

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXXII



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
1997

SUMARIO

ARTÍCULOS

- B. RANO, *La obra "El Espejo", clave para la comprensión de la "Regla de San Agustín"* 5
- I. JERICÓ, *Una, eadem et vera. La Iglesia de Cristo en los comentarios impresos de Pedro de Aragón (1584)* 27
- D. NATAL, *Sobre el ser y la esencia en Zubiri* 71

TEXTOS Y GLOSAS

- A. GARRIDO, *La profundidad ¿dimensión perdida?* 87
- LIBROS 103
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXII



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
1997

S U M A R I O

ARTÍCULOS

- B. RANO, *La obra "El Espejo", clave para la comprensión de la "Regla de San Agustín"* 5
- I. JERICÓ, *Una, eadem et vera. La Iglesia de Cristo en los comentarios impresos de Pedro de Aragón (1584)* 27
- D. NATAL, *Sobre el ser y la esencia en Zubiri* 71

TEXTOS Y GLOSAS

- A. GARRIDO, *La profundidad ¿dimensión perdida?* 87
- LIBROS 103

DIRECTOR: Pío de Luis Vizcaíno
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Tomás Marcos Martínez
ADMINISTRADOR: Florentino Rubio Carracedo
CONSEJO DE REDACCIÓN: Constantino Mielgo Fernández
Fernando Campo del Pozo
Jesús Álvarez Fernández
Mariano García Ruano

ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (983) 30 68 00 y 30 69 00
Fax (983) 39 78 96
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN

España: 4.000 ptas.
Extranjero: 40 \$ USA
Número suelto: 1.500 ptas. ó 13 \$ USA

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA 423-1996
ISSN 0425-430 X

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (980) 53 16 07
49080 Zamora, 1997

La obra “El espejo”, clave para la comprensión de la “Regla de San Agustín”

La palabra *espejo* se ha exhibido como uno de los argumentos para probar que la *Regla de San Agustín* habría sido escrita en su texto original en redacción femenina. La frase *para que podáis miraros en este librito como en un espejo*¹ estaría más conforme con los usos y costumbres de las mujeres que con los de los varones. Quienes así opinaban no conocían el uso que hace San Agustín de la palabra *espejo* en sus obras. El asunto secundario de si fue escrita originariamente en femenino o en masculino está ya resuelto en favor de la redacción masculina².

San Agustín usa la palabra *espejo* en diversas acepciones. La más usada es la empleada para hablar de la visión de Dios que tenemos en nuestra vida actual. La toma al pie de la letra o al menos se inspira en la 1ª Carta de San Pablo a los Corintios, 13,12: *Ahora vemos como en un espejo, en enigma*. La emplea no menos de 112 veces³; unas 53 en el contexto de la citada de la *Regla*; y unas 65 con otras acepciones o significados.

Mirarse como en un espejo

San Agustín da a estas expresiones o frases el significado de confrontarse con algo, para ver en qué medida tiene uno aquello con lo que se confronta. Si es algo bueno, para mantenerlo y acrecentarlo, si ya lo tiene en algún

1. *Regla de San Agustín*, 49. En adelante citaré simplemente *Regla*; la cifra que le sigue indica el número de la misma, según la distribución que se hace en el texto oficial que acompaña, precediéndolo, el texto de las *Constituciones de la Orden de los Hermanos de San Agustín*.

2. MANRIQUE, Andrés, O.S.A., *La vida monástica en San Agustín*, El Escorial-Salamanca 1959, pp. 415-476; VERHEIJEN, Luc, O.S.A., *La Règle de saint Augustin*, 2 vols., Paris 1967; VOGÜE, Adalbert de, O.S.B., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, vol. 3, Paris 1996, pp. 149-204.

3. Cf. *Retractaciones*, 1, 14; *Confesiones*, 8, 1; 10, 5; etc.

grado, o para obtenerlo, si aún no lo posee. Para eliminarlo, si se confronta con algo malo que ya posee; o para evitarlo, si no ha caído en ello.

La función de esta acepción de espejo entraña un sentido metafórico en relación con el espejo real. El verdadero espejo refleja la imagen o figura del que se mira en él, sin referencia a alguna otra persona o a alguna cosa. El “espejo” de que nos habla en este caso San Agustín nos pone delante, no nuestra imagen o figura espiritual, o un detalle de ella, sino otra imagen, o detalle de ella, que nos indica en qué medida estamos conformados con ella y en qué medida debemos conformarnos o despojarnos de ella o preveniros de ella, en la medida en que nos ayude o nos impida en la realización del plan de Dios sobre nosotros.

Este “espejo” puede serlo una obra, por ejemplo la *Sagrada Escritura*; un libro: el *Génesis*; una carta o una frase, sean de San Pablo, de San Agustín o de otros; un hecho: el cisma de los donatistas, etc. Siempre nos recuerda lo que tenemos que hacer, para ser lo que tenemos que ser. San Agustín quiere que nos aprovechemos siempre de la función de estos “espejos”, para que, conociendo o recordando nuestros deberes, los cumplamos solícitamente.

Presento en su contexto los diversos ejemplos propuestos por el Santo. Presento primero los “espejos” que se refieren a la *Sagrada Escritura*, distribuyéndolos según sus partes; siguen algunos escritores; para acabar con algunos hechos o instituciones.

La Sagrada Escritura

1. Toda la Sagrada Escritura es un espejo

San Agustín escribió un libro titulado *El Espejo*, en el que recoge para uso de los cristianos los mandatos y prohibiciones de la *Sagrada Escritura*. Así se expresa él mismo:

“He comenzado a componer esta obra que tengo entre las manos, para recoger, con la ayuda de Dios, de los libros canónicos todas estas cosas y reunir las como en un único espejo, para que fácilmente puedan ser mirados” (...). Lo destino “al creyente que quiere obedecer a Dios, para que se mire en él y se dé cuenta de cuánto ha avanzado en las buenas costumbres y de cuánto le falta. Así puede dar gracias por lo que tiene, y actuar convenientemente para obtener lo que no tiene; y poner cuidado y oraciones de piedad fiel para conservar aquello y alcanzar esto”⁴.

4. SAN AGUSTÍN, *El Espejo*, prefacio. En adelante se citará *Espejo*. Fecha: no antes del año 427.

Del libro de los Proverbios “omitiremos todo eso que es oscuro; y se pondrá en este *espejo* todo lo que con cierta frecuencia aconseja algo, –siempre que lo que se aconseja y percibe no sea oscuro–, en el que se miren los que ya están persuadidos a vivir bien y loablemente, pero buscan qué deben elegir y observar para hacerlo”⁵.

2. *Toda la Sagrada Escritura y una parte de ella son a la vez un espejo*

La Sagrada Escritura se presenta como un espejo para reconocernos limpios de corazón. San Agustín habla del alma.

“Será tu reformador quien fue tu formador. Mira primero cómo eres, para que no te atrevas a presentarte fea a los besos del Hermoso. ¿Y qué miraré, dices, para verme? Te puso delante el *espejo* de su Escritura. Se lee para ti: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt 5, 8). En esta lectura se puso delante el *espejo*. Ve si eres lo que dijo. Si aún no lo eres, gime para serlo. El *espejo* te expondrá tu rostro. Como no sentirás en el *espejo* a un *adulador, tampoco te adules tú. Aquel reflejo te muestra lo que eres. Ve lo que eres y, si te disgusta, busca no serlo. Si por ser fea, te disgustas aún a ti misma, ya gustas al Hermoso*”⁶.

3. *Toda la Sagrada Escritura y un canto gradual son a la vez un espejo*

San Agustín ve un espejo en el canto gradual que ha cantado el coro.

“No es que los que cantan sean extraños a nosotros o que nuestra voz no esté en este Salmo. Oíd como oyéndoos a vosotros mismos; oíd como mirándonos a vosotros mismos en el *espejo* de las Escrituras. Cuando miras las Escrituras como un *espejo*, se alegra tu rostro, al encontrarte semejante, con el gozo de la esperanza, a los miembros de Cristo que cantaron esto. También tú te encuentras en esos miembros y cantas esto”⁷.

4. *La Sagrada Escritura, espejo no mendaz*

“Sé recto, júzgate a ti mismo. No te agrades. Lo que merecidamente te desagrada en ti, castígalo, enmiéndalo, corrígelo. Te sea la Escritura Santa como un *espejo*. Éste *espejo* tiene un reflejo no mendaz, un reflejo no adulador, que no ama a ninguna persona. Eres hermoso; hermoso te ves allí. Eres feo; feo te ves allí. Si te acercas feo y te ves feo, no acuses al *espejo*. Vuélvete

5. *Espejo*, 6.

6. SAN AGUSTÍN, *Exposiciones de los Salmos*, 103, serm. 1, 4. Se fecha el año 412.

7. *Ibid.*, 123, 3. Se fecha hacia el año 415.

a ti, no te engaña el *espejo*; no te engañes tú. Júzgate, contrístate por tu fealdad, para que, marchándote y apartándote triste, feo, puedas volver hermoso, una vez corregido. Cuando te hayas juzgado a ti mismo sin adulación, juzga también al prójimo con amor. Juzga lo que ves. Puede ser que veas algo malo que te sonroje. Puede ser que tu mismo prójimo te manifieste su mal y descubra al amigo lo que ocultó al enemigo. Juzga lo que hayas visto: lo que no ves, déjalo a Dios. Cuando juzgas, ama al hombre, odia el vicio. No ames por el hombre el vicio, ni odies por el vicio al hombre. El hombre es tu prójimo; el vicio es el enemigo de tu prójimo. Entonces amas al amigo, cuando odias lo que daña al amigo. Si crees, haces; porque *el justo vive por la fe* (Rm 1, 16)”⁸.

5. *La Sagrada Escritura, espejo de la universalidad de la Iglesia contra los donatistas*

La Iglesia Católica, no la donatista, corresponde a los testimonios de la Sagrada Escritura.

“¿Qué dijo [Cristo] a la Iglesia en el *Cantar de los Cantares*? El esposo, hablando a la esposa, dice: *Si no te reconoces a ti misma, oh hermosa entre las mujeres, márchate* (Ct 1, 7). Como si dijera: Yo no te echo; márchate, si no te reconoces en el *espejo* de la divina Escritura; si no miras, oh mujer hermosa, al *espejo* que no te engaña con falso reflejo; si no reconoces que de ti ha sido dicho: *Tu gloria sobre la tierra* (S1 56, 12); que de ti ha sido dicho: *Te daré en tu herencia las naciones y en tu posesión los términos de la tierra* (S1 2, 8); y podrían alegarse otros innumerables testimonios que recomiendan a la Iglesia católica”⁹.

6. *La Sagrada Escritura, espejo de la extensión de la Iglesia por todo el mundo*

Los donatistas se equivocan al reducir la Iglesia a la confesión donatista de África. Las Sagradas Escrituras afirman que la Iglesia abarca todo el mundo.

“Hablaban entre sí los dos que se aman, Cristo y la Iglesia. La Iglesia le dice: *Indícame, amor de mi alma, dónde apacientas, dónde sesteas a mediodía*. ¿Por qué quiero que me indiques dónde apacientas, dónde sesteas al mediodía? *Para que no ande yo como errante tras los rebaños* (Ct 1, 6). Por eso, dice, quiero que me indiques dónde apacientas, dónde sesteas al medio-

8. S. AGUSTÍN, *Sermones*, 49, 55. Se fecha el año 418.

9. *Ibid.*, 146, 2. Fechado entre el 405-411.

día, para que, cuando vaya a ti, no ande vagueando, para no convertirme en una como desconocida detrás de los rebaños de tus compañeros. *Como desconocida*: ¿Qué otra cosa es *desconocida*, sino una como oculta e ignorada? Los donatistas suelen dar a estas palabras su sentido particular, no el sentido de las Escrituras. Suelen decir: El mediodía es África, el mediodía del mundo es África; por eso la Iglesia pregunta al Señor: *¿Dónde apacientas, dónde sesteas?*; y Él responde: A mediodía, como diciendo: No me busques fuera de África. ¡Mente herética! lee y entiende. Ya se te pone delante el *espejo*; encuéntrate en él”¹⁰.

7. *La Sagrada Escritura, espejo para conocer los propios pecados*

El sermón 351 habla sobre la penitencia, sobre los muchos pecados en que se vive.

“Causa pena reunir todos juntos los pecados que cada uno percibe y censura en sí mismo, cuando mira sin negligencia en el *espejo* de las divinas Escrituras. Aunque cada uno no hiera con herida mortal, como lo hace el homicidio y el adulterio, u otros semejantes; sin embargo, tomados todos juntos, como la sarna, cuantos más son matan o exterminan de tal modo nuestra hermosura, que separan de los castísimos abrazos del Esposo hermoso de los hijos de los hombres (Sl 44, 3), a no ser que sean cauterizados con el medicamento diario de la penitencia”¹¹.

8. *La Sagrada Escritura, espejo en el que los donatistas pueden ver sus grandes pecados*

San Agustín rechaza la afirmación de los donatistas de que no puede haber en la verdadera Iglesia pecadores de grandes pecados, como se dan en la Iglesia católica y no en la de ellos. Les hace ver que la cosecha de tales pecados es abundante entre ellos y les pide que se vean en el espejo de la Sagrada Escritura.

“¿Acaso son pequeños estos delitos y se deben considerar de poca importancia? Los [donatistas] suelen también afirmar lo contrario, pesándolos, no en la balanza fiel de las divinas Escrituras, sino en la balanza dolosa de su conducta. Cualquier crimen e iniquidad que arrebate a la multitud pierde la objetividad de su calificación. Por eso, a los hombres se les han puesto delante los oráculos de las Páginas celestiales como *espejo* fidelísimo, para que

10. *Ibid.*, 147 A, 3. Se fecha en los años 409-410.

11. *Ibid.*, 351, 5. Se suele fechar hacia el año 391; pero se duda de su autenticidad, y hasta se ha impugnado.

vean en él el volumen de cada pecado, y que tal vez es grande y no se le da la importancia a causa de la costumbre ciega de los que viven mal”¹².

9. *El Salmo 30, espejo de nuestro sentir*

San Agustín explica el Salmo 30, a partir del versillo 16, que dice: *Está en tus manos, [Señor], mi destino, líbrame de las manos de mis enemigos y perseguidores*. Las palabras que siguen están en la introducción.

“Ved qué claro es esto, y reconocedlo conmigo, y conmigo alabad en ello al Señor. Si ora el Salmo, orad; si gime, gemid; si se alegra, alegraos; si espera, esperad; y si teme, temed. Todo lo que se ha escrito en él es nuestro *espejo*”¹³.

10. *Las voces que cantaban el Salmo 34, un espejo*

Antes de la homilía se había cantado el versillo 27 del Salmo 34, que dice: *Y digan siempre los que desean la paz a su siervo: Alabado sea el Señor*. Lo cantaban las voces a que alude San Agustín.

“Lo que se cantaba por uno solo resonaba en todos los corazones. ¡Felices los que se reconocían en aquellas voces como en un *espejo*!”¹⁴.

11. *El Salmo 49, un espejo para los donatistas, que dicen lo que no hacen*

Parmeniano, como portavoz de los donatistas, atacaba a los católicos con las palabras del Salmo 49, 16-20. Con ellas el Señor acusa al pecador de acoger sus palabras con los labios y, sin embargo, no obrar de acuerdo con ellas. San Agustín se las devuelve a los donatistas, porque ellos proceden así.

“Abran alguna vez los oídos del corazón y dejen de *no entender lo que dicen ni lo que tan rotundamente afirman* (1 Tm 1, 7). Atienden a lo dicho al pecador: *¿Qué tienes tú que recitar mis preceptos, y tomar en tu boca mi alianza?* (S1 49, 16). No entienden que esto fue dicho para que sepa el que dice lo que no hace que nada le aprovechan las palabras de Dios que pronuncia con la boca; aprovechan, sin embargo, a otros que las oyen, aun a través de los malos, y las cumplen. Lo que el Señor manda, Él mismo lo enseña en el

12. SAN AGUSTÍN, *Réplica a la carta de Parmeniano*, 3, 2, 9. Se fecha entre el año 404-405.

13. SAN AGUSTÍN, *Exposiciones de los Salmos*, 30, Enar. 2, Sermón 3. Se fecha en el año 392.

14. S. AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, 10, 7. Se fecha entre el 415 y 418.

Evangelio, cuando dice de los fariseos: *Se sientan en la cátedra de Moisés. Haced lo que dicen; no hagáis, sin embargo, lo que hacen. Pues dicen y no hacen* (Mt 23, 2-3).

¡Ojalá quisieran mirarse en estas palabras del Salmo, que nos recuerdan, como en un *espejo*: cómo echan las palabras de Dios a las espaldas quienes anuncian la paz a los pueblos y no la aman, cómo detesta la doctrina (cf. S1 49, 17) quienes se atreven a condenar, sin oírlo, al orbe!"¹⁵.

