel hace una afirmación muy importante respecto del contenido del misterio, y esta frase es corregida, en cierto modo, en 1925: “por consiguiente no hay misterio posible sino en el orden del tú(1919)”; “no estoy absolutamente seguro del valor de este razonamiento (1925)”<sup>129</sup>.

Estas últimas citas insinúan que Marcel había encontrado muy tempranamente el contenido fundamental del misterio, pero que este contenido se estaba aún afianzando. Puede que esto parezca contradictorio, pero ya sabemos el importante papel que la ambigüedad tiene en la filosofía marceliana. La ambigüedad es una parte, una nota característica del misterio. Se encuentra a lo largo de toda la obra del neosocrático.

Veamos rápidamente un ejemplo: “Este diario (*Diario Metafísico*) comprende dos partes bien distintas: la primera fue redactada durante los meses anteriores a la guerra; aunque toda ella está orientada a la dialéctica o más exactamente, contra toda doctrina que pretenda dar cuenta de la realidad mediante procesos dialécticos, ella misma está marcada con la impronta de la doctrina que se propone combatir”<sup>130</sup>.

---

125 MARCEL, G., *Diario Metafísico*, 163

126 Ib., 163

127 Ib., 164

128 Ib., 164

129 Ib., 165

130 MARCEL, G., *Introducción al Diario Metafísico*, 7.

Por esta razón, abogamos a favor de una influencia hegeliana en el pensamiento de Marcel, aunque Marcel construye su sistema 'frente a Hegel'.

"Por su misma esencia, el objeto excluye todo misterio"<sup>131</sup>. Cuando tratamos una persona como objeto, es imposible que pueda haber intersubjetividad o relaciones-tú, por eso es imposible que se produzca la atmósfera del misterio.

El contenido del término 'misterio' es bastante reprofundizado en la segunda parte del *Diario Metafísico* titulado también *Etre et avoir*. Así mismo es estudiado en *El misterio del ser y Homo viator, Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*. Y en general en todos sus escritos.

Para entender el significado del misterio es conveniente contrastarlo con el significado del problema. El misterio se orienta en la línea del ser, del sujeto, del tú. El problema se inscribe en la línea del objeto, del tener, de lo puramente racional.

Lenz plantea así la cuestión: "No se puede considerar la realidad desde fuera, como un cuadro, el conocimiento sólo es asequible en el interior de una realidad. Con esta distinción de dentro y fuera, llegamos a una 'distinción central' en la filosofía marceliana: la distinción entre problema y misterio"<sup>132</sup>.

Marcel se expresa de esta forma: "Une problème est quelque chose qu'on rencontre, que barre la route, il est tout entier devant moi. Au contraire le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi. C'est comme si dans cette zone la distinction de l'en moi et du devant moi perdait sa signification"<sup>133</sup>. "Un problema puede resolverse con una técnica apropiada, un misterio es algo reconocido o a reconocer, también puede ser desconocido o activamente negado"<sup>134</sup>.

Por eso mismo, el misterio y el ser mismo son afirmaciones hechas a mi libertad, y yo las puedo admitir o rechazar. "Aceptar el misterio ontológico es consentimiento al ser"<sup>135</sup>.

"L'expression mystère de l'être, mystère ontologique par opposition au problème de l'être, au problème ontologique m'est venus brusquement ces jours-ci. Elle m'a illuminé... coincidence du mystérieux et de l'ontologique"<sup>136</sup>.

Los misterioso coincide con lo ontológico. Esta es la concepción del ser y de la existencia de G. Marcel. Una concepción discutible, como todas las concepciones, pero profunda.

---

131 MARCEL, G., *Diario Metafísico*, 164.

132 LENZ, J., *El moderno existencialismo alemán y francés*, 211.

133 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*, 124-125.

134 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 172.

135 SCIACCA, M.F., *La filosofía hoy*, 396.

136 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*, 124-125.

De todas formas, comprender el concepto de misterio es necesario para que luego podamos entender el sentido del ser, ya que por ser el ser misterioso, es por lo que es inagotable, inexhaustible: “L’être comme principe d’inexhaustibilité”<sup>137</sup>.

Existe un tipo de misterio que el autor llama ‘el misterio familiar’. Marcel mismo nos explica en *Homo viator* el sentido de esta expresión: “pero, sobre todo me parece que la familia pertenece a un orden de realidades, diría mejor de presencias, que no pueden dar lugar a problemas, sino en la medida en que se desconoce no tanto su carácter propio, cuanto la forma en que, como seres humanos, estamos comprometidos en ella”<sup>138</sup>.

En realidad, las relaciones entre la familia deberán ser y ordinariamente son relaciones-tú o intersubjetivas; por tanto, en la familia existe el clima propicio para el misterio. Ordinariamente dentro de la familia a nadie se le trata como un objeto, priman las relaciones amorosas, y prima tanto el misterio, que por producirse con unas determinadas características de amor, Marcel, le llama ‘Misterio familiar’.

Si antes he considerado el misterio como un círculo, de ninguna forma quiero entender con ello una cosa cerrada y aislada. Los misterios se articulan unos con otros, están abiertos a la intersubjetividad, envuelven determinado tipo de relaciones y de estilo de vida, de manera de ser, y son también una atmósfera, un clima que se respira, y que es tan necesario como la propia respiración física.

En esta dirección piensa Kenneth T. Gallagher: “... no toda realidad puede ser el blanco de una investigación meramente problemática. Cuando me enfrento con algo que encierra al yo, nunca puedo esperar mantener contacto con su auténtica naturaleza si lo trato como si no involucra al yo. El supremo ejemplo de esto es el misterio del ser. Quizá cabrá decir que todo ejemplo de un misterio es sólo un caso particular del misterio del ser. Yo soy un misterio para mí mismo en tanto en cuanto soy: todas las cosas son misteriosas en tanto en cuanto son. Hemos visto que en toda pregunta referente al ser es de gran importancia el status ontológico del que pregunta”<sup>139</sup>.

Respecto a la presencia, y de manera especial la presencia como misterio, Marcel tiene una visión muy original; “Quizás la vía más directa para llegar a representarse el misterio, consiste en mostrar la diferencia de tono espiritual que separa el objeto de la presencia. Aquí, como siempre, conviene partir de ciertas experiencias sencillas e inéditas, pero que hasta nuestra

---

137 Ib., 126-127

138 MARCEL, G., *Homo viator*. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza, 75.

139 GALLAGHER, K. T., *La filosofía de G. Marcel*, 72-73.

época los filósofos han tendido a descuidar. Podemos sentir con mucha intensidad, por ejemplo, que alguien actúa en la misma habitación -muy cerca de nosotros- alguien a quien vemos, oímos y podemos tocar, no está, sin embargo, presente; está infinitamente más lejos de nosotros que un ser amado a millares de leguas o que inclusive no pertenece más a este mundo”<sup>140</sup>.

Realmente, no se puede decir que yo no me pueda comunicar con una persona que tenga en mi habitación, le veo, le oigo, e incluso esto no quiere decir que tenga una verdadera comunicación con él, ni que él tenga presencia en el sentido marceliano para mí. Existe entre nosotros una comunicación material, pero solamente material, algo así como la que existe entre una emisora y un aparato de radio: “sin embargo, falta el elemento esencial. Podría decirse que es una comunicación sin comunión, y que por eso, es una comunicación irreal”<sup>141</sup>.

Si no existe comunión entre las dos personas no hay presencia. El otro oye mis palabras, pero no me oye a mí mismo; incluso me puedo dar cuenta de que mis palabras caen en el vacío, o que las contestaciones son poco comprensibles para mí. “Por un fenómeno singular, el otro se interpone entre mi propia realidad y yo me vuelvo extraño a mí mismo; no soy yo mismo cuanto estoy con él”<sup>142</sup>.

Pero si existe comunión entre dos personas, entonces se da presencia, y esa presencia nos enriquece porque nos mete en el mundo de las relaciones interpersonales del misterio y del ser: “Pero, por un fenómeno inverso, puede ocurrir que el otro, cuando lo siento presente, en cierto modo me renueve interiormente; esta presencia es entonces reveladora, es decir, me hace ser plenamente lo que yo no sería sin ella”<sup>143</sup>.

La presencia, por el hecho mismo de participar en el misterio, es, en cierto modo, incalificable y difícil de traducir a un lenguaje discursivo: “La verdad es que el objeto está ligado a un conjunto de técnicas enseñables y por consecuencia transferibles. Justamente no ocurre lo mismo cuando se trata de la presencia”<sup>144</sup>. A nadie podemos enseñar a hacerse presente, actuaríamos entonces como magos no como filósofos o personas.

“Aunque en realidad no puede identificarse pura y simplemente el encanto y la presencia, aparece sin duda como uno de los modos según los

---

140 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 166-167

141 *Ib.*, 167

142 *Ib.*, 167

143 *Ib.*, 167

144 *Ib.*, 167

cuales la presencia se manifiesta. Se manifiesta para tal o cual persona en cierta intimidad no para cualquiera en una reunión pública. Eso es justamente lo que hace resaltar el carácter no objetivo de la presencia”<sup>145</sup>.

No objetivo no quiere decir sólomente subjetivo, si no más bien intersubjetivo.

“Pero desde ahora vemos que todos los desarrollos anteriores desobedecen en una interpretación que la presenta (a la presencia) como misterio y no como un simple hecho objetivo”<sup>146</sup>.

La primera presencia y la presencia más misteriosa es la de mi propio cuerpo, yo como ser encarnado. “Yo soy un ser a quien su ser mismo aparece como misterio”<sup>147</sup>.

“Le problème des rapports de l’âme et du corps est plus qu’un problème”<sup>148</sup>.

Cuando me considero como teniendo comunicaciones (no comuniones) con diversos objetos, que son distintos de mí, considero en cierto modo, mi cuerpo como interpuesto mejor para recibir comunicaciones y para emitirlas. Pero esta interpretación tan simplista tiene muchas pegas.

“Ahora bien si me adhiero a la representación puramente instrumentalista de lo que yo denomino mi cuerpo, tropezaré con obstáculos más serios aún. Observamos en primer lugar que la expresión: ‘yo me sirvo de mi cuerpo’ deja subsistir un margen hartamente extenso entre ella y la experiencia confusa y rica que ella pretende traducir. En la conciencia que yo tengo de mi cuerpo, hay algo que esa relación no indica; de ahí esta protesta casi imposible de reprimir: ‘yo no me sirvo de mi cuerpo, yo soy mi cuerpo’”<sup>149</sup>.

Mi cuerpo no es algo exterior a mí. Nuestro cuerpo no se sirve de nuestro cuerpo, nuestro cuerpo es el que actúa directamente. Nuestro cuerpo es la primera presencia para nosotros, y por tanto el primer misterio.

Cuando una persona está metida en una situación que no puede resolver, con unos determinados datos, esa persona puede llegar a caer en la angustia, por eso “la posibilidad de suicidio es (para él –Marcel–) el punto de arranque de toda metafísica auténtica”<sup>150</sup>.

Las situaciones límite de angustia, muerte, suicidio, desesperación y traición ocupan en Marcel un espacio sorprendentemente amplio; y es que tales situaciones representan justamente el punto en que el pensamiento

145 Ib., 160

146 Ib., 171

147 MARCEL, G., *Diario Metafísico*, 267

148 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*, 138

149 MARCEL, G., “Existencia y objetividad”, artículo publicado como apéndice a *Diario Metafísico*, 322

150 BOCHENSKI, I. M., *La filosofía actual*, 201.



penetrando en un “De profundis”, se abre a la auténtica trascendencia, y se eleva desde la indiferencia negativa, hasta la invocación del tú absoluto”<sup>151</sup>.

La ambigüedad está fundada en la estructura misma del ser humano. Entonces, en la medida en que profundizamos en el conocimiento del ser humano encontramos la cruda realidad de la ambigüedad y de la angustia. Y no es precisamente que Marcel sea pesimista, más bien creemos que es realista. El misterio que nos abre a las relaciones interpersonales, nos abre por lo mismo el conocimiento de la grandeza y también del sufrimiento de los hombres. En este mundo, que parece ‘estropeado’, nuestro autor considera como factible la posibilidad de la desesperación. Si nos libramos del suicidio es en cuanto nos abrimos a los misterios particulares, y mediante estos, al Misterio Total: “... como caminantes, como peregrinos, en un camino difícil y sembrado de obstáculos. Tenemos la esperanza de ver brillar un día esa luz eterna que no ha dejado de alumbrarnos desde que estamos en el mundo, esa luz, sin la cual, podemos estar seguros, jamás nos hubiéramos puesto en camino”<sup>152</sup>.

Hemos hablado de que para Marcel la categoría de relación es fundamental. Esta relación no sólo se establece entre sujeto y objeto, o mejor dicho: el objeto en cuanto puro objeto no agota la potencialidad (o intencionalidad) de esta relación. La relación puede transformar un objeto en un no-objeto. La relación puede transformar un objeto en un sujeto, es decir, en un tú (persona tratada con la dignidad de una persona).

Pero, no sólo es necesario que se den relaciones entre dos personas, sino que es preciso que entre estas dos personas se dé una presencia. Que exista una comunión entre esas dos personas, produciéndose, por tanto la atmósfera de misterio. Solo si se ofrecen estas condiciones tendremos relaciones-tú o intersubjetividad.

Cuando se han producido presencias, tenemos ya el camino preparado para la aparición de la fidelidad, ya que la fidelidad es la “activa perpetuación de la presencia” como Marcel dice en *Philosophie de l'existence*.

Copleston se expresa así: “En el plano de la intersubjetividad, me percauto conscientemente de mi participación en el Ser y me lo apropio en el nivel de la comunicación y comunión personales.

En este nivel de la intersubjetividad, mi exigencia del Ser queda satisfecha en parte. En comunión con otro y en la fidelidad hacia otro, trasciende la relación del ‘tener’(un objeto) y me encuentro en la esfera del Ser. El otro

---

151 LENZ, J., *El moderno existencialismo*, 236.

152 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 319.

está presente en mí, no necesariamente en el sentido espacial o temporal y ambos participamos en el Ser, apropiándonos esta participación en una actividad como la de amar <sup>153</sup>.

Nuestras relaciones interpersonales son tan importantes que yo sólo me convierto en persona gracias a la autotrascendencia y a la trascendencia en cuanto tal, gracias a la real y consciente comunión con otras personas, y en último término con Dios.

Deberíamos esclarecer el significado de trascendencia. “No, sólo transcendente no puede querer decir, afirma Marcel mismo, transcendente a la experiencia, sino que por el contrario debe de haber una ‘experiencia de lo transcendente’ en cuanto tal, y la palabra (trascendencia) sólo tiene sentido en estas condiciones” <sup>154</sup>.

“Me pregunto si la exigencia de trascendencia no coincide en el fondo con la aspiración hacia un modo de experiencia cada vez más puro... porque una experiencia puede estar saturada de prejuicios que la obstruyen, y estos no le permiten ser plenamente experiencia” <sup>155</sup>.

La experiencia de trascendencia no significa en ningún caso superar la experiencia misma, sino reprofundizar sobre las experiencias.”Porque más allá de la experiencia no hay nada que se deje, no digo pensar, ni siquiera presentir” <sup>156</sup>.

La experiencia aparece ligada a la presencia de algo en mí y para mí, y se interpreta como el acto de replegarse -profundización interna- sobre ese algo <sup>157</sup>.

Entonces debe quedar claro que “trascendencia consiste en sustituir algunos modos de experiencia por otros” <sup>158</sup>.

La expresión “sustituir algunos modos de experiencia por otros” se puede iluminar con un ejemplo que pone Marcel mismo: “pensemos, nos dice, en la transformación interior que puede producirse en el interior de una relación personal. Por ejemplo un marido que comenzó por considerar a su mujer en relación a sí mismo, a los goces sensuales que podía darle, o simplemente a los servicios que le prestaba como criada sin sueldo. Supongamos que llegue a descubrir que esta mujer tiene una realidad y un valor propios y que insensiblemente comience a tratarla como existente en sí: llegará a ser

---

153 COPLESTON, F., *La filosofía contemporánea*, 161.

154 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 48.

155 *Ib.*, 56.

156 *Ib.*, 50.

157 *Ib.*, 43.

158 *Ib.*, 43.

capaz de sacrificar por ella un gusto o un proyecto que antes parecía tener una importancia incondicionada. Estamos ante un cambio que ilustra directamente la cuestión. Este cambio afecta al centro; digamos más bien que el pensamiento sustituye un centro por otro”<sup>159</sup>.

Por las relaciones-tú y las fidelidades transcendemos los tús particulares hasta llegar al Tú absoluto; transcendemos la región del ‘haber’(tener) para llegar a la del ‘ser’. Caminamos con los seres tú -trascendencia- hasta el Ser, “meta última del itinerario existencial”<sup>160</sup>.

“El ser como lugar de la fidelidad”. En cierto momento, esta fórmula adquiere un relieve extraordinario en la conciencia de Marcel como irresistiblemente sugestiva, como si la verdad en ella contenida fuera la fuente de la que brotan y a la que vuelven las percepciones de su pensamiento. Y con razón, porque su prolongada meditación sobre las implicaciones ontológicas de la fidelidad servirán fácilmente como paradigmas del método filosófico de Marcel. “Siguiéndola, llegamos gradualmente a comprender cómo un descenso a la intersubjetividad es simultáneamente un ascenso a la trascendencia”<sup>161</sup>.

Como la fidelidad es “una presencia continuada”, y la presencia sólo se produce en la esfera del ser, es patente que la “fidelidad se asienta en el ser”, por eso puede ser fidelidad, y por eso puede ser duradera, e incluso indestructible.

Es necesario preguntarse qué es la fidelidad y qué condiciones son necesarias para que exista un ser capaz de fidelidad.

Ya hemos contestado en parte a esta pregunta pero está bien precisar que la fidelidad no es lo mismo que la obediencia: “Hasta llegaré a creer que la obediencia como tal se dirige al jefe en cuanto jefe, es decir, a la función (algo objetivo) y no al jefe en tanto hombre, en cuanto él es tal o tal otro; desde el momento en que interviene la cualidad humana del jefe (persona), la fidelidad hace su aparición”<sup>162</sup>.

Se puede partir de un sencillo ejemplo, que Marcel expone en *Etre et avoir* y repetirá luego en *El Misterio del Ser*: Imaginemos que he visitado a un amigo que está en el hospital. Su vida se acerca al fin; él lo sabe y sabe también que yo estoy enterado de ello. Ante el terror que se acerca cada día más, en presencia de su soledad y su conmovedor esfuerzo por tener valor, todo mi ser se inunda de compasión con una necesidad de estar a su lado a toda costa. Prometí con fidelidad volver a verle cuanto antes. Cuando hice

---

159 Ib., 50

160 SCIACCA, M.F., *La filosofía hoy*, 404

161 GALLAGHER, K.T., *La filosofía de G. Marcel*, 126

162 MARCEL, G., *Homo viator*, 138

esta promesa, mi sentimiento era completamente sincero. Pero han pasado ya algunos días y lo que yo sentí en aquella ocasión es sólo un recurso. Me digo que debo ir a verlo, que él merece mi compasión, que debo sentir como entonces. Mediante una concienzuda reflexión, puedo suscitar una especie de facsímil de la compasión que sentía cuando lo ví, pero su digna falsedad me repugna. La cuestión es si estoy obligado por la promesa que hice y, si estoy obligado, por qué sucede así. ¿Por qué una experiencia, una momentánea experiencia emocional del pasado ha de ejercer dominio sobre el presente?. Parecería como una hipocresía manifestarme como lo que yo no soy ahora. ¿Que virtud puede haber en esta sinceridad?. Volvamos al momento en que hice la promesa para que podamos comprender la dificultad en toda su fuerza. Yo prometo volver a causa de la emoción, pero no puedo obligarme a sentirme esa emoción mañana y parece claro que no puedo obligarme a actuar según una emoción que no siento. Para no comprometerme, mi promesa debe de contener una condición: “Si no cambian mis sentimientos”.

La fidelidad es creadora porque en cada momento está creando los sentimientos que la hacen perdurar. Si yo no quiero en cada momento a mi mujer, no contribuyo a crear el ambiente para que perdure mi fidelidad. La fidelidad es más auténtica en la medida en que tiene más poder creador.

“Yo no doy un yo que ya tengo, sino un yo que adquiero dándole. Mediante la fidelidad trasciendo mi devenir y alcanzo mi ser. Pero el ser que alcanzo no es un ser que estaba ya ahí: sólo está ahí en la medida en que yo lo alcanzo. Es decir, el ser, que revela fidelidad, crea. Cuando Marcel dijo ‘Fidelidad creadora’ no ha perdido las riendas de su lenguaje. Quiere decir eso literalmente. La fidelidad crea el yo, el yo como no-objeto”<sup>163</sup>.

La fidelidad es también distinta de la constancia. Una persona constante actúa según la forma que yo espero que actuará, incluso su conducta será irreprochable. Pero esa persona puede no tener intersubjetividad conmigo, me puede hacer esto como un favor que yo le agradeceré o actúa así prescindiendo de lo que yo le diga. Lo que ocurre es que existe una relación entre él y su persona, no entre mi persona y la suya. Falta la intersubjetividad y la presencia para que se produzca la fidelidad.

“Ahora viene a primer plano el papel metafísico de la fidelidad. Este papel es doble. La fidelidad es doble. La fidelidad revela la unicidad de mi propio modo de existencia y revela la verdadera cara del ser. ¿Qué condiciones se requieren para que exista un ser capaz de fidelidad?. Sólo que tal ser trascienda la condición de una cosa determinada. El ser que es fiel es tam-

---

163 GALLAGHER, K. T., *La filosofía de G. Marcel*, 126.

bién un ser que puede traicionar. El reino de la fidelidad es el reino de la libertad. El ser que existe mediante la fidelidad es un descubrimiento creador y no un hecho automático”<sup>164</sup>.

A su vez, la esperanza es el misterio de los misterios, ya que justifica los misterios y da sentido al tú en la obscuridad, en la apertura y en el misterio.

“El misterio nos sumerge en el mundo del tú”<sup>165</sup>. Y es el Tú el que nos da la esperanza aún por encima de la muerte porque abrirse al tú para establecer presencia es amarlo y “amar es decir al otro: Tú no morirás”<sup>166</sup>. Cuando uno ama a otro se asienta en fidelidad, le será fiel a pesar de todo, y sabe que él no desaparecerá totalmente. Así pues, el misterio, la fidelidad y el ser son el asiento de la esperanza y la esperanza es voto, profecía, acto de fe.

“Marcel considera su tesis de la esperanza como la más importante de su obra; con ella se separa radicalmente de Sartre y de Heidegger, y a lo que parece de Jaspers”<sup>167</sup>.

El neosocrático se pregunta a qué se refiere la esperanza: ¿a una solución terrena de nuestras dificultades, o por el contrario, a un proceso que se desarrolla en lo invisible y que sólo se iniciaría después de la muerte?<sup>168</sup>

El mismo se contesta: “en el primer caso, la esperanza se expondría a sufrir un cruel desmentido; en el segundo desembocaría en lo inverificable”<sup>169</sup>.