12. *El Salmo 105, espejo del pueblo de Dios*

"Este Salmo recuerda las misericordias de Dios (...). No fue escrito para uno o dos, sino para el pueblo de Dios; y le ha sido propuesto para que se reconozca en él como en un *espejo*"¹⁶.

13. *Unas palabras del profeta Ezequiel, espejo para todos*

"Creo que habéis puesto el oído, creo que oísteis cuán terriblemente habló [Dios] por el profeta Ezequiel, del modo que dijo: *no te enviaré a un pueblo de lengua difícil; te enviaré a la casa de Israel. Pero el pueblo de Israel no querrá escucharte a ti, porque no quiere escucharme a mí* (Ez 3, 5.7). ¿Qué muestra, sino que el mismo Dios hablaba por el Profeta? Con las mismas palabras proféticas nos vemos sumamente aterrados, a saber, los propósitos que Dios puso para hablar a su pueblo, antes en estas palabras vemos nuestro rostro. Al clamar el lector, se nos ha mostrado como un *espejo* donde mirarnos, y nos hemos mirado; miraos vosotros. He ahí que yo hago lo que oí allí"¹⁷.

14. *San Mateo 14, 28-23, un espejo para todos*

San Agustín comenta Mt 14, 28-33, sobre todo las palabras: *Quien no renuncia a todo lo que tiene no puede ser mi discípulo*.

"Se nos proclama saludablemente todo el Evangelio y la palabra viva de Dios, que penetra la médula del corazón, y que no adula a nadie, si el hombre no se adula. He ahí que se nos ha puesto un *espejo* en el que nos miremos todos. Si algo de nuestro rostro apareciese quizás manchado a nuestras miradas, limpiémoslo con cuidado solícito, para no avergonzarnos al mirar de nuevo el *espejo* [...].

15. S. AGUSTÍN, *Réplica a la carta de Parmeniano*, 2, 9, 18-19. Se fecha entre el año 404 y 405.

16. S. AGUSTÍN, *Exposiciones de los Salmos*, 106, 1. Fechado en el 411-412.

17. S. AGUSTÍN, *Sermones*, 17, 2. Se fecha durante el episcopado del Santo, pero no se concreta más la fecha.

Volvamos, pues, y oigamos lo que dijo, y mirémonos como dije. Lo que veamos que nos falta, perfeccionémoslo según la forma de la belleza que agrada a sus ojos. Y como no nos bastamos, invoquemos su ayuda. Reforme quien formó; recree quien creó, para que nos rehaga perfectos quien nos hizo. Esto fue lo que dijo: *¿Qué hombre que quiere edificar una torre no se sienta primero y calcula si dispone de recursos para acabarla? (...). Así quien no renuncia a todas sus cosas no puede ser mi discípulo (Mt 14, 28-33)*¹⁸.

15. *Mateo 5, 9, espejo para conocer a Darío*

Se trata de una carta de San Agustín a Darío, funcionario de la corte de Rávena. San Agustín no lo conocía personalmente; pero lo conocía muy bien, porque dos Obispos “me han mostrado, no la faz de tu carne, sino la de tu corazón”. Puede afirmar que el Evangelio es *espejo* para conocer su espíritu.

“Yo, y tú mismo miras con muchísima alegría, Dios mediante, esta tu faz, como en *espejo*, también en el santo Evangelio, donde está escrito, al decir de la Verdad: *Bienaventurados los que luchan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios (Mt 5, 9)*”¹⁹.

16. *Una frase del “Padrenuestro”, un espejo de los justos*

La perfección no es plena en esta vida. Siempre hay limitaciones, inclusive en el justo.

“En esta oración se nos ha puesto suficientemente, si no queremos ser porfiados, un *espejo* en el que se mire la vida de los justos, que viven *de la fe* (Ha 2, 4; Rm 1, 17) y corren con perfección, aunque no están sin pecado, por lo que dicen: *Perdónanos (Mt 6, 12)*, porque no han llegado a donde corren”²⁰.

17. *La frase evangélica: “Pedro, ¿me amas?, espejo para todo.*

“Amémosle [a Cristo], nada nos sea más querido que Él. ¿Pensáis que a nosotros no nos pregunta el Señor? ¿Sólo Pedro mereció ser preguntado, y no nosotros? Cada cristiano es preguntado en su corazón, cuando se lee esta lectura. Cuando oyes al Señor, que dice: *Pedro, ¿me amas?* considéralo un *espejo*, y mírate en él. ¿Pues qué otra cosa representaba el mismo Pedro, sino a la Iglesia? Luego, cuando el Señor preguntaba a Pedro, nos preguntaba a

18. *Ibid.*, 301 A, 1-2. fecha: anterior al 400.

19. S. AGUSTÍN, *Cartas*, 229, 1. Fecha: fin del 428.

20. S. AGUSTÍN, *La perfección de la justicia del hombre*, 8, 19. Fecha 415 ó 416.

nosotros, preguntaba a la Iglesia. Para que sepas que Pedro era la figura de la Iglesia, recordad el pasaje del Evangelio: *Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no la vencerán; a ti te daré las llaves del reino de los cielos (Mt 16, 16-19)*”²¹.

18. *San Pablo, Rm 7, 22-23, espejo de la complacencia y de la lucha con la ley*

“Os presento ahora cierta cautividad en la que gemimos y de la que deseamos ser liberados. Avance el apóstol Pablo; expóngala. Sea él nuestro *espejo*, hable, y nosotros veámonos allí; pues no hay nadie que no se reconozca allí. Dice el bienaventurado Apóstol: *Me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón*. Y oíste la ley, oíste la lucha; aún no has oído la cautividad; oye lo que sigue: *Contra la ley, dice, de mi razón, y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros (Rm 7, 22-23)*”²².

19. *San Pablo, Rm 6, 19, espejo de la pureza de nuestros miembros*

San Agustín comenta Rm 6, 19.

“Es muy grande aquello a lo que parece estar exhortando. Mídase cada uno en las palabras del Apóstol. No se examine con adulación, pésele y se diga a sí mismo la verdad. ¿Qué espera oír de mí? Se lo diga él a sí mismo. Yo puse delante un *espejo*, en el que se mire cada uno. Yo no soy el resplandor del *espejo*, que refleja su rostro al que mira. Hablo de los rostros que tenemos en el interior. Puedo llegar a ellos por el oído, no puedo verlos. En verdad, yo pongo el *espejo*: *cada uno se mire a sí mismo y se refleje para sí. Recibid las mismas palabras, que mencioné, del Apóstol, haciendo la vez de un espejo: Hablo en términos humanos, en atención a vuestra flaqueza natural. Pues si en otro tiempo ofrecisteis vuestros miembros como esclavos a la impureza y al desorden hasta desordenaros, ofrecedlos igualmente ahora a la justicia para la santidad (Rm 6, 19)*”²³.

20. *San Pablo pone un espejo parecido al anterior en Rm 7, 15*

Agustín comenta Rm 7, 15: *No hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco*.

21. S. AGUSTÍN, *Sermones*, 229 N, 2. fecha: a partir del año 410.

22. S. AGUSTÍN, *Exposiciones de los Salmos*, 84, 4. Fecha: después del 410.

23. S. AGUSTÍN, *Sermones*, 306 B, 4. Fecha: no se sabe.

“Cada hombre mire a sí mismo; porque Pablo presenta en su *Carta un espejo*, donde todo hombre se vea a sí mismo. Lo que la ley manda deleita nuestra mente; y lo que la ley prohíbe deleita a nuestra carne; y contienden nuestra mente y nuestra carne: la mente contiene por la ley, la carne contra la ley; y cada hombre camina con la lucha que se da en él. En cada hombre hay una lucha: calla la lengua, está el tumulto dentro”²⁴.

21. *San Pablo, 2 Tm 3, 8-9, ofrece un espejo de interpretación de la Sagrada Escritura*

San Agustín explica que no hay que tomar materialmente el sentido de la Sagrada Escritura; en este caso, las expresiones o palabras que se refieren a dar a luz y otras parecidas. Y acaba refiriéndose, claro está, a los maniqueos:

Los maniqueos “entiendan que las entrañas estériles, los senos secos y el semen hecho perecer, para que no den a luz, se dijo de aquellos a quienes se refiere el Apóstol: *Como Jamnes y Mambrés ofrecieron resistencia a Moisés, así éstos resisten a la verdad, hombres de mente corrupta, réprobos en cuanto a la fe; pero no pasarán más adelante. Su demencia será manifiesta a todos como lo fue la de aquellos* (2 Tm 3, 8-9).

Dado que no pasarán más adelante, por eso tendrán entrañas estériles, senos secos y semen muerto. Dígnense éstos mirar en esta sentencia como en un espejo”²⁵.

22. *Las palabras de Santiago, 5, 12, sobre no jurar, son un espejo para ti*

San Agustín comenta a Santiago, 5, 12: *Ante todo no juréis*.

“Jurar no es pecado, pero es pecado jurar en falso. ¿Por qué, pues, *Ante todo*? Con estas palabras *Ante todo*, nos precave contra nuestra lengua. *Ante todo*, dice, que estéis atentos, antes que nada, a vigilar, para que no se os introduzca la costumbre de jurar. Así te puso como un *espejo* contra ti; *Ante todo*, te levantó por encima de los demás, para que te mires”²⁶.

23. *Cristo triste, espejo para ti*

El tema del sermón es: Cristo murió por nosotros. Noche pascual

“Al estar, [Señor], para padecer y morir, dijiste a tus discípulos: Mi alma está triste hasta la muerte (Mt 26, 38). Asocio a estas palabras aquellas tam-

24. *Ibid.*, 154 A, 2. Fecha: 417.

25. S. AGUSTÍN, *Réplica a Adimanto*, 25. Fecha: no antes del 394.

26. S. AGUSTÍN, *Sermones*, 180, 9. Fecha: 415.

bién tuyas: *Tengo poder para entregar mi alma y poder para recuperarla de nuevo* (Jn 10, 18), ¿Cómo oigo: *Mi alma está triste hasta la muerte*? Nadie te la quita y ¿por qué estás triste? Tienes poder para entregar tu alma; ¿por qué dices: *Padre, si es posible, pase de mí este cáliz*? Responde a quien le pregunta, y te dice: Hombre, te he tomado en mi carne, ¿no te tomé en mi voz? Cuando digo: *Tengo poder para entregar mi alma y poder para recuperarla de nuevo*, te hablo como hacedor; cuando digo: *Triste está mi alma hasta la muerte*, te hablo como hechura. Goza de mí en ti, reconóctete en mí. Cuando digo: *Tengo poder para entregar mi alma*, soy tu ayuda; cuando digo: *Triste está mi alma hasta la muerte*, soy tu espejo"²⁷.

24. *El Credo, espejo de tu fe*

San Agustín trata de la entrega del *Símbolo* o *Credo* a los catecúmenos.

"Una vez que lo hayáis aprendido, repetidlo todos los días para no olvidarlo: cuando os levantáis, cuando vais a dormir, recitad vuestro *Símbolo*, recitádselo al Señor, recordáoslo a vosotros mismos, no vaciléis en repetirlo. Buena es la repetición, para que no se introduzca el olvido. No digáis: Lo dije ayer, lo dije hoy, lo digo todos los días, lo sé bien. Acuérdate de tu fe, mírate: tu *Símbolo* te sea como el *espejo*. Véete allí si crees todas las cosas que confiesas creer, y gózate todos los días en tu fe. Sean ellas tus riquezas, sean ellas, en cierto modo, el vestido cotidiano de tu mente. ¿Acaso no te vistes, cuando te levantas? Así viste también a tu alma, acordándote de tu *Símbolo*, no sea que la desnude el olvido y quedes desnudo, y se cumpla, ¡no suceda en ti! lo que dice el Apóstol: *Si es que despojados, no seamos encontrados desnudos* (2 Co 5, 3)"²⁸.

25. *Los mandamientos de Dios, son un espejo*

"Entonces no tendremos vergüenza alguna al mirar todos tus mandamientos (S1 118, 6). Los mandamientos de Dios, ya se lean o se recuerden de memoria, deben mirarse como un *espejo*, al decir del apóstol Santiago: *Si alguno se contenta con oír la palabra sin ponerla por obra, ése se parece al que contempla su imagen en un espejo; se contempla, pero, yéndose, se olvida de cómo era. En cambio el que considera atentamente la ley perfecta de la libertad y se mantiene firme, no como oyente olvidadizo sino como cumplidor de ella, ése, practicándola, será feliz* (St 1, 23-25). Este quiere ser tal, que mire como en un *espejo* los mandamientos de Dios y no sea avergonzado; porque

27. *Ibid.*, 375 B, 3. Fecha: no se sabe.

28. *Ibid.*, 58, 13. Fecha: entre el 412 y 416.

no sólo quiere ser *oyente* de ellos, sino *cumplidor*. Por eso elige dirigir sus caminos a la guarda de las justificaciones de Dios”²⁹.

26. *¡Lástima que los Judíos no puedan mirarse en el espejo de las profecías de la Sagrada Escritura!*

Los judíos son como los libreros de los cristianos. Llevan los libros que contienen las profecías. Así nadie podrá decir que son inventos de los Cristianos. Es, sin embargo, un oprobio para los judíos no poder mirarse en el *espejo* de la Sagrada Escritura. No pueden, porque son ciegos.

“Los judíos conservan las Cartas con las que fue profetizado Cristo. Los judíos tienen todas esas Cartas. Aducimos los códices de los enemigos para confundir a otros enemigos. ¿En qué oprobio están los judíos? El judío lleva el códice por el que el Cristiano cree. Se han hecho nuestros libreros, siendo como los siervos que suelen llevar los códices en pos de sus señores. Éstos, cargándolos, se cansan; los otros, leyéndolos, se aprovechan. En tal oprobio se encuentran los judíos, cumpliéndose lo que poco antes fue profetizado: *Cubrió de oprobio a los que me pisoteaban* (S1 56, 4). ¿Qué más oprobio, hermanos, que leer este versillo y dirigirse ciegos a su *espejo*? A los judíos sucede con la Sagrada Escritura que cargan lo mismo que a la cara del ciego con el *espejo*. Se la ven los otros, él no la ve. *Cubrió de oprobio a los que me pisoteaban*”³⁰.

Escritores

27. *Palabras de San Gregorio Nacianceno que son un espejo*

San Agustín trata de la lucha de las pasiones y de la necesidad de la ayuda de Dios.

“San Gregorio de tal manera nos pone delante de nuestros ojos este certamen que tenemos en este cuerpo de muerte, que no hay ningún atleta de tal combate, que no se reconozca en sus palabras como en un *espejo*”.

“Somos en nuestro interior, dice, asaltados por nuestros vicios y pasiones; día y noche atormentados por el aguijón quemante de este cuerpo de humildad y de muerte [...]”³¹.

29. S. AGUSTÍN, *Exposiciones de los Salmos*, 118. Sermón 4, 3. Fecha: año 418.

30. *Ibid.*, 56, 9. Fecha: año 395.

31. S. AGUSTÍN, *Réplica a Julián, obra inacabada*, 6, 14. Fecha: año 429 ó 430.

28. *Unas palabras de San Ambrosio son un espejo*

San Agustín aduce un pasaje del libro de San Ambrosio *La huida del siglo, 1, 1*, para mostrar a Julián y a sus correligionarios los pelagianos que todos, de un modo u otro, nos encontramos envueltos en las pasiones y que nos es imposible superarlas sin la ayuda de Dios.

“Si decís que no padecéis estas cosas, perdonad, pero no os creemos; sino más bien reconocemos en estas palabras de San Ambrosio un *espejo* de la común debilidad humana; y esto, aunque progreseemos. Sin embargo, aunque os creamos y digamos: Orad por nosotros, para que no padezcamos estas cosas, os encontramos tan altivos y megalómenos, que nos respondéis que no sólo no las padecéis, sino también que está en poder del hombre no padecerlas, y que no hay motivo para pedir la ayuda de Dios para lograrlo”³².

29. *En todas sus palabras San Agustín te pone delante un espejo*

El sermón trata de la corrección fraterna.

“Si a alguno de vosotros quisiera corregir en privado, quizá me hiciese caso. A muchos de vosotros corrijo públicamente. Todos me alaban. ¡Alguno me haga caso! No amo al que me alaba de palabra, y desprecia de corazón. Cuando alabas y no te corriges, eres testigo contra ti. Si eres malo y te gusta lo que digo, disgustate; porque si te disgustares de ser malo, una vez que te hayas corregido, te complacerás, lo que ya dije, si no me equivoco, anteayer. En todas mis palabras te pongo delante un *espejo*. Y estas palabras no son mías: Hablo, porque el Señor lo manda; no callo, porque me aterra. Pues, ¿quién no elegiría callar y no tener que dar cuenta de vosotros? Pero ya recibimos la carga que no podemos, ni debemos sacudir de nuestros hombros”³³.

30. *La carta 189 es un espejo para Bonifacio*

En carta al militar Bonifacio le da algunas orientaciones de vida cristiana. La acaba proponiéndola como *espejo*.