“Me parece, dice, que hay que responder en este sentido (esta forma): esperar no es esencialmente esperar que...”<sup>170</sup>.

“La esperanza, explica Marcel, se emparenta con la vida, no en sus manifestaciones, sino en su esencia, que es quizás cierta perennidad”<sup>171</sup>.

Bochenski se expresa con profundidad respecto de la esperanza: “En el dentro de las relaciones-tú se halla la realidad más alta, más libre, en la cual la fidelidad se verá a sí misma en la libertad; pero más fundamental que la fidelidad, es la esperanza. La esperanza posee un peso ontológico: muestra que el triunfo de la muerte en el mundo no es más que aparente y nada último”<sup>172</sup>.

¿No puede ser la esperanza una quimera, un simple deseo, o una autosugestión?. ¿Por qué ha de ser una seguridad profética? La esperanza no sería una autosugestión: “la autosugestión consiste, en suma, en crispase sobre

164 Ib., 132.

165 MOELLER Ch., *Literatura del s. XX y cristianismo*, 258.

166 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 293.

167 BOCHENSKI, I.M., *La filosofía actual*, 202.

168 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 299.

169 Ib., 300.

170 Ib., 300.

171 Ib., 301.

172 BOCHENSKI, I.M., *La filosofía actual*, 202.

una representación, casi puede concebírsela como una contracción psíquica. La esperanza por el contrario, tiene caracteres de un aflojamiento, supone un tiempo abierto, por oposición al tiempo cerrado del alma contraída”<sup>173</sup>.

“La seguridad profética de la esperanza” podría formularse como sigue: “cualesquiera sean los cambios que sobrevengan a lo que tengo ante mis ojos, tú y yo permaneceremos juntos, habiendo sobrevenido ese acontecimiento, que pertenece al orden del accidente, no puedo tornar caduca la promesa de eternidad incluida en nuestro amor”<sup>174</sup>.

En *El Emisario*, Antonio nos dice: “He descubierto una cosa después de la muerte de mis padres, y es que lo que llamamos sobrevivir, es en realidad subvivir y aquellos a quien no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos, son como una bóveda palpitante invisible, pero presentida y hasta palpable, bajo la cual avanzamos siempre más inclinados, más desarraigados de nosotros mismos, hasta el momento en que todo se sumerge en el amor”<sup>175</sup>.

Con nuestros seres queridos establecemos una relación que va más allá de la muerte, tenemos con ellos cierta comunión, cierta ‘polaridad invisible’. “Iba yo a cumplir cuatro años, nos dice Marcel, cuando la perdí (se refiere a su madre). Independientemente de las pocas imágenes precisas que he podido conservar de ella, siempre la he tenido presente; de una manera misteriosa, ha estado siempre conmigo... esta polaridad secreta de lo visible y de la invisibilidad ha ejercido sobre mi pensamiento y mucho más allá de mi pensamiento expresado, sobre mi ser mismo, un influjo oculto que ha superado infinitamente todos los influjos de que mis escritos presentan huellas discernibles”<sup>176</sup>.

ANTONIO NATAL ALVAREZ  
*Catedrático I.N.B. León*

---

173 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 295.

174 *Ib.*, 294.

175 MARCEL, G., *El Emisario*, 216.

176 MOELLER, Ch., *Literatura del s. XX y cristianismo*, 188.



# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

SICRE, J.L., *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1992, 24 x 17, 299 pp. + il.

Es un introducción atípica: lenguaje imaginativo, desenfadado a veces, cortante otras, en todo caso de fácil lectura. Se muestra poco exigente tanto en la materia como en el lenguaje. Cualquiera puede acceder a él.

En cinco temas distribuye la materia. El primero es más genérico: frente a las dificultades que una lectura del A.T. puede presentar, el autor señala los valores perennes de estos libros.

Las siguientes partes son más clásicas: expone el contenido y los problemas del Pentateuco, de los libros históricos (en realidad sólo de la obra *Dtr*), de los libros proféticos, y en fin de los sapienciales y poéticos. Inexplicablemente no se mencionan los libros didácticos o novelescos: Tobías, Judit, Ester, Jonás.

El libro está escrito para los principiantes. Puede servir para la catequesis de la Biblia, por su claridad y técnicas pedagógicas.

En libros como éste no técnicos, se deslizan a veces inexactitudes perdonables. En la pág. 23 se atribuye a un Cardenal del siglo XVIII esta frase: "La Biblia no nos enseña cómo está hecho el cielo, sino cómo se va al cielo". Esta frase se encuentra en Galileo Galilei en su carta a Cristina de Lorena, gran Duquesa Toscana (Madrid, Alianza 1987, p. 73) y el mismo Galileo dice haberla oído a una persona eclesiástica de muy elevado rango. En nota afirma que se trata del Cardenal Baronio. Ahora bien, este Cardenal murió en 1607.- C. MIELGO

SAVOCA, G., *El libro de Ezequiel* (Guía espiritual del Antiguo Testamento), Herder-Ciudad Nueva, Barcelona-Madrid 1992, 20 x 12 , 168 pp.

La colección a la que pertenece este comentario de Ezequiel, manifiesta suficientemente lo que de él cabe esperar: Intenta exponer la fuerza del mensaje de Ezequiel, mostrando su intensidad y actualidad. Es una lectura espiritual y teológica del libro del profeta. Evidentemente está destinado a un vasto público.



Tiene dos partes: en la introducción se habla del profeta, del ambiente histórico y religioso en que le tocó vivir, de la formación del libro, y en fin de los grandes temas del profeta Ezequiel.

La segunda parte es un comentario por secciones al libro de Ezequiel. Se presenta una versión propia, pero no se traduce todo el libro, sino solamente los versículos que a juicio del autor son los más importantes. En otro libro esto resultaría difícil. En el libro de Ezequiel, que tanto se repite, la obra de selección no resulta problemática.

Una novedad digna de notarse es que ofrece un breve análisis estructural. En la introducción expone teóricamente este método, y luego en cada sección lo aplica concretamente. Es una novedad en un libro dirigido a un público amplio.

Precisamente en este tema el traductor ha sufrido un ligero despiste. No se dice “aptante” sino “actante” en la jerga de los estructuralistas.– C. MIELGO

SALAS, A., *La biblia hoy. Temas introductorios* (Biblia y vida 1), Paulinas, Madrid 1992, 21 x 15,5, 160 pp.

La colección Biblia y vida ofrece un valioso material de formación para catequistas y educadores en la fe. El autor es consciente del vacío formativo en la Iglesia católica respecto a esta materia, por ello está surgiendo un nuevo estudio con el fin al mismo tiempo de promover los valores vivenciales del hombre que están inspirados en Dios mismo a través de la Escritura. Estos valores aparecen en estado de “brasas” y hay que darles nueva vida. Es la siempre buscada relación fe-cultura, de manera que vivamos aquello que creemos. Los contenidos de este primer volumen, como el título indica, son temas introductorios; se encuentran los principios básicos que permiten acercarse a este estudio y trata de los aspectos comunes de los distintos libros de la Biblia. El método que sigue es útil para toda persona y grupo que se acerque al mundo de la Biblia; la división de temas en capítulos y las fichas de trabajo favorecen esta labor. Para profundizar más al final de cada tema propone la lectura de una obra más extensa. Y siguiendo la pedagogía del Maestro imita su estilo anecdótico consiguiendo hacer amena la obra. El conocimiento de la revelación de Dios en la Escritura es un enriquecedor medio para vivir en plenitud el cristianismo, por esto mismo A. Salas nos anima a acercarnos a su estudio.– C. SANTALIESTRA.

SALAS, A., *Los orígenes. Del Edén a Babel* (Biblia y vida 2) Paulinas, Madrid 1992, 21 x 15,5, 152 pp.

El segundo volumen de la colección Biblia y Vida presenta la evolución de la identidad del pueblo elegido. Esta prehistoria bíblica, como es definida, engloba los primeros capítulos del libro del Génesis. El centro de atención en el conjunto de la obra es la liberación del pecado en el hombre, que en un primer momento vivía en armonía con su creador y resalta el regalo de la vida frente a la experiencia de muerte (pecado). Los diversos mitos junto a su contenido simbólico son interpretados para el hombre actual no contentándose con la simple explicación sino comparando las actitudes tomadas en aquel tiempo con las de hoy. Estas sencillas catequesis refuerzan a su vez el diálogo ciencia-fe que tanto nos preocupa. Cumple de esta manera el

autor su objetivo de buscar una enseñanza en estos relatos para conseguir un eco en nuestra vida.– C. SANTALIESTRA

SALAS, A., *Un pueblo en marcha. Pentateuco y libros históricos* (Biblia y vida 3). Paulinas, Madrid 1993, 21 x 15,5, 150 pp.

El P. Salas nos ofrece una obra sencilla, pero llena de buen contenido para la formación bíblica tanto personal como de pequeños grupos que desean tal objetivo.

Hace un denso recorrido desde la exégesis, la historia y la teología sobre los cinco primeros libros de la Biblia. Pedagógicamente acierta en remarcar aquellos aspectos que son de mayor importancia para comprender mejor la obra del Pentateuco.

Es de alabar esta pequeña aportación que forma parte de un ambicioso proyecto de formación bíblica y catequética para aquellos grupos que sienten la necesidad tanto de dar razón de su esperanza como de conocer el trasfondo histórico y teológico de nuestra fe en el Señor Jesús, así como de conocer el paso salvador de Dios en medio de su pueblo. El Nuevo Pueblo de la Nueva Alianza, tiene un pasado en el pueblo de la alianza; conviene conocerlo para ser fieles en la construcción y trabajo por el Reino de Dios.– E. GONZALEZ

ALETTI, J.-N., *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1992, 21 x 13,5, 230 pp.

Con la publicación de esta obra estamos de enhorabuena. Se trata de la traducción del libro publicado en francés en 1989 con el título *L'art de raconter Jésus Christ*. Si no me equivoco, es la primera vez que se publica en castellano una *lectura narrativa* de un evangelio. Lamentablemente, disponemos en nuestra lengua de pocos estudios que apliquen al nuevo testamento el llamado (y reciente) método narrativo. Este libro puede ser una de las primeras aportaciones para colmar esa laguna.

Para comprender su contenido es necesario estar familiarizado con los términos técnicos de dicho método. Por ello es de gran utilidad el *Léxico de términos técnicos*, que ocupa las pp. 210-218 situadas después de la conclusión. La explicación o definición de los conceptos suele ser clara. Pero es cierto que a veces ni los especialistas se ponen de acuerdo en la definición de un mismo término. Con todo, quien no conoce este método debería estudiar su vocabulario antes de comenzar la lectura de los capítulos del libro.

El estudio narrativo de los evangelios estima los resultados de los métodos histórico-críticos (análisis de las formas, de las tradiciones, de la redacción...), pero quiere afinar, pretende profundizar en ellos (9) y resulta útil tanto a nivel formal como histórico y teológico (12). El autor explica por qué ha escogido el evangelio de Lucas: “porque se percibe en él una concepción del relato, aun cuando no esté expresada de manera teórica. El análisis del prólogo (Lc 1,1-4) permitirá entrar en los principios de la narrativa lucana” (10). Pero Aletti no va a estudiar el evangelio siguiendo el orden de sus capítulos, sino que va a seleccionar aquellos pasajes (cuyo índice se encuentra en p. 219) que resultan más fecundos para el análisis narrativo, que sigue estas eta-

pas: 1. Las transformaciones y roles actanciales (las secuencias narrativas, las modalidades). 2. Los personajes en el espacio y en el tiempo (prolepsis y analepsis, tiempo del relato, analepsis bíblicas, la perspectiva y el tipo de relato). 3. Los pasajes en su contexto narrativo (13).

En varios capítulos, después del análisis, propone el autor una síntesis sobre los procedimientos narrativos lucanos, las claves del relato... Con la intención de descubrir cómo trata Lucas el material que recibe de la tradición y dónde está lo propio y original de la narración lucana: “un relato que mira a un reconocimiento de Jesús enteramente determinado por una revelación progresiva de ese mismo Jesús: ésa parece ser entonces la característica dominante del texto de Lucas” (55). Para posibilitar esta revelación progresiva Lucas, el narrador, va proponiendo a los lectores los encuentros de Jesús con las personas a las que va revelando su identidad. Más aún, Jesús mismo se manifiesta como narrador a través de las parábolas (capítulo 6). Quien desee profundizar en este método exegético puede consultar las *Indicaciones bibliográficas* de las páginas 221-227. En ellas encontrará, en primer lugar, los títulos más útiles para una aproximación narrativa a los textos antiguos. En segundo lugar los estudios que aplican a la Biblia esa aproximación narrativa, con una sección (la más útil para la exégesis sinóptica) dedicada a la narratividad en los evangelios. Y, finalmente, algunas obras que tratan sobre la estructura y teología de Lucas.— R. A. DIEZ

LINK, A., “*Was redest du mit ihr?*”. *Eine Studie zur Exegese -Redaktions- und Theologiegeschichte von Joh 4, 1-42*, Friedrich Pustet, Regensburg, 1992, 22 x 14, VI - 437 pp

Con esta investigación, presentada como tesis doctoral, quiere la joven autora (nacida en 1962) ofrecer un acceso nuevo “al más largo y dramático diálogo del nuevo testamento” (1), el que tuvo lugar en el encuentro de Jesús con la samaritana.

Su obra se divide en tres partes, indicadas ya en el subtítulo de la misma: 1. Historia de la exégesis (6-177). 2. Historia de la redacción (178-319). 3. Historia teológica (325-369).

En la primera de ellas A. Link dedica unas pocas páginas a la exégesis de Jn 4,1-42 en la patrística (6-23: escoge los representantes más destacados de la interpretación espiritual, gnóstica, alegórico-eclesiológica) y al resumen de la historia de la exégesis hasta el siglo XX (24-29). Pero presta mucha más atención a los comentarios de los exegetas de nuestro siglo, que han aplicado a dicho diálogo las metodologías más diversas: A. ANALISIS SINCRONICO: 1. Desde la ciencia del lenguaje y de la literatura (estructura y composición del texto, análisis narrativo...) 2. Desde la antropología y la psicología (psicología profunda, perspectiva feminista...). B. ANALISIS DIACRONICO: Crítica de las tradiciones, crítica literaria, historia de la redacción. En concreto piensa que la teoría de G. Richter sobre el proceso de formación del evangelio (172-177) es la más plausible. Y por ello constituye precisamente su punto de partida para la segunda parte de su estudio. Al final de cada sección expone su valoración sobre cada método y, en las páginas 166-170, presenta unos gráficos que, versículo por versículo, ofrecen una visión de conjunto de la investigación exegética diacrónica de este siglo sobre Jn 4,1-42. Para ella el análisis de la crítica literaria y de la redacción es necesario porque éste es uno de los textos bíblicos que han ido for-

mándose progresivamente y llevan consigo su propia historia; el análisis estilístico y de la estructura no explica por qué el texto ha llegado a su forma actual, ya que ésta depende de los grupos que han ido transmitiendo el relato y se interesaron por él por motivos de contenido (171).

En la segunda parte analiza el trabajo de la redacción (R) y el del evangelista (E) para remontarse a la narración del escrito primitivo (G) y poder presentar al final (320-324) el texto distinguiendo qué partes o versículos corresponden a cada una de estas fases (G, E, R).

Al estudiar la historia teológica del texto parte de que el cuarto evangelio ha surgido de una determinada situación, con determinados problemas y que sólo a partir de esta vida concreta puede ser comprendido y estudiado (325). Analiza los acentos teológicos de cada una de las fases citadas y subraya la importancia de la cristología en cada una de ellas: G considera a Jesús como Profeta-Mesías; para E es, sobre todo, el Hijo del Padre y para R el Salvador que “procede de los judíos”.— R. A. DIEZ

WILCKENS. U., *La Carta a los romanos. Rom 6-16*, vol. II, Ediciones Sígueme, Salamanca 1992, 21 x 13'5, 509 pp.

Se trata del segundo (y último) volumen del comentario de Ulrich Wilckens sobre Rom. Sobre el primero consúltese la recensión del profesor C. Mielgo en esta misma revista: 25 (1990) 637-638, que concluía en estos términos: “Es vivamente recomendable este libro, pues es el mejor comentario de Rom”.

Por eso recibimos con agrado y satisfacción este tomo que incluye los volúmenes II y III de la obra alemana (publicados en su primera edición en 1980 y 1982, respectivamente). Aunque el comentario cuenta ya con una década, quien quiera profundizar en el estudio de Rom ha de consultarlo necesariamente. Es sabido que en las épocas de cambios históricos en la vida de la Iglesia y del mundo siempre ha habido, en el trasfondo o en primer término, un comentario de Rom. Probablemente esta obra de U. Wilckens constituye el principal comentario de la Carta a los romanos en este tiempo de transición de la edad moderna a lo que se ha dado en llamar postmodernidad.

Sólo exegetas muy maduros pueden aportar algo valioso a la interpretación de esta Carta, considerada como una de las obras más ricas y a la vez más difíciles de la literatura universal. El autor ha mostrado una profundidad extraordinaria, tanto en su labor de análisis como en la de síntesis. Este segundo volumen abarca los capítulos 6-16, estructurados como sigue: B. (Cuerpo de la carta): II. 6,1-8,39: La realidad de la justificación en la vida cristiana. III. 9,1-11,36: La realidad paradójica de la elección. C. Paráclisis: 12,1-15,13. D. Conclusión de la carta (15,14-16,27).

Al comienzo de cada uno de estos apartados el autor presenta una síntesis de su contenido. Y a continuación estudia detalladamente cada sección, siguiendo estos pasos: bibliografía, traducción, análisis, explicación, resumen. La bibliografía recogida es abundante, pero no exhaustiva. Por otra parte, son muchos los estudios sobre esta Carta que han visto la luz en estos últimos diez años (y tampoco han sido citados en la traducción castellana). En el análisis el autor se detiene en algunas cuestiones de tipo filológico, gramatical, sintáctico, de forma y género literario, de historia de la redacción y de las tradiciones.... Con todo, el bloque principal lo constituye la expli-

cación versículo por versículo. Wilckens conoce muy bien la historia de la investigación sobre Rom y, en diálogo o controversia con ella, propone y justifica su propia interpretación, siempre iluminadora y sugerente, especialmente en cuestiones difíciles. Finalmente presenta un resumen; este término no hace justicia al contenido, porque no se trata solamente de una síntesis breve, sino que en él encontramos desarrollada la influencia histórica de cada texto, reflexiones ecuménicas, apuntes desde y para la práctica pastoral, diálogos con la exégesis católica...

El comentario viene además provisto de tres sabrosos excursos: 1. El trasfondo histórico-religioso-tradicional de Rom 6 (60-82). 2. Influencia histórica de Rom 13,1-7 (382-406). 3. Los “fuertes” y los “débiles” de Roma (454-460). Y cuenta, al final, con un índice analítico y otro de citas bíblicas.— R. A. DIEZ

REBELL. W., *Christologie und Existenz. Eine Auslegung von 2.Kor 5,14-21*, Calwer Verlag, Stuttgart 1992, 22 x 14, 107 pp.

Es evidente que en 2 Cor 5,14-21 ha concentrado Pablo, en un pequeño espacio, algunos contenidos principales de su cristología. Y ha transformado su kerigma cristológico en posibilidad de una vida nueva. Porque la lucha consigo mismo recorre toda la literatura paulina; una lucha en la que el objetivo principal del Apóstol es que Cristo sea su Señor y sea el Señor de la comunidad (9). Partiendo de estas premisas, W. Rebell emprende con este libro el intento de mostrar (en un pasaje pequeño, pero central, de las cartas paulinas) que la cristología paulina puede ser comprendida como *proyecto o modelo existencial*, como “sistema simbólico” en el que es posible una vida más plena (7).

Después de un primer capítulo dedicado a las consideraciones generales sobre el texto (11-19), el autor dedica los ocho restantes al análisis de cada uno de los versículos. Estos son los títulos: 2. El amor de Cristo y la muerte de la propia vida (v. 14). 3. No vivir ya para sí mismo (v. 15). 4. No conocer ya “de un modo carnal” (v. 16). 5. Nueva creación en Cristo (v. 17). 6. La reconciliación con Dios y el servicio de la reconciliación (v. 18). 7. Una vez más: La reconciliación con Dios y el servicio de la reconciliación (v. 19). 8. Embajadores de Cristo (v. 20). g. Jesús, hecho pecado por nosotros (v. 21). Y concluye con un resumen (91-96), su traducción del texto, la bibliografía y el índice de citas bíblicas.

La cristología de 2 Cor 5,14-21 está puesta, funcionalmente, al servicio de la renovación de la vida de los creyentes. Con este texto Pablo quiere conducir a los corintios, y a sí mismo, al ámbito salvador y renovador de Cristo (13). Pablo ha experimentado en sí mismo y en otros lo que escribe en este pasaje (16).

El Apóstol parte de que al amor de Cristo se tiene sólo acceso a través de la cruz de Cristo (v. 14). Es su teología de la cruz. La muerte de la propia vida y el estar determinado por el amor de Cristo son las dos caras de la misma moneda. En el v. 15 retoma Pablo el *logion* de Jesús más citado en el NT (Mc 8,35; Mt 10,39; 16,25; Lc 9,24; 17,33; Jn 12,25), cuya forma primitiva sería, según W. Rebell: “el que quiera salvar su existencia, la perderá; el que pierda su existencia, la salvará”. Se trata de que el cristiano prescinda de sí mismo y entregue su existencia al Crucificado y Resucitado: sólo cuando se deja de “conocer carnalmente” a Cristo (v. 16), puede uno dejar de “conocer carnalmente” al prójimo (3143) y descubrir que la sabiduría de Dios no es la sabiduría del mundo, que Dios está con nosotros (Rom 8,31b-32). La expresión “en Cristo” (v. 17)

expresa esta transformación de la existencia, significa que el creyente abandona su identidad anterior para ser hecho nueva creación “al modo de Cristo” (93). Y para servir a la reconciliación. Es muy importante que, precisamente a partir de la temática de la reconciliación (v. 18-20) Pablo prepara su doctrina de la justificación (v. 21).

El libro está escrito con claridad, precisión y brevedad. Su lectura es ciertamente recomendable.– R. A. DIEZ

LUPIERI. E. y otros., *Attualita dell'Apocalisse*, Ed. Augustinus, Palermo 1992, 21 x 15, 116 pp.

Este libro constituye el octavo volumen de la serie “Convegna di S. Spirito - Firenze”. Y reúne seis artículos en torno al apasionante tema del Apocalipsis, una obra literaria que ha sido objeto de mucha atención en cada situación de cambio(s) histórico(s) desde hace casi veinte siglos y que hoy, momento de transición histórica importantísima, está siendo releída desde numerosos puntos de vista.

E. Lupieri, con *Apocalipsis y apocalíptica*, recoge las voces de los “profetas” que hoy hablan del fin del mundo y expone la novedad de la solución de Ap (en su tiempo) frente a otros ejemplos de la literatura apocalíptica (Henoc, Daniel, 4 Esdras, 2 Baruc). Sostiene que el fondo histórico de Ap es un “cristianismo de los orígenes” todavía muy ligado al judaísmo; o mejor, es un conjunto de grupos cristianos ligados de distinta manera al conjunto variado y complejo de los grupos judíos que constituían el judaísmo del último cuarto del siglo I dC (24).

F. Cardini, en *Apocalipsis y sentido de la historia en la Italia medieval* (s. XII-XV), estudia la tradición apocalíptica del medievo italiano: tanto ortodoxos como herejes se basan en Ap; la segunda mitad del s. XV estuvo caracterizada por la expectación del Anticristo, que llegó a identificarse con la caída de Constantinopla en manos de los turcos otomanos. Cristóbal Colón fue el descubridor de los “cielos nuevos” y la “tierra nueva” apocalípticos.

L. Caro, judío y rabino, en su ensayo *Apocalipsis/Holocausto* afirma que los judíos deben buscar el significado de la shoa (el término holocausto le parece inadecuado), aunque sea más difícil y doloroso que para los demás; aunque sea más incomprensible que el propio Apocalipsis; aunque la respuesta de Dios sea el silencio y el misterio.

S. Givone relaciona *Pensamiento ruso y Apocalipsis*. A partir del estudio de tres autores (W. Rozanov, W. Solov'ev, F. Dostoevskij) refleja cómo el milenarismo y la apocalíptica han influido en la historia rusa y en la propia revolución de Octubre.

M. Baldini se centra en *El malestar del hombre contemporáneo y la fascinación del Anticristo*. Está convencido de que los nuestros son tiempos en los que el malestar espiritual del hombre se manifiesta “en diversos planos, en varias direcciones y, lo que es peor, a nivel de masa” (76): somos narcisistas o peterpanistas (Peter Pan era el niño que no quería hacerse mayor); nuestra sociedad refuerza nuestros rasgos narcisistas; negamos el pasado; todos hablamos y ninguno escucha... ¿No serán éstos (y otros muchos) los signos de la presencia del Anticristo?

G. Ciolini divide su artículo “*Yo soy el alfa y la omega*” (Ap 1.8) en tres partes: 1. Homogeneidad de Cristo con Dios y con los hombres. 2. La novedad del Apocalipsis. 3. La intencionalidad del Apocalipsis. Y después añade un apéndice, en el que comienza afirmando que es difícil decir algo conclusivo (!) sobre Ap (107); que no tiene respuestas, sino que se encuentra perplejo ante tantos símbolos e imágenes de

Ap; que sólo el recurso a la memoria nos descubre, también en Ap, a Dios como Padre y amor, aunque no sepamos resolver la aparente contradicción entre la justicia infinita y la infinita misericordia.- R. A. DIEZ

### Teología

MONDIN, B., *Dio: Chi è? Elementi di teologia filosofica*, Editrice Massimo, Milano 1990, 24 x 16,8, 447 pp.

Battista Mondin, reconocido teólogo también entre nosotros por la traducción de numerosos libros suyos, siempre a caballo entre lo teológico y lo filosófico, nos presenta aquí un libro sobre el tema de Dios, tema cumbre para él de la especulación teológica, varias veces proyectado pero siempre pospuesto, según nos dice en el prólogo. Tras su rica y dilatada experiencia de profesor y estudioso es de agradecer que se haya decidido, exponiéndonos el acopio de sus años de reflexión.

El libro es un acercamiento a la realidad de Dios desde el punto de vista filosófico, que prescinde de la revelación, lo que se suele llamar teología natural, teodicea o, como Mondin prefiere, teología filosófica. Por su organización y sistematicidad resulta un buen tratado de teología natural, apto como guía de profesores y estudiantes para el análisis de la cuestión de Dios. Los índices onomásticos y temáticos, así como un resumen de los principales términos filosóficos sobre el tema en la tradición occidental, completan perfectamente la vocación de manual moderno sobre Dios que tiene la obra.

A lo largo de más de 400 páginas se repasan temas, autores, doctrinas, el concepto de lo sagrado, la crítica de la religión y el ateísmo, las llamadas pruebas de la existencia de Dios, el problema del lenguaje religioso, las propiedades del ser divino, el lugar del hombre como vía de acceso a Dios. Completo, ordenado e informado tratado filosófico sobre Dios.-T. MARCOS

GARCIA-MURGA, J.R., *El Dios del amor y de la paz. Tratado teológico de Dios desde la reflexión sobre su Bondad* (Textos 12) Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1991, 24 x 17, 440 pp.

Es éste, como reza el subtítulo, un tratado teológico del misterio de Dios. Lo cual quiere decir que el punto de partida de la reflexión sobre Dios son los datos de la fe cristiana, y no la capacidad deductiva de la razón del hombre. Pensado como un manual sobre Dios, el libro ha surgido de la labor docente del profesor de este tratado en la universidad de Comillas, J.R. García-Murga, quedando avalado por años de experiencia práctica que siempre conviene acompañen la callada tarea de estudio. Aunque sea un manual de teología revelada sobre Dios, esto no quiere decir que se limite a los datos revelados, ignorando la especulación filosófica. Esto es imposible, la teología no puede prescindir de la razón, es siempre *fides quaerens intellectum*. El punto de partida es, ciertamente, la revelación, particularmente la afirmación básica del Nuevo Testamento que concibe a Dios como amor. Esta idea sirve de eje aglutinante a lo largo de toda la exposición.

Desde este centro dicho, los primeros capítulos giran en torno a lo que antes se llamaba *de Deo Uno*, y que el autor prefiere llamar Dios-Padre, siguiendo la idea de Rahner. Revisa aquí las ayudas para una afirmación de Dios como Bondad desde la filosofía kantiana, así como su refutación en Marx y la contrarrefutación de éste en la teología de la liberación. Los siguientes capítulos analizan la cuestión *de Deo Trino*, peculiaridad ineludible del Dios cristiano, visto sobre todo desde su automanifestación histórica, y desde la historia de la doctrina cristiana. Dado que la afirmación central es la Bondad divina, dedica toda una sección al problema del mal. Por último, pasa a considerar en otra sección el lenguaje religioso, siempre inexacto e inapropiado para Dios, pero vía necesaria para experimentar y comunicar tal experiencia.— T. MARCOS

HORTELANO, A., *Teología de bolsillo. Cuestiones esenciales del misterio cristiano*, PS, Madrid 1991, 14 x 21, 358 pp.

En una época donde felizmente se intenta el que los laicos adquieran su mayoría de edad en la Iglesia, es bueno que los teólogos hagan el esfuerzo de crear una teología que responda a las preocupaciones que estos presentan en su reflexión sobre la fe, para hacer ésta asequible a todos los hombres de nuestro tiempo. Esto es lo que intenta el autor en su obra. Todos los temas teológicos son asumidos en la línea de respuesta a dar razón de la fe que vive el hombre de la calle. Con esta preocupación va analizando el misterio cristiano, integrando la hermenéutica sobre la palabra de Dios y al mismo tiempo sobre la existencia humana vivida en contacto diario con las realidades terrenas, entre las cuales el laico va desarrollando su existencia creyente. Hay que decir que ha conseguido el autor conjugar ambos aspectos de cualquier reflexión teológica, recogiendo lo mejor de la tradición cristiana desde los momentos fundantes y el acontecer diario del hombre en sus diferentes vicisitudes existenciales, ofreciendo una síntesis que sí puede ayudar al laico a un mayor y mejor compromiso en su vida y hacerlo capaz de estar en disposición de una madura misión en la Iglesia y mundo de hoy. Bienvenidas sean obras de este género y que hagan viable el mensaje cristiano para los hombres de todos los tiempos.— C. MORAN

SCHOONENBERG, P., *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Friedrich Pustet, Regensburg 1992, 15'5 x 23'5, 220 pp.

El profesor Schoonenberg, sin duda uno de los mejores teólogos del siglo XX, afronta una vez más uno de los temas teológicos en los cuales ha venido insistiendo a través de toda su producción teológica, el tema de la Cristología. Reflexiona una vez más desde la teología de la Palabra encarnada al aspecto de una Cristología desde la función del Espíritu en la misma Encarnación, uniendo todo ello en una visión global trinitaria de misterio de Cristo en su globalidad. Toda su trayectoria reflexiva sobre este misterio la realiza extrayendo lo mejor de su teología en las fuentes bíblicas, uniéndolo a una teología que hunde sus raíces en los primeros autores cristianos y llega en Mario Victorino a su expresión más clara, en este aspecto de ver la misión del Espíritu en la obra de la Encarnación. Son aspectos complementarios que sabe aunar en su reflexión y que tiene además el mérito de saber unirlos todo ello desde



una teología que quiere ser obra de evangelización y a ella está orientada. Una vez más tenemos que decir que este teólogo, sabe encuadrar como ningún otro, toda su labor teológica dentro de la mejor tradición neotestamentaria, unida a la tradición eclesial en todas sus variedades teológicas y pastorales. Es una reflexión teológica que lleva a su culmen la presentación del misterio de Cristo en una visión global, donde el misterio trinitario juega el papel central de todo el misterio cristiano. Obra que no puede faltar en ningún estudio que se siga realizando sobre el centro de la obra salvadora de misterio revelado. Por esto felicitamos al prof. Schoonenberg por habernos dejado en los últimos años de su labor científica este precioso trabajo, que sin duda es recopilación de lo mejor de su esfuerzo teológico.- C. MORAN

LOPEZ AMAT, A., *Jesús el unguido. Cristología*, Atenas, Madrid 1991, 13'5 x 20'5, 274 pp.

Son de todos conocidos el resurgir de estudios en torno a la figura de Jesús en sus diversas modalidades, tanto Cristologías así llamadas “desde arriba”, como “desde abajo”. El autor afronta de nuevo el tema con un sentido fundamentalmente académico, intentando en el estudio de su Cristología el seguir las orientaciones presentadas por el concilio Vaticano II, donde junto a la fundamentación bíblica y de tradición, se une la reflexión teológica posterior. Quiere hacer una cristología insistiendo en el aspecto mesiánico de la pretensión de Jesús con todo lo que lleva consigo y que sea asequible al medio sobre todo laico, sin excluir los otros, intentando hacer una síntesis capaz de llegar a este medio especialmente. Como modalidad especial afronta el estudio en una segunda parte en el estadio que va de la resurrección a la Parusía. Digna de tener en cuenta también es la síntesis que ofrece de las distintas cristologías con sus especificidades en autores más conocidos, añadiendo una nota crítica y aportando por su cuenta conclusiones que pueden ayudar al lector, profesor o alumno, a profundizar en el misterio de Cristo en sus diversas manifestaciones. Dada la finalidad de dicho estudio y consciente el autor de la multitud de trabajos sobre el tema estudiado, se libera del trabajo de notas al pie de texto en general, añadiendo al final de la obra la bibliografía que puede usar el lector según sus posibilidades. Posiblemente el lector o el profesor deba hacer todavía otra síntesis por su cuenta, para poder hacer todavía más asequible al alumno todo lo presentado por el autor. De todas formas damos la bienvenida a esta obra que colaborará sin duda a la formación de nuestros cristianos comprometidos en la labor de la obra evangelizadora dentro de la Iglesia.- C. MORAN

NIEWIADOMSKI, J. - PALAVER, W. (Eds.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium* (Innsbrucker theologische Studien 38), Tyrolia, Innsbruck 1992, 22,5 x 15, 386 pp.

El libro recoge por escrito las ponencias de un reciente Simposio tenido en la universidad austriaca de Innsbruck en torno al tema de la doctrina cristiana de la redención. Las afirmaciones e imágenes del Nuevo Testamento que quieren explicar la muerte de Jesús dentro del plan salvífico de Dios han necesitado en la historia de la teología ulteriores interpretaciones, tanto en la patrística como en la escolástica, mitológica la

primera, jurídica la segunda, demasiado condicionadas por las ideas respectivas de cada época. Lo mismo hay que decir de la interpretación simbólica del protestantismo liberal. Actualmente el libro de René Girard *La violencia y lo sagrado* ha desatado una especie de revolución en la doctrina de la redención, calificando toda idea expiatoria y sacrificial como mítica y sanguinaria, contraria al espíritu de Jesús, que insistió en un Dios de amor y perdón, opuesto a toda violencia. Renombrados exegetas, particularmente N. Lohfink y R. Schwager, siguen poco más o menos la estela de Girard, y en ello se centra el Simposio, que compara estas posiciones, confrontándolas también con tesis de Rahner y von Balthasar. Contribuyen a él el mismo Schwager, junto con Sesboüé y O.H. Pesch entre otros. Tema, pues, interesante con interesantes participantes.– T. MARCOS

TAFFERNER, A., *Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1992, 25 x 22'5, 336 pp.

El presente trabajo de doctorado emprende el estudio del tema central del cristianismo, el amor de Dios y del prójimo, en un contexto muy concreto de la reflexión teológica: la teología de habla alemana de nuestro siglo. Después de encuadrar el tema dentro del contexto indicado, el autor pasa a examinarlo en los autores más representativos de la teología tanto católica como protestante. Teólogos como Barth, Adam, Gogarten, Bultmann, Emil Brunner, Bonhöffer, Nygren, María Fuerth, Von Balthasar, Viktor Warnach, Rahner, Metz y Jüngel son estudiados detenidamente en sus tesis sobre el tema afrontado, para extraer después sus conclusiones, haciendo una síntesis que le lleva a la experiencia del amor de Cristo en sus dos vertientes hacia Dios y hacia los hombres, como paradigma de cualquier preocupación para llegar a detectar lo específico de la caridad cristiana. Obra muy bien elaborada desde lo científico, donde junto a las fuentes estudiadas añade la propia reflexión con una clarividencia nada común. Felicitamos al autor por arriesgarse a un estudio de uno de los temas que siempre han preocupado a la teología de todos los tiempos y que hoy tiene una incidencia especial en el momento eclesial que nos toca vivir en el encuentro cada vez más intensificado entre la experiencia de lo cristiano y otras corrientes del pensamiento. Sumamente interesante también la recopilación que hace de la Bibliografía en lengua alemana sobre el tema durante todo el siglo XX.– C. MORAN

ROVIRA BELLOSO, J.M., *Sociedad y Reino de Dios* (GS 1), PPC, Madrid 1992, 20 x 13, 244 pp.

Rovira Belloso es reconocido en círculos teológicos, además de por su competencia en teología, por la vastedad de su erudición y la amplitud de miras con que aborda sus reflexiones. En este libro analiza la situación de nuestra sociedad y la mirada que ésta dirige a la religión cristiana. La situación de nuestra cultura la define desde las ideas de cambio, variabilidad, desengaño. De la espiritualidad a la secularidad, de la religiosidad a la increencia. Cambios sociales bruscos, revolución tecnológica, “muerte de Dios”, decepción posmoderna, quiebra de las ideologías. En tal estado social de ánimo, desconcertado por el vértigo de los vuelcos, desconfiado ante propuestas totalizantes, ¿puede la fe cristiana decir algo que sea escuchado?, ¿puede

resistir la Iglesia el recelo generalizado? Sin duda. La fe cristiana debe aceptar los valores seculares de libertad, tolerancia, racionalidad, y mostrar a su vez su apoyo único, Dios autodonado irreversiblemente, su presencia en lo oscuro y ambiguo de la vida, su victoria final. La propuesta de la Iglesia es el Reino y sus valores, ofrecido y regalado como Dios mismo, que acoge en la esperanza las incertezas del tiempo presente. Buen libro para iniciar la colección "Gaudium et spes" de PPC.– T. MARCOS

LORENZO SALAS, G., *Derechos humanos y cristianos en la Iglesia. Asignatura pendiente*, Editorial PS, Madrid 1992, 20,5 x 13,5, 197 pp.

El título del libro es perfectamente indicativo del tema que trata. Los derechos humanos, considerados de modo explícito, son un logro de las democracias occidentales a partir de los siglos XVIII-XIX, justamente en la época de mayor confrontación entre el Estado y la Iglesia en Europa, por lo que la Iglesia ha aparecido como oponente de tales derechos. Paradójicamente, estos derechos humanos tienen una evidente raíz cristiana. La Iglesia asume hoy día con claridad la defensa de los derechos humanos, como se percibe en los documentos del Vaticano II y en las declaraciones de los últimos papas. Sin embargo, en su interior, la Iglesia deja algo que desear en esta cuestión, lo que resta credibilidad a su proclamación humanista. Esta es la cuestión que presenta el libro, y el autor revisa los temas de la democratización eclesial, la ordenación de la mujer, el celibato opcional del sacerdocio, dignificación del laicado, para hacer ver que sin una promoción interna de los valores humanos, la Iglesia no es consecuente con su mensaje liberador, dirigido a todo el mundo.– T. MARCOS

SANS, I.M., *Hacia un diálogo religioso universal*, Mensajero-Deusto, Bilbao 1992, 15 x 22, 246 pp.

La problemática del diálogo interreligioso está haciendo correr mucha tinta, tanto en el ámbito de la teología como de los estudios de relaciones culturales a todos los niveles en el pensamiento actual. Y como no podía faltar en el ámbito teológico, el punto de referencia obligado es siempre la declaración conciliar *Nostra Aetate*, de la que la obra que presentamos hoy al público se ocupa. El autor, después de una larga introducción en torno a la problemática que se aborda en dicha declaración, presenta de forma pormenorizada y muy bien llevada científicamente, el desarrollo de dicho texto conciliar en todas sus variantes y discusiones durante el concilio Vaticano II, hasta que se llega al texto que tenemos en la actualidad. Hay que decir que pocos documentos que hayan tratado el tema quedan sin estudiar y analizar críticamente en su contexto, extrayendo las conclusiones pertinentes tanto desde la reflexión teológica como desde ángulos culturales, políticos y sociales. Tenemos que agradecer al autor el que haya realizado esta labor de síntesis, en ciertos momentos nada fácil, y presente a los estudiosos del tema conclusiones que se irán recogiendo sin duda, en una cuestión que la teología actual está estudiando en todos los foros del saber teológico. También es digna de tener en cuenta la bibliografía prácticamente exhaustiva que nos ofrece, tanto en lo referente a fuentes, como a estudios posteriores, uniendo a ello la presentación excelente que las editoriales nos han ofrecido.– C. MORAN

FREITAG, J., *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient. Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens* (Innsbrucker theologische Studien 32), Tyrolia, Innsbruck 1991, 22,5 x 15, 401 pp.

El libro es una tesis doctoral presentada en la universidad alemana de Friburgo, premiada por dicha universidad además de merecedora de otro premio por la de Innsbruck. El argumento de la tesis versa sobre el sacramento del orden en Trento. Es sabido que la doctrina sobre este sacramento fue una de las asignaturas pendientes del concilio de Trento, y de ahí el interés de este estudio. A pesar de que era prácticamente la refutación central de la Reforma, las cosas estaban demasiado revueltas en el interior de la Iglesia católica, como para poder dar una clarificación a la cuestión. Tras el conciliarismo, la relación papado-episcopado era todavía tensa, quedando en el aire el origen de la jurisdicción episcopal. Además, la escolástica reducía la sacramentalidad episcopal a la presbiteral. De este modo la teología del episcopado, núcleo del estudio de esta tesis, zozobraba entre el ser y la nada. Tras un primer capítulo genérico sobre el concilio tridentino, el autor analiza en distintos capítulos las cuestiones discutidas sobre el Orden sacerdotal: la sacramentalidad de sus grados, la concentración eucarística del sacerdocio, la jurisdicción. Dedicó el último capítulo a los resultados, tanto positivos como inconclusos, del concilio sobre el tema.— T. MARCOS

*Excerpta e dissertationibus in sacra theologia*, XXI, Universidad de Navarra, Pamplona 1992, 24 x 15,5, 723 pp.

Toda universidad que se precie publica una colección dedicada a las tesis doctorales que cada año van surgiendo en su seno, fruto del esforzado trabajo de sus alumnos. Inevitablemente se aprecia en tal colección una variopinta diversidad de temas, fresca y originalidad de exposición, gérmenes de futuros teólogos. Dado esto, es imposible no encontrar en estos volúmenes temas por los que uno pueda sentirse interesado. Los extractos de tesis que presenta este volumen reúnen 2 disertaciones escriturísticas: “El temor a Yahweh en los profetas” y “El modo narrativo en Hechos de los Apóstoles”. Una dogmática: “Unicidad o pluralidad del sacrificio eucarístico en la Eucaristía concelebrada”. Dos estudios de teología patristica y escolástica: “Gracia y ciencia de Cristo en san Ambrosio” y “La mariología de Francisco de Vitoria”. Un análisis filosófico: “El cristianismo y la cultura según Jaime Balmes”. Y 2 estudios de eximios obispos españoles de principios de siglo: “Don Mateo Múgica Urrestarazu” y “Don Manuel González García (1877-1940); vida, obra y pensamiento catequético”.— T. MARCOS

WERBICK, J., *Soteriología*. (Biblioteca teológica 17) Editorial Herder, Barcelona 1992, 12'2 x 19'9, 360 pp.

El credo cristiano tiene su punto central en el evento de la encarnación-salvación —“por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo”—. De su comprensión depende el sentido de la fe cristiana e incluso de la vida misma, pues la salvación no es solamente un problema teórico, sino un problema vital, existencial que tiene connotaciones tanto a nivel personal como social.

Seguendo a Pablo sabemos que Cristo es “sabiduría, salvación y redención”, de ahí que cristología y soteriología sean inseparables.

El autor toma como punto de partida la “crisis de la soteriología”, que es expresión de una crisis más profunda que es la crisis moderna de la fe cristiana, que hunde sus raíces en la ilustración. La soteriología viene presentada como contraproyecto de la ilustración, y Jesucristo como “evangelio para los pecadores”.

Desde el punto de vista bíblico la reflexión desarrolla en primer lugar el tema del Reinado de Dios. Jesús no sólo es el enviado del Padre que lo anuncia, sino que es la realización del reinado divino.

Se pasa después a estudiar cómo la realización del Reinado de Dios pasa históricamente por la muerte y resurrección de Cristo como acontecimientos salvíficos escatológicos.

El núcleo de la obra lo componen los tres modelos soteriológicos a través de los cuales el autor presenta el rico contenido del tema. En primer lugar la salvación como victoria sobre las potencias. Su reflexión teológica actualizada se basa en la escucha de Pablo, Juan y la Patrística. En segundo lugar la salvación es vista como relación redentora –paz y reconciliación– y participación sanativa. En tercer lugar la salvación es vista como expiación, –expresión compleja y polémica–, que viene estudiada sobre el trasfondo de las concepciones del Antiguo Testamento y del judaísmo realizando una reformulación de la misma. Se concluye afirmando que la salvación es vida y Jesucristo es “el introductor a la vida”.

Se trata de una obra importante sobre un argumento en el que no existen muchas monografías. El autor, además de realizar una reflexión sistemática de rigor se preocupa también de los problemas pastorales.– B. SIERRA

MEDARD, K., *Escatología*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1992, 13'5 x 21, 386 pp.