“Sé que te preocupas mucho de estas cosas. Me deleita mucho tu buena fama y me congratulo contigo en el Señor, de modo que esta *Carta* sea para ti más *espejo*, donde veas cómo eres, que donde aprendas cómo debes ser. Sin embargo, lo que encuentres en esta carta o en las Escrituras santas que aún te falta para una vida buena, esfuézzate por adquirirlo, obrando y orando; y por lo que tienes da gracias a Dios, como fuente de bondad, de donde

32. S. AGUSTÍN, *Réplica a Julián, en seis libros*, 2, 8, 23. Fecha: año 429 ó 430.

33. S. AGUSTÍN, *Sermones*, 82, 15. Fecha: año 408 ó 409.

te viene; y en todos tus actos buenos dale honor y a ti humildad, como está escrito: *Toda dádiva buena y todo don perfecto viene de lo alto, desciende del Padre de las luces* (St 1, 17)”³⁴.

31. *Cristo me ofreció un espejo y una regla*

No son palabras de S. Agustín. San Agustín no hace más que poner el texto del pelagiano Julián, para rebatirlo a continuación.

“Dice Julián: la encarnación de Cristo defiende la obra de su divinidad, quien, viniendo a mí, con mi naturaleza y su voluntad, me ofreció un *espejo* y una regla (...)”³⁵.

Hechos o instituciones

32. *El disgusto por avaricia, un espejo para extirparla*

“El Salmo [38, 7] nos advierte cómo fuimos hechos y a dónde hemos llegado. Dice: *Aunque el hombre camine en la imagen de Dios*: He aquí cómo fue hecho. ¿A dónde ha llegado? Escucha lo que sigue: *Sin embargo, se inquieta vanamente*. Camina en la imagen de la verdad y se inquieta por consejo de la vanidad. Ve, por fin, su inquietud. Ve y disgustate como en un *espejo*. Dijo: *Aunque el hombre camine en la imagen de Dios*. Por lo tanto, gran cosa es el hombre; *sin embargo, se inquieta vanamente*. Y si preguntásemos: ¿De qué, dime, de qué *se inquieta vanamente*? *Atesora y no sabe para quién recogerá todo*. Este hombre es todo el género humano”³⁶.

33. *La familia de Coré, un espejo para todos*

San Agustín expone el versillo 1 del Salmo 45, que se considera el título del Salmo.

“El título del Salmo es así: *Al final, por los hijos de Coré, Salmo para el mismo David*. A los hijos de Coré se refieren también algunos otros títulos de los Salmos. Indican un dulce misterio, insinúan un gran sacramento, donde nosotros mismos nos sintamos de buen gusto comprendidos y nos reconocamos en el título los que oímos y leemos. Como en un *espejo* que se nos ha puesto delante, miraremos quiénes somos”³⁷.

34. S. AGUSTÍN, *Cartas*, 189, 8. Fecha: año 418.

35. S. AGUSTÍN, *Réplica a Julián, obra inacabada*, 4, 84. Fecha: año 412.

36. S. AGUSTÍN, *Sermones*, 60, 3. Fecha: año 397.

37. S. AGUSTÍN, *Exposiciones de los Salmos*, 46, 2. Fecha: año 412.

34. *La caída del reino asirio, espejo para los romanos*

“Si después de mil doscientos años largos, cuando se les quitó el reino a los asirios, la religión cristiana hubiera predicado allí otro reino, el eterno, y hubiera impedido los sacrílegos cultos a los dioses falsos, ¿qué dirían los hombres superficiales de aquel pueblo, sino que la caída de un tal imperio, mantenido durante tantos siglos, no había podido tener más explicación que el abandono de sus religiones y la adopción de esta otra nueva, [la cristiana]? Vean éstos [los actuales romanos] su *espejo* en esta suposición de mentirilla, que habría podido darse, y avergüéncense de quejarse de semejantes cosas, si es que tienen algún pudor.

En realidad, el imperio romano acaba de sufrir un duro golpe, más bien que un cambio. Percances como éste ya los ha soportado en épocas anteriores al nombre de Cristo, y se repuso de ellos. No hay que desesperar que ocurra otro tanto en estos tiempos. ¿Quién conoce la voluntad de Dios en este punto?”³⁸

35. *La causa de Maximiano, un espejo para los donatistas*

San Agustín insiste sobre la contradicción de los donatistas: defienden que no están envueltos en pecados de alto volumen y, sin embargo, los declaran con los hechos.

“Así, para no abandonar a los que tienes por buenos –le dice a Cresconio– te ves forzado a soportar a los que sabes que son malos; y por esto la verdad convence de maldad a todos los que, rompiendo la unidad con tantos pueblos, dejaron a los buenos por causa de crímenes ajenos, verdaderos o falsos; desconocidos, sin embargo, a los demás; pero que no le habían de perjudicar a él.

Ésta es la gran impiedad del partido de Donato y, para que no pudierais excusarla en modo alguno, se os ha presentado la causa de los maximianenses, en la que, vista vuestra maldad como en un *espejo*, la corrijaís, si queréis, y si no queréis [...]. No quiero decir algo más grave, pues sé que tienes corazón. ¿Qué has de decir contra esto?”³⁹

36. *La causa de Maximiano, espejo de corrección para los donatistas*

Los donatistas se resintieron por la actuación de su cismático Maximiano, quien adoptó con sus correligionarios la actitud que éstos habían adoptado con los católicos: los creían indignos de administrar los sacramentos, y por eso

38. S. AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, 4, 7. Fecha: año 415.

39. S. AGUSTÍN, *Réplica al gramático Cresconio, donatista*, 4, 27, 34. Fecha: año 405 ó 406.

rebautizaban a los que les llegaban de entre los donatistas al cisma. San Agustín les indica a través de Macrobio que la causa o actitud de Maximiano debe servirles de *espejo* de corrección.

“Fue oculta providencia de Dios –les dice– que en la causa de Maximiano se haya propuesto un *espejo* de corrección, para terminar con la calumnia criminal contra nosotros; es más, contra la Iglesia de Cristo” [...] ⁴⁰.

Con el citado Maximiano se había ido Feliciano, que rebautizó a los que iban de entre los donatistas; pero se arrepintió y éstos lo recibieron como si no hubiera sucedido nada. San Agustín no tiene otra cosa en contra, que el que actúen contradictoriamente no tomando la misma posición con lo que había sucedido en la Iglesia católica. Les presenta un nuevo *espejo*, a fin de que abandonen su separación.

“Si os empeñáis –les dice– en tomar un sentido diverso del sentido que piden las Palabras divinas, los testimonios de las Escrituras que vuestros mayores creyeron entender y aducir para dividir al pueblo de Dios, cesad ya. Atended al *espejo* que para amonestaros os puso Dios, si lo entendéis, con su misericordiosísima providencia. Me refiero a la causa de Feliciano” ⁴¹.

Epílogo sobre el uso de la frase agustina “Mirarse como en un espejo” de la Regla y otras obras

Es admirable la pedagogía que San Agustín enseña con esta metáfora para estimular al bien y evitar el mal. Los ejemplos que propone el Santo nos abren a una pedagogía aplicable, moral y también ascéticamente, a todo aquello que se nos pone delante, ya sean personas, acciones, obras, libros, frases y una gama muy amplia de otras cosas. Para hacerla útil y fructuosa, se necesita el esfuerzo que San Agustín ponía en la observación de lo externo y en la introspección de sí mismo, en un lance de interiorizar todo en perspectiva de Dios o, al menos, de los valores ascéticos. La persona superficial y sin voluntad difícilmente comprenderá el valor de esta pedagogía tan sencilla y a la vez tan profunda y aun más difícilmente se comprometerá con la tarea que impone.

Las intenciones de San Agustín, al pedir, y hasta descubrir en cada uno un cierto deber de *mirarse como en un espejo* en la Sagrada Escritura, en la Regla y en sus otras obras, y en tantas otras cosas, aparecen claras después de

40. S. AGUSTÍN, *Cartas*, 108, 6. fecha: año 409 ó 410.

41. *Ibid.*, 108, 4, 13.

haber leído atentamente sus comentarios. Exige en todo un esfuerzo por lograr la mayor perfección en la santidad. Quiere que las leyes no se salten, que se cumplan con sumo esmero, pues la verdadera ley no tiene otra misión que unirnos a la voluntad de Dios de promover nuestra felicidad y la del prójimo. No hay que olvidar que la lealtad con Dios es el mejor servicio a los hombres. De ahí que nos mande leer la *Regla una vez a la semana*. *Es una obligación que conserva toda su validez aún hoy día en cualquier religioso que quiera seguir el pensamiento del Santo. Se manda que "se os lea". Esta obligación de que se lea una vez por semana en público* podía estar condicionada por el hecho de no tener en el monasterio ejemplares para todos y que hubiera religiosos que no sabían leer. No existía la imprenta; la mayor parte de los que llegaban al monasterio no sabían leer. No hay, sin embargo, hoy día ningún atenuante para no leerla una vez por semana al menos personalmente. San Agustín quiere que se conozca bien la *Regla*; porque, de lo contrario, no puede ser para cada uno *espejo* nítido y luminoso. Considera la *Regla*, hechas las convenientes reservas, como la prolongación, podríamos decir, de la *Sagrada Escritura para conocer y cumplir la voluntad de Dios*. *Esta pedagogía de San Agustín sobre la Regla* se debe aplicar, según su mente, a todas las demás leyes que sean dignas, por el contenido, de la calificación de leyes evangélicas.

Los pasajes de San Agustín sobre el "*mirarse como en un espejo*" tomados de varios de otras de sus obras avalan la paternidad agustina del libro *El Espejo*, del que hablaré a continuación. Si se pretendiera datar la *Regla*, colocando la fecha en los años en que San Agustín escribió el mayor número de las obras que traen frases iguales o muy parecidas a las de la regla, de una manera u otra, la expresión "*mirarse como en un espejo*", llevaría a datarla en una fecha varios años posterior al año 397, tal vez no antes del 415, como indican las fechas de composición referidas en las notas anteriores. Por otra parte, hay que decir que el año 397 es una hipótesis –valga la redundancia– totalmente hipotética.

Conviene, finalmente, preguntarse: ¿Toma San Agustín esa expresión o metáfora de la Sagrada Escritura o es acuñada por él? El símbolo, expresión o metáfora del *espejo* se encuentra en la Sagrada Escritura, en la carta del apóstol Santiago, 1, 23-24, donde se lee: *Porque si alguno se contenta con oír la palabra sin ponerla por obra, ése se parece al que contempla su imagen en un espejo. Se contempla, pero, en yéndose, se olvida de cómo es*. San Agustín alega este texto en este sentido de *mirarse en un espejo*. Lo hace en las *Exposiciones de los Salmos*, 118, Sermón 4, 3, en el año 418. Puede verse más arriba, en el pasaje 25. Antes no lo había hecho. No es fácil poder afirmar por este sólo detalle que se haya inspirado en él, como tampoco hay argumento

firme para poder negarlo. Por otra parte, también el pelagiano Julián usó la palabra *espejo* en este sentido, como se contiene más arriba, en el pasaje 31, aunque también en un tiempo muy tardío, esto es, en el año 429 ó 430.

El libro Speculum: (El Espejo), clave para la comprensión de la Regla

Hay dos libros intitulados *Speculum* que llevan el nombre de San Agustín. Para distinguirlos entre sí suelen añadir al título algunas de las respectivas palabras iniciales. Uno es el *Liber de divinis Scripturis sive Speculum. De uno Deo* ⁴². Es ciertamente apócrifo, no fue escrito por San Agustín. El otro, el *Speculum. Quis ignorat* ⁴³, es ciertamente de San Agustín. El testimonio de San Posidio es contundente. Expresa tácita, pero claramente, que conocía la obra, no como algo que hubiera encontrado casualmente en la biblioteca de San Agustín después de su muerte; pues nos señala, no la fecha exacta, pero sí el tiempo en que la escribió, esto es, poco antes de la llegada “de los bárbaros crueles, vándalos y alanos, mezclados con los godos y otras gentes venidas de España” a África ⁴⁴. El testimonio de Posidio es el siguiente:

“Queriendo ser útil a todos, lo mismo a los que pueden leer muchos libros, como a los que no pueden, extrajo de los dos divinos Testamentos, del Viejo y del Nuevo, precediéndolos de una introducción, los preceptos y prohibiciones divinos relativos a la regla de vida; e hizo de ellos un único volumen, que pudiera leerlo quien quisiera y reconocer en él hasta qué punto obedeciera o desobedece a Dios. Y quiso que esta obra se llamara *Espejo*” ⁴⁵.

La declaración de San Posidio corresponde admirablemente a cuanto San Agustín expone en el prefacio o introducción de la obra ⁴⁶ y que se ha recogido más arriba, en el pasaje 1 del epígrafe MIRARSE COMO EN UN ESPEJO.

Podemos decir que el *Espejo* es una obra o recopilación de leyes, en la

42. CSEL. 12, Viena 1887, 287-700.

43. *Ibid.*, 1-285.

44. S. POSIDIO, *Vida de Agustín*, ed. crít. latina de A.A.R. BASTIAENSEN en *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Verona, Arnoldo Mondadori editore, 1975, 28, 4.

45. *Ibid.*, 28, 3. Una síntesis de las opiniones contrarias a la autenticidad pueden verse en Manuel A. MARCOS CASQUERO, en la introducción a la traducción española, en *Obras completas de San Agustín*, vol. 27, Madrid, BAC., 1991, pp. 167-175.

46. *Espejo*, prefacio o introducción. No se comprende cómo el Prof. Marcos Casquero ha traducido que la obra va dirigida al que, “creyendo ya, no quiere obedecer a Dios” (*ibid.*, p. 179), cuando San Agustín dice lo contrario, como figura en el texto latino. Tampoco se comprende cómo pueda afirmar que el destinatario de la obra es “el creyente tibio” (*Ibid.*, p. 167).

samiento o criterios a seguir en la composición de un texto legislativo. Sintetizo su pensamiento.

Nadie duda de que en la Sagrada Escritura unas cosas han sido puestas, "para que se sepan y se crean, como aquello que *en el principio Dios creó el cielo y la tierra* o *en el principio era el Verbo*. Otras se narran por motivo de la historia: para que se conozcan los hechos divinos o humanos. Hay otras que han sido puestas, mandando que se observen y se hagan o prohibiendo que se hagan, como *honra al padre y a la madre* o *no cometas adulterio*".

De estas últimas que "se encaminan a hacer posible una vida de piedad y de buenas costumbres he decidido [...] escribir esta obra, recogiendo todas y, dándoles unidad, hacer de ellas como un *espejo*, donde fácilmente puedan mirarse [...]. La obra va dirigida al que ya cree y quiere obedecer a Dios, al cual pido que se mire en ella y advierta cuánto ha progresado en las buenas obras y costumbres. Pues así puede dar gracias por lo obtenido y trabajar lo suficiente para lograr lo no obtenido, teniendo cuidado y suplicando con piedad fiel la conservación de aquéllas y el logro de éstas"⁴⁷.

Agustín quiere hacer cuanto puede para que "no resulte demasiado larga esta obra, que ha de retenerse muy en la memoria"⁴⁸. Por esto, de los cuatro Evangelistas es de San Juan, su Evangelista preferido, del que menos extracciona; porque, aunque "su Evangelio sobresalga entre los demás", nos transmitió muchos menos preceptos sobre el modo de vivir, "por haber seguido más la parte contemplativa", mientras los otros tres "siguieron sobre todo la denominada parte activa"⁴⁹.

Lo mismo sucede con los *Hechos de los Apóstoles*, porque su contenido es la historia de los hechos "con los que se edifica la fe". Así ni nos ofrece el célebre texto "la multitud de los creyentes tenía una sola alma y un solo corazón" (Hch 4, 32-35), sobre la vida de la primitiva comunidad de Jerusalén, a pesar de tenerlo siempre a flor de labios⁵⁰. Lo ofrece, sí, en la *Regla*, pero dándole una forma preceptiva: ... "y *que tengáis una sola alma y un solo corazón*"⁵¹.

San Agustín no pretendió poner en el *Espejo* teología, espiritualidad; quiso que apareciese solamente aquello que se debe hacer o evitar, preceptos o prohibiciones, para que se conozca bien cómo se debe proceder. Quiso también, ya se ha indicado, que el contenido de la obra fuera bien inteligible a todos los cristianos; que figurara sencillamente lo que entienden.

47. *Espejo*, prefacio, y 6.

48. *Espejo*, 5.

49. *Espejo*, 28.

50. *Espejo*, 29.

51. *Regla*, 3.

Los criterios que tuvo en cuenta San Agustín en la composición del *Espejo* corresponden perfectamente a la forma de composición de la *Regla*. También la *Regla* es una elaboración bien coordinada de mandatos y prohibiciones, añadiendo únicamente en forma muy sobria la razón de cada mandato o prohibición, lo que también hace, cuando le es posible, en el *Espejo*. Digo en cuanto le es posible, porque en esta obra más que redactor fue recopilador, y por lo mismo transcribía en síntesis, casi siempre al pie de la letra, lo que dice la Sagrada Escritura. Solamente le era posible dar la razón de lo que introducía en sus comentarios.

Conociendo cuanto voy refiriendo del *Espejo*, se comprende que no se encuentren en la *Regla* tantas cosas como muchos hubieran querido encontrar sobre la gracia, la interioridad, la teología de la castidad consagrada, de la pobreza y de la obediencia y sobre otros varios puntos. San Agustín suponía todo eso, tanto al componer el *Espejo* como al redactar la *Regla*, pues ya lo había expuesto en otras obras, y hasta repetidamente, donde lo podían encontrar lo mismo los monjes que los demás cristianos. En la *Regla* solamente pretendía concretar las obligaciones más vinculantes para el ideal y plan de vida religiosa, tal como él la concebía.

Como en el *Espejo* también en la *Regla* aparece claro que San Agustín quería que se supiese casi de memoria. “Para que no descuidéis nada por olvido –afirma en el último número de la *Regla*–, se os lea una vez a la semana”⁵². Es evidente que San Agustín quiere que las leyes se observen bien, se observen todas, por amor, con la gracia. Sabe que no se pueden observar si no se conocen. Por eso insiste tanto en que sean conocidas por todos. Para él la verdadera ley no es un peso, sino una ayuda para caminar mejor hacia Dios Padre a través del prójimo por medio de Cristo, Dios hombre, bajo la invocación del Espíritu Santo.

Leyendo pausadamente los comentarios de San Agustín al libro *El Espejo*, nos damos cuenta de que la *Regla*, en la que hemos de mirarnos “como en un espejo”, tiene todo lo que, según San Agustín, convenía que tuviera. Tiene todo lo que quiso que tuviera una *Regla* no para la vida de una Comunidad, sino para una vida de Comunidad. La *Regla* está escrita según el parámetro con que San Agustín compuso el libro *El Espejo*.

Conviene acentuar la semejanza, y alguna vez igualdad, del final de la *Regla*⁵³ con el prefacio o introducción del *Espejo* en cuanto al progreso en la perfección, en los medios de lograrla, en la acción de gracias a Dios por lo logrado y en la petición de perdón por lo no logrado o mal hecho. Ya quedan recogidos estos pasajes o textos trascritos más arriba.

52. *Regla*, 49.

53. *Regla*, 48-49.

He aludido a la fecha de la redacción de la *Regla*. Por ahora no se ha podido determinar una fecha o tiempo ciertos. Ciertamente el año 397 no es, repito, más que una hipótesis totalmente hipotética. Ciertamente muestra ya un conocimiento muy maduro de la vida monástica por parte de San Agustín, muy diferente de tiempos próximos a su conversión. Me inclino por una fecha situada en los últimos 20 años de la vida de San Agustín.

Considerados los aspectos paralelos con *El Espejo*, no creo un atrevimiento sugerir que muy bien pudo haber sido escrita hacia el tiempo de la composición de *El Espejo*, esto es, hacia el año 427. Como ya hemos visto con la expresión, símbolo o metáfora "mirarse como en un espejo", la mayor parte de las obras, cartas y sermones en general del Santo en que aparece fueron compuestas desde los años 408-410 en adelante⁵⁴.

A mi entender, es probable que San Agustín no escribió la *Regla* para un monasterio exclusivamente concreto, sino para monasterios en general que pudieran y quisieran aceptarla sin tener que abandonar el reglamento propio de cada monasterio en el que estarían prescritos los rezos, el trabajo, la lectura, etc. La *Regla* presupone todo esto, no lo trae. En el caso del primer monasterio fundado por San Agustín, en Hipona, no en Tagaste, ese Reglamento o *Regla* detallada pudo ser muy bien el "*Ordo Monasterii*", cuyo texto da casi la impresión de tener delante San Agustín, al redactar la *Regla ciertamente suya*⁵⁵. De este tema y de otros del monacato agustino se tratará en otra ocasión.

Balbino RANO EUNAIN, OSA
Institutum Patristicum Augustinianum
Roma

54. Cf. Tarsicius VAN BAVEL, O.S.A., *Parallèles, Vocabulaire et Citations Bibliques de la "Regula Sancti Augustini"*, en *Augustiniana* 9 (1959), pp. 12-77.

55. Este estudio es substancialmente una conferencia pronunciada en el Institutum Patristicum Augustinianum, de Roma, el 18 de noviembre de 1986, en uno de los cursos de Espiritualidad Agustina organizados por la Curia General de la Orden de San Agustín.

Una, eadem et vera. La Iglesia de Cristo en los comentarios impresos de Pedro de Aragón (1584)

En 1584 editaba en Salamanca el agustino Pedro de Aragón¹ sus comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás de Aquino². También ese mismo año aparecían en Salamanca los de Domingo Báñez sobre la misma materia³. El erudito Franz Ehrle⁴ aludió a esta circunstancia cuando se refie-

1. Nació Pedro de Aragón en Salamanca (1545/1546). Profesó el 20 de septiembre de 1561 en el convento de San Agustín de la misma ciudad, donde estudió Artes. La Teología la cursó en la Universidad desde 1564 hasta 1568. Pasó luego a Huesca. Allí obtuvo el título de maestro de Teología (1573). Más tarde incorpora en Salamanca los títulos de licenciado y de maestro (1576). Comienza su docencia salmantina desde la cátedra de Escoto (1576-1582) y pasa después a la de Súmulas (1582-1592). A ambas había accedido por oposición. En 1582 intentó el acceso a la cátedra de Durando; pero se lo impidió el dominico Juan Vicente. Murió en 1592.

Biografía, cf.: V. OBLET, "Aragón, Pierre", en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1 (París 1909) 1728-1729; E. D. CARRETERO, "Aragón, Pedro de", en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 1 (Madrid 1972) 77; J. BARRIENTOS GARCÍA, "La justicia en la distribución de los cargos públicos y cargas o impuestos en Pedro de Aragón", en *La Ciudad de Dios* 206 (1993) 299-300.

2. El título completo de la obra reza así: "Fratris Petri de Aragon, ordinis eremitarum sancti Augustini, artium et sacrae Theologiae magistri, et in clarissima Salmanticensi Academia publici professoris. In secundam secundae Diui Thomae Doctoris Angelici commentariorum. Tomus Primus. Salmanticae. Excudebat Ioannes Ferdinandus MDLXXXIII".

Esta obra se citará siempre en referencia al comentario al artículo décimo de la cuestión primera. Al haber dos columnas en la obra editada, la letra que acompañará al número de página indicará si se trata de la primera de ellas *a* o de la segunda *b*.

3. D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in Secundam Secundae angelici doctoris S. Thomae (q. 1-q. 46)*, Salmanticae 1584.

4. "Habiendo llegado a su conocimiento que el agustino Pedro de Aragón preparaba para la imprenta un comentario a la 2a. 2ae., en el cual temía Báñez que se sirviera de materiales pertenecientes a sus predecesores en el cargo, empezó también al mismo tiempo la publicación de esta parte de la Suma. Por eso aparecieron simultáneamente en 1584, en Salamanca, dos extensos comentarios a la primera parte de la 2a. 2ae. (de fide, spe et caritate) de los cuales uno contenía los trabajos del dominico de San Esteban y el otro los del agustino de San Agustín". F. EHRLE (J.M. MARCH), "Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez", en *Estudios Eclesiásticos* 9 (1930) 162.

re a la noticia del dominico sobre la posible publicación que se planeaba en el convento de los agustinos. Báñez llevaba al parecer algún retraso en la confección de su obra. ¿Tenía acaso miedo éste de que Aragón utilizara en sus comentarios a la *Secunda Secundae* exposiciones doctrinales de los dominicos? Fue precisamente el año 1526 cuando Francisco de Vitoria comenzó a explicar la *Secunda Secundae* de Santo Tomás desde la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca. Sus comentarios no fueron dados a la imprenta para ser publicados. Diversos fueron los profesores posteriores que continuaron comentando desde sus cátedras la *Suma Teológica* del Aquinate. Tampoco entregaron los mismos a imprenta alguna. Hubieron de pasar 58 años hasta que todos aquellos comentarios expuestos en Salamanca cristalizaran en una edición de imprenta. Aparecieron los mismos en dos libros diversos: los de Aragón y Báñez. Este hecho significaba a las claras la terminación de una etapa. Se había puesto fin a unos años de intenso trabajo de investigación y de acomodación. Había llegado el tiempo de poder ofrecer abiertamente la exposición adecuada y completa de los comentarios salmantinos sobre la *Secunda Secundae* de Santo Tomás.

Recibe el nombre de Escuela de Salamanca ⁵ aquel movimiento iniciado por Vitoria con su entrada en la Universidad de esta ciudad el año 1526 y decidió ajustar sus comentarios a la *Suma Teológica* del Aquinate. No quiso atenerse a la explicación de los Cuatro Libros de las Sentencias de Pedro Lombardo. Es cierto que la mayor parte de los profesores salmantinos de Prima y de Vísperas ⁶ del siglo XVI pertenecían a los dominicos; pero, ¿queda reducida la Escuela de Salamanca por ello a autores de una sola orden religiosa? En su obra sobre el Papa, el concilio y la infalibilidad, Ulrich Horst no habla de Escuela de Salamanca. Prefiere mencionar las escuelas de los dominicos, de los agustinos y de los jesuitas ⁷. Quien escribe ha preferido en todos los trabajos considerar miembro de la Escuela de Salamanca del siglo XVI a quien comenta la *Suma* de Santo Tomás y es profesor de la Universidad salmantina. A este respecto considera carente de importancia que el profesor lo

5. Sobre la expresión Escuela de Salamanca, cf.: C. POZO, "Salmantizenser", en *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg im Breisgau 1964) 268-269; L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *La teoría del progreso dogmático en los reportata inéditos de Juan de Guevara* (Vitoria 1967) 47-64; I. JERICÓ, *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. La doctrina y la verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1981) 1-5.

6. Eran las dos cátedras principales de la Universidad. El profesor estaba obligado a atenerse en su explicación a la doctrina común. Las cuestiones de corriente se trataban en las cátedras menores. Recibían estas cátedras el nombre de Prima y de Vísperas por iniciarse las mismas cuando se comenzaba el rezo de dichas horas canónicas en la catedral.

7. Cf.: U. HORST, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie des Summenkommentare von Cajetan bis Billuart* (Mainz 1978) 64, 143 y 162.

haga desde una cátedra mayor o menor⁸. Salta a la vista que dos comentarios sobre la misma materia y publicados el mismo año no se resisten a la comparación y al juicio contrastado. U. Horst decía al respecto que, mientras el trabajo de Báñez conquistó con toda rapidez una categoría especial, no sucedió lo mismo con el del agustino. De todas formas, reconoce este dominico alemán que no es pérdida de tiempo alguna reflexionar con un detenimiento mayor sobre la Eclesiología de Pedro de Aragón por hallarse en ella una serie de interesantes matizaciones⁹.

U. Horst reconoce abiertamente la existencia de matizaciones de interés en la eclesiología de Pedro de Aragón. Está fuera de toda duda que la Escuela de Salamanca del siglo XVI contribuyó decisivamente a la aparición y consolidación del moderno tratado teológico “*De Ecclesia*”¹⁰. La eclesiología se gestó en la Escuela de Salamanca con ocasión del comentario al artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. La *Suma Teológica* del Aquinate ofrecía a los salmantinos la posibilidad de hablar concretamente de la Iglesia. Se preguntaba el artículo mencionado si pertenecía en último término al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo. En un primer momento, los salmantinos se aprestaron a tratar sobre el poder y la autoridad de la Iglesia: el concilio general y el Papa. En un segundo momento, caen en la cuenta además de cómo la fe no es solamente propuesta y que había mucho tenido como de fe en la Iglesia que vive en el sentir de los cristianos sin necesidad de ser propuesto desde la autoridad. Esta constatación llevó a fijar la atención de los teólogos en la realidad de la Iglesia, la cual no quedaba reducida al concilio general en armonía con el Sumo Pontífice. Se tomó más que nunca en consideración que todos los fieles eran Iglesia de verdad. Se sintió entonces la necesidad de precisar qué es y dónde se halla la Iglesia de Cristo.

Aquí no se afrontarán las cuestiones de la infalibilidad de los concilios y del Sumo Pontífice en la definición de la fe. Tampoco se ofrecerá la exposición de Aragón sobre la Sagrada Escritura y las tradiciones apostólicas para probar los dogmas de fe. Pese a su interés, no se expondrá las cuestiones de si los herejes pertenecen a la Iglesia o de si los pecadores son miembros de

8. Cf.: I. JERICÓ, *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1981) 1-4.

9. “In Jahre 1584 erschienen nun zwei umfangreiche Kommentare zur *Secunda Secundae* im Druck, die dem Augustiner Petrus de Aragón und Dominicus Báñez zu verfassern hatten. Auch wenn das Werk des Dominikaners schon rasch einen besonderen Rang einnahm, lohnt es sich, die Ekklesiologie des Petrus de Aragón näher zu betrachten, zumal sich in ihr eine reihe von interessanten Nuancierungen finden”. U. HORST, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart*, (Mainz 1978) 149-150.

10. Cf.: I. JERICÓ, “El moderno tratado *De Ecclesia* y sus inicios en la Escuela de Salamanca”, en *Communio* 28 (1995) 3-46.

ella de verdad. De todas formas, es necesario indicar aquí que Pedro de Aragón considera a los herejes fuera de la Iglesia y llama a los pecadores miembros verdaderos de ella. La Iglesia es ante todo congregación de los que tienen fe. Asimismo, no se dirá nada en este estudio sobre la problemática del Papa caído en herejía. ¿Qué es entonces lo que se ofrecerá en el mismo? Se enumerarán las notas de la Iglesia de Cristo y se tratará de verificar cómo las mismas se cumplen únicamente en la Iglesia de Roma. El origen de la Iglesia no se halla en Cristo; se remonta al menos hasta Abel. La Iglesia verdadera existió antes de haber Escritura alguna. En la Iglesia, además de la fe, es necesario hacer confesión externa de la misma. Siempre ha habido y habrá fe y gracia de verdad en la Iglesia de Cristo ¹¹.

Dos partes abarcará el presente trabajo. La primera se dedicará a exponer la doctrina de Aragón tal y como él la escribió. La segunda tratará de exponer el marco y el desarrollo de los comentarios dentro de la teología.

PRIMERA PARTE

El término latino *ecclesia* viene del griego. Lo utilizan los escritores sagrados y profanos cuando hacen referencia a la reunión que ha sido convocada. Designa este término así el encuentro y la reunión de las personas congregadas en una unidad gracias a la voz y al mandato de una persona. *Ecclesia* se diferencia del término sinagoga. Según San Agustín, se aludía con este nombre a cualquier congregación sin especificarse si se trataba de hombres o de reses. Se habla de congregación de reses en el evangelio de San Mateo. También se señala en el mismo (Mt 23,37) ¹² cómo la gallina reúne a sus pollos. Iglesia designa sólo la congregación de seres racionales. Éstos son a su

11. El campo de la investigación presente queda resumido perfectamente en esta frase sobre la Iglesia en general referida a los comentarios de P. de Aragón:

“Die Kirche als sichtbare Gemeinschaft hat ihren Ursprung in Abel, aber als *congregatio fidelium*, die den Glauben an Christus bekennt und sich der von ihm gestifteten Zeichen bedient, nimmt sie den Anfang mit der Passion des Herrn. Sie wird auch die Zeiten überdauern; ihre Existenz hört nicht auf, sie lebt stets in einer grösseren Gruppe von Gläubigen weiter. Ihre konkrete Realisierung findet sie bei den Gläubigen, die den römischen Papst als Nachfolger Petri und Vikar Christi anerkennen. Die römische Kirche allein ist *firma, inviolabilis et inconcussa* geblieben. Nur sie besitzt die schriftliche und mündliche Lehre der Apostel, auch hat sie allein die rechtmässige bischöfliche Sukzession”. U. HORST, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Kajetan bis Billuart* (Mainz 1978) 151-152.

12. Aunque lo normal es colocar la sigla Cf. en las citas bíblicas cuando las mismas no son textuales, a lo largo de todo este trabajo se citará la Biblia de modo no textual y no se hará uso de la sigla citada.

vez los que pueden ser convocados¹³. A veces, se designa con tal término el lugar preciso en el que se juntan las personas. Así es como suele hablarse de iglesias cuando se quiere hacer referencia a los templos. Esta significación no se halla por otra parte muy alejada de las Sagradas Escrituras. El libro de Judit (6,20) habla de cómo se reunió todo el pueblo y de cómo se hizo adoración durante toda la noche en la iglesia. Es ésta una significación que se halla también en Luciano. Invita Aragón a consultar las exposiciones al respecto de Alfonso de Castro, Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Johann Driedo, Albert Pigge y Juan de Torquemada¹⁴.