Esta tiene su origen en las clases impartidas sobre “teología de la historia y escatología, en la Escuela superior de filosofía y teología St. Georgen de Frankfurt-Main, donde el profesor Medard Kehl, explica dogmática.

Según la intención del autor va destinada primariamente a estudiantes de teología pero, en segundo lugar, a todos aquellos que se sienten atraídos por estos temas, por motivos profesionales, o simplemente por inquietud personal.

Aquí se afronta la escatología, no como “doctrina de las cosas últimas” (muerte, juicio, purificación, gloria, infierno), sino atendiendo más a la dimensión histórica y cosmológica. Concretamente Medard Kehl aborda la escatología como “la exposición metodológicamente fundamentada en la esperanza cristiana en el futuro definitivo, en el reino de Dios, de nuestra historia (personal, eclesial y universal) y de toda la creación.

Se trata en realidad de la “fenomenología teológica de la esperanza cristiana”. En una primera parte se comienza analizando testimonios actuales de esperanza cristiana y de su entorno, para seguir investigando sobre el fundamento histórico de dicha esperanza, en Jesucristo y su reino. Una tercera parte estudia los modos de realización del Reino de Dios –en Cristo, la Iglesia y la creación reconciliada– y el proceso de consumación de este mismo reino de Dios en el individuo (muerte, resurrección, cielo...). En la cuarta parte se pone la esperanza cristiana en diálogo con interpretaciones de la historia ajenas al cristianismo (Kant, Hegel, Marx, Bloch, Nietzsche...).

Este planteamiento teológico de la escatología, si bien se sale fuera de los esquemas clásicos, tiene el mérito de responder a las orientaciones del Vaticano II, que en la *Gaudium et Spes* marcó un notable giro hacia la historia y hacia el mundo. Al mismo tiempo la primacía dada a la esperanza como hilo conductor de toda la temática hace a la obra atrayente y cercana al hombre de hoy, necesitado de garantías de futuro intrahistóricas y trascendentes al mismo tiempo.— B. SIERRA

HILARIO DE POITIERS, *Tratado de los Misterios*. Traducción del latín, introducción y notas de Juan José Ayán Calvo (Biblioteca de patrística 20), Ciudad Nueva, Madrid 1993, 13,5 x 20,5, 122 pp.

San Hilario está lejos de ser una de las figuras más conocidas de la Patrística; pocos son los que le conocen y su conocimiento es ciertamente exiguo. Y, sin embargo, es un personaje interesante, cuyo alto significado cultural, exegético, teológico y político-eclesial han puesto de relieve últimamente varios estudiosos.

Como reconoce el mismo Ayán Calvo, el título de la presente obra puede desorientar a alguien y llevarle a creerla relacionada con los sacramentos de la iniciación cristiana. Pero la realidad es otra: se trata de una obra puramente exegética; una lectura en clave cristológica y eclesiológica del Antiguo Testamento, en concreto, los personajes más relevantes del mismo: Adán, Caín y Abel, Lámeq, Noé, Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés, en el primer libro; y Oseas y Jesús, el hijo de Nave, en el segundo, más breve.

La introducción es breve, a tono con las características de la serie, pero suficiente para ambientar la obra. En una primera parte se ocupa de lo relativamente poco que se sabe de la vida y obra del santo obispo. Aunque se inspira sobre todo en los estudios del profesor M. Simonetti, el autor conoce la bibliografía al respecto. En la segunda se detiene, aun más brevemente, en la presentación de la obra y en los principios exegéticos que guían su composición. La traducción es buena y fluida. De valor son las abundantes notas. Estas permiten conocer cuán anclado se hallaba el pensamiento del obispo de Poitiers en la tradición cristiana anterior a él. La obra concluye con un triple índice: bíblico, de autores antiguos y de autores modernos.— P. de LUIS

AMBROSIO DE MILAN, *La penitencia*. Traducción, introducción y notas de Manuel Garrido Bonaño, O.S.B. (Biblioteca de patrística 21), Ciudad Nueva, Madrid 1993, 13,5 x 20,5, 140 pp.

El tema de la penitencia ha sido de actualidad en la vida de la Iglesia desde sus inicios. Pero ha tenido sus momentos álgidos. Uno de ellos ha sido la aparición, a mitad del siglo tercero, de la enseñanza de Novaciano, según la cual la Iglesia carecía del poder de perdonar los pecados graves. Posición teológica que seguía reclutando adeptos aún un siglo después de la muerte del cismático. En esa circunstancia hay que ver la aparición de la obra *La penitencia* de san Ambrosio, una de las pocas del santo que no fueron, en su origen, resultado de la predicación. Aunque no pueda decirse del obispo de Milán que fuera teólogo al nivel de un san Agustín, esta obra, entre otras, muestra que no hay que excluirlo del reino de la teología. En ella se enfrenta a las posiciones novacianas y defiende y presenta la doctrina y praxis católica.

El texto ambrosiano va precedido de la introducción habitual en la serie. La presentación de su vida y obra literaria es muy rápida; ligeramente más detenida es la del presente escrito. Hace un somero repaso por los autores que con anterioridad a san Ambrosio dan información sobre la práctica penitencial; como es lógico, dedica un poco más de atención a Novaciano y a quienes les rebatieron desde la parte católica (san Epifanio, san Paciano y san Ambrosio, con el tratado que nos ocupa); por último, en sendos breves apartados presenta la práctica penitencial anterior y contemporánea a san Ambrosio.

Las notas al texto no son abundantes. Unas tratan de hacer más comprensible el texto del santo; otras de mostrar paralelismos en la obra de san Paciano de Barcelona, pero no hace lo mismo con las cartas 52 y 55 de san Cipriano y la obra homónima de Tertuliano que en la introducción reconoce como fuentes del escrito ambrosiano; en otras presenta las variantes en el texto bíblico usado por el santo.— P. de LUIS

AGUSTIN, San, *Obras completas. XXIX: Escritos bíblicos (5°): Anotaciones al libro de Job. La concordancia de los evangelistas*. Traducción de J. Cosgaya y P. de Luis. Introducciones y notas de P. de Luis (Biblioteca de Autores cristianos 521), BAC, Madrid 1992, 13 x 20, 752 pp.

Con el presente volumen la BAC concluye la edición de las obras de san Agustín por lo que a los escritos bíblicos se refiere. De las dos obras que contiene el volumen, la primera, poco conocida, tiene de peculiar su mismo origen: las anotaciones hechas por el santo en el margen del libro bíblico de Job, luego extraídas de allí por otra persona y constituidas en obra aparte. La segunda, más conocida, ha tenido un gran influjo en la tradición cristiana, hasta el punto de que algún autor ha considerado ésta como la obra exegética más importante del santo. Hasta el advenimiento de la nueva exégesis crítica, sus razonamientos han servido para defender la verdad de los relatos evangélicos no obstante las divergencias evidentes dentro de la tradición sinóptica. Es obvio que, debido al avance de la exégesis bíblica, la solución agustiniana es insostenible en su conjunto. Pero ello no significa que la obra carezca de interés. Interés tiene, sin duda, para el historiador de la exégesis cristiana en su genericidad, pero también para conocer más al detalle la propia exégesis del santo y ciertos aspectos de su labor pastoral y apologética.

Tanto en la introducción como en las abundantes notas, sean ellas de pie de página o complementarias, P. de Luis presenta la que a su juicio es la justa clave de lectura de la obra. En la misma Agustín actúa como un "gramático". Si la afirmación vale para toda la obra exegética agustiniana, de un modo especial para *La concordancia de los evangelistas*. La tesis que sostiene la argumentación del santo podría formularse así: quien admite la existencia de contradicciones en el interior de los distintos evangelios o entre ellos no hace sino descubrir su propia falta de conocimientos literarios. En efecto, sin más orden que el impuesto por el texto mismo, nunca sistemático desde el punto de vista de la ciencia gramatical, el santo da su solución, una a una, a las diversas dificultades recurriendo a los principios de la *lectio*, de la *emendatio* y, sobre todo, de la *explanatio*. De hecho, para entender el texto evangélico ha de preceder una correcta *lectio*, pues la dificultad puede proceder de una puntuación o acen tuación inexacta; una correcta *emendatio*, pues puede haber errores del copista; y

sobre todo una correcta *enarratio* para entender debidamente tanto las *verba*, como las *locutiones* y la *dispositio*, sin olvidar los rasgos literarios peculiares de cada autor, así como la *intentio* específica que le guía en la selección o ordenación del material de que dispone tanto en las *res gestae* como en las *sententiae*. Para eliminar dificultades bastará, según los casos, reflexionar sobre el hecho de que las palabras son signos portadores de un significado y que aquellas pueden variar sin que varíe éste. De donde la necesidad de dar a cada palabra la plenitud de su valor, atendiendo a sus exactas formas gramaticales, advirtiendo si es utilizada en su sentido propio o en sentido figurado, si bajo la apariencia de un barbarismo aparece un metaplasmo, si las diferentes expresiones responden a un nuevo contenido o se trata sólo de una *variatio* al servicio de la claridad o de la estética, si está recurriendo a figuras literarias, como puede ser la metáfora, la sinécdoque o la antonomasia. Lo dicho de las palabras vale asimismo para las *locutiones*. Al respecto ha de prestarse atención también a quién afirma algo o de quién o de qué lo afirma, es decir, al sujeto(s) o destinatario(s). Especial consideración merece el *ordo*, sabiendo que en nada afecta a la veracidad del relato; que puede ser alterado por la *prolepsis* o por la *recapitulatio*, etc. En definitiva, el Santo presenta como solubles todas las críticas contra la veracidad de los evangelios, aparcadas en las discrepancias o contradicciones entre ellos, sin necesidad de recurrir a principios teológicos como son la inspiración de la Escritura, que explícitamente admite; le basta con hacer uso de puros criterios literarios tal como se aplican a cualquier otra obra. No pretende que sus soluciones sean siempre las verdaderas; le basta con mostrar que las hay, sean las que él ofrece, sean otras. Para ello, a lo largo de la obra va ofreciendo *regulae* que cualquier lector puede aplicar por sí mismo.

Como es habitual en la colección, el libro concluye con un índice bíblico y otro de materias.— T. MARCOS

CENZON SANTOS, M.A., *Baptismal Ecclesiology of Saint Augustine. A theological Study of his anticondonatist Letters*, Athenaeum Romanum sanctae Crucis, Romae 1990, 16,5 x 24, 370 pp.

La presente obra es una tesis doctoral de cuyas dos partes una es más bien histórica y tiene carácter introductorio y la otra teológica.

En la primera la autora ofrece a grandes trazos la historia del movimiento donatista y sus doctrinas eclesiológicas y sacramentarias, así como la actividad “política”, literaria y pastoral del obispo de Hipona contra el grupo cismático; dentro de la actividad literaria, se detiene en sus cartas.

En la segunda se ocupa de lo que es propiamente el objeto del estudio: algunos aspectos eclesiológicos del bautismo tal como aparecen en las cartas anticondonatistas. De todos, el que más salta a la vista en ellas y el que primero estudia es el de la catolicidad, cualidad intrínseca de la Iglesia, más que nota puramente externa, que el santo prueba con abundancia de textos escriturísticos. A ese vincula íntimamente otros como el de la comunión, la unidad y particularmente el de la maternidad, el que sigue, en frecuencia, al de la catolicidad y que es el que mejor le permite unir bautismo e Iglesia. A dicha maternidad se dedican amplias páginas. La autora hace hincapié en que la maternidad de la Iglesia no ha de entenderse como una metáfora, sino en el sentido más real. El bautismo es precisamente el medio a través del cual ella



engendra, de modo que los conceptos de maternidad y bautismo se implican mutuamente. Por ello, todo bautizado está en relación indisoluble con la Iglesia, como todo hijo con su madre; de ésta ha recibido una “forma materna” y, por tanto, católica como ella, a la que no puede renunciar; se trata de una identidad eclesial y a la vez crística inseparables, dado que la Iglesia engendra por la acción fecundante de Cristo, lo que implica también un aspecto trinitario. Dentro de la maternidad de la Iglesia la autora examina otros aspectos relacionados con ella como su condición de virgen y esposa, a imitación de María. Refiriéndose ya directamente al bautismo, se detiene en mostrar cómo el santo se refiere al bautismo a la vez como bautismo de Cristo y como bien de la Iglesia. La designación como bautismo de Cristo indica: que es distinto del de Juan, que es Cristo quien responde de su validez y poder santificante, quien mandó conferirlo, quien bautiza sea quien sea el ministro y que se enraíza en el misterio de su cruz. Y sólo como la bautismo de Cristo la Iglesia lo reconoce como su propio bien. Luego considera las relaciones entre el bautismo y la unidad de la Iglesia y, por último, la imposibilidad de repetir el bautismo.

El estudio está hecho sobre las cartas antidonatistas, según ya indicado. Pero, leyendo el escrito, se ve que el hecho no tiene más incidencia que la de limitar materialmente el campo de estudio. La distinción, por ejemplo, que establece correctamente entre las cartas, en función de los destinatarios, luego no tiene repercusión ninguna. Justamente por tratarse de un material muy personalizado hubiera sido fructífero señalar los acentos diversos en un tema o en otro, en un tipo de argumentación o en otro, etc. A ello nada hubiera obstado el que tratarse de un estudio propiamente teológico.— P. de LUIS

VANNIER, M.-A., «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez saint Augustin (Paradoxis 31), Editions Universitaires, Fribourg (Suiza) 1991, 16 x 23, XXXVIII-238 pp.

En su origen esta obra es una tesis doctoral en filosofía. Como acontece con relativa frecuencia, el simple trato con el material objeto de estudio lleva a emprender otra ruta distinta de la inicialmente planeada. Es lo que asegura la autora haberle acontecido a ella: el deseo de clarificar uno de los aspectos de la relación entre filosofía y teología partiendo del concepto límite de creación se transformó en reflexión sobre la ontología teológica en la que tiene amplia cabida la antropología, habida cuenta sobre todo de que Agustín llega al conocimiento de la creación desde la propia experiencia. La tesis que sostiene el estudio es que Agustín ha querido codificar lo que ha sido su propia experiencia y lo ha hecho en el esquema *creatio, conversio, formatio*. En efecto, la autora parte de que la conversión de Agustín es la condición de posibilidad para su interpretación de la creación. Conversión que hace referencia a una creación primera y a otra creación última, designada normalmente por el término “formación”. De esa manera, la creación sólo se la entenderá plenamente desde su referencia a la “formación” o acabamiento de la creación, posibilitada, en el hombre, por la conversión y realizada en el tiempo, a diferencia de la acontecida en las criaturas espirituales o ángeles.

El estudio consta de dos partes. En la primera, titulada “La conversión de Agustín, crisol de su reflexión sobre la creación”, tiene un carácter genético. Después de unas cuestiones de terminología, presenta el camino personal hacia la experiencia e idea de la creación. Justificada debidamente la alteración del orden cronológico de

los acontecimientos, comienza con el encuentro de Agustín con el neoplatonismo, para ocuparse luego de su período maniqueo y, por último, de la lectura agustiniana de la Escritura y de los escritos de otros Padres de la Iglesia. La segunda tiene carácter analítico y estudia de forma ya sistemática los tres conceptos que aparecen en el título en los cinco comentarios de Agustín al Génesis: *De genesi contra manichaeos*, *De genesi ad litteram liber imperfectus*, *Confessiones XI-XIII*; *De genesi ad litteram* y *De civitate Dei XI* de los que hace la oportuna presentación y expone el método exe-gético. Para su interpretación se ayudará de otros textos, todos anteriores del 416, como, p.ej., los *Sermones* LII, CXXV o *Denis II*. En el capítulo inicial se ocupa de la *creatio* o acto creador; en el segundo de la función constitutiva de la *conversio* y en el tercero de la *formatio* como horizonte de la *creatio*.

Dicho esquema aparece de forma explícita en *Conf.* XIII,2,2ss y en *De gen. ad lit.* I 4,9. Con él en la mente, la autora analiza con claridad y abundancia de documentación los textos agustinianos. Como la experiencia de la creación la tuvo el santo en el contexto del pensamiento neoplatónico, por otra parte totalmente ajeno a la idea creacionista -de aquí la originalidad agustiniana-, pone particular empeño en señalar las diferencias que se ocultan en una terminología a veces muy cercana.

La obra concluye con dos índices: de citas agustinianas y de autores citados y varios apéndices: el primero contiene el texto latino con traducción francesa del *Sermo Denis II*, tomado de la *Miscellanea Agostiniana*; otros dos recogen las presencias de los términos *creatio* y *formatio* en la obra agustiniana conforme al listado del *Augustinus Lexikon*. Al respecto, salta a la vista la ausencia, de la que no da explicación, del tercer término, el de la *conversio*. Además la estadística de los datos referentes a los dos primeros queda un tanto falsificada desde el momento que no sólo se recogen los términos en sus forma sustantivada, dejando de lado, por ejemplo, las importantes formas verbales.- P. de LUIS

STARNEs, C., *Augustine's Conversion. A Guide to the Argument of Confessions I-IX*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Canadá) 1990, 15,5 x 23,5, 304 pp.

Las *Confesiones* de san Agustín, una de sus obras maestras, ha sido también una de las más estudiadas. Lo novedoso de los últimos tiempos es la aparición de numerosos comentarios a la obra en su conjunto, cada uno con sus características propias. Baste mencionar la llevada a cabo en la Semana Agostiniana Pavese dentro de la *lectio Augustini* (Ed. Augustinus, Palermo 1984-1987), la de James J. O'Donnell (Clarendon Press Oxford 1992), la dirigida por J. Fontaine, aún en curso (Libri I-III: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editori, 1992). A ellas hay que añadir la presente, que se distingue de las demás, entre otras cosas, por no abarcar la obra entera, sino limitarse a los nueve primeros libros, los de carácter autobiográfico (y ni siquiera completos puesto que excluye de su comentario los cinco capítulos iniciales del libro primero por carecer de dicho carácter). Es decir, la "primera confesión" según el autor. En su opinión la obra la componen tres, referidas a cada una de las personas trinitarias, que corresponden respectivamente a los libro I-IX (Dios creador), X (Cristo Mediador) y XI-XIII (Espíritu Santo). Luego, cada una de estas partes tiene también la misma estructura trinitaria. Por lo que se refiere a la primera, las equivalencias serían estas: al Padre, los libros I-VII; al Hijo, el libro VIII y al Espíritu Santo el IX.

El comentario, detallado, se desarrolla libro por libro, pero más atento al movimiento de las ideas que al texto del mismo. De hecho a veces el lector que conoce la obra tiene la impresión de que el autor ha pasado por alto determinados datos; pero siempre los recupera. Con bastante frecuencia se integra la cita textual más o menos amplia en el texto. Su lectura es en verdad una guía para una mejor comprensión de la obra maestra agustiniana, por otra parte tan difícil, y no sólo porque este mundo secularizado encuentre extrañas las premisas de la misma, como señala el autor. A nivel de contenidos parece oportuno resaltar la oposición continua a las posiciones defendidas por P. Courcelle y seguidores respecto a los tres últimos libros por él considerados, es decir, los VII-IX. La obra incluye además un Ensayo, en apéndice, sobre el debate acerca de la historicidad de las *Confesiones*. Un índice general cierra el libro, cuya presentación es buena.— P. de LUIS

RODERO, F., *El Sacerdocio en los Padres de la Iglesia. Antología de textos*, Ciudad Nueva, Madrid 1993, 23 x 16, 170 pp.

La antología recoge textos de trece Padres de la Iglesia, tanto orientales (Orígenes, Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría) como occidentales (Cipriano, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Pedro Crisólogo, León Magno y Gregorio Magno). Todos ellos distribuidos en tres apartados que hacen referencia a otros tantos conceptos: grandeza, pequeñez y ascesis, que incluyen tanto el contenido teológico-objetivo (*opus operatum*) como el espiritual-subjetivo (*opus operantis*). La extensión de los mismos varía de unos a otros: algunos son extremadamente cortos, ninguno es excesivamente largo.

Los textos van precedidos de una introducción articulada en tres partes: actualidad de los santos Padres; justificación, apoyada en los textos mismos de los Padres y del magisterio más reciente de la Iglesia, de los tres aspectos considerados; y una breve indicación sobre la vida y, a veces, obras de los Padres. En ella abundan las imprecisiones y el uso demasiado acomodaticio de los textos. Por poner algunos ejemplos, limitándonos a san Agustín, el texto de Sermón 37,4 (citado en p.18) no se refiere al sacerdote, sino a cualquier cristiano; no se puede referir a la condición sacerdotal el esfuerzo purificador que el santo muestra en sus *Soliloquios* (p. 21); no nos resulta fácil de entender la afirmación de que “San Agustín en las *Confesiones* hace un recorrido por todas las virtudes” (p.21); es errónea la afirmación: “Abandonando su amancebamiento, del que ya había tenido un hijo, Adeodato, se fue a Cartago donde vivió dos años con otra concubina... Leyó y le conmovió la lectura de las penitencias de san Antonio y sus seguidores” (p. 40), etc. Pero esas deficiencias en ningún modo quitan valor a los textos de los Padres.— P. de LUIS

### Moral-Derecho

SANCHEZ GARCIA, U., *Moral conflictiva. Entre la creatividad, el riesgo y la comunión* (Lux Mundi 67), Sígueme, Salamanca 1991, 13'3 x 21'3, 396 pp.

Que la conflictividad sea un signo de los tiempos actuales parece algo obvio y presente en todos los niveles: personal, institucional, estructural, científico..., y no

digamos en el de la teología en general y en el de la moral en particular. No se puede responder a preguntas nuevas con respuestas desfasadas y sin conexión con el mundo actual. Por eso, Urbano Sánchez afronta la cuestión desde cuatro criterios básicos: «la creatividad como respuesta a lo nuevo, la comunión como fidelidad a los compromisos emitidos, el riesgo como peligro que se afronta por motivación profética y la conflictividad como tensión entre los defensores de lo antiguo y de lo nuevo» (p. 55; cf. 288).

El autor estructura su obra en 5 grandes capítulos y sintetiza el camino recorrido en las *conclusiones y criterios básicos* (6). Los 4 primeros están dedicados a la *conflictividad* (1), al *riesgo* (2), a la *comunión* (3) y a la *creatividad* (4). Tras aclarar la definición o identidad del cada término, lo desarrolla y lo fundamenta desde las dimensiones ética, cristiana y católica (quizás se podrían haber integrado más: a veces da la sensación de ser opuestas, sin continuidad), y lo aplica a las áreas personal, social, religiosa y eclesial. No tiene miedo a acudir al Código de Derecho, rompiendo con el tabú canonista, pero sin caer en una fundamentación más jurídica que teológica-cristológica.