La Iglesia suele entenderse en toda su amplitud cuando abarca la congregación de los hombres todos sin distinguir a buenos y malos, a fieles o infieles. Así es como usa el término el Salmo (25,5) al referirse a la iglesia de los malvados. Pero este nombre de iglesia de los malvados se toma solamente en este lugar para significar la congregación de aquéllos que se alejan del camino de Cristo y de la religión verdadera. Se limita en consecuencia su uso a la llamada por los escritores sagrados como la iglesia de Satanás o la ciudad de Babilonia. Tal congregación surgió al mismo tiempo que la Iglesia de Cristo; crece a su lado y ha de perseverar además hasta el fin del mundo¹⁵.

A la Iglesia, a la que se hace referencia en este lugar, cabe definirla como la multitud de fieles que coinciden en la fe y en el culto del único Dios en

13. "Tractatus de Ecclesia. Et vt a nomine ipso exordiamur, aduertendum est primo, quod Ecclesia est nomen Graecum saepe ab scriptoribus, tam sacris, quam prophanis vsurpatum, significatque Latine conuocatam contionem, id est, coetum et congregationem hominum, alicuius voce atque imperio in vnum conuenientium. Et differt a Synagoga, vt autor est D. August. super psal. 77. et 78. in eo, quod Synagoga, quod etiam est nomen Graecum, significat simpliciter quamcumque congregationem, siue hominum, siue pecudum: nam etiam pecora congregari dicuntur, iuxta illud Mat. 23. Gallina congregat pullos suos. At vero Ecclesia tantum significat congregationem eorum, qui ratione vtuntur: hi enim solum sunt, qui conuocari possunt". 50a-50b.

14. "Accipitur etiam Ecclesia interdum pro loco ipso, in quo homines congregantur, vnde ipsa templa Ecclesias appellare solemus: estque ista significatio non multum aliena a sacris literis, nam Iudith c. 6. dicitur, Conuocatus est omnis populus, et per totam noctem intra Ecclesiam orauerunt. Similiter Lucianus accepit Ecclesiam in hac significacione in multis locis suorum dialogorum. De hac re videndus est Castro lib. 6. de Haeres. verbo Ecclesia, et lib. 1. cap. 6. Et Victoria in relectione de potestate Ecclesiastica, in principio, et Cano de locis lib. 4. c. 2. et Driedo lib. 4. de Ecclesiasticis dogmatibus c. 2. et Albertus Campensis, lib. 1. de Ecclesiastica Hierarchia, cap. 1. et Turrecremata lib. 1. suae sum. c. 1.". 50b.

15. "Secundo aduertendum, quod licet Ecclesia secundum totam suam latitudinem accipiat pro quacumque hominum congregatione, siue bonorum siue malorum, siue fidelium siue infidelium, vt constat ex illo psalm. 25. (texto: 21.) Odiui Ecclesiam malignatium: tamen nos in praesenti tantum accipimus hoc nomen, in quantum significat congregationem hominum aberrantium a Christo, et a vera religione, quae a sacris scriptoribus appellatur Ecclesia Sathanae, seu ciuitas Babylonis, estque huiusmodi congregatio simul orta cum Christi Ecclesia, et simul cum illa creuit, et est perseueratura vsque ad finem mundi, vt suo loco dicemus". 50b.

orden a alcanzar el fin sobrenatural. De esta definición se deduce claramente que los bienaventurados no pertenecen a la Iglesia. Santo Tomás aplica esta definición a la Iglesia militante y triunfante. Pero la Iglesia, sobre la cual se va a tratar aquí, es la congregación de los fieles que caminan todavía por esta vida ¹⁶. A ella se refiere en concreto el pasaje de la carta a los Efesios (5,23) al hablar de Cristo como la cabeza de la Iglesia y como el salvador de su cuerpo. De la misma se dice más abajo (Ef 5,25-27) que Cristo la amó y se entregó por ella para santificarla, purificándola, mediante el lavado del agua, con la palabra, a fin de presentársela así gloriosa. Dirá además San Pablo en la misma carta (Ef 5,31-32) finalmente que dejará por esto el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne, lo cual es un misterio grande entendido de Cristo y de la Iglesia. Según Aragón, pretende el Apóstol señalar con tales palabras las cuatro causas de la Iglesia: eficiente, material, formal y final. Por el conocimiento de las mismas se llega ciertamente a poseer noticia perfecta de lo que es la Iglesia misma ¹⁷.

En la Iglesia hay una doble causa eficiente: principal e instrumental. Cristo es la principal. Él la planta y la riega. Es algo en conformidad verdaderamente con el libro de Jeremías (2,21). Fue el mismo Cristo quien dijo, como consta en el evangelio de San Mateo (16,18), que edificaría su Iglesia sobre esta roca: San Pedro. A esta causa principal es a la que hace referencia el Apóstol cuando llama a Cristo la cabeza de la Iglesia y el salvador de su cuerpo (Ef 5,23) ¹⁸. La causa eficiente instrumental les corresponde a los sacramentos. Éstos vienen como derivación desde la pasión de Cristo. Son utilizados como los instrumentos de la piedad divina para la edificación del cuer-

16. "Vnde Ecclesia de qua in praesenti est sermo, diffinire poterimus, quod sit, Multitudo hominum fidelium, in fide et cultu vnus Dei conuenientium, ad finem supernaturalem comparandum. Quam diffinitionem ponit Glossa super capitulum Ecclesia, de consecratione d. 1. Ex quo infertur beatos non pertinere ad Ecclesiam, quem locum D. Tho. exponit tam de Ecclesia militante, quam de Ecclesia triumphante: tamen Ecclesia, de qua in praesenti loquimur, tantum significat, congregationem fidelium viatorum". 50b.

17. "De qua est intelligendus D. Paul. ad Ephe. 5. cum dicit, Christus est caput Ecclesiae, et saluator corporis eius: et paulo inferius Christus dilexit Ecclesiam, et tradidit semetipsum pro ea, vt illam sanctificaret, mundans eam lauacro aquae in verbo vitae, vt exhiberet eam sibi gloriosam Ecclesiam, etc. Et in fine eiusdem capituli, Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit vxori suae, et erunt duo in carne vna: sacramentum hoc magnum est, ego autem dico, in Christo et Ecclesia. Quibus verbis Apostolus tangere videtur quatuor causas Ecclesiae, scilicet, efficientem, materialem, formalem, et finalem, ex quarum cognitione ipsius Ecclesiae perfecta notitia colligi debet". 50b-51a.

18. "Causa efficiens duplex est, vna principalis, altera instrumentalis: principalis, est ipse Christus, qui Ecclesiam plantauit, atque fundauit: iuxta illud Hieremiae c. 2. Ego plantaui vineam electam. Et Matth. 16. Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Et hanc causam tangit Apostolus dicens, quod Christus est Caput Ecclesiae, et saluator corporis eius". 51a.

po de la Iglesia. A esta causa instrumental se refiere San Pablo cuando habla del lavado de agua en la palabra de vida (Ef 5, 26) ¹⁹. Los fieles son por otra parte la causa material de la Iglesia. Lo cual queda explicado por el Apóstol al mencionar el amor de Cristo a la Iglesia (Ef 5,25). Ésta es la reunión de los fieles ²⁰. Finalmente, es la unidad del cuerpo místico la causa formal. A ella alude San Pablo al señalar el gran sacramento referido a Cristo y a la Iglesia (Ef 5,32). Ahora bien, esta causa final es doble. Puede hacer referencia la misma a la vida presente: la santificación, o a la otra vida: la glorificación. La primera es la señalada por San Pablo al hablar de la santificación (Ef 5,25). A la segunda se refiere el Apóstol cuando habla de la presentación gloriosa (Ef 5,27) ²¹.

Herejes y católicos coinciden en la afirmación de que esta Iglesia existente en estado de peregrinación por la tierra es una, santa, católica y apostólica. Así se sostuvo expresamente en el concilio primero de Constantinopla y en el de Calcedonia ²². ¿Qué significan estas cuatro propiedades?

Es la Iglesia una de verdad gracias a la unidad de la fe, de la ley de Cristo y de los sacramentos. Se habla de una sola unidad de religión en la secta. Asimismo, se llama también una a la sociedad de los sarracenos y se la distingue de la de los idólatras pese a encontrarse y poder existir ambas civilmente en multitud de reinos. Lo mismo se aplicará también cuando se afirma de la Iglesia. Hay en ella unidad de religión pese a darse en la misma multitud y diversidad de reinos civiles. San Juan Crisóstomo y San Agustín fundamentan la unidad de la Iglesia precisamente en la unidad de la fe. San Jerónimo habla al respecto de la adoración al único Cristo y de la observancia de la única regla de fe ²³. Se dice a la Iglesia una además por la unidad del príncipe, o cabeza,

19. "Causa autem instrumentalis sunt sacramenta, quae Christi passione deriuata, tanquam instrumenta diuinae pietatis operantur ad aedificationem corporis Ecclesiae: et hanc tangit Apostolus cum dicit, Mundans eam lauacro aquae, in verbo vitae". 51a.

20. "Causa autem materialis sunt ipsi fideles: et haec explicatur dum dicitur, quod Christus dilexit Ecclesiam. Ecclesia enim, vt supra diximus, idem est quod collectio fidelium". 51a.

21. "Causa formalis est vnitas corporis mystici: et hanc tangit Apostolus cum dicit, Erunt duo in carne vna: sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et Ecclesia. Et tandem causa finalis est duplex, vna in praesenti, quae est sanctificatio: altera quae expectatur in alia vita, et est glorificatio. Priorem tangit Apostolus dicens, vt illam sanctificaret: secundam autem dum dicit, vt exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam". 51a.

22. "Tertio est aduertendum, quod omnes tam Catholici, quam haeretici conueniunt in hoc, quod ita Ecclesia de qua loquimur est Vna, Sancta, Catholica et Apostolica: vt habetur expresse in concilio Constantinopolitano 1. cap. 7. et in Chalcedonensi actione 2. et in Niceno 2. actione 7.". 51a.

23. "Vna quidem, vnitate fidei, et legis Christi, et sacramentorum. Nam quemadmodum ab vnitate sectae, quoad religionem, dicitur vna respública Sarracenorum, et altera Idolatrarum, quamuis quantum ad ciuilia, sint in ea multa regna, et plura esse possint: ita etiam, ab vnitate fidei, et sacramentorum, et legis Christi, dicitur vna Ecclesia quantum ad re-

que la gobierna y rige: Jesucristo. Como indica San Pablo (Ef 4,15-16), fue el Padre quien colocó a Cristo como la cabeza sobre la Iglesia entera ²⁴.

Asimismo, se dice una a la Iglesia por la unidad de la esperanza que eleva a los bienes celestiales. Es lo expuesto en la carta a los Efesios (4,4) sobre la esperanza de vuestra vocación. También es una por la unidad de la caridad, así como por la unidad del Espíritu. Es la perfección última y principal del cuerpo místico. Hay en la Iglesia diferentes gracias; pero el mismo es el Espíritu. Así lo dice San Pablo en la primera carta a los Corintios (12,4). Como es la Iglesia una por tantos motivos, resulta que todos consienten en llamarla así. Se trata además de algo que está en consonancia con la Sagrada Escritura: Cant 6,8; Ef 4,4 y 1 Cor 10,1-2 ²⁵.

A la Iglesia se le dice santa. Es realmente pura, limpia e inmaculada al regirse por reglas santas y puras. Cuenta además con los sacramentos, los cuales confieren la gracia y limpian a los hombres de sus bajezas para volverlos dignos ante Dios. Es llamada santa asimismo por el fin al que ordena y es ordenada: la santidad y la pureza de vida, de gracia y de gloria. Posee además los ministerios santos, los oficios y los grados, así como los dones divinos que le conducen a la santidad y que la gobiernan. Los herejes niegan lo anterior en relación a los sacramentos y a los órdenes eclesiásticos ²⁶.

ligionem, quamvis quantum ad ciuilia sint in ea multa regna, et plura esse possint. Si enim res diuina, in quam omnes fideles vocati sunt, est Christianae religionis fundamentum, vt dicit D. Chrysost. necessario ab vnitate huius fidei, Ecclesia, quae supra illam fundatur, erit dicenda vna. Propter quam fidei communitatem, dicit D. August. super Ioannem, Omnes vnum vos estis in Christo Iesu. Et D. Hierony. scribens ad Euandrum Episcopum, cuius verba referentur in c. legimus 93. dist. affirmat, nec altera Romanae vrbs Ecclesia, altera totius orbis existimanda est: et Galliae, Britanniae et Africae, et Persiae, et Oriens, et India, et omnes Barbarae nationes, vnum Christum adorant, vnam obseruant regulam veritatis". 51a-51b.

24. "Dicitur praeterea Ecclesia vna vnitate principis, seu capitis, quo gubernatur, et regitur: qui vnus est, scilicet, Christus Iesus, quem pater dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus eius, vt dicit Paul. ad Ephe. cap. 4." 51b.

25. "Et etiam dicitur vna, vnitate spei, qua ad bona coelestia erigitur: iuxta illud ad Ephe. 4. Vocati estis in vnam spem vocationis vestrae. Et tandem est vna vnitate charitatis, qua connectitur, et vnitate spiritus, tanquam vltima et principalis perfectio corporis mystici, est in omnibus membris Ecclesiae, diuidens singulis prout vult. Diuisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus, vt dicit Apostolus 1. ad Corinth. cap. 12. Cum ergo tot rationibus Ecclesia sit vna, conuenienter omnes consentiunt in hoc, quod Ecclesia vna appelletur. Vnde de ea dicitur Cant. 6. Vna est amica mea, columba mea. Et ad Ephe. 4. Vnum corpus, vnus spiritus, vnus Deus. Et 1. ad Corinth. 10. omnes nos in vnum corpus baptizati sumus". 51b.

26. "Dicitur deinde Ecclesia sancta, id est, pura, munda, et inmaculata, utpote quae regitur sanctis et puris regulis, habetque sacramenta, quibus gratia confertur, et mundantur homines a peccatorum sordibus, et decori fiunt apud Deum. Vel dicitur sancta, a fine ad quem ordinat et ordinatur, scilicet, ad sanctitatem, et puritatem vitae, gratiae, et gloriae. Habet etiam sancta ministeria, officia, gradus, et dona diuina, quibus ad sanctitatem ducitur, et gubernatur, quamvis hoc de sacramentis, et gradibus ecclesiasticis, negatur ab haeticis". 51b-52a.

El nombre de católica se aplica a la Iglesia. De todas formas, debe advertirse que tal apelativo se refiere en concreto a tres realidades: la Iglesia, la fe cristiana y los fieles cristianos. Los cristianos confiesan la Iglesia católica. Además, en el símbolo de San Atanasio confiesan que ésta es la fe católica. Con San Jerónimo se llama también católico al cristiano. Éste dice en concreto que, si alguien le quiere culpar, comprobará que se trata de un inexperto o de un malévolo; hasta puede que sea hereje, además de no católico²⁷. El adjetivo católico viene del griego. Traducido al latín es lo mismo que universal. A la fe se le dice católica primeramente por muchos motivos según Torquemada. El principal de ellos es por haber sido anunciada, plantada y sembrada la misma por todo el orbe y en todas las gentes. Así lo refiere en concreto el Salmo (18,5) cuando habla de que su pregón sale por la tierra toda y sus palabras llegan a los confines del orbe. Isaías (60,3-5) refiere la vocación de los gentiles en el sentido de que ha de llegar un día en el que, por medio de Cristo, las gentes andarán a tu luz y los reyes, a la claridad de tu aurora; llegarán de lejos tus hijos y tus hijas serán traídas a ancas; cuando se vuelva a ti la multitud de mar, llegará a ti la fuerza de las gentes²⁸.

A la Iglesia se le llama católica o universal también por las gentes de que consta. Se forma de personas redimidas de toda tribu, lengua, pueblo y nación según expresión del Apocalipsis (5,9). A este carácter universal de la Iglesia hacía referencia San Pedro cuando reconocía (Hech 10,34-35) que no hay en Dios acepción de personas, sino que en toda nación el que teme a Dios y practica la justicia le es acepto. También se le llama universal o católica en cuanto al lugar al hallarse extendida por el orbe entero. Asimismo, es universal en cuanto al tiempo al haber comenzado al inicio del mundo y por ser imposible que desfallezca en el futuro. Lo es asimismo universal en relación a las condiciones de los hombres. A nadie se le echa de la misma por una determinada condición. No se tiene en cuenta dentro de ella al amo, al siervo, al hombre, a la mujer, al

27. "Tertio dicitur Ecclesia Catholica. Pro quo est aduertendum, quod tribus rebus consueuimus hoc nomen Catholicorum tribuere, scilicet ecclesiae, fidei Christianae, et hominibus fidem Christi habentibus. Confitemur enim ecclesiam Catholicorum, cum beato Athanasio in suo symbolo, dicente, Haec est fides Catholica: et etiam vocamus Christianum Catholicum, cum D. Hieronymo, qui in c. haec est fides 24. q. 1. dicit. Quicumque me culpate voluerit, se imperitum, vel maleuolum, vel etiam non Catholicum, sed haereticum comprobabit". 52a.

28. "Catholicum autem, nomen Graecum est, idem Latine sonans, quod vniuersale. Dicitur ergo primo, fides Christi Catholica, multis de causis, quas refert Turrecremata libr. 1. suae summae cap. 13. sed praecipua est, qua annunciata, plantata, et seminata fuit, per vniuersum orbem, et apud omnes gentes: iuxta illud Psal. 18. In omnem terram exiuit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum: Et Esai. cap. 60. (texto: 56.) gentium vocationem, quae per Christum futura erat, referens dicit: Ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui: filij tui de longe venient, et filiae tuae de latere surgent. Et rursus, Quando conuersa fuerit ad te multitudo maris, fortitudo gentium venerit tibi, etc.". 52a.

griego o al judío. Como dice la carta a los Colosenses (3,11), no hay cabida allí para distinciones entre hombre y mujer, gentil y judío, circuncisión e incircuncisión, bárbaro y escita, siervo y libre, porque Cristo lo es todo en todos ²⁹.

Es llamada la Iglesia apostólica por fundarse su fe sobre la doctrina de los Apóstoles. La carta a los Efesios (2,20) habla de edificación sobre la doctrina de los Apóstoles y profetas. Asimismo, se le denomina de esta manera en cuanto se cree que todo rito de la religión cristiana y toda observancia de las instituciones sagradas eclesiásticas se derivan por tradición apostólica. Así lo confiesa claramente San Agustín al decir contra los donatistas que se cree que ha sido entregado por los Apóstoles mismos lo que se guarda y se conmemora en toda la Iglesia pese a no haber constancia de ello en sus dichos o concilios. Es algo en lo que están de acuerdo católicos y herejes ³⁰.

De todas formas, los herejes dicen que la verdadera Iglesia de Cristo, la santa y la apostólica es la suya. Dicen también que no lo es la de los católicos. A causa de este convencimiento de los herejes se plantea la duda sobre cuáles son los signos y las notas con que se puede reconocer y distinguir la congregación verdadera de la falsa, la congregación de los fieles de la de Satanás. Conviene separar antes que nada lo seguro de lo inseguro. Es cierto a este respecto que la Iglesia verdadera ha estado unida y vinculada siempre con la auténtica doctrina y con el uso auténtico de los sacramentos. La misma no puede errar en materia de fe. Esto es algo en lo que consienten hasta los herejes ³¹. Asimismo, es seguro que, aunque la doctrina constituya un signo cierto

29. "Dicitur autem Ecclesia Catholica, hoc est, vniuersalis, primo quantum ad gentes ex quibus constat, colligitur enim Ecclesia ex omni tribu, lingua, populo, et natione, iuxta illud Apocalyp. 5. Redemisti nos Deus in sanguine tuo, et ex omni tribu, lingua, populo, et natione, et fecisti nos Deo nostro regnum. Propter quod D. Petrus Acto. 10. dicebat, In veritate comperi, quia non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente, qui timet eum, et operatur iustitiam, acceptus est illi. Dicitur etiam Ecclesia vniuersalis, seu Catholica, quoad locum, quia est toto orbe diffusa: et quoad tempus, quia a principio mundi incepit, et nunquam est defutura; et etiam quoad conditiones hominum, quia nullus ab Ecclesia eijicitur: non dominus, non seruus, non masculus, non foemina, non Graecus, non Iudaeus, iuxta illud Apostoli ad Colossens. 3. Non est masculus et foemina; Gentilis et Iudaeus, circumcisio et praeputium; Barbarus et Scythia: seruus et liber: sed omnia in omnibus Christus". 52a.

30. "Tandem Ecclesia dicitur Apostolica, tum quia quoad fidem fundatur, Supra doctrinam Apostolorum, vt constat ex illo ad Ephes. 2. supraaedificati supra doctrinam Apostolorum, et Prophetarum: tum etiam quia omnis Christianae religionis ritus, et sacrarum institutionum Ecclesiasticarum obseruantia, a traditione Apostolica creditur in Ecclesia deriuata, vt in cap. Ecclesiasticarum 11. d. dicitur, illudque ita esse affirmat D. Aug. lib. 2. de baptismo contra Donatistas dicens, Illa quae per vniuersam custodiuntur Ecclesiam, ab ipsis Apostolis tradita, et commemorata creduntur, quamuis in eorum dictis vel concilijs non reperiantur. Itaque in his omnibus, tam Catholici, quam haeretici conueniunt". 52b.

31. "Sed quoniam haeretici dicunt, quod ipsorum congregatio est vera Christi Ecclesia, Sancta, atque Catholica, et non ea quae apud nos inuenitur, dubium est, quibus notis, atque signis possimus discernere, et distinguere veram Ecclesiam, a falsa, et congregationem fidelium,

para conocer la Iglesia verdadera, es un signo oscuro y, consiguientemente, resulta menos útil a la hora de manifestarla. Precisamente, existe una gran discusión entre católicos y luteranos sobre cuál es la verdadera doctrina y el verdadero uso de los sacramentos. No se puede llegar a una solución desde semejante signo únicamente. Es imposible desde el mismo distinguir con suficiencia la Iglesia verdadera de la falsa. Por ello, es preciso usar nuevos signos³².

A la hora de reconocer cuál es la verdadera Iglesia frente a la falsa, debe tomarse como primer signo seguro, que además es claro y brillante, la concorde y unánime confesión de la fe cristiana entregada por los Apóstoles de palabra o por escrito y entendida además como la entendieron desde el inicio de la Iglesia naciente los santos padres, los Sumos Pontífices y concilios. Se señalará entonces como la verdadera Iglesia la que posea todo lo indicado con anterioridad. Se estará ante un signo claro y manifiesto en cuanto es evidente de quiénes son aquéllos cuya doctrina concuerda con el sentir de los santos padres y de los concilios. Se sabe de quiénes son los que siguen la autoridad de los santos y de los Sumos Pontífices en la inteligencia de la Escritura frente a los que persiguen inteligencias nuevas³³.

Además, se prueba que se está ante un signo claro e infalible porque, al ser oscura la inteligencia de las Letras Sagradas y encontrarse la misma con muchas dificultades en cuanto da cada uno su particular interpretación al respecto, es algo coherente con la razón creer que la muy verdadera y muy cierta entre todas es la interpretación aprobada desde el inicio de la Iglesia naciente por tantos santos padres y concilios frente a la que han descubierto unos pocos hombres que son además de conducta escandalosa. Ciertamente,

a congregatione Sathanae. In qua re, vt certa ab incertis separemus, dico primo, certum esse, quod vera Ecclesia semper est coniuncta atque copulata cum vera Christi doctrina, et vero vsu sacramentorum, ita vt infra dicemus, vera Ecclesia, in ijs quae sunt fidei, errare non potest, ipsis etiam haereticis consentientibus". 52b.

32. "Dico secundo, etiam esse certum, quod quamuis vera doctrina sit certum signum ad cognoscendam veram Ecclesiam, est tamen signum obscurum, atque ex consequenti minus vtile ad illius manifestationem. Nam cum de hoc ipso, scilicet, quaenam sit vera doctrina, et verus usus sacramentorum, sit nobis magna concertatio cum haereticis, fieri non poterit, vt ex eo veram Ecclesiam a falsa sufficienter distinguere possimus: et sic alijs nouis signis vtendum erit". 52b.

33. "Dico ergo, primum signum, non solum certum, sed etiam manifestum, et illustre ad discernendam veram Ecclesiam a falsa sumendum esse ex concordi et vnanimi confessione fidei Christianae, quam nobis Apostoli verbo et scripto tradiderunt: intellectae eo modo, quo ab initio nascentis Ecclesiae sancti Patres, et summi Pontifices, atque concilia, intellexerunt: ita vt eam solam veram Ecclesiam dicamus, in qua haec omnia inueniuntur. Et quod hoc sit manifestum, et clarum signum patet: nam euidentis est quinam sint illi, quorum doctrina concordat cum sensu sanctorum patrum, et conciliorum, et qui homines sequantur, in intelligentia scripturae, auctoritatem sanctorum, et summorum pontificum: et qui sectentur nouas intelligentias". 52b-53a.

son aquéllos y no éstos, quienes ofrecen la prueba legítima. Es lo que expone San Agustín contra los maniqueos. A ello hace referencia lo existente en los libros del Deuteronomio (32,7) y de Job (8,8) sobre la interrogación a los padres en orden al conocimiento de la verdad. El Salmo (43,2) refiere cómo nos lo contaron nuestros padres. El libro de los Proverbios (3,5) indica que no hay que apoyarse en la propia prudencia. Este pasaje es glosado en el sentido de no anteponer el propio sentido al de otros, sobre todo a la opinión de los doctores. El Eclesiástico (8,11) recomienda no despreciar las sentencias de los ancianos ³⁴.

De todo lo anterior se desprende a las claras que la Iglesia verdadera de Cristo es la congregación de personas que, tras permanecer éstas fieles a Cristo en la fe y en el uso de los sacramentos, mantiene la doctrina extraída unánimemente desde las Letras Sagradas y Apostólicas, así como desde la tradición antigua gracias a los santos padres y a los concilios ³⁵.

Cuando se han establecido los signos para distinguir la Iglesia verdadera, se plantea la duda de si la misma es una o son muchas. De hecho, el rey de Inglaterra Enrique VIII mantuvo erróneamente que había tantas Iglesias como reinos, así como que cada rey se constituía en la cabeza suprema de la Iglesia de su reino. Terminaba proclamando incluso la existencia de tantas cabezas no subordinadas entre sí como reyes ³⁶. Que la Iglesia no sea una de verdad se pretende probar primeramente desde lo escrito por San Pablo en la carta a los Gálatas (1,2). Allí se habla expresamente de las Iglesias de Galacia. Asimismo, se echa mano de la alusión de San Juan en el Apocalipsis (1,11) sobre las siete Iglesias concretas existentes en Asia. Consecuencia de todo ello

34. "Quod vero, etiam sit hoc signum clarum, et infallibile probatur, nam cum sanctarum literarum intelligentia sit obscura, et multis difficultatibus implicata, ita vt singuli singulas asserant intelligentias, consentaneum est rationi, quod credamus ex omnibus eam esse verissimam, et certissimam, quam ab initio nascentis Ecclesiae tot sancti patres, atque concilia, approbarunt, et non eam quam pauci, et flagitiosi homines adinuenerunt. Siquidem illi, et non isti, legitimam faciunt probationem: vt docet D. August. libr. 2. contra Manichaeos. Et ad hoc facit illud Deutenonom. cap. 32. et Iob c. 8. Interroga patres tuos, et annuntiabunt tibi, scilicet, veritatem. Et Psalm. 42. Patres nostri annunciauerunt nobis: et Prouerb. 3. Ne innitaris prudentiae tuae, super quae verba dicit Glossa, illum inniti suae prudentiae qui suum sensum, aliorum et maxime doctorum sententiae, anteponit. Et Ecclesias. 8. Ne te praetereat narratio seniorum". 53a.

35. "Ex quibus omnibus inferitur, veram Christi Ecclesiam, esse eam hominum congregationem, qui in Christum credentes, in fide et vsu sacramentorum, tenent eam doctrinam, quam ex sacris et Apostolicis literis, et ex antiqua traditione, Sancti patres atque concilia vnanimiter elicuerunt". 53a.

36. "Constituto iam Ecclesiam constare ex omnibus fidelibus tanquam partibus, dubium est, vtrum sit vna vel plures? In qua re fuit error Henrici regis Angliae asserentis tot esse Ecclesias quot sunt regna: constituebat enim vnumquemque regem summum caput Ecclesiae: et sic dicebat, tot esse capita inter sese non subordinata, quot erant reges". 66a.

será deducir que las Iglesias son muchas³⁷. También puede establecerse un argumento desde la razón para probar que hay muchas Iglesias. Se muestra cómo los catecúmenos pertenecen a la Iglesia en cuanto pueden salvarse, así como que no se hallan contenidos en ella por no haber recibido todavía el bautismo. La consecuencia de esta situación será admitir dos Iglesias por lo menos³⁸. Además, no debe olvidarse que es preciso constituir multitud de cuerpos donde hay multitud de cabezas, las cuales no están subordinadas las unas a las otras. ¿Existen muchas cabezas realmente no subordinadas entre sí? Se responderá a la pregunta afirmativamente y se señalará como prueba ilustrativa el caso concreto de los obispos. Deberá haber entonces tantas Iglesias como obispos. San Cipriano refiere además que el obispo no puede ser juzgado por otro. Es verdad también que todos los obispos han sido constituidos por Cristo, lo que hace que deban ser depuestos por Él³⁹.

Aragón mantiene como conclusión de fe que la Iglesia es una. La prueba de ello la pone en el Cantar de los Cantares (6,8) cuando se habla de que es única mi paloma, mi perfecta. También el símbolo comenzado en Nicea dice: *Creo una Iglesia católica y apostólica*⁴⁰. Se le dice una a la Iglesia por muchas razones. Se le llama así en primer lugar por la unidad de la cabeza: Cristo. La carta a los Efesios (1,22) señala que Cristo fue puesto como cabeza de todas las cosas en la Iglesia. Se le llama una en segundo lugar por la unidad del vicario que hace las veces de Cristo en la tierra: el Sumo Pontífice. El evangelio de San Juan (10,16) se hace eco de las palabras de Cristo anunciando cómo habrá finalmente un solo rebaño y un solo pastor, así como también se hace eco de que se le encargó a San Pedro que apacentara sus ovejas (21,17)⁴¹.

37. "Et quidem quod Ecclesia non sit vna, probatur primo ex Paulo ad Galat. 1. vbi salutat Ecclesias, quae sunt Galatiae. Et Ioan. in Apocalyp. c. 1. facit mentionem septem Ecclesiarum, quae sunt in Asia, ergo sunt plures". 66a.

38. "Item, ratione sic argumentor, Cathecumeni pertinent ad Ecclesiam, siquidem saluari possunt, et tamen non continentur in Ecclesia Christi: quia non sunt baptizati, ergo ad minus sunt duae Ecclesiae". 66a.

39. "Tertio, vbi sunt plura capita non subordinata, necessario sunt plura corpora constituenda: sed tot sunt capita non subordinata, quot sunt Episcopi, ergo et tot sunt Ecclesiae. Consequentia cum maiori est nota, et minor probatur testimonio Cypriani, qui vt refert D. Aug. libr. de baptismo contra Donatist. cap. 2. dicit, quod nullus Episcopus potest ab alio iudicari: sed omnes a Christo, vel constitui, vel deponi possunt". 66a-66b.

40. "In hoc tamen sit prima conclusio, De fide tenendum est, quod Ecclesia est vna. Probat ex illo cant. 6. Vna est columba mea, vna est perfecta mea, etc. Et ex symbolo Niceno vbi dicitur, Credo vnam Catholicam et Apostolicam Ecclesiam, etc.". 66b.

41. "Secunda conclusio, Ecclesia dicitur vna multis rationibus: nam primo dicitur vna vnitatem capitis, quod est Christus: iuxta illud ad Ephes. 1. Ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam. Secundo dicitur vna vnitatem vicarij, scilicet summi Pontificis, qui in terris gerit vicem Christi. Vnde dicitur Ioan. 10. Erit vnum ouile et vnus Pastor, et Ioan. vlt. dictum est soli Petro, Pasce oues meas". 66b.

Asimismo, es una la Iglesia por la unidad de la fe en la que brilla y se funda. Decía San Agustín que todos somos uno. La carta a los Gálatas (3,28) habla asimismo de esta unidad de todos en Jesucristo, lo cual es glosado en referencia a la unidad de la Iglesia. San Jerónimo afirma que no hay que separar la Iglesia de la urbe romana de la de todo el mundo en cuanto, en ellas, se adora al único Cristo y se respeta la regla única de la verdad ⁴².