Todo esto sirve como fundamentación de la *moral conflictiva* (5) y de sus propuestas tanto para la moral fundamental como para la especial. En total son 23 propuestas que recogen una amplia gama de cuestiones tan problemáticas como las soluciones ofrecidas (chocan con las tradicionales o las magisteriales). Las propuestas están muy bien planteadas y desarrolladas, sirviendo para ver por dónde va (o quiere ir, que no siempre la dejan) la orientación moral renovada: Diálogo humilde y crítico con el pensamiento moderno, pluralismo y disenso, triple estructuración del pecado, normatividad y conciencia, mayor accesibilidad del sacramento de la reconciliación, situación de los divorciados o no casados por la Iglesia, sexualidad personal, anticoncepción y bioética... Al final de cada propuesta, el autor da su juicio crítico, equilibrado y ponderado, aunque, después de una fundamentación tan amplia y un planteamiento tan intenso, da la sensación de que no se atreve a sacar todas las conclusiones. Y es que no parece que el horno esté para muchos bollos creativos. El criterio definitivo es la comunión eclesial, que viene a identificarse con la sintonía magisterial, que a su vez se suele fundamentar en el criterio biológico-natural. El escándalo salvífico-profético y la creatividad lo siguen teniendo difícil.

Urbano Sánchez García estuvo a punto de tirar la toalla, y es de agradecer que no lo haya hecho: gracias a su trabajo podemos gozar de una amplia visión de la moral actual en una síntesis precisa (lo considera como el volumen IV de su *Opción del cristiano*); el material recogido es enorme y la bibliografía abundantísima.— J. V. GONZALEZ OLEA

MAHILLO, J., *Ética y vida. Introducción a la ética y problemas bioéticos*, EIUNSA, Barcelona 1991, 12'7 x 19'3, 132 pp.

Muchos tienen la idea de que todo lo ético o moral es algo prohibitivo y está puesto ahí para incordiar al personal. Pues no. Javier Mahillo se encarga desenfadadamente, y con humor y seriedad, de presentar la ética como la tarea humanizadora dirigida por la razón que busca hacer feliz al hombre, no por criterios del gusto o del fastidio. Así pues, se trata de una ética racional de la felicidad, una ciencia teórico-práctica que con sus normas de conducta ayuda a que las personas sepan hacer bien

las cosas; con más desenvoltura: «La Etica no es la ciencia que enseña a sacar la pata al que la mete, sino a mirar por dónde se pisa para no meterla» (p. 126).

El autor presenta su obra dividida en dos partes. En la 1ª trata de los *Conceptos fundamentales de la Etica* (objeto, método, finalidad, acto moral, conciencia, libertad, responsabilidad...); lástima que no haya enriquecido su presentación con la opción fundamental y las actitudes. Por la 2ª parte, *El valor de la vida humana (Nociones elementales de Bioética)*, desfilan temas actuales cuya conflictividad y solución están muy bien planteadas y fundamentadas: valor de la vida humana, homicidio y pena de muerte, suicidio y eutanasia, aborto, tortura y violencia, eugenesia, experimentación médica y trasplantes, manipulación genética...

La obra es muy clarificadora y asequible a todos, jóvenes, padres, educadores..., y será de gran ayuda para todos aquellos que quieren asumir su responsabilidad ante estas cuestiones tan candentes.— J. V. GONZALEZ OLEA

GALANTINO, N. - MOLINARO, A. - PORTINARO, P. P., *L'agire responsabile. Lineamenti di etica filosofica* (Filosofia per problemi 5), Augustinus, Palermo 1991, 13 x 20, 230 pp.

Los tres autores del presente volumen nos presentan una visión panorámica de las principales teorías éticas.

Nunzio Galantino, en *Decir "valor" hoy*, se guía por tres criterios metodológicos: la íntima vinculación entre modelo antropológico y discurso ético, entre el problema ético y el problema de la verdad, y entre ontología y reflexión ética. Descartando tanto el fanatismo ético como la actitud resignada, presenta una vía media, una especie de *hermenéutica* sin pretensiones totalizadoras ni simplificadoras, una ética de la responsabilidad y reciprocidad en el encuentro con el Otro, que se adecúa «a la época del desencanto del mundo» (14 = 94).

El primer «contrapunto» lo pone Aniceto Molinaro con su *Etica del reconocimiento*. Puede que el horizonte ético actual le tenga miedo a las afirmaciones absolutas, pero no siempre ha sido así; además, es posible encontrar el fundamento de la ética. Recurriendo a Aristóteles, Sto. Tomás y Kant, y sin eludir la confrontación con el pensamiento moderno y contemporáneo, llega a establecer que «*el principio ético es el hombre como exigencia*, una exigencia captada por el hombre mismo, que es él mismo, y puesta por sí mismo» (15 = 137). Dicho principio se manifiesta en la conciencia, síntesis de razón y libertad, exigiendo la correlación entre conciencia y contenido, y conciencia con otras conciencias. Así pues, no se trata de una conciencia abstracta ni individual, ni de una ética de costumbres o del deber, sino de una ética del valor y de la libertad, una ética de la responsabilidad, interpersonalidad, intersubjetividad o del reconocimiento, en la que el sujeto es sujeto ético en virtud de su decisión.

En el tercer contrapunto, *Por una ética laica*, Pier Paolo Portinaro constata también la falta y la necesidad de un fundamento para la ética contemporánea. La solución no está en la vuelta a la antigüedad clásica ni en la resignación ante las imposiciones de la sociedad de mercado; tampoco le entusiasma la fundación ontológica, aunque haya que seguir buscando «orientaciones más directamente operativas». La salida hay que buscarla en el *interés racional*, en la línea de Kant, que interviene junto al interés egoísta y al que califica moralmente. Tras examinar el *utilitarismo*, el

*contractualismo* (especialmente J. Rawls), el *cognitivismo* (J. Habermas y K. O. Apel) y *el principio responsabilidad* (H. Jonas), termina concluyendo igual que Galantino y Molinaro que la responsabilidad es un principio clave en el debate actual: el sujeto ético debe responder de su actuar ante la humanidad (presente y futura). El último capítulo lo dedica a *las fronteras de la bioética* con el triple principio de minimización del riesgo, no mercantilización del patrimonio biológico y jerarquía de las elecciones.— J. V. GONZALEZ OLEA

HOCHE, H.-U., *Elemente einer Anatomie der Verpflichtung. Pragmatisch-wollenslogische Grundlegung einer theorie des moralischen Argumentierens* (Reihe Praktische Philosophie 44), Alber, Freiburg/München 1992, 13 x 20, 408 pp.

Estamos en una crisis de valores. ¿Pero es posible dar algún fundamento a nuestra moral? Algunos pensadores lo consideraron difícil, otros lo declararon tarea inalcanzable. El autor de esta obra trata de mostrarnos, en esta anatomía del deber, que la tarea es titánica pero no imposible; de paso nos ayuda a darnos cuenta de la enorme dificultad del problema. Podemos superar la falacia naturalista de Hume y buscar nuevos horizontes. Es posible mirar el ejemplo de Frege para fundamentar la regla de oro de la moralidad. Para nuestro autor no se trata de aceptar el prescriptivismo de Hare. La moral va más allá de la ley y de la lógica y se integra en la vida, pero tiene otros horizontes más profundos que los del sentido común de Moore. El análisis lógico actual que incluye siempre la pragmática y no contiene solamente puras leyes matemáticas, nos permite entrar en lenguajes muy concretos y complicados y sacar a flote el hondo sentido del lenguaje moral, tal como existe hoy y ha existido a lo largo de miles de generaciones, dándole todo el valor auténtico que por sí mismo tiene. Estamos ante una obra muy importante, técnicamente muy bien elaborada, que es enormemente necesaria en estos tiempos de penuria moral y de valores.— D. NATAL

GHIRLANDA, G., *El Derecho en la Iglesia, misterio de comunión. Compendio de Derecho eclesial*, Paulinas, Madrid 1992, 13'5 x 20, 782 pp.

El texto italiano ha sido traducido por Alfonso Ortiz García con el prólogo de Juan Beyer, S.J., precisando su contenido y valores eclesiales de Derecho Canónico. Se resalta la vida de comunión y las estructuras de la Iglesia conforme a un programa expuesto durante 15 años en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma. No sigue el orden del Código, sino un elenco de temas especiales: 1ª *Naturaleza del Derecho eclesial*, 2ª *El pueblo de Dios*, 3ª *Funciones y potestad sagrada* y 4ª *Organización del Pueblo de Dios*. El enfoque general con bases antropológicas y eclesiológicas, en una Iglesia como comunión, está en sintonía con lo que fue su tesis doctoral *Hierarchica Communio* (1980) a la luz de la *Lumen gentium*. En su opinión “el derecho y la moral son idénticos en su raíz, aun cuando el primer término tiene que considerarse como una parte del segundo” (pp. 69-70). Esto es hoy insostenible en la ciencia jurídica; pues el objeto de la moral es distinto, al mirar al bien como valor, con distinto campo y método. Ya Samuel Pufendorf propugnó la distinción

con un método racional y jurídico para el derecho. La confusión del Derecho con la moral y la Religión puede llevar a consecuencias lamentables, haciendo imposible el diálogo con los iusfilósofos actuales y los especialistas civiles del derecho Eclesiástico del Estado. La versión castellana se ha enriquecido con documentos de la Conferencia Episcopal Española. Está teniendo buena acogida como compendio del Derecho Canónico. El índice de materias facilita su consulta.- F. CAMPO

MANZANARES, J. (ed.), *La Parroquia desde el nuevo Derecho Canónico*, Universidad Pontificia, Salamanca 1991, 15 x 20, 307 pp.

Se recogen en este libro las ponencias presentada en la *X Jornadas de la Asociación Española de Canonistas*, celebradas en Madrid del 18 al 20 de abril de 1990. Hace la presentación y la edición de la obra Julio Manzanares, que recuerda la Semana de la Parroquia celebrada en Zaragoza en 1958. En estas Jornadas se centró el tema a la luz del Código de Derecho Canónico de 1983. A. M<sup>a</sup> Rouco trató de *La parroquia en la Iglesia. Evolución histórica, momento actual, perspectiva de futuro*; J. L. Larrabe sobre *La figura del nuevo párroco: su estatuto jurídico*; A. Marzoa sobre *Nombramiento de párrocos y el criterio de estabilidad*; J. L. Santos sobre *Funciones especialmente encomendadas al párroco*; J. Miras sobre *El ministerio parroquial confiado "in solidum" a varios sacerdotes*; J. M<sup>a</sup> Díaz Moreno sobre *Derechos de los fieles y vida parroquial*; F. R. Aznar sobre *Administración de los bienes de la parroquia*; T. I. Jiménez Urresti sobre *Consejos parroquiales de pastoral en España (1979-1990)* y A. Suquía sobre *La parroquia, comunidad de fieles. Alocución de clausura*. Sigue un apéndice son dos ponencias informativas: una de I. Pérez Heredia sobre *Novedades canónicas en el año 1989* y otra de A. de la Hera con la *Información sobre el Derecho eclesiástico del Estado*. Se da la normativa vigente con orientaciones pastorales de la vieja institución de la parroquia, su dinámica actual y su futuro prometedor. Estas actas prestarán un buen servicio a canonistas, párrocos y sus colaboradores.- F. CAMPO

FUENTES, J.A. (ed.), *Incapacidad consensual para las obligaciones matrimoniales*, Universidad de Navarra 1991, 21'5 x 14, 392 pp.

En esta obra se recogen las ponencias del curso de Actualización, que tuvo lugar en la Universidad de Navarra del 10 al 14 de septiembre de 1990 para exponer el contenido del c. 1095 del Código de Derecho Canónico de 1983 sobre los incapaces de contraer matrimonio por defecto de discreción de juicio, enfermedades mentales, trastornos psíquicos, etc. Hace la presentación J. A. Fuentes clarificando su contenido y utilidad para jueces, defensores del vínculo, abogados... Varios especialistas exponen la materia: *Obligaciones esenciales del matrimonio*, por J. Hervada; *L' incapacità consensuale*, por M. F. Pompèdda; *Magisterio de Juan Pablo II*, por J. Martín; *Investigación del párroco sobre el consentimiento matrimonial*, por F. Loza; *Grave difetto di discrezione di giudizio*, por R.L. Burke; *Breve síntesis sobre criterios de distinción*, por J. A. Bañares; *Discreción de juicio, prudencia y conducta moral*, por L. M. García; *Cuadros psicopatológicos*, por A. Polaino; *El juez ante las anomalías psí-*

*quicas*, por F. Gil de las Heras; *Valoración jurídica sobre la prueba pericial*, por J.J. García Faílde y *función del defensor del vínculo* por R. Rodríguez-Ocaña. Se dan como apéndice dos alocuciones de Juan Pablo II del 5 de febrero de 1987 y 25 de enero de 1988. Esta materia y el modo en que está tratada es para especialistas, aunque puede servir también para párrocos y agentes matrimoniales.— F. CAMPO

PELAEZ, M.J., *Trabajos de historia del derecho privado*, Universidad de Málaga, Barcelona 1993, 15 x 22, 229 pp.

El autor recoge en este libro diversos trabajos publicados anteriormente y algunos realizados en colaboración con otros, sobre diversas materias y épocas, desde el “Fuero de Logroño de 1095” hasta el “Tratamiento jurídico de la insolvencia y sus efectos” según el *Código de Comercio de 1829*, en colaboración con Manuel Olábarri. En el prólogo anuncia otra obra sobre *Derecho de la Navegación*. En este libro ya trata algo del *Derecho Marítimo*, más concretamente sobre “Literatura jurídica catalana, portuguesa y genovesa sobre seguros marítimos (siglos XV-XVIII)”. Recoge también dos estudios de Derecho Sucesorio y algunas cosas del derecho Civil. Por eso le da un título tan genérico. Al hacer referencia a la Historia del Derecho Privado, afirma que hay algunos cultivadores” en España, “pocos” si se les compara con los de Francia, Italia, y Polonia. Es una opinión respetable; pero actualmente se están haciendo estudios serios sobre las fuentes en España, que omite o parece desconocer, ya que no les menciona, mientras se explaya reseñando lo que se hace y publica en otras naciones. Esto está bien como información general.— F. CAMPO

VALLS I TABERNER, F., *Els Costums de Perpinyà*, Universidad de Málaga, Barcelona 1992, 13 x 20, 63 pp.

Las costumbres han sido vertebradoras en la historia del Derecho de Cataluña, siendo muy conocidos los libros con las *Consuetudines Cathaloniae inter dominos et vasallos* las *Costums* y los *Usatges* de los siglos XIII y XIV. Este libro *consuetudines Perpiniani*, cuya redacción se remonta a los años 1172-1175, había sido publicado por M. Massot-Reynier en 1848 según el ms. latino 9995 de la Biblioteca Nacional de París. En las pp. 9-12 está la introducción con un breve estudio del texto, sus fuentes y posibles autores. Las costumbres son 60 y los usos 10, lo que demuestra que ya se distinguía entonces al uso de la costumbre. En el mismo texto latino hay una introducción con estas palabras: *Hec sunt consuetudines Perpiniani quas ad presens invenimus et ad memoriam reducimus, quibus homines Perpiniani, cum domino Nunone Sanccio et cum antecessoribus suis, el cum domino Guirardo et cum antecessoribus suis et cum Gaufrido patre suo, usi sunt per bonam consuetudinem*. La costumbre requería una o dos generaciones de praxis con espontaneidad y profundo arraigo para convertirse en Derecho consuetudinario, al que debían atenerse todos los ciudadanos de Perpiñán. Publicaciones como ésta ayudan a conocer las fuentes del derecho hispano.— F. CAMPO



### Filosofía -Sociología

GLUCKSMANN, A., *El undécimo mandamiento. ¿Es posible ser moral?*, Península, Barcelona 1993, 13 x 20, 259 pp.

En este escrito se ataca el fácil optimismo en que nos adocenamos hoy en Occidente. Por tanto la consigna para el navegante es: Que nada inhumano te sea ajeno, es decir, lo primero para ser moral es darse cuenta de la realidad de la vida actual y hacerse sensible al sufrimiento y al mal que nos rodea. Para decirlo más claramente: el hombre es el lugar primero de lo inhumano, es el hombre el que hace sufrir, el dolor no ocurre por casualidad. En ese sentido, toda resistencia comienza por no mentir, es decir, por no cerrar los ojos a lo que ocurre, a la realidad, al mal. El optimismo actual no es más que el engaño por el que quien vive bien predica la bondad de sí mismo. Así el famoso fin de la historia, no es más que un sueño cínico del que todos los días la vida nos despierta con constantes sobresaltos de guerras y de muerte. La crisis se cierne sobre Occidente, decepcionado y decepcionante. Por su parte el integrista se cree salvador, autoconvencido del propio bien absoluto, es la misma enfermedad que siempre recurre a la fuerza bruta. Nada hay más destructor para el hombre que su identificación con el sumo Bien con desprecio de los otros hombres. La tragedia griega nos enseña la maldad humana y los horrores actuales no dejan lugar a duda. No es que tal o cual pueblo lleve dentro el ingenio creador de fronteras o de campos de concentración. Ese ingenio somos nosotros. Y el papel del pensador es advertir a los desmemoriados: acuérdate de ti mismo. A. Glucksmann cumple en esta obra con su misión. Lo demás es problema de cada uno.– D. NATAL

RUBIO CARRACEDO, J., *Ética constructiva y autonomía personal* (Ventana Abierta), Tecnos, Madrid 1992, 11 x 18, 310 pp.

José Rubio, catedrático de Filosofía del Derecho, nos ofrece una amplia visión y una personal elaboración de los planteamientos éticos actuales, optando por un constructivismo ético en diálogo abierto a todos los representantes y por una autonomía personal de los individuos en todos los niveles.

Parecería que la ética estuviera sacudida desde sus mismos cimientos. El vendaval postmoderno, fenómeno complejo, confuso y heterogéneo critica radicalmente los excesos de la modernidad al mismo tiempo que recupera algunas de sus indicaciones valiosas (cap. 1). A esto hay que añadir los debates internos en Filosofía Moral, debidos a la existencia de 2 paradigmas simultáneos y que no tienen por qué ser irreconciliables: la «razón estratégica» (=ética teleológica o razón prudencial) preocupada por las necesidades fundamentales y el autointerés (egoísmo racional ilustrado) y de carácter descriptivo-normativo (Gauthier), y la «razón comunicativa» (=ética deontológica, razón moral), centrada en las exigencias categóricas y universales de la obligación moral, de corte prescriptivo-normativo (Rawls, Habermas y Apel) (2).

El paso de la eticidad (planteamiento discursivo-ideal de los principios generales) a la moralidad (normas concretas) se hará mediante la participación de todos en los procedimientos constructivo-dialógicos (3). La autonomía moral (4), ha de ser construida por el mismo sujeto integrando un triple momento: el pragmático univer-

sal (ética mínima), el deliberativo falible (autonomía interpretativa del grupo discursivo al traducir la metanorma en normas morales concretas) y el autónomo individual (mediante la propia elección moral intransferible). Clarifica la objetividad moral (5) evitando el objetivismo ontologista y el empirismo cientifista, analizando algunas propuestas constructivo-dialógicas (Escuela de Erlangen y J. Rawls) y la metodología «reconstructiva» (J. Habermas), para llegar a la distinción entre los aspectos racionales y las motivaciones electivas con que cada participante adopta su decisión moral. Los arquetipos clásicos de Antígona y Sócrates (6) contrastan con la actual trivialización o manipulación de una fácil apelación a la ética. Los dos últimos capítulos están dedicados a las implicaciones mutuas entre la metodología constructivista y la democracia como forma de vida, (7), y a la eutanasia y autotanasia (8) como conquista de la autonomía para elegir la propia muerte dentro del marco de la dignidad humana.– J. V. GONZALEZ OLEA

WOLF, J.-C., *John Stuart Mills 'Utilitarismus'. Ein kritischer Kommentar*, Alber, München 1992, 13 x 21, 260 pp.

¿Eran los utilitaristas tan elementales como, a veces, nosotros los suponemos? Esta es una pregunta que hoy es muy pertinente puesto que nosotros mismos nos amparamos en sus doctrinas para nuestra práctica actual o por lo menos para disculparnos de nuestro modo actual de proceder. El autor de este escrito ha entrado de lleno en la cuestión, primero con un comentario muy amplio de la obra clásica de Mill sobre el utilitarismo y después contrastando la literatura actual sobre el tema. La conclusión es que la cuestión es mucho más complicada de lo que a primera vista pudiera parecer. El utilitarista sabía adónde iba y no se dejaba engañar tan fácilmente como nosotros creemos para así confundirnos alegremente a nosotros mismos. Por tanto este escrito nos viene muy bien a nosotros ahora para acercarnos a nuestra propia realidad y orientarnos verdaderamente ante la situación de nuestro mundo.– D. NATAL

SORELL, T., *La cultura científica. Mito y realidad*, Península, Barcelona 1993, 13 x 20, 260 pp.

El autor se plantea de nuevo el mito del cientificismo en el mundo actual así nos da cuenta cómo se construyó este mito tanto en la primera época de Bacon y de Descartes como en el más tardía del Círculo de Viena así como de su incidencia a su tiempo en la filosofía de Kant. También se nos habla de los nuevos intentos, por parte del neopositivismo, de convertir la filosofía en una mera filosofía de la ciencia o en un comentario a la ciencia actual con las consiguientes polémicas de Feyerabend, Rorty, Snow, etc.. Todos esos intentos han fracasado, así como se han hundido también las otras desviaciones de denigrar a la ciencia por sus fallos en momentos determinados de la historia, como es el caso de la medicina en la época del nazismo, según se ha descrito muy bien en la obra de Müller-Hill. Por consiguiente es mejor reconocer las grandes valores tanto de las ciencias como de las humanidades y establecer unas buenas relaciones entre ambas con lo cual todos tenemos mucho que ganar y

muy poco que perder, y dejarnos ya de una vez por todas de falsos naturalismos que no pueden conducirnos a ninguna parte porque no existen.- D. NATAL

VALVERDE, J.M., *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Planeta, Barcelona 1993, 13 x 20, 243 pp.

El autor va dando frutos abundantes de su sabiduría y de su trabajo de largos años de vida universitaria. Ahora nos presenta esta obra sobre Nietzsche en la que se deja hablar constantemente al autor. Así se nos ofrece un Nietzsche por sí mismo con unos componentes mucho más humanos y detallados que faltan en otros escritos sobre el famoso pensador. De este modo se nos presenta la obra del gran genio moderno en su manar permanente desde la fuente de la vida con toda su 'dinamita' y con toda su capacidad de transvaloración y de crítica del mundo europeo de la época. De este modo también los diversos temas de la filosofía nietzscheana se van desarrollando con todo su vigor y enjundia creadora. Por tanto se trata de una obra muy bien planteada y realizada. Únicamente queríamos añadir que dado que se ha incluido el tema del Anticristo en el título nos gustaría que se hubiese estudiado con más detalle el tema del cristianismo en Nietzsche y concretamente su relación con Franz Overbeck, puesto que el autor está muy bien cualificado para hacerlo.- D. NATAL

LAZCANO, R., *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Revista Agustiniiana, Madrid 1993, 17 x 24, 275 pp.

En este libro se reúnen todas las referencias bibliográficas actuales sobre Xavier Zubiri, ya sean libros, homenajes, tesis, tesinas, artículos, notas informativas, reseñas, traducciones, crónicas o escritos en la prensa. Muchos son los títulos que el autor ha conseguido reunir en su brillante trabajo, de modo que ahora tenemos una auténtica bibliografía actualizada de la obra maestra de Zubiri. La bibliografía se presenta por orden cronológico y orienta al lector sobre los contenidos de la misma. La obra va precedida de un prólogo de Carmen Castro, memoria permanente de Zubiri, donde se nos invita al estudio del gran pensador por el valor de su obra filosófica, por su testimonio moral y humano, y por su capacidad de orientarnos en este mundo tan desnortado. Un escrito que ayudará a los estudiosos de Zubiri pero también a todo aquel que quiera acercarse con garantía al gran pensador español.- D. NATAL

CASTIÑEIRA, A., *La experiencia de Dios en la Postmodernidad (GS 2)*, PPC, Madrid 1992, 13 x 20, 184 pp.

Se quiera o no se quiera la postmodernidad se ha convertido en un referente fundamental para comprender la situación actual. Además, seguramente durará, como los demás movimientos filosóficos y culturales, al menos una o dos décadas, de modo que más vale tratar de entenderse con ella pues así podremos entendernos con nosotros mismos, con los demás y probablemente con Dios. Esto es lo que ha inten-

tado el autor con un estudio de la modernidad desde la Ilustración y con una descripción de la situación en la últimas décadas hasta situarse en el momento actual con su panorama humano y religioso. De este modo nos ha orientado para desarrollar la experiencia religiosa en nuestro tiempo que no es ciertamente la de los ya lejanos años de 1960 y 1970. Por tanto celebramos esta traducción al castellano del escrito de Angel Castiñeira cuya lectura en catalán ya nos había resultado verdaderamente interesante.— D. NATAL

HONDERICH, T., *El conservadurismo. Un análisis de la tradición anglosajona* (Historia, ciencia, sociedad 231), Ediciones Península, Barcelona 1993, 20 x 13, 315 pp.

El Señor Honderich es «Grote Professor» de lógica y filosofía de la mente en el «University College» de Londres. Y lo que nos ofrece es un libro de crítica: crítica del conservadurismo y crítica de las ideologías que con mayor dureza han cuestionado el movimiento conservador: desde el liberalismo tradicional al socialismo democrático pasando por los dogmatismos marxistas.

Como su nombre proclama, defensivo o agresivo, el conservadurismo quiere conservar el principio del tradicionalismo, que se relaciona con el respeto a las costumbres e instituciones establecidas, lo familiar, lo viejo y conocido, tanto en las constituciones de los países como en los usos sociales en general; e, incluso, a veces se afirma que está en contra del cambio, lo que pudiera ser aceptable, si por cambio se entiende «lo que altera lo que es en cierto modo fundamental». Para comprenderlo, algunos, como nuestro autor, piensan «que el conservadurismo se identifica mejor por aquello a lo que se opone que por lo que apoya». Pero ¿Cuáles son sus signos de identidad?

El libro no se refiere al conservadurismo como actitud personal ni a las conservadurismos de los partidos «progresistas», sino «la tradición política concreta de creencias, sentimientos, criterios, legislación y actuación de que son ejemplo el partido conservador en Inglaterra y un sector mayoritario del partido republicano en los Estados Unidos, una tradición política que ha evolucionado y que incluye diversidad» (p.10) ¿Qué pensar de la nueva derecha? El lema del conservadurismo podría resumirse en «mantener un país identificablemente igual», y su comienzo datarlo en 1790, con la obra de Edmund Burke, «Reflexiones sobre la revolución de Francia», ya que Burke es para el conservadurismo, lo que Marx para el socialismo y John Stuart Mill para el liberalismo.

El autor se plantea cuestiones interesantes y de actualidad en la política europea: ¿Son los conservadores, en principio, opuestos al cambio? Y, si los son, ¿a qué tipo de cambio? ¿Apuestan por el reformismo? ¿Está la libertad individual por encima del bien común y la igualdad en un sistema conservador? ¿Cuál es la relación entre libertades económicas y libertades sociales y civiles? ¿Incluye o no un sistema ético? Rafael Termes acaba de publicar un libro en el que defiende que el capitalismo, en sí mismo, funciona al margen de los valores morales imperantes en la sociedad donde se desarrolla, y clama por la necesidad de una antropología para que éste funcione no sólo eficientemente, sino también éticamente.

Consideramos que el estilo del autor es poco directo, reiterativo y lleno de continuas interrogaciones, que no mejora ni en el capítulo VIII, dedicado a las conclusio-

nes. Quizá una traducción y puntuación más esmerada, y menos literal, habrían facilitado la comprensión del texto. Es de agradecer la selecta bibliografía en lengua inglesa y el buen índice analítico al final.- F. RUBIO.

### Historia

SCHATZ, K., *Historia de la Iglesia contemporánea* (Biblioteca de Teología 16), Herder, Barcelona 1992, 12,2 x 19,8, 244 pp.

El autor, especialista en la historia eclesial contemporánea, traza las líneas fundamentales de la historia de la iglesia durante los dos últimos siglos (desde la Revolución francesa al Concilio Vaticano II). La limitación de las 242 páginas de que consta el presente trabajo no es óbice para que este estudioso profundice y resuma acertadamente los eventos más importantes de este arco temporal. Junto a una visión universal de la iglesia existen frecuentes referencias al marco político que ayudan a localizar mejor el papel de la iglesia en la historia de occidente. Queda también bien marcado el diferente posicionamiento de la Iglesia frente al mundo con la celebración de los dos concilios vaticanos: involución y apertura. En síntesis, recomendamos esta obra, la número 16 de la colección Biblioteca de Teología de Herder, como ayuda para aquellos lectores que deseen colmar sus conocimientos sobre esta época. Además se encontrarán con una bibliografía básica a final de cada capítulo que satisfará mayores exigencias.- J. ALVAREZ.

*Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Granada, 10-14 de septiembre de 1990*, Fundación "Instituto Bartolomé de las Casas", Deimos, Madrid 1991, 23 x 17, 850 pp.

El presente volumen es el tercero para conmemorar el V Centenario de la Evangelización del Nuevo Mundo desde una óptica dominica, y más concretamente en el marco del siglo XVII, "tan interesante como desconocido", en palabras del Provincial Manuel Uña O.P. Y recogen estas Actas treinta y cinco trabajos, entre ponencias y comunicaciones, que se pronunciaron en el convento de Santa Cruz la Real de Granada, claustro de preclaros e ilustres dominicos que se hicieron presentes en el impresionante movimiento misional suscitado por el descubrimiento del Novus Orbis. La mayoría de las intervenciones corren a cargo de historiadores no dominicos (2/3), lo cual libra de apasionamientos y parcialidades. Tanto las ponencias como las comunicaciones alcanzan un nivel alto y la aportación de datos, sobre todo las cuatro primeras, es digna de mención. Todo ello contribuye a descubrir esa labor ilusionada y sacrificada que la Orden dominica desarrolló a lo largo del siglo XVII. Es grato para nosotros encontrar algunos trabajos que se refieren a Filipinas (M. González Pola, A. M. Molina, M. M<sup>a</sup>. Manchado y J. L. Porras), uniendo el Archipiélago Magallánico a la empresa de las Indias. En resumen: una contribución a la investigación histórica que no se puede ignorar al tocar temas dominicanos e hispanoamericanos de la centuria decimoséptima. Únicamente echamos en falta la elaboración de unos índices de personas y lugares que facilitasen su mejor uso y aprovechamiento.- J. ALVAREZ.

GONZALEZ POLA, M., O.P., *Obispos dominicos en Filipinas*, Institutos de Filosofía y Teología "Santo Tomás", Madrid 1991, 141 pp. + ilustr.

Interesante estudio en el que el autor presenta todos los obispos dominicos que fueron designados para ocupar las cinco sedes del archipiélago filipino durante el período colonial español. Constituye el presente libro la recopilación de una serie de artículos que habían sido publicados ya en la revista *Studium* durante los años 1989-90, y aparecen aquí revisados y completados, aunque el P. Manuel González Pola ya nos advierte que no pretende ofrecer una biografía exhaustiva, sino un guión que invita a posteriores trabajos monográficos que se ocupen de cada uno de ellos. Nos parece acertada la información básica que se ofrece sobre la creación de las diversas diócesis y también el agrupar a los biografiados por sedes: Nueva Segovia, Nueva Cáceres y Cebú, Manila, Jaro, Batanes y Babuyan. Y digno de elogio es el último apartado que dedica en cada capítulo al análisis sociológico de las diversas diócesis. También calificamos de acierto la inclusión de ilustraciones y mapas que ayudan mucho al lector.- J. ALVAREZ.

GUITARTE IZQUIERDO, V., *Episcopologio español (1700-1867). Españoles obispos en España, América, Filipinas y otros países. Homenaje al V Centenario del Descubrimiento de América* (Subsidia 29), Instituto Español de Historia eclesiástica, Roma 1992, 22,5 x 18, 260 pp.

Lo afirma el autor en la introducción y lo ratifico yo aquí: este trabajo es fruto de una tenaz peregrinación por los archivos y bibliotecas rastreando toda aquella documentación donde, por lógica, deberían constar los datos de las consagraciones episcopales, sacrificadas documentalmente, a veces, por su poca importancia social y eclesial frente a la toma de posesión de las sedes. Aquí nos encontramos con una ficha que consta de fecha y lugar de consagración, obispo consagrante y asistentes, breve relación biográfica (lugar y fecha de nacimiento, ordenación sacerdotal, traslados, dimisión, fallecimiento), que sirven para trazar el árbol genealógico episcopal hispánico, que se extiende incluso a aquellos que habiendo nacido en España fueron obispos en cualquier parte del mundo. Por lo que se refiere a los agustinos (Alvaro de Benavente n. 2; Agustín Pedro Blaquier n. 653; Hilarión Díez n. 784; Vicente Barreiro n. 860 y Juan José Aragonés n. 947) la información es correcta, por lo que hacemos extensiva la seriedad y objetividad al resto de la obra.- J. ALVAREZ.

BARRUECO, M., *Los Agustinos en Cataluña. Historia, leyendas, tradiciones y misioneros (1300-1900)*, Barcelona 1992, 16 x 21, 173 pp.

El mismo autor precisa en la *Introducción* el fin y objeto de esta obra: "presentar al culto lector catalán acontecimientos pasados, que influyeron notablemente en la configuración de sus habitantes", para que se reencuentren con sus tradiciones y su historia. De los conventos agustinianos de Cataluña salieron eminentes religiosos para las Indias Orientales y Occidentales, especialmente para las Islas Filipinas.

En los tres primeros capítulos expone los dos conventos de San Agustín en Barcelona, con sus iglesias, obras de arte, reforma de la Provincia de Aragón etc. Siguen

los conventos de la provincia de Barcelona, de Gerona, El Rosellón, Lérida y Tarragona con los religiosos más importantes, imágenes, etc. (caps. IV-VIII). Desde el capítulo IX hasta el XVI exponen los agustinos, especialmente los catalanes, en el Extremo Oriente con afiliación a la Provincia de Filipinas. Dedicar el cap. XII al P. Salvador Font, una de las figuras más conspicuas, fundador de las Agustinas de Ultramar y los Talleres de Santa Rita. El tema es muy amplio y el catálogo de religiosos incompleto. El intento es digno de elogio y reconocimiento. Se hace una gran síntesis en la que hay temas que sobran, como lo referente al P. Andrés de Urdaneta y el Santo Niño de Cebú (caps. IX y X) por ser ajenos y muy tratados en otras publicaciones, mientras hay algunas omisiones lamentables, como el convento de Calella, donde se abrió el colegio y noviciado de los agustinos en 1881. El mismo año se fundó el convento de Santo Tomás de Villanueva en la Travesera de Dall, Barcelona, denominado también Residencia de Estudiantes de Ntra. Sra. de Gracia, cuyo cierre menciona en las pp. 50-51 sin precisar año y otros detalles de los que pudiera dar fe como testigo cualificado. La premura de tiempo y otras razones no le permitieron tratar estos dos conventos. Hay que felicitar a su autor, que hace también de editor, por los valiosos datos sobre advocaciones marianas y obras de arte, reseñas de conventos y religiosos. Es una buena aportación en el V Centenario de Descubrimiento de América y su Evangelización, donde el papel de los agustinos catalanes fue relevante. Esperamos siga dando a conocer la obra de los agustinos en la Provincia de la Corona de Aragón.— F. CAMPO

LAZCANO, R., *Bibliographia Missionalia Augustiniana. America Latina (1533-1993)*, Editorial Revista Augustiniana, Madrid 1993, 24 x 17, 647 pp.

Tenemos el gusto de presentar a los lectores de esta revista histórica agustiniana el poderoso volumen que, al final del año centenario del descubrimiento de América, ha publicado el P. Rafael Lazcano para ayuda de los investigadores. Se trata de un completísimo repertorio sobre la literatura histórica relativa a la labor de los agustinos en América durante estos cinco siglos.

Este repertorio en su confección se ajusta a los criterios que explica el autor en el prólogo. Comprende dos grandes secciones en las que presta atención primero a los agustinos y después a las agustinas. Dentro de ambas secciones la materia está dividida en tres grandes apartados, dedicados respectivamente, para los agustinos, a: Historia general (pp. 19-62, nn. 1-241), Historia local (pp. 63-183, nn. 242-1373), Historia personal (pp. 185-533, nn. 1374-4313). Para las agustinas igualmente: Historia general (pp. 537-540, nn. 4314-4324); Historia local (pp. 541-550, nn. 4325-4389); Historia personal (pp. 551-558, nn. 4390-4427).

Toda una serie de seis índices (de términos abreviados, de publicaciones periódicas, analítico, bibliográfico, onomástico y general) completan el volumen (pp. 559-637).

Nos parece un repertorio excelente para americanistas interesados en la aportación agustiniana a la evangelización de América y para historiadores de la Orden interesados en esa misma área geográfica. El autor ha desplegado una laboriosidad increíble para consultar centenares de repertorios de todo género, a fin de ofrecer al futuro usuario de su obra la más completa información sobre los temas abordados. En la historia personal ha seleccionado 100 personajes, entre agustinos y agustinas, que ha considerado más interesantes y representativos, y sobre cada uno de ellos ha ofrecido la bibliografía relativa a escritos pro-

pios y estudios sobre el personaje en cuestión. Para los que no fueron seleccionados el estudio deberá recurrir a los otros repertorios generales y locales que se incluyen.

Obras como ésta estaban siendo necesarias. La ocasión del V Centenario y los medios técnicos modernos han dado al autor -que no es precisamente un principiante en este género de trabajos- modo de desempeñar felizmente el cometido que se había propuesto.- C. ALONSO

GONZALEZ MARCOS, I., *Agustín Antolínez* (Perfiles 5), Editorial Revista Agustiniiana, Madrid 1993, 20,5 x 13,5, 87 pp.

El autor, que ya se había ocupado de este insigne maestro de la Universidad de Salamanca en su tesina de licencia en la facultad de Historia Eclesiástica de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, trabajo que publicó en la *Revista Agustiniiana* 30 (1989) 101-141, ofrece ahora un "Perfil" completo de su autor en forma sintética, clara y de lectura rápida.

La parte central del estudio está convenientemente dividida tres partes, dedicadas respectivamente: a los datos anagráficos de Antolínez, (nacimiento y familia, profesión religiosa, estudios, grados académicos); a la "Diaconía universitaria" (es decir, a sus cargos o actividades especiales en la universidad); y a la "Diaconía religioso-ecclesial" (es decir, a sus cargos públicos de provincial agustino y pastor de las diócesis de Ciudad Rodrigo y Santiago de Compostela). Sigue un último capítulo dedicado al testamento y muerte, y cierran el librito el epílogo y la reseña bibliográfica.

El autor maneja muy bien el material preexistente sobre Antolínez, que conoce y utiliza según el tema que va tratando. El estilo es muy conciso y por ello eficaz. La lectura es agradable. Cualquiera entiende que una monografía de 87 páginas para un autor polifacético como Antolínez no puede ser un estudio exhaustivo. Pero, dado que un estudio de ese género no existe ni es fácil prepararlo en poco tiempo y sin muchos gastos (aunque no fuera más que para apurar el catálogo de manuscritos de sus obras dispersas por varias bibliotecas europeas), esta síntesis es muy de apreciar por su seguridad en el dato ofrecido, su claridad en la presentación y lo agradable de su lectura.- C. ALONSO

GARCIA ORO, J., *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas* (BAC Normal 520), I, BAC, Madrid 1992, XI-498 pp.

El primer volumen del autor sobre la vida del "Cardenal de España" nos presenta la andadura biográfica de Cisneros. Y nos parece un cuadro biográfico detallista y exhaustivo (échese una ojeada al apartado de documentación archivística, fuentes impresas y bibliografía específica), que asciende desde el "beneficiado rico, fraile asceta, arzobispo reformador" hasta el "capitán de conquistas, misionero y prelado mecenas". De su lectura podemos decir que el autor conoce a fondo al biografiado, su entorno vital, sus sueños y sus logros. Ha sido un tanto olvidada la figura de Cisneros en la celebración del V Centenario, cuando fue él el primer organizador de la Iglesia en Indias. A quien quiera estar seguro de leer una buena y actualizada biografía de Cisneros le recomendamos este minucioso estudio de J. García Oro, que la



BAC, siguiendo su pauta de servir de instrumento canalizador de cultura, pone a nuestro alcance en una esmerada edición y presentación.- J. ALVAREZ.

ESLAVA GALAN, J., *Yo, Nerón*, Planeta, Barcelona 1991, 20,8 x 13, 217 pp.

No es la primera "autobiografía" que sale de la pluma de este autor en la colección "Memoria de la Historia", que publica la editorial Planeta, pues anteriormente dio a la luz el título "Yo, Aníbal". Y realmente este prolijo ensayista e historiador cumple a la perfección con las características marcadas para dicha colección: objetividad histórica y amenidad literaria. En un relato novelado hace desfilar ante nuestros ojos no sólo la vida, obras y milagros de este augusto romano, sino la sangre, sudor, placer y lágrimas de la sociedad romana de aquel tiempo. Perfecto conocedor de los rituales romanos e imperiales nos presenta a Nerón desde su nacimiento, desnudo y berreante sobre las heladas losas del atrio hasta su velatorio, escoltado por sus nodrizas Claudia, Alejandra y Acté. Dignos de destacar son también los retratos de ciertos personajes como Tigelino, Séneca... Quien quiera aprender historia imperial y sentirse trasladado como en un túnel del tiempo a aquellas kalendas le recomendamos su lectura.- J. ALVAREZ.

GONZALEZ CREMONA, J.M., *Teodora de Bizancio. El poder del sexo*, Planeta, Barcelona 1993, 21 x 13, 200 pp.

¿Quién, medianamente culto, no ha visto alguna vez en su vida en los libros de arte y recuerda vivos los famosos mosaicos del emperador Justiniano y la emperatriz Teodora, con sus respectivas cortes y séquito, en la iglesia de San Vital, en Rávena?... Fue la época de Justiniano -siglo VI de nuestra era-, sin duda la más brillante del imperio bizantino. Piadoso y entendido en teología, se decía de él que "no dormía nunca" por la gran capacidad de trabajo de que dio muestras toda su vida.

Pues bien, junto al emperador, aparece en un papel muy brillante la emperatriz Teodora, una de las figuras más apasionantes y fascinantes de la historia de Bizancio. "Tan increíble es su vida -leemos- que ningún guionista de folletín se hubiera atrevido a inventar un personaje semejante. Sin más transición que un viaje alucinante desde África a Constantinopla, y una rueca, pasó de prostituta a emperatriz. Y quien la elevó a tal dignidad, casándose con ella, no fue un hombre cualquiera, sino el gran Justiniano, el de las leyes y la resurrección del imperio romano. ¿Qué tenía, qué era Teodora para justificar tal transformación sin precedentes?

Eso intenta descubrir en este libro el escritor polifacético que es Juan Manuel González Cremona. Explorador de los géneros más diversos, desde un simple guión televisivo, hasta una obra extensa narrativa, autor de libros tan interesantes como *Jomeini*, *el Anticristo moderno*, y *El gran libro de Austria*, nos ofrece esta biografía, que más bien parece una novela, sobre la famosa emperatriz de Oriente, utilizando -según nos dice el propio autor- fuentes universalmente aceptadas como veraces, pero cuyo contenido ha sido completado con hechos que pudieron haber sucedido, en una suerte de dramatización de la historia. En un primer capítulo describe la tierra y los lugares donde nació y vivió Teodora; en una época en que la violencia que hoy se practica en algunos campos de fútbol no es más que un pálido reflejo de los excesos

que cometían entonces “los grupos de acción”, divididos en *Verdes y Azules*, y en que el Hipódromo, por ejemplo, “era un bullente caldero en el que hervían todas o casi todas las pasiones ciudadanas”.

El libro transcurre, entre la historia y la leyenda, y también la parte poética que pone el propio autor. Por lo que más parece una obra narrativa, que una biografía como tal. Es, diría yo, más, mucho más novela, que verdadera y auténtica historia. Hasta culminar con la muerte de la famosa emperatriz, de la que llega a afirmar el autor de este libro que “fue una prostituta casi analfabeta”; mientras que Justiniano fue “un culto emperador”. Con el advenimiento en el trono de Justiniano II y la emperatriz Sofía, la sangre de Teodora volvía a reinar sobre Constantinopla y Bizancio.— T. APARICIO

GOMIS, J., *Calvino, una vida por la reforma*, Planeta, Barcelona 1993, 21 x 13, 237 pp.

Sin duda alguna que Juan Calvino es una de las figuras más interesantes y, a la vez, más polémicas del protestantismo. Nacido en la ciudad de Noyon, de la región de Picardía, en 1509, y muerto en Ginebra el 1564, es el hombre gracias al cual la Reforma protestante se consolidó, de modo especial, en los cantones de Suiza y en gran parte de Francia.

Por lo que al autor de esta biografía se refiere -la primera de un escritor español sobre Calvino-, hemos de decir que, nacido en Barcelona el 1927, donde cursó magisterio y Bellas Artes, lleva ya publicada una veintena de libros, en castellano o en catalán, de diversa temática literaria, como puede ser el ensayo, la novela, poesía, biografía y memorias. Desde los años cincuenta viene colaborando activa y constantemente en diarios y revistas, pronuncia conferencias en las principales ciudades de España y está considerado como uno de los fundadores de la revista *El Ciervo*.