Otro motivo para llamar a la Iglesia una es la unidad del Espíritu, el cual protege y vivifica a todos los miembros de ella según lo escrito en la carta a los Efesios (4,3) sobre la solicitud por conservar la unidad del Espíritu mediante el vínculo de la paz. Es ésta una manera de decir que los cristianos han de preocuparse por guardar la unidad eclesíástica realizada por el Espíritu Santo en orden a que, como dice la glosa, ser un solo cuerpo ⁴³. Es una también la Iglesia por usar los únicos y los mismos sacramentos conforme a lo escrito en la carta a los Efesios (4,5): un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo ⁴⁴. Es asimismo una en razón de la unidad de la esperanza por la que se eleva a los bienes celestiales, así como por la unidad de la caridad, la cual une y vivifica. Sobre la primera habla San Pablo en la carta a los Efesios (4,4) al recordar la esperanza de la vocación a la que han sido llamados los cristianos. Sobre la segunda, la carta a los Filipenses (2,2) insta a tener la misma caridad y el mismo sentir ⁴⁵. Finalmente, es una la Iglesia por la unidad del fin al que todos tienden: la visión clara de Dios. La parábola de los trabajadores enviados a distintas horas a la viña se halla escrita en el evangelio de San Mateo (20,1-16). Allí se menciona un denario como el jornal que a todos se paga. Este denario es entendido por los doctores santos como el

42. "Tertio dicitur vna vnitare fidei, qua illustratur, et in qua fundatur: iuxta illud D. August. super Ioan. c. 17. Omnes vnum sumus, iuxta illud Apostoli ad Galat. 3. Omnes vnum vos estis in Christo Iesu, id est, in fide Iesu, vt Glossa interpretatur. Et D. Hieronymus scribens ad Euandrum Episcopum, vt habetur in c. legimus 93. d. dicit, Nec altera Romanae vrbis Ecclesia, altera totius orbis existimanda est, et Galliae, Britanniae, et Africae, et Persiae, et Oriens, in India, et omnes barbarae nationes, vnum Christum adorant, vnam obseruant regulam veritatis". 66b.

43. "Quarto dicitur vna vnitare spiritus foventis, et viuificantis omnia membra, iuxta illud ad Ephe. 4. solliciti seruate vnitatem spiritus in vinculo pacis, id est, solliciti seruare vnitatem Ecclesiasticam, quam facit Spiritus sanctus, vt vnum corpus sitis opere Spiritus sancti, vt dicit Glossa super illum locum". 66b.

44. "Quinto, Ecclesia dicitur vna, quia vtitur vnis et eisdem sacramentis; iuxta illud Paul. ad Ephe. 4. Vnus Dominus, vna fides, vnum baptisma". 66b.

45. "Sexto dicitur vna vnitare spei, qua ad bona caelestia erigitur, et vnitare charitatis qua connectitur et viuificatur. De spe dicit Apostolus ad Ephe. 4. Vocati estis in vnam spem vocationis vestrae. De charitate autem ad Philip. 2. Eandem charitatem habentes, vnanimis idipsum sentientes, etc.". 66b.

mismo salario a todos los fieles por sus trabajos. Aragón invita a leer a este respecto la exposición de Torquemada ⁴⁶.

La Iglesia fue siempre una; pero fue ciertamente más una en un tiempo que en otro. La Iglesia actual es más una que la que existió antes de la venida de Cristo. Ahora es una por la unidad de un solo vicario. No tenía un solo vicario la que se dio antes de la venida de Cristo. El que presidía a los judíos no era el presidente de los gentiles ⁴⁷. Por otra parte, la Iglesia actual cuenta con los únicos y los mismos sacramentos, así como tiene también la misma ley. La que existió antes de la venida de Cristo no poseía los mismos sacramentos, ni la misma ley. Mientras los judíos se servían de la ley escrita y de los sacramentos mosaicos, los gentiles usaban la ley natural y los sacramentos en la misma establecidos. Todo ello lleva a concluir que la Iglesia actual es más una que la que existió con anterioridad a la venida de Cristo ⁴⁸.

A la existencia de muchas Iglesias se responde que las partes de ella se llaman a veces Iglesias particulares. De ellas se forma a todas luces la Iglesia una y universal. Particulares eran las Iglesias de Asia y de Galacia ⁴⁹. Sobre el argumento establecido a partir de la situación de los catecúmenos, se responderá que hay tres posibles maneras de pertenecer a la Iglesia: sólo en cuanto al número, sólo en cuanto al mérito, y en cuanto al número y al mérito al mismo tiempo. Como número solamente, pertenecen a la Iglesia los pecadores bautizados. En cuanto al mérito, le pertenecen todos los justos aunque no se hallen bautizados; es el caso de los catecúmenos. En cuanto al número y al mérito al mismo tiempo, pertenecen a la Iglesia los justos bautizados. Hay constancia así de que los catecúmenos no pertenecen a una Iglesia distinta de

46. "Tandem est vna, vnitate finis, ad quem omnes tendunt, scilicet, ad claram Dei visionem. Vnde idem denarius, per quem doctores sancti beatitudinem intelligunt, omnibus fidelibus pro mercede laborum legitur assignatus, Matthaei 20. De hac conclusione videndus Turrecremata, libr. 1. suae summae c. 6. et 7." 66b-67a.

47. "Tertia conclusio, Quamuis Ecclesia semper fuerit vna, tamen in vno tempore fuit magis vna, quam in alio. Probat, nam Ecclesia, quae nunc est, est magis vna quam ea, quae fuit ante Christi aduentum, ergo. Antecedens probatur, Ecclesia, quae nunc est, est vna vnitate vicarij, et tamen illa, quae fuit ante Christi aduentum, non habebat vnum vicarium, ille enim, qui praesidebat Iudaeis, non praesidebat Gentilibus". 67a.

48. "Item, Ecclesia quae nunc est, habet vna et eadem sacramenta, et eandem legem: et tamen ea, quae fuit ante Christi aduentum, non habebat eadem sacramenta, nec eandem legem: Iudaei enim vtebantur lege scripta, et sacramentis Mosaycis: Gentiles vero vtebantur lege naturae, et sacramentis, quae in illa erant statuta, ergo Ecclesia, quae nunc est, est magis vna quam ea, quae fuit antea". 67a.

49. "Ad primum argumentum respondetur, quod partes Ecclesiae, interdum Ecclesiae appellantur partiales tantum, ex quibus vna, et vniuersalis Ecclesia conficitur, et tales erant Ecclesiae Assiae et Galatae". 67a.

la de Cristo⁵⁰. Ciertamente, se acepta que los obispos sean cabezas no subordinadas en relación a sus Iglesias particulares; pero éstas se hallan subordinadas en relación a la Iglesia universal. Precisamente, se forma una sola Iglesia universal a partir de las Iglesias particulares bajo una sola cabeza: el Papa. Así se mostrará más adelante cuando se hable del Sumo Pontífice⁵¹.

¿Cuándo comenzó a existir la Iglesia de Cristo y hasta cuándo ha de durar la misma? Se dan al respecto varias opiniones de los doctores. Ciertos herejes dicen que la Iglesia se inició después del nacimiento de Cristo. Entonces resultará que la existente en los padres del antiguo testamento no sería la Iglesia. Prueban su opinión primeramente con las palabras del evangelio de San Mateo (16,18) dichas al Príncipe de los Apóstoles de *tú eres Pedro y sobre esta roca edificaré yo mi Iglesia*. Si se sostiene que la Iglesia se encuentra fundamentada en San Pedro, se seguirá con claridad también que la misma no existió antes de la venida de Cristo. En segundo lugar, se fijan en que la verdadera Iglesia no puede existir sin verdadera fe. Dirán entonces los herejes que, antes de la venida de Cristo, no hubo fe verdadera. Aportan diferentes pruebas. San Pablo sostiene en la carta a los Gálatas (3,24-25) que la ley fue nuestro ayo para llevarnos a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe; pero, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo el ayo. Es una manera ésta de significar que no había fe antes de la venida de Cristo. La carta a los Hebreos (11,13) habla además de los padres del antiguo testamento y afirma que en la fe murieron todos sin recibir las promesas⁵².

50. "Ad secundum de Cathecumenis respondetur, tripliciter posse contingere, quod aliquis ad Ecclesiam pertineat, scilicet, numero tantum, merito tantum, numero et merito simul. Tantum numero, pertinent ad Ecclesiam peccatores baptizati: merito vero, omnes iusti, quamvis baptizati non sint: vt Cathecumeni: numero, autem, et merito simul pertinent ad Ecclesiam, qui et iusti et baptizati sunt, et sic constat quod catehecumeni non pertinent ad aliam Ecclesiam praeter eam, quae est Christi". 67a.

51. "Ad tertium argumentum respondetur, quod quamvis Episcopi sint capita non subordinata in ordine ad suas Ecclesias partiales: subordinantur tamen in ordine ad Ecclesiam vniuersalem. Ex illis enim partialibus Ecclesijs efficitur vna vniuersalis, sub vno capite, quod est Papa: vt infra videbimus, cum de Summo Pontifice fuerit sermo". 67a.

52. "Aliud dubium est, a quo tempore inceperit Ecclesia, et quamdiu sit duratura? De qua re sunt variae doctorum sententiae. Quidam enim haeretici dicunt, Ecclesiam incepisse post Christi Natiuitatem, et quod ea, apud patres veteris testamenti, non fuerit. Quam suam sententiam probant primo, ex illo Matth. 16. Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam: si ergo Ecclesia supra Petrum est aedificata, manifeste sequitur eam non fuisse ante Christi aduentum. Item secundo, Vera Ecclesia esse non potest sine vera fide: sed ante aduentum Christi non fuit vera fides, ergo. Consequentia cum maiori est nota, et minor probatur ex Paul. ad Galat. 3 dicente, Lex paedagogus noster fuit in Christo, vt ex fide iustificemur, at vbi venit fides, iam non sumus sub paedagogo. Quibus verbis aperte significat, fidem non fuisse ante aduentum Christi. Et ad Hebraeos 11. loquens de patribus veteris testamenti, dicit, Iuxta fidem defuncti sunt omnes, non acceptis reppromissionibus". 67a-67b.

San Agustín parece apoyar esta opinión de los herejes al escribir que la Iglesia empezó por Jerusalén y va por todas las naciones. También afirma el de Hipona en otro lugar que comenzó la Iglesia donde vino el Espíritu Santo del cielo. El Salmo (9,15) habla de poder cantar tus alabanzas en las puertas de la hija de Sión, lo cual es glosado en el sentido que la hija de Sión es la Iglesia, así como que Sión generó todas las Iglesias del mundo por haber nacido allí donde comenzó la fe. El Salmo (4,9) habla de dormir en paz apenas acostarse, lo cual es glosado ampliamente desde la pregunta de por qué no se añade que resurgirá. La explicación al respecto es que, como se tomó una costilla de la cual se formó Eva del costado de Adán, el cual era la figura de Cristo, durmió de la misma manera Cristo el sueño de la muerte para que, del lado del durmiente del que brotaron sangre y agua, que son los sacramentos de la redención, se formara también la esposa: la Iglesia. Lo mismo dice la glosa respecto al capítulo cuarto de la carta a los Efesios⁵³.

Hubo otros autores que, desde el extremo contrario, afirmaron que la Iglesia surgió al mismo tiempo que los ángeles y que fue entonces cuando se inició. La prueba la colocan en que tuvieron los ángeles la gracia desde el mismo instante de su creación, así como en que poseyeron los mismos también la fe. No se olvide a este respecto que San Agustín dice que la Iglesia no es otra cosa que la congregación de los fieles. San Bernardo dijo que le plugo a Dios convocar la Iglesia de los hombres cuando tenía desde el principio como esposa a la inseparable multitud de los ángeles⁵⁴. No falta otro grupo de autores, entre los que se halla Albert Pigge (el Campense). Dicen éstos que la Iglesia comenzó desde Adán y Eva con anterioridad al pecado. De hecho, tuvo Adán fe sobre la encarnación antes del pecado. Es algo que se deduce del libro del Génesis (2,23). Es cuando exclamó Adán que esto es ya hueso de mis huesos y carne de

53. "Tandem haec sententia probatur ex D. Aug. qui super psal. 147. dicit, Cepit Ecclesia ab Hierusalem, et it per omnes nationes. Et in tractatu secundo super canonicam Ioa. dicit, Ibi inchoata est Ecclesia, vbi venit de caelo Spiritus sanctus. Et Glossa super illud Psal. 9. Vt annuntient omnes laudationes tuas in portis filiae Sion, dicit, Filia Sion est Ecclesia, Sion enim omnes Ecclesias mundi generavit, quia ibi nata est, vnde fides incepit. Et super Psal. 4. tractans illud, Numquid qui dormit, non adjiciet vt resurgat? dicit, quod sicut de latere dormientis Adae, qui erat forma futuri Christi, assumpta est costa, de qua formata fuit Eua, ita dormiuit Christus somno mortis, vt de latere dormientis, de quo profluxerunt sanguis et aqua, quae sunt nostrae redemptionis sacramenta, formetur sponsa Ecclesia: et idem habetur in glossa ad Ephes. cap. 4.". 67b.

54. "Alii fuerunt in alio extremo, qui dixerunt, Ecclesiam simul cum angelis fuisse ortam, ab illisque initium habuisse. Quam suam sententiam probant ex eo quod angeli, statim a sua creatione, habuerunt gratiam; atque fidem, vt autor est D. Augu. lib. 12. de Ciuitate, sed Ecclesia nihil aliud est, quam congregatio fidelium, ergo. Item D. Bernard. Homil. 27. super Cantica, dicit, Cum haberet Deus a principio sponsam sibi inhaerentem multitudinem Angelorum, placuit ei, de hominibus Ecclesiam conuocare". 67b.

mi carne, lo cual es interpretado por San Pablo (Ef 5,32) sobre Cristo al decir las palabras de que gran misterio es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia. Asimismo, fue Adán miembro de Cristo por tener fe infomada por la caridad, lo cual le hizo ser miembro de algún cuerpo. Como la Iglesia es el cuerpo de Cristo, deberá reconocerse entonces que comenzó la misma con Adán ⁵⁵.

Conviene tener en cuenta antes de dar una respuesta definitiva que cabe hablar de dos maneras respecto a la Iglesia. En la primera de ellas, la Iglesia es considerada sólo como la congregación de hombres que hacen uso de la razón y tienen fe en Dios. En la segunda, se toma a Iglesia de manera más estricta. Se requiere además para formar parte de ella haber profesado la fe mediante un determinado signo visible. Así es como los doctores hablan comúnmente de la Iglesia. Así es también como se habla en este lugar. A este respecto cabe establecer además una distinción. La Iglesia puede ser considerada por la congregación de fieles que han profesado la fe mediante algún signo visible y, de manera estrictísima, se la debe considerar como la congregación que hace profesión de su fe mediante los signos y los sacramentos instituidos por Cristo ⁵⁶. Por estos motivos, cuando se habla de la Iglesia sin más como la congregación de las personas que poseen la fe, habría que reconocer que la misma se inició desde el momento en el que hubo ángeles ⁵⁷.

Si se habla de la Iglesia como la congregación de quienes han profesado su fe con un signo exterior, deberá tenerse como fe cierta que la misma comenzó antes de la venida de Cristo. Según la fe, debe sostenerse que hubo hombres antes de venir Cristo al mundo que profesaban su fe con signos exteriores. Es algo que se prueba, además de por tradición eclesiástica como lo hace San Agustín, por todo el antiguo testamento. En éste se menciona esa fe que tuvie-

55. "Alij autores, quorum vnus est Albertus Campensis, lib. 1. de Ecclesiastica Hierarchia c. 2 et 3. dicunt, quod Ecclesia incepit ab Adam et Eua ante peccatum. Idque probant primo, ex eo quod Adam ante peccatum habuit fidem de incarnatione, vt colligitur ex illo Genes. c. 2. Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea: quae verba Apostolus ad Ephes. 5. de Christo interpretatur dicens, Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et Ecclesia. Item Adam fuit membrum Christi, siquidem habuit fidem formatam charitate, ergo alicuius corporis fuit membrum: sed corpus Christi est Ecclesia: ergo Ecclesia incepit ab Adam". 67b-68a.

56. "Pro explicatione huius differentiae est aduertendum, quod de Ecclesia possumus loqui dupliciter, vno modo ita vt Ecclesia nihil aliud sit quam congregatio aliquorum ratione vtentium, qui fidem Dei habeant: alio modo magis stricte, pro congregatione fidelium, qui fidem suam signo aliquo visibili et Sacramentis protestantur, quo modo communiter Doctores loquuntur de Ecclesia: et nos etiam loquimur de praesenti, cum tantum agamus de Ecclesia visibili. Sed Ecclesia adhuc potest accipi dupliciter, vno modo pro quacumque congregatione fidelium fidem suam signo aliquo visibili protestantium, alio modo strictissime, pro ea congregatione, quae fidem suam protestatur, signis et sacramentis a Christo institutis". 67b.