El libro en cuestión, después de un prólogo, titulado “La voz del mensajero”, en el que se nos narra la muerte del fundador del “Calvinismo” y el entierro, sin cortejo fúnebre, ni himnos, ni discursos, en el cementerio ginebrino de Plain-palais, nos va ofreciendo en capítulos bien hilvanados, escritos en un castellano clásico y en dicciones poéticas, no sólo la vida del personaje central, sino también la historia del siglo XVI, tan cargada de acontecimientos y de hechos gloriosos, desde la llegada de las naves de Cristóbal Colón a la isla de Guanahaní, hasta las principales huellas que ha dejado el pastor y teólogo ginebrino en la historia del cristianismo, y en la historia de Europa, con sus valiosas aportaciones a la consolidación del protestantismo.— T. APARICIO

### **Espiritualidad**

PESCH, O. H., *La muerte de Jesús, nuestra vida. Pensamientos en torno a la pascua* (Pedal 216), Sígueme, Salamanca 1992, 12 x 18, 124 pp.

En esta recopilación de artículos –unos inéditos, otros ya publicados y reelaborados–, Otto Hermann Pesch hace unas profundas y sencillas reflexiones para dejar bien clara la vinculación entre cruz, resurrección y unidad de la Iglesia.

Siempre ha sido difícil creer que Dios esté presente en la verdadera humanidad de Jesús y no digamos en su muerte. De ahí la *desactivación exaltadora*, que quiere eliminar la crudeza de la cruz echando a Jesús al cielo, o el *acuerdo de supercomprensión*, que acepta en la impotencia la derrota de la cruz sin abrirse a la resurrección. El creyente no niega el escándalo del Viernes Santo ni su tremenda exigencia; pero en el hecho traumatizante de esa muerte violenta descubre otro significado: la donación total de Jesús por su libertad obediente a Dios encuentra la respuesta *resucitadora* en su Abba, que rompe los esquemas humanos: lo que los hombres llamamos locura y debilidad se convierte en sabiduría y poder cuando viene de Dios. La cruz protesta contra toda acomodación al *se* (se piensa, se hace...) e invita a mantener la memoria del Resucitado en los conflictos de la vida cotidiana.– J. V. GONZALEZ OLEA

RATZINGER, J., *Cooperadores de la verdad. Reflexiones para cada día del año* (Patmos 201), Rialp, Madrid 1991, 12'5 x 19, 510 pp.

Esta obra es una antología de textos del Cardenal Joseph Ratzinger, reunidos gracias a la sugerencia y al esfuerzo de la hermana Irene Grassl. Viene a ser una «especie de breviario de la vida cotidiana» desde el 1 de enero al 31 de diciembre, con meditaciones sobre la esencia del ser hombre que busca la verdad sin reduccionismos ni dualismos; una verdad íntimamente vinculada al amor y que encuentra en Dios la respuesta a todos sus interrogantes. Por estas reflexiones desfilan el sentido de la vida, de la muerte y del dolor, la fe, esperanza y caridad con su repercusión en la ética cristiana y su confrontación ante los valores de la sociedad tecnológica y de un mundo descreído y a veces perseguidor; Teología, Magisterio y actitud intelectual de los católicos; vida, muerte y resurrección de Cristo; el purgatorio, el infierno... Como muestra, he aquí parte de la reflexión sobre el ayuno que eleva el espíritu, del 2 de abril:

«Notábamos cómo la cuaresma impedía al espíritu ser libre para sí mismo. Mas cuando hoy día volvemos a pensar en ello, cuando comparamos nuestra actual sociedad con el hambre de aquel tiempo, nos damos cuenta de cuán ciertas son las anteriores palabras. Tomamos conciencia de que entonces estábamos en muchos aspectos con los ojos más abiertos que hoy, de que el hombre completamente satisfecho, que ya no siente más hambre, se torna ciego y sordo y tan sólo se percibe a sí mismo... Hoy día se ayuna, ciertamente, de muy diversos modos: por razones médicas, estéticas o cualesquiera otras. Todo está bien. Mas ese tipo de ayuno no es suficiente, empero, para el hombre, pues su fin sigue siendo el propio yo. Es un ayuno que no distancia al hombre de sí mismo: existe tan sólo para él. El hombre necesita, no obstante, del ayuno, precisa una forma de renuncia que lo libere de sí mismo y lo deje ser libre para Dios. Sólo así podrá llegar a ser libre para los demás» (p. 137).– J. V. GONZALEZ OLEA

CAVADI, A., *Ciascuno nella sua lingua. Tracce per un'altra preghiera* (Questotempo 3), Augustinus, Palermo 1991, 12 x 17, 148 pp.

Aunque parezca que en nuestra época no se lleve el rezar, esta obra nos viene a demostrar que la inquietud orante forma parte de nuestro ser humano y es común a

cualquier religión, época o país. De hecho, aquí se recopilan oraciones de diversos autores –Augusto Cavadi, Comunidad de Arbrele, Soren Kierkegaard, Rabrindanath Tagore, Helder Cámara, Juan Arias, Adriana Zarri, Romano Guardini...– que reflejan un amplio horizonte de vivencias: oración comunitaria y personal, para quien sabe rezar y para quien no reza, para las parejas que crecen en el amor y para quienes rumian su soledad; para *curar* la ciudad, conseguir una conciencia *multirracial* y solidaria con los-sin-voz; por la paz, por el Papa y para pedir perdón...

No se trata de oraciones prefabricadas o de respuestas tranquilizantes, sino de expresar nuestra relación con Dios con un lenguaje directo, desenvuelto y más personalizado. A unos puede que les moleste y a otros que no les sirva, pero lo que no se puede negar es que conectan de lleno con las diferentes realidades de nuestro mundo actual, te espabilan la tranquilidad ingenua y te hacen dar gracias a Dios porque nos podemos comunicar con El y con los demás desde muy diferentes lenguajes.– J. V. GONZALEZ OLEA

LOPEZ MARTIN, J., *El domingo, fiesta de los cristianos*, BAC, Madrid 1992, 11'5 x 19, 214 pp.

El P. Julián López Martín nos sorprende con una nueva obra, fruto de la experiencia pastoral y de la investigación. Desde la praxis litúrgica y desde la espiritualidad cristiana nos ofrece una serie de reflexiones y de contenidos teológicos a fin de que la mejor vivencia de la fe y su celebración, se vean impulsadas por un mejor conocimiento de lo que es el domingo para los cristianos.

Hace una breve, pero densa, historia del domingo; anota los puntos de referencia que, tanto desde la escritura como desde los padres apoya y enriquece el acontecimiento salvador, vivido y celebrado desde “siempre” por aquellos que unidos a Cristo, se sienten resucitados viviendo en un continuo “día del Sol” y que lo cristalizan en el “día del Señor”, como anuncio de ese octavo día de la semana que todos esperamos alcanzar.– E. GONZALEZ

PAOLI, A., *Construyendo la verdad*. (Pedal 220), Eds. Sígueme, Salamanca 1992, 11'5 x 17'5, 184 pp.

Un título sugestivo. Una tarea apasionante. Y un autor que, según todos los indicadores, tiene garra. Todo un cúmulo de cosas que hacen de un libro un tema interesante. Lo menos que se puede decir de Arturo Paoli es que es un hombre de fe comprometido. Y comprometido en una tarea altamente evangélica como es la lucha por la justicia en países que tienen alto índice de injusticias.

El contenido de este libro está resumido en la pasta-reverso del libro. “Arturo Paoli narra en estas páginas la evolución de su experiencia interior y de su compromiso en tensión constante hacia la verdad”.

Como se ve, estamos ante una tarea “construir la verdad”, que compete a todo hombre. Digo a todo hombre, porque dicha tarea pertenece a la misma condición humana, independientemente del credo religioso que tenga o no tenga. Construir la verdad es tarea de todos ciertamente. Pero, si se me permite el apunte, dicha tarea

tiene resonancias especiales para quienes se confiesan seguidores de Quien se proclamó “La Verdad”. Las formas de llevar a cabo dicha tarea pueden ser múltiples. Esto hay que tenerlo muy en cuenta para evitar absolutizaciones que nunca son correctas. Paoli, y ello es normal, habla de su experiencia al respecto. Una experiencia mediaticada por su situación. Creo que sería un error querer hacer *su* experiencia *mi* experiencia. “Construir la verdad”, sí. El camino concreto para esta tarea, personalizado en Cristo, tiene matices concretos que nunca se dan de antemano. Se hace camino al andar, como dice Machado.– B. DOMINGUEZ

LECOMTE, B., *Cómo el Papa venció al comunismo*, Rialp, Madrid 1992, 13 x 23, 435 pp.

El libro, que presento, tiene, como se puede ver, el título de “Cómo el Papa venció al comunismo”. Estas palabras corresponden a la segunda parte del título que el libro tiene en el original francés. Y que suena así: “La verdad se impone siempre a la mentira. Cómo el Papa venció al comunismo”.

El título es ya evocativo y creo que marca un poco el contenido del libro. O, al menos, su orientación. El libro está escrito con tendencia triunfalista y es apto para crear mitos o, mejor, personajes mitológicos. Su visión es altamente sobrenaturalista, respondiendo así al estilo que caracteriza a Juan Pablo II. “Dios ha vencido al comunismo”, dijo en cierta ocasión el Papa. La adopción de este enfoque, al hablar de un fenómeno tan complicado como es el comunismo y su situación actual, es en verdad muy comprometida y, desde luego, se articula difícilmente con la sensibilidad moderna. El autor es periodista y seguramente no entra en sus cálculos hacer un análisis profundo de una realidad tan compleja como es la desaparición del comunismo en los países del Este. Precisamente, por su carácter periodístico, es un libro de fácil lectura. Es insuficiente a la hora de aportar una explicación científica de la caída del comunismo. La real aportación de Juan Pablo II a este fenómeno necesita de otros estudios y, desde luego, de otros enfoques.– B. DOMINGUEZ.

LOPEZ ORTIZ, J.– MORO BRIZ, S., *Josemaría Escrivá de Balaguer: un hombre de Dios* (Testimonios sobre el Fundador del Opus Dei 6), Ediciones Palabra, Madrid, 1992, 11 x 17, 88 pp.

En el prólogo, D. Benito Badrinas, Vicepostulador de la Causa de Canonización de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer, precisa cómo una vez concluido el proceso, “atendiendo a numerosas peticiones, ha decidido editar algunos de estos documentos” (p. 6). La selección no era fácil, pero se ha tenido un gran acierto al juntar aquí dos valiosos testimonios: el de fray José López Ortiz, agustino, y el de Mons. Santos Moro Briz, obispo de Avila y muerto en 1980. Mons. José López Ortiz fue uno de los asesores de Mons. Escrivá y escribió este testimonio en 1976, cuando era aún Arzobispo tit. de Grado y Vicario General Castrense. Fue el primer testigo que declaró en el Proceso de Virtudes celebrado en Madrid. Sus apreciaciones son consecuencia del trato directo con Mons. Escrivá. Algunos, que no comprenden el origen y evolución del *Opus Dei*, hallarán en estas páginas una buena exposición de su gestión e iter bajo la divina providencia. Contaba una anécdota sobre el acíbar, tomado como tableta medi-

cial a veces en la comida, que no aparece en su relato. Se trata de un detalle anecdótico. Quizás figure en el proceso. Expone bien la oposición que tuvo el fundador del *Opus Dei* en la década de los cuarenta, cómo vivían sus primeros seguidores y su relación con el poder político y con la jerarquía eclesiástica. Tanto su testimonio, como el de Mons. Santos Moro Briz, son muy interesantes y se leen con gusto.— F. CAMPO

ARANA, M. J., *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*, Mensajero, Universidad de Deusto, Bilbao 1992, 15 x 22, 156 pp.

Se trata de una tesis doctoral realizada bajo la dirección de Rafael Aguirre sobre la clausura en los siglos XVI y XVII con un método histórico-teológico y óptica femenina. Se ha considerado a “la mujer como recipiente de decisiones” (p. 15) centrándose en la Euskalherria o país vasco. Bueno el intento, pero con un método equivocado, ya que la clausura es materia jurídico-canónica. La mujer debe decidir (p. 27). Está bien darle el fundamento teológico para estar a solas con Dios, en una especie de desierto con su oasis y “espacios verdes” (p. 28). Considera a la clausura como “encerramiento y pérdida de libertad” (p. 35), cuyas raíces estudia en el capítulo primero, con una visión panorámica durante el Renacimiento y Barroco. Expone el significado de la palabra clausura, que en euskera *ertzigoa*, significa “cerramiento” con cierta simbología. Aunque se habla de clausura en los siglos IV y V, es San Cesareo de Arlés el primero que la establece de un modo genérico en la *Regula ad virgenes* (513) para “religiosas enclaustradas”. No se impone como ley universal para monjas hasta el siglo XIII con la decretal *Periculoso* de Bonifacio VIII en 1298. Antes, algunas monjas, como Santa Clara, hicieron voto de perpetua clausura. Se exige de un modo más estricto y general en el Concilio de Trento y con San Pío V. En el capítulo segundo estudia la realidad en el país vasco antes de Trento. Sigue la imposición de la clausura en el capítulo tercero. Es lógico que hubiese reacciones en contra, ya que no aparece en la *Regla* de San Agustín ni en la de San Benito. Expone las reacciones en los capítulos cuarto y quinto durante el siglo XVI. En el capítulo sexto “los problemas suscitados por la clausura e intentos de solución”. Se hace esto resaltando más lo negativo que lo positivo, con una mentalidad del siglo XX, exigiendo que son las mujeres las que deben decidir, algo que está en la legislación vigente y no menciona. Debemos aceptar que lo que está en el *Código de Derecho Canónico* es lo que Cristo y la Iglesia nos piden hoy. De lo contrario, sería quitar la fundamentación teológica y poner en quiebra el pretendido “método histórico-teológico” y la “reflexión teológica” del capítulo séptimo, donde valora etapas superadas, marcando algunas líneas hacia el futuro sin tener en cuenta el presente. Leyes que fueron justas en una época, pueden resultar injustas en otra, como observa San Agustín (*Epist. 138*, I, 4-6). El ensayo es bueno con amplia investigación, lo mismo que su intención liberadora, no así algunas de las consecuencias a las que quiere llegar, al ser cuestionables y no aceptadas actualmente por muchas religiosas contemplativas, que desean ser comprendidas y que se respete su voluntad sin condolencias. Fallan las bases y el *iter*, por insistir más en lo negativo que en lo positivo con un método defectuoso, al no tener en cuenta el método jurídico-canónico para analizar desde la verdad y la justicia la clausura en el pasado. Hay un nuevo concepto de libertad religiosa para la Iglesia católica desde el Concilio Vaticano II. Da abundante bibliografía. En los apéndices aparecen mapas con la situación de

la vida religiosa en la región vasca cuando se aplicó la clausura tridentina de la sesión XXV. Esta obra debe tenerse en cuenta para futuros estudios.– F. CAMPO.

FRATERNITA CARMELITANA DI POZZO DI GOTTO (Ed.), *Maria, Icona della tenerezza del Padre. La spiritualità mariana nell'esperienza del Carmelo*, Edizioni Augustinus, Palermo, 1992, 16'5 x 24, 266 pp.

El presente volumen sobre la espiritualidad mariana se coloca dentro del contexto de la mariología del Vaticano II y de los últimos documentos pontificios. En él se recogen las intervenciones del “II Congreso Carmelitano”, que se celebró en Sassone (Roma), entre el 29 de agosto y el 2 de septiembre de 1989, bajo el título “María, Icono de la ternura del Padre”. En este congreso se intentó realizar una relectura de la dimensión mariana del Carmelo, según el diagrama de la mariología postconciliar.

La reflexión teológica fue realizada por reconocidos especialistas siguiendo cinco diversos itinerarios.

En el itinerario bíblico-teológico S. de Fiores desarrolla las nuevas orientaciones de la mariología hoy, mientras que E. Menichelli se refiere a María como nuestra hermana en la fe.

En el itinerario histórico E. Boaga estudia la presencia de María en la historia del Carmelo. A continuación otros autores profundizan temas propiamente carmelitanos.

En el itinerario espiritual B. Secondin presenta a María como modelo de vida en el Carmelo. Otras intervenciones desarrollan la espiritualidad de autores carmelitas, como Teresa de Avila, Juan de la Cruz, María Magdalena de Pazzi, Miguel de S. Agustín, Teresa de Lisieux...

En el itinerario litúrgico J. Castellano Cervera reflexiona sobre la Virgen del Carmen en la Liturgia. Le siguen estudios sobre aspectos particulares de la piedad popular a la Virgen del Carmen, los escapularios, los santuarios...

En el itinerario del carisma E. Palumbo traza la forma mariana del carisma y de la misión del Carmelo hoy, en la perspectiva de la fidelidad dinámica al carisma de los fundadores.

Se trata de una monografía importante sobre un aspecto particular de la mariología, que puede ser útil tanto en el estudio, como para la espiritualidad personal, imitando a María modelo de discipulado.– B. SIERRA

HIMLSTEJN, A. - DE GROOS, H, *Virorum illustrium, arctioris disalceatorum instituti, in erimitano Divi Augustini Ordine athletarum, exegesis summaria*, Edizioni Presenza Agustiniana, Roma 1992, 21'5 x 30'5, 214 pp.

La obra –Exposición sumaria de los hombres ilustres del instituto más estricto de los Descalzos de la Orden de Ermitaños de S. Agustín– fue publicada originalmente en Praga en 1674 por George Czernoch.

Los Padres Agustinos Descalzos Italianos la han reeditado con una doble finalidad: en primer lugar conmemorar el IV Centenario de la Fundación de la Orden de los Agustinos Descalzos (1592-1992), y, en segundo lugar para honrar la memoria de algu-

nos de los mejores hijos de la Reforma Agustiniiana, tanto por la santidad de su vida, como por sus buenas obras. Al mismo tiempo se quiere rendir homenaje a los dos autores del volumen: P. Egidio Himletejn de San Juan Bautista y Fr. Enrico de Groos de S. Pedro ambos frailes agustinos descalzos del convento de S. Venceslao de Praga.

La presente reproducción se basa en una copia conservada en el convento de Jesús y María en Roma. En ella se recogen 89 grabados. De estos 82 pertenecen a la obra original "Virorum Illustrum". Los siete restantes fueron colocados por el recopilador al fondo del volumen, pero provienen de otras publicaciones.

Se trata de una edición bilingüe. La introducción latina, así como la biografía que cada grabado lleva debajo se traducen al italiano en otra página.

Además de S. Agustín y Sta. Mónica se han reproducido aquellos religiosos que más se han distinguido por sus virtudes, así como aquellos que promovieron la reforma en varias partes de Europa: P. Tomás de Jesús en Portugal, P. Andrés Díez en España, P. Mateo de S. Francisco en Francia...

La publicación de esta obra de arte merece el aplauso y admiración y no dudamos que será fecunda en frutos. Reavivar la memoria de santidad y virtudes de otros religiosos antepasados que recorrieron ese camino, puede ser un gran estímulo para los que hoy están en ruta, o para otros que pueden emprenderla.— B. SIERRA.

### **Psicología-Pedagogía**

RULLA, L.M., *Antropología de la vocación cristiana. I: Bases interdisciplinarias*, Atenas, Madrid 1990, 15 x 20, 507 pp.

La sensación de invalidez general de las antropologías, hasta hoy de moda, ha hecho que se comiencen a buscar alternativas para la situación humana actual. Ya en 1978 Paul Vitz, en un escrito sobre psicología y religión, había lanzado un ataque en toda regla a las antropologías indiscutibles de la época gloriosa, como las de E. Fromm, A. Maslow, Carl Rogers, H. Marcuse etc., que se habían convertido en la referencia natural de la vida humana de nuestro tiempo. Aunque la crítica de Vitz parecía exagerada, tanto por su excesivo componente protestante y pesimista como por su dura crítica social, hablando de nazismo -aunque no de forma distinta a como lo había hecho antes T.W. Adorno-, no por eso dejó de poner el dedo en la llaga sobre importantes problemas sin resolver en nuestra cultura. Desde una perspectiva más católica L. Rulla nos ofrece en este escrito una antropología que puede ser muy válida para el hombre actual, y por tanto para el cristiano, tratando de armonizar todos las dimensiones del ser humano con un sentido interdisciplinar. De este modo se superan algunos fallos que hoy ya aparecen muy claros como pueden ser el excesivo optimismo de ciertas comprensiones actuales del hombre o la confianza exagerada en la capacidad de autoeducación de la humanidad actual abandonada a la deriva de la historia sin esfuerzo ni compromiso. De este modo Rulla critica tanto la formación clásica tradicionalista como el humanismo industrial actual del que nos hemos fiado demasiado alegremente en los últimos tiempos y cuyos resultados, en parte negativos, están a la vista. Como alternativa el autor nos propone el personalismo cristiano en el que la interioridad, la conversión y el cambio del hombre mismo juega un papel fundamental. Se trata de una obra verdaderamente interesante, como los demás



- escritos de Rulla, y por tanto quedamos a la espera de la traducción del volumen II.- D. NATAL

BAKER, F. – WHITING, H. – VAN DER BRUG, H., *Psicología del deporte. Conceptos y aplicaciones*, Morata-C.S. de Deportes, Madrid 1993, 17 x 24, 231 pp.

Obviamente, el deporte está estrechamente ligado a muchos aspectos de la vida diaria. Lo que ocurre en el deporte tiene repercusiones de amplio alcance. Parece que los comportamientos de los jugadores y los espectadores ejercen una influencia mutua en situaciones deportivas.

Se afirma en la introducción del libro que la psicología del deporte, como campo de investigación específica, se encuentra aún en sus primeras etapas de desarrollo. Hasta la fecha, la literatura psicológica en este campo se ha orientado a aspectos relativos a la personalidad y la motivación. Tales aspectos son importantes, sin duda, pero no son los únicos importantes y quizás tampoco los de mayor interés.

Esta obra responde de manera empírica, desde el conocimiento psicológico, a cuestionamientos en el terreno del deporte. En cada capítulo, excepto el primero, se mencionan y abordan en primer lugar diversas preguntas típicas, suscitadas por participantes y entrenadores en todos los niveles del deporte, y luego se trata de responder a las preguntas desde el análisis de los conceptos psicológicos correspondientes. Cada capítulo finaliza con una evaluación y propuesta de acción para el futuro.

La revisión crítica y evaluadora de la psicología del deporte que aquí hacen los autores interesa, de modo particular, a los psicólogos del deporte, atletas, entrenadores, etc. Todos ellos podrán beneficiarse con los argumentos y juicios que se contienen en el libro, cuyo objetivo no es sólo *informar* sino también *estimular* un mayor desarrollo de la psicología del deporte.— M. MATEOS.

BERNSTEIN, B., *La estructura del discurso pedagógico. Clases, códigos y control*, Morata-Paideia, Madrid 1993, 17 x 24, 236 pp.

Basil Berstein ha realizado un continuado esfuerzo por comprender y formular los elementos que contribuyen a mejorar la tarea educativa, tanto a nivel de las instituciones escolares como de las familias.

La primera parte de este volumen se centra en el concepto de código y de las modalidades de transmisión y adquisición pedagógicas, tratando de hacer explícitas las reglas generadoras de los mismos. La segunda parte se ocupa, fundamentalmente, de hacer un análisis de la construcción social del discurso pedagógico y de su relación con el control simbólico.

Se parte del presupuesto que los niños hacen algo más que aprender lo que se espera formalmente de ellos; y los profesores algo más que enseñar lo que formalmente se espera de ellos. Aunque hay niños que no aprenden lo estipulado, y profesores que no enseñan lo que tienen encomendado, sin embargo, los principios de descripción pueden dar una imagen adecuada de las características relevantes para la teoría de las interacciones de clase, sus contextos de organización y su relación con los agentes externos, como familia y trabajo.

El contenido del libro refleja un intento de comprender los límites externos e internos de las formas de comunicación pedagógica, sus realizaciones prácticas de

transmisión y adquisición y las condiciones de cambio de las mismas. Los sistemas de transmisión y adquisición revelan y legitiman las funciones de aprobación y desaprobación de las relaciones de poder que establecen y sobre las que descansan.

Berstein es uno de los más prestigiosos pedagogos de la segunda mitad de siglo. En su obra resalta los efectos selectivos de la transmisión, su coste social, y los fundamentos para el cambio.– M. MATEOS.

BALL, S.J., *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, Morata-Padeia, Madrid 1993, 17 x 24, 220 pp.

Michel Foucault tiene una influencia interdisciplinaria muy grande. El material que en esta obra ha compilado Stephen J. Ball, muestra la relevancia de su obra para la práctica educativa. En el libro se recogen y estudian los conceptos clave de Foucault sobre los contextos y problemas educativos. Dice Julia Varela, en el prólogo a la edición española: "... ingleses, norteamericanos, australianos han escrito, inspirándose en Foucault, cientos de artículos y libros que abarcan ámbitos tan dispares como la historia, la lingüística, la medicina, la biología, la geografía, la crítica del arte o el feminismo... Su nombre aparece en la mayoría de las obras que tratan del debate modernidad/posmodernidad y, ... donde se manifiesta un interés por encontrar nuevos modelos interpretativos del presente".

Aunque Foucault nunca dedicó un trabajo sistemático y acabado a la educación, sin embargo, en sus libros y entrevistas, se refiere a pedagogías y a sistemas educativos. Hay estudios actuales de sociología de la educación que adoptan el método genealógico como punto de partida.

El contenido del libro puede resumirse así: Tres de los ensayos utilizan materiales históricos para explorar aspectos de la constitución de la educación moderna; otros tres artículos examinan el papel del discurso sobre la educación en la política contemporánea; las otras contribuciones ponen de relieve a la evaluación e investigación educativas.

Se ha presentado este libro como original y desafiante, de gran interés para profesores y estudiosos de teoría de la educación, así como para todos los interesados por la teoría crítica y la historia del pensamiento.– M. MATEOS

CARRATALÁ, F. – MAYORGA, D., *David juega y aprende ortografía*. V, VI, VII, Planeta, Barcelona 1993, 21'5 x 25'5, 10 pp.

La colección DAVID JUEGA Y APRENDE ORTOGRAFIA se caracteriza por su elemento lúdico. Está basada en el juego del escondite, tan tradicional en el mundo infantil. Es un buen material pedagógico, diseñado contra el aburrimiento infantil. permite a los niños descubrir y encontrar personas, animales y cosas, gráficamente representados de manera inequívoca, cuyos nombres poseen una determinada característica ortográfica. La mutua asociación de significantes y referentes garantiza la eficacia del aprendizaje ortográfico.

El material didáctico que contienen los volúmenes 5, 6 y 7 de la colección está pensado para los niños de los primeros niveles de Educación Primaria. La selección de los materiales se ha hecho teniendo en cuenta los centros de interés de los niños y el mundo real en que éstos se mueven. Puede ser un instrumento muy útil para maes-

tros, padres y educadores. Los autores han tenido en cuenta el Real Decreto 1344 del 6 de septiembre de 1991, por el que se establece el currículo de Educación primaria.

Cada volumen contiene una programación de actividades que abarcan diferentes formas de expresión: oral, escrita, plástica y dinámica. El conjunto de esas actividades-tipo facilita el desarrollo de ciertas actitudes educativas positivas. Las actividades están orientadas a la adquisición de un léxico básico relativo a determinados centros de interés, teniendo en cuenta la perspectiva semántica y la ortográfica.- M. MATEOS

BRUCHON-SCHWEITZER, M., *Psicología del cuerpo*, Herder, Barcelona 1992, 14'1 x 21'6, 312 pp.

Marilou Bruchon-Schweitzer afirma que el cuerpo no pertenece solamente al estudio de la medicina o la etnología, ni la imagen del cuerpo puede ser reducida a unos trastornos particulares (neurología, psiquiatría, psicopatología). Por eso se están dando pasos para satisfacer la necesidad de elaborar una verdadera psicología del cuerpo.

Tres son los temas fundamentales en este libro: La estructura del cuerpo, la apariencia del cuerpo, y la imagen del cuerpo. Se trata de ver cuál es la vinculación de cada uno de esos aspectos con las diversas conductas y con la personalidad. En el capítulo primero se abordan las hipótesis de las grandes corrientes morfopsicológicas y el examen de los modelos explicativos subyacentes (cuerpo en sí). El capítulo segundo confronta las diversas hipótesis de la corriente interaccionista. Ya no es el cuerpo en sí, sino el cuerpo tal como es percibido por los otros, lo que constituye el objeto de estudio (cuerpo para los otros). En el capítulo tercero se examina la riqueza de la experiencia subjetiva del cuerpo, su relativa autonomía y su coherencia propia, así com la estrecha unión entre el cuerpo fenoménico y otras características personales (cuerpo para sí). La obra concluye con una síntesis crítica de esos tres modos de mirar el cuerpo.

Bruchon-Schweitzer, especialista en el estudio de las relaciones entre el cuerpo y la personalidad, se siente optimista de haber mostrado en su obra hasta qué punto la corporeidad puede constituir un objeto de estudio heurístico para la psicología.- M. MATEOS.

### Literatura-Varios

SANCHEZ DRAGO, F., *La prueba del laberinto*, Planeta, Barcelona 1992, 13 x 20, 341 pp.

Se trata del premio Planeta 1992. Un escrito de Fernando Sánchez Dragó que inicia los preparativos de una novela sobre la vida de Jesús y los problemas, relaciones personales, estudios y viajes que esta lleva consigo. En este escrito aparecen muchas de las peripecias personales del mismo autor en otras novelas y especialmente en el Camino del corazón y muchas situaciones, más o menos, autobiográficas. Con todo ello se nos lleva al corazón del problema en la tierra misma de Jesús. La novela

está muy bien escrita y tiene todos los componentes que necesita una obra así: misterio, tensión, incertidumbre, exotismo, amor y sexo, luchas políticas y religiosas, dolor, muerte, y todo lo demás. Por eso mismo ha sido galardonada con el premio Planeta y ha tenido un elevado grado de aceptación y difusión. La única pega que podría ponerse es que al ser publicitada como una novela sobre la vida de Jesús, al estilo de la recientemente escrita en Portugal por Saramago, algunos lectores se han visto decepcionados, porque aquí más bien se trata de un prólogo. Por tanto esperamos con impaciencia los otros dos volúmenes de la trilogía.- D. NATAL

CHAMORRO, E., *La cruz de Santiago*, Editorial Planeta, Barcelona 1993, 12'5 x 20'5, 285 pp.

Nos muestra el autor en su novela una magnífica recreación de ambientes y paisajes, con una agudeza psicológica que permite revivir desde dentro la España del siglo XVII y los hombres que hicieron su drama y su grandeza.

La vida de Velázquez, captada en los momentos más significativos de su intimidad y de su doble carrera de cortesano y de artista es el eje de una novela que tiene como trasfondo lo que empieza a ser el declive del gran imperio español. Desde la época sevillana de su juventud hasta su muerte en Madrid el relato es un emocionante análisis de situaciones dramáticas, sugestivos escenarios y extraordinarios personajes como el maestro Pacheco -suegro de Velázquez-, el rey Felipe IV, su valido el Conde Duque de Olivares, el genial Rubens, Ambrosio de Spínola, atravesando por una intriga enigmática y deslumbrante... Con esta novela Eduardo Chamorro ha quedado finalista del Premio Planeta 1992.- M. LOZANO.

LEWIS, C.S., *El diablo propone un brindis*, Rialp, Madrid 1993, 21 x 14, 147 pp.

Un libro curioso el que escribió C. S. Lewis, en fecha ya un tanto lejana, en 1965. Ahora, realizada por José Luis del Barco y para todos los países de habla hispana, aparece esta nueva versión española, magníficamente editada por Rialp, S. A.

Clive Staples Lewis es un irlandés, nacido en la conflictiva ciudad de Belfast el 29 de noviembre del año 1898, y muerto en Oxford el 22 de noviembre de 1963. Hijo del abogado Albert Lewis y de Flora Hamilton, hija de un pastor protestante anglicano, se educó en Malvern College durante un año, y más tarde privadamente. Obtuvo por tres veces el premio "First" de Oxford, y fue "Fellow" y "Tutor" en el Magdalen College de 1925 a 1954, en que fue nombrado "Professor" de Literatura medieval y renacentista en Cambridge. Ateo durante muchos años, se convirtió al cristianismo en 1929; conversión que relató de modo admirable en un libro titulado *Surprised by Joy* (Cautivado por la alegría). Dotado de una inteligencia poco común y un estilo claro y vivo, llegó a ser uno de los escritores más influyentes de nuestro tiempo.

Sobre su libro *El diablo propone un brindis*, el prologuista Walter Hooper dice que, después del enorme éxito obtenido con *Cartas del diablo a su sobrino*, publicado en 1942, recibió insistentes ruegos de que escribiese más cartas; pero él no estaba dispuesto a ello, ya que tener que retorcer su mente para ponerse en la "actitud diabólica", le había resultado extenuante. El propio Lewis lo confiesa cuando escribe: "Más

de una vez me han pedido o aconsejado que continuara las primitivas *Cartas del diablo a su sobrino*. Sin embargo, durante muchos años no he sentido la menor inclinación a hacerlo. A pesar de no haber escrito nunca nada más fácilmente, jamás hice algo con menos placer...”

*El diablo propone un brindis* es un libro de ensayos, que el autor pudo reunir poco antes de su muerte. Está dedicado casi por completo a la religión, y los trabajos de que consta proceden de diversas fuentes. Fue publicado por primera vez en Gran Bretaña. El mismo título del libro es el que da cuerpo al primero de sus ensayos, donde explica cómo sus lectores le pedían que continuara las citadas cartas, y luego describe la escena en el infierno durante el banquete anual de la “Academia de Entrenamiento de Tentadores para jóvenes Diablos”. Siguen después otros capítulos no menos ingeniosos y, a la vez, reflexivos. Como, por ejemplo, “¿Es poesía la teología”, o “El peso de la gloria”, que es un ensayo encantador y magistral. El último de todos, “Un lapsus linguae”, fue el postrer sermón pronunciado por Lewis. Lo leyó en Vísperas en el Magdalen College, en Cambridge, el día 29 de enero de 1956.— T. APARICIO

DANIA, L. – FUNARI, D., *S. Agostino. Il santo nella pittura dal XIV al XVII secolo*, Amilcare Pizzi Editore, Acquaviva Picena 1988, 23'5 x 31, 208 pp. + ilustr.

Con ocasión del XVI Centenario de la conversión (386-1986) y bautismo (387-1987) de S. Agustín, los Padres Agustinos Descalzos Italianos y, en especial, la Provincia “Ferrarese-Picena” decidieron publicar una antología de obras maestras de pintura que exaltan la figura de S. Agustín.

La obra puede dividirse en tres partes. En la primera el Prof. Demetrio Dunari nos presenta una biografía de S. Agustín, clara y entusiasmante, que es de válida ayuda para poder comprender las obras de arte que se presentan a continuación.

En la segunda parte, el Prof. Luigi Dania realiza un estudio artístico-crítico de las principales obras pictóricas sobre S. Agustín, comprendidas entre el S. XIV y el S. XVIII. Trípticos, polípticos, retablos, telas, frescos, miniaturas... presentan innumerables imágenes de S. Agustín. Unas veces se le ve como obispo. Otras como fraile. Unas como profesor; otras como Doctor y padre de la Iglesia. Muchas se refieren a episodios de la vida del santo –infancia, viaje a Italia, conversión, bautismo, etc.–, otras narran episodios legendarios. Entre estos últimos ha encontrado particular espacio la representación de S. Agustín con el niño de la concha, que quiere meter todo el agua del mar en un pozo.

La tercera parte es la iconografía del santo. Se reproducen más de un centenar de obras maestras –la mayor parte de ellas en color y algunas en blanco y negro–, desde Duccio di Boninsegna en el S. XIV hasta Giacomino Ceruti en el S. XVIII. Entre los muchos artistas los hay de primera magnitud como A. Mantegna, Piero della Francesca, Botticelli, Murillo, Rubens, Tiepólo... Espacio especial se dan a los ciclos de frescos de Ottaviano Nelli (1375-1440-50) en Gubbio y de Benozzo Gozzoli (1420-1497) en S. Gimignano. La mayor parte de las reproducciones son de artistas italianos, pero hay también algunas de alemanes, franceses, españoles y flamencos.

Creo que ha merecido la pena el esfuerzo de los PP. Agustinos Descalzos para editar esta obra, que deben conocer todas las comunidades agustinianas.

Y concluyo compartiendo las palabras que el Cardenal U. Poletti coloca en la introducción: “Pasando las páginas de este espléndido volumen de arte, nuestro espíritu es invitado a apropiarse de los rasgos interiores de aquel gran corazón de Agustín, recorriendo el itinerario de su historia existencial. Las intuiciones de los artistas, raptadas por el encanto de una personalidad excepcional pueden ser buena guía para explorar los abismos del pensamiento”.- B. SIERRA

AKOUN, A. (Ed.), *Le monothéisme. Mythes et traditions*, Brepols, Paris 1990, 24 x 29, 476 pp. + ilustr.

Esta obra constituye el segundo volumen de la colección “Mythes et croyances du monde entier” publicados por la editorial Brepols.

Este extraordinario esfuerzo científico y editorial ha sido dirigido por André Akoun, profesor de la Universidad René Descartes de Paris 5, con la colaboración de muchos y grandes especialistas –profesores de universidad, filósofos, antropólogos, sociólogos, etnólogos, historiadores...– que dan a la obra una gran altura científica.

Las tres grandes religiones monoteísticas –judaísmo, cristiano, islamismo– tienen una fuente común. Para todos se trata del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que habló a Moisés en el Sinaí. Pero el Judaísmo ignora a Jesús, quien para el islam no es más que un profeta entre otros. Por otra parte la revelación de Mahoma no es reconocida ni por los judíos ni por los cristianos.

La orientación del estudio del monoteísmo escogida por los autores de la obra no es teológica, sino antropológica. Las tres grandes religiones, –judaísmo, cristianismo, islamismo– son estudiadas en la forma en la que organizan la vida de los individuos y de las comunidades según los diversos momentos de su historia y según los diversos lugares geográficos.

La obra está dividida en cuatro partes. En primer lugar se estudian las religiones sumérica, asiria, babilónica y egipcia, como un paso hacia el monoteísmo judaico. De hecho se afirma que el monoteísmo no surgió como un milagro dentro del universo de creencias, sino que tiene una historia y una prehistoria. El mismo monoteísmo judío evolucionó desde una creencia etnocéntrica en un Dios exclusivo del pueblo elegido, hasta una concepción universalista, de un Dios uno, de todos los hombres y de todo el universo.

La segunda parte, dedicada al judaísmo, es abordada desde la perspectiva de la liturgia, la mística, y el Talmud. Pero sobre todo es descrita desde la diversidad de sus formas (el gueto, los marranos, los askenaces, en Oriente árabe o en el Magreb).

La tercera parte, dedicada al cristianismo antiguo, acentúa las circunstancias del nacimiento del cristianismo dentro del espacio judío, para pasar a ver cómo adquiere autonomía y emprende la conversión del mundo hasta convertirse en la Iglesia de Roma.

La cuarta parte, dedicada al Islam, no se refiere al Islam de la ortodoxia, sino a las múltiples y diversas sociedades musulmanas concretas (Arabia, Magreb, Sahara, África Negra, Irán, Turquía, India...) con sus folklores y manifestaciones de la religión popular.

Aunque el principal valor de la obra es el texto, conviene destacar también abundantes ilustraciones en color, que hacen el texto más comprensible y la obra más atrayente.

Debido a la alta calidad de la obra no nos sorprende que haya sido galardonada con el premio internacional del “Institut des sciences morales et politiques”.- B. SIERRA

GALINDO GARCIA, A. (ed.), *La música en la Iglesia de ayer a hoy* (Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 151), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1992, 24 x 17, 331 pp.

Se trata del volumen cuarto de la colección “Estudios” que recoge la investigación y el estudio llevado a cabo en las Jornadas de Teología de León, y que publica la Universidad de Salamanca. Esta obra recoge las ponencias, comunicaciones encargadas a especialistas en música, aportaciones y sugerencias de la XXIV Semana Teológica organizada en la ciudad de León por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, durante los días 5 al 7 de septiembre de 1992.

Si bien la ciudad de León es sede desde hace más de veinte años de las semanas de Teología, en el año 1991 fue el lugar privilegiado de la tercera fase de la gran exposición de la Iglesia en Castilla y León «Las Edades del Hombre», centrada en los fondos musicales de las catedrales, monasterios, parroquias y otros archivos de esta región. Este es el origen de la elección del tema por el Congreso de Teología.

Como indica su título, las aportaciones de este volumen están dedicadas al estudio de la Tradición musical recibida, tanto en la teoría y doctrina de la Iglesia, desde la Sagrada Escrituras, los Santos Padres, las liturgias de Oriente y Occidente, y la evolución de los diversos géneros y estilos; así como al hoy de las investigaciones sobre el folklore musical religioso y la obra religiosa de los músicos actuales, tanto en el marco de la Iglesia como fuera de ella, pero sin prescindir de la inspiración cristiana. Dentro de este apartado figuran las aportaciones de compositores tan conocidos como M. Alonso, M. Manzano, A. Taulé y C. Halffter y otros.

Se trata pues de una reflexión interdisciplinar sobre el puesto de la música en la Iglesia y de una ocasión para el diálogo entre la fe y las expresiones culturales y artísticas de cada época y en cada lugar. Si bien algunos músicos miran con suspicacia a una Iglesia que, en otro tiempo fue protectora y campo abierto para su creación artística, y hoy parece no exigir ni favorecer el arte verdadero en la liturgia, una relectura del Concilio Vaticano II nos anima a contemplar la música no como nostalgia sino como proyecto y como futuro: «La Iglesia nunca consideró como propio ningún estilo artístico, sino que, acomodándose al carácter y a las condiciones de los pueblos y a las necesidades de los diversos ritos, aceptó la formas de cada tiempo» (SC 123).- F. RUBIO

VIFORCOS MARINAS, M<sup>a</sup>. I., *El León barroco: los regocijos taurinos*, Universidad de León, León 1992, 17 x 24, 246 pp.

Este libro, obra de M<sup>a</sup> Isabel Viforcós Marinas, es el resultado de la reelaboración, por parte de su autora, de uno de los capítulos en que se estructuraba la tesis doctoral que presentó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de León, en el año 1990, tras una dilatada y muy laboriosa investigación.

M<sup>a</sup> Isabel Viforcós ofrecía en su tesis doctoral un detalladísimo friso de las fiestas de la ciudad de León en el siglo XVII, desde el juego de cañas a las procesiones, pasando por la carrera de palio el día de Santiago y los festejos ocasionados por las visitas de los personajes regios, entre otras muchas representaciones lúdicas. Es toda una revelación la importancia de los festejos taurinos en la ciudad de León, donde actualmente carecen de arraigo alguno; se presentan como una auténtica revelación y elemento indispensable para la historia cultural de la capital del viejo reino.

Debe ser destacada la enorme tarea de localización de fuentes documentales que se ha llevado a cabo en los archivos de la Dra. Viforcós Marinas dado el copioso material reunido.– M. LOZANO.



**GONZALEZ CUELLAS, Tomás**

*La Eucaristía. Orientaciones para el  
Pueblo de Dios*

Valladolid 1992,  
12 x 16,5, 282 p., 1.200 pts.

\* \* \*

**GONZALEZ CUELLAS, Tomás**

*Una institución coyantina.  
Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*

Valladolid 1992,  
17 x 24, 288 p., 2.000 pts.

\* \* \*

**APARICIO LOPEZ, Teófilo**

*Juan Antonio Vallejo-Nágera,  
Naguib Mahfuz y otros ensayos*

Estudio Agustiniano, Valladolid 1992,  
15 x 21, 405 p., 2.800 pts.

**RODRÍGUEZ R., Isacio - ÁLVAREZ FDEZ., Jesús**

*Historia de la provincia agustiniana  
del Santísimo nombre de Jesús  
de Filipinas.*

*Vol. XXII: Indices de los vols. XI-XX*

Estudio Agustiniano, Valladolid 1993,  
17 x 24, 520 pp., 5.000 pts.

## PUBLICACIONES «DE ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978.  
—*Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid 1979.  
—*La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.  
—*Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.  
—*Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.  
—*Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- ANDRÉS PUENTE, H., *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*, Valladolid 1965.  
—*Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*, Valladolid 1968.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.  
—*La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.  
—*20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1979.  
—*El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.  
—*Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.  
—*Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.  
—*Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.  
—*Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1895.  
—*Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.  
—*Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.  
—*Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.  
—*Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
- APARICIO LÓPEZ, T. (ed.), *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.  
—*Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.  
—*Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- BURÓN ÁLVAREZ, C., *Vida del Bto. Alonso de Orozco por un agustino anónimo del siglo XVII*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M. M<sup>a</sup>., *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.  
—*Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.  
—*Agustín de Tagaste. Un hombre en camino*, Valladolid 1990<sup>2</sup>.
- CASADO PARAMIO, J.M., *China. Mitos, dioses y demonios. Exposición de pinturas chinas del Museo Oriental de Valladolid*, Valladolid-Zamora 1989.
- CASADO PARAMIO, J.M.-SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo Oriental de Valladolid. Orígenes, presente y obras maestras*, Valladolid 1988.
- CILLERUELO, L., *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966<sup>2</sup>.  
—*Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.  
—*El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.

- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
- La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
- El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Doctrina inmaculista de Tomás de Estrasburgo, OSA*, Valladolid 1975.
- Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1975.
- MORÁN, J., *La teoría del conocimiento en san Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid 1961.
- El hombre frente a Dios. El proceso humano de la ascensión a Dios según san Agustín*, Valladolid 1963.
- El equilibrio, ideal monástico de san Agustín*, Valladolid 1966.
- Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al Decreto «Perfectae Charitatis» del C. V. II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *La libertad en Paul Ricoeur*, Valladolid 1984.
- Ortega y la Religión. Nueva lectura. I-V*, Valladolid 1988-1989.
- La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PINTA LORENTE, M. de la, *Crítica y humanismo*, Madrid 1966.
- Humanismo. Inquisición. I*, Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-IV: Bibliografía. VII-XX: Monumenta*, Manila-Valladolid 1965-1988.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I.-ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I. (1565-1588)*, Valladolid 1992.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- La vocación Agustiniiana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.