57. "Hoc supposito sit prima conclusio, Loquendo de Ecclesia primo modo, certum est eam incepisse a conditione angelorum. Hanc conclusionem probant argumenta facta pro secunda opinione". 68a.

ron los fieles que vivieron antes de Cristo y profesada por signos exteriores⁵⁸. A ello no se oponen en modo alguno los argumentos ofrecidos al presentar la primera opinión. Así, cuando el Apóstol dice que, una vez venida la fe, ya no estamos bajo el ayo, está hablando sin más de la venida de la fe de Cristo. Es como si quisiera comunicar que la misma no existía con anterioridad. En el mismo capítulo se dice además que el justo vive por la fe (Gál 3,12). Respecto al texto de la carta a los Hebreos, se dirá que el autor prueba en largo discurso que todos cuantos alcanzaron la salvación la lograron por la fe. Aragón se ve precisado a decir que se habla aquí de la venida de la fe en cuanto a su manifestación. Se glosa entonces en concreto la expresión *después de venir la fe* en el sentido de después de ser revelada la misma, la cual estaba oculta para los antiguos. Nicolás de Lyra glosará ese mismo pasaje diciendo que la venida de la fe significa que ha llegado el tiempo de la revelación de la fe. De todas formas, reconocerá Aragón que esos pasajes pueden interpretarse de otra manera. Significa entonces *la venida de la fe* el cumplimiento de lo que iba a suceder en el futuro. Así se hablará más bien de que ha llegado la promesa. Se ha cumplido ciertamente lo prometido. En relación al texto de la carta a los Hebreos, recuerda Aragón cómo el autor afirma claramente que los antiguos murieron en la fe. En modo alguno significa el pasaje aludido que carecieran de la misma. Se afirma más bien en el mismo que la tuvieron como compañera y acompañante. Este texto fue además glosado en el sentido de que murieron adheridos a la fe⁵⁹.

Cuando se habla de la Iglesia según la fe y según la profesión de la misma exteriormente, debe señalarse que comenzó desde el justo Abel. Es ésta una

58. "Secunda conclusio, Loquendo de Ecclesia secundo modo, quo modo praesens quaestio intelligenda est, certa fide tenendum est, eam incepisse ante Christi aduentum. Probatur, de fide tenendum est, ante Christi aduentum fuisse homines, qui fidem suam signis exterioribus protestarentur, ergo de fide est, ante illud tempus fuisse Ecclesiam secundo modo accepta: consequentia est nota, et antecedens probatur, non solum ex ecclesiastica traditione, vt autor est D. Aug. lib. 15. de Ciuit. et lib. de Catechizandis rudibus, a c. 18. vsque in finem: sed etiam ex toto veteri testamento, in quo sit mentio fidei signis exterioribus protestatae, quam fideles habebant ante Christi aduentum". 68a.

59. "Nec obstat testimonia adducta in argumento primae opinionis, quibus probabamus fidem non fuisse ante aduentum Christi, nam cum Apostolus dicit, Vbi fides venit, iam non sumus sub paedagogo, non loquitur de aduentu fidei Christi simpliciter, quasi voluerit significare, eam antea non fuisse: in eodem enim c. dicit, iustus ex fide viuit. Et ad Hebrae. 11. longo sermone probat, omnes quotquot salui facti sunt, per fidem saluos factos fuisse: sed loquimur de aduentu fidei secundum manifestationem: vnde Glossa sic habet, Vbi venit fides, id est, postquam reuelata est, quae prius occulta fuerat in antiquis. Et Nicolaus de Lyra, venit fides, id est tempus fidei reuelatae: vel potest exponi, venit fides, id est, impletum est illud, quod credebatur futurum: tunc enim promissio dicitur venisse, quin id, quod promittitur, adimpletur. Ad aliud ex epistola ad Hebr. c. 11 respondetur quod Apostolus dicit, Antiquos defunctos fuisse iuxta fidem, non quia eam non habuerunt, sed quia eam morientes habuerunt sociam, atque comitem. Vnde Glossa dicit, Iuxta fidem, id est, adhaerentes fidei mortui sunt". 68a-68b.

conclusión común a todos los santos. Al hablar de la Iglesia, dice San Agustín que esta ciudad tuvo su origen en el justo Abel, mientras la ciudad mala tuvo su inicio en Caín. Es algo además que se prueba desde la razón. Cuando se habla de la Iglesia de la segunda manera, resulta imposible que se dé la misma sin signo alguno de profesión visible. Además de por lo ya expuesto, hay constancia de ello en muchos lugares de las obras del de Hipona. En el libro contra Fausto dice San Agustín que fue Abel el primero en hacer profesión de su fe. Es algo que consta además por el capítulo tercero del libro del Génesis⁶⁰. La Iglesia ha perseverado siempre sin interrupción alguna desde el inicio primero, lo cual lleva a proclamar que el mismo debe colocarse en el justo Abel y no en Adán. Si la Iglesia hubiera comenzado a partir de Adán, habría quedado interrumpida durante el tiempo en el que permanecieron en pecado Adán y Eva. Es un hecho que la Iglesia no puede persistir sin caridad. Además, la carta a los Hebreos (11,4) inicia en Abel la lista de quienes fueron justos y fieles en la Iglesia. Esto lleva a concluir que fue el primero en pertenecer a ella. Así lo prueba además con muchas otras razones Torquemada⁶¹. Quienes no se resisten a no colocar el inicio de la Iglesia en Adán insisten en que éste parece que hizo profesión de su fe mediante algún sacrificio y signo sensible. Apoyan su parecer en el Maestro (Pedro Lombardo). Éste cuenta que Adán enseñó a sus hijos a ofrecer las primicias y diezmos. También llaman la atención en que, cuando murió Abel, la Iglesia permaneció en Adán y Eva, lo cual es algo que confiesan los doctores todos. ¿Habrá comenzado entonces la Iglesia a partir de Adán?⁶²

60. "Tertia conclusio, Haec Ecclesia secundo modo sumpta initium sumpsit ab Abel iusto. Haec conclusio, quae communis est omnium sanctorum, probatur primo, ex D. Aug. qui super Psal. 142. loquens de Ecclesia dicit, Haec ciuitas initium sumpsit ab Abel iusto, sicut mala ciuitas a Cain. Idem etiam affirmat super Psal. 118. et lib. 15 de Ciuitate per multa capita. Item ratione idem probatur, Ecclesia secundo modo accepta esse non potest sine fide signo aliquo visibili protestata, vt constat non solum ex ijs, quae diximus, sed etiam ex D. Aug. in multis locis, et praecipue contra Faustum, sed primus, qui signis exterioribus fidem suam protestatus est, fuit Abel, vt patet ex Genes. c. 3. ergo ab illo ecclesia initium sumpsit". 68b.

61. "Et confirmatur, Ecclesia, vt postea dicemus, a tempore, quo primum incepit esse, semper perseuerauit, absque aliqua interruptione, ergo non ab Adam, sed ab Abel iusto initium sumpsit: patet consequentia, nam si ecclesia incepisset ab Adam, eo tempore interrupta esset, in quo Eua atque Adam peccauerunt, cum Ecclesia sine charitate esse non possit, ergo non ab Adam, sed ab Abel iusto incepit. Tandem probatur ex Paulo, qui ad Hebraeos 11. (texto: 12.) dum repetit omnes iustos atque fideles, qui fuerunt in Ecclesia, initium facit ex Abel, ergo ille fuit primus eorum, qui pertinebant ad Ecclesiam. Hanc eandem conclusionem probat pluribus alijs rationibus Turrecremata, libr. 1. suae summae c. 25.". 68b.

62. "Et si quis objiciat contra illam Adam videtur suam fidem protestatus fuisse aliquo sacrificio et signo sensibili, dicit enim Magister in historijs, quod Adam docuit filios suos offerre primicias, atque decimas, ergo non ab Abel, sed ab Adam incepit Ecclesia. Item mortuo Abel Ecclesia mansit in Adam, atque Eua, vt omnes doctores fatentur, ergo etiam incepit ab Adam". 68b.

A todo ello se responderá que, si es verdad que Adán enseñó a ofrecer a sus hijos primicias y diezmos, no es tan claro que el mismo Adán hiciera tales ofrendas. Esto lleva a la conclusión de que, pese a ser el primero de todos en poseer la fe, no se lee en lugar alguno que Adán ofreciese sacrificio alguno. Santo Tomás suministra la razón de por qué no se lee que Adán hiciera sacrificios. Señala la inconveniencia de que se significara el origen de la salvación al mismo tiempo en quien se anota también el origen del pecado. Es lo que parece haber querido señalar concretamente el autor de la carta a los Hebreos (11,4) al hacer memoria de la fe de los padres del antiguo testamento y comenzar el recuerdo de la misma con las palabra referidas a Abel de que éste ofreció a Dios un sacrificio más excelente o de mayor precio que Caín, lo cual le valió ser declarado justo⁶³. Es a todas luces más lo requerido para que se diga que la Iglesia comenzó en Adán que para que se afirme que, muerto Abel, continuó en él. Además, no es verosímil que no tuvieran Adán y Eva otros hijos pese a no ser mencionados por la Sagrada Escritura, los cuales habrían permanecido firmemente en la Iglesia⁶⁴. Ciertamente, es posible que Adán caminara en la fe y en la gracia antes de incurrir en pecado; pero, como no hizo profesión de ella con algún signo exterior, lo cual es necesario para que haya Iglesia, no se dice que pertenezca a ella. Tampoco se afirmará entonces que comenzó a partir de Adán la Iglesia de la que se está tratando en este lugar⁶⁵.

La Iglesia actual y la existente antes de la pasión de Cristo es una y es la misma. Todos los que fueron justos desde el principio del mundo hasta la actualidad, así como los que lo han de ser en el futuro, poseyeron la única y la misma fe. La Iglesia queda constituida por la fe. La carta segunda a los

63. "Ad primum respondetur negando antecedens, et ad id, quod adducitur ex Magistro in historijs, dico quod si verum est, quod Adam docuit filios offerre primitias, non est verum, quod ipse eas per se obtulerit: vnde quamuis sit primus eorum, qui habuerunt fidem, non tamen dicitur initium Ecclesiae. Ratio autem propter quam, non legitur Adam sacrificium obtulisse, assignatur a D. Tho. 2. 2. quaest. 85. artic. 1. qui dicit, id factum fuisse, ne in eo, in quo notatur origo peccati, simul etiam sanctificationis origo significaretur. Quod etiam notasse videtur Apostolus ad Hebr. 11. dum fidem Sanctorum Patrum veteris testamenti commemorans, ab Abel incipiens dicit, Fidei plurimam hostiam, id est, maioris precij, Abel quam Cain obtulit Deo, per quam testimonium conqutus est esse iustus, etc." 68b-69a.

64. "Ad secundum respondetur concesso antecedenti negando consequentiam, plus enim requiritur ad hoc, vt Adam dicatur initium Ecclesiae, quam ad hoc, vt mortuo Abel in ipso Ecclesia perseueret: maxime quod non est verosimile, quod tunc Adam atque Eua non habuerint alios filios, qui firmiter ad Ecclesiam pertinebant, quamuis eorum mentionem non faciat scriptura". 69a.

65. "Ad alia autem argumenta adducta pro tertia sententia respondetur, quod quamuis Adam ante peccatum habuerit fidem et gratiam: quia tamen illam non est protestatus signo aliquo exteriori, quod necessarium est ad Ecclesiae rationem, non dicitur ad Ecclesiam pertinere, nec quod ab eo incoepit ea ecclesia, de qua nos in praesenti disserimus". 69a.

Corintios (3,12-18) muestra que todos pertenecen a la misma Iglesia cuando se habla de los justos de la ley nueva y de la antigua ⁶⁶. Se ha de creer también como de fe que la Iglesia actual iniciada a partir de Abel ha de durar hasta el fin del mundo. Esto se prueba con claros testimonios de la Sagrada Escritura. El Salmo (47,9) afirma que Dios la hará subsistir siempre. Enseña precisamente San Agustín que este pasaje ha de entenderse referido a la Iglesia. Lo hace cuando se pregunta si esa ciudad que tuvo el mundo será arrasada alguna vez. Lo rechaza el de Hipona y da como razón que la fundó Dios para siempre. Entonces, si las cosas están así, termina diciendo que no hay temor a que se derrumbe su fundamento. En el libro de Isaías (9,7) se dice en concreto que el Príncipe venidero dilatará su imperio y dará una paz ilimitada, sentándose sobre el trono de David y sobre su reino para afirmarlo y consolidarlo en el derecho y la justicia desde ahora para siempre. El evangelio de San Lucas (1,32-33) indica a Cristo en clara referencia a la Iglesia diciendo que reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin. El profeta Oseas (2,19) se hace eco de la voluntad de Dios de esposarse para siempre con la Iglesia en fe eterna. El evangelio de San Mateo (16,18) transcribe las palabras famosas de Cristo referidas a Pedro de que las puertas del infierno no prevalecerán contra la Iglesia. Ciertamente, prevalecerían las mismas si pereciere la Iglesia antes del fin del mundo ⁶⁷.

¿Ha desfallecido la Iglesia alguna vez desde su inicio? A este respecto debe decirse que la Iglesia nunca ha dejado de existir desde el momento mismo de su inicio, así como debe decirse también que nunca desfallecerá en el futuro. Además de probarse esta conclusión por la tradición de la Iglesia, hay constancia de ella por San Agustín. Afirmó explícitamente éste que

66. "Quarta conclusio, Haec Ecclesia, quae nunc est, et ea, quae fuit ante Christi passionem, est vna et eadem Ecclesia. Probatur, omnes iusti, quotquot fuerunt ab initio mundi vsque ad istud tempus, et quotquot postea sunt futuri, habuerunt vnam et eandem fidem, ergo pertinent ad vnam et eandem Ecclesiam, patet consequentia: nam Ecclesia per fidem constituitur: antecedens vero probatur ex Paul. 2. ad Corinth. c. 3. (texto: 4.) vbi loquens de iustis nouae et antiquae legis ostendit, omnes pertinent ad eandem Ecclesiam". 69a,

67. "Sexta conclusio: De fide tenendum est quod haec Ecclesia, quae ab Abel incoepit, vsque ad finem mundi sit duratura. Probatur apertis testimonijs sacrae scripturae, et primo ex illo Psal. 47. Deus fundauit eam in aeternum. Quem locum intelligendum esse de Ecclesia, docet D. Aug. dicens, Forte ista ciuitas, quae mundum tenuit aliquando euertetur? Absit. Deus fundauit eam in aeternum. Si ergo Deus fundauit eam in aeternum, quid times ne cadat firmamentum? Et Esai. cap. 9. dicitur de regno Ecclesiae, quod multiplicabitur imperium eius et pacis non erit finis. Super solium Dauid et super regnum eius sedebit, vt confirmet et corroboret in iudicio, et iustitia, amodo et vsque in sempiternum. Et Lucae c. 1. dicitur de Christo, Regnabit in domo Iacob, id est in Ecclesia, in aeternum, et regni eius non erit finis. Et Oseae cap. 2. dicitur ad Ecclesiam ex persona Dei: Et sponsabo te mihi in fidem sempiternam, et Matth. 16. Portae inferi non praeualebunt aduersus eam: sed praeualerent si Ecclesia ante finem mundi esset interitura, ergo". 69a-69b.

nunca dejó de haber Iglesia en la tierra desde el inicio del género humano. Se prueba además que la misma no ha de desfallecer en cuanto se seguiría de ello que dejaría de estar Cristo en medio de la Iglesia, lo cual es absurdo bajo todos los aspectos. Prometió Éste que había de estar con nosotros hasta la consumación del mundo. Por eso, habrá siempre en la Iglesia fe verdadera, caridad verdadera y uso verdadero de los sacramentos. Sin ellos no puede haber Iglesia ⁶⁸.

Cuestión diversa es la de averiguar en qué lugar y junto a qué personas se encuentra la Iglesia. Es lo mismo que si se pregunta si la verdadera Iglesia de Cristo está entre los alemanes o se halla más bien entre quienes obedecen al Pontífice de Roma. Los herejes luteranos sostienen a este respecto que la verdadera Iglesia de Cristo se encuentra sólo en ellos y que la congregación de la Iglesia romana es el grupico del Anticristo. Pero eso es precisamente lo que han dicho siempre todos y cada uno de los grupicos de los herejes. Terminan todos juzgando y profesando que ellos son principalísimamente los cristianos y que la suya es la Iglesia católica. Era lo que decía San Cipriano de Novaciano cuando éste reivindicaba que la Iglesia estaba junto a él y llamaba a los católicos herejes. Llamaba la atención de que no estaba Novaciano en la Iglesia. Afirmaba incluso que se había colocado como rebelde contra la Iglesia, así como que, al no estar en ella, se asemejaba a las monas que, pese a no ser personas, imitan a las personas. También lo advertía San Hilario al Emperador al decirle que, en su tiempo, la sinagoga del Anticristo se presentaba mendazmente como la Iglesia de Cristo. Sobre los donatistas dejó escrito San Agustín que solían decir que la Iglesia estaba sólo en el partido de Donato en cuanto la Iglesia estaba únicamente en África y no en toda la tierra. San Bernardo hablaba de cómo había en su tiempo quienes se decían apóstoles y afirmaban que la Iglesia se encontraba sólo en ellos. Aragón añade que esta temeridad fue seguida más tarde por los pobres de Lyon y que discípulos de ellos son los picardos ⁶⁹.

68. "Sed dubitatur aliquis hoc loco, vtrum Ecclesia a tempore suae inceptionis, aliquando defierit esse? (...) In hoc tantum sit septima conclusio, De fide tenendum est, quod Ecclesia ab eo tempore quo primum incoepit, nunquam desijt esse, nec deficiet aliquando. Haec conclusio, praeterquam quod probari potest ex Ecclesiae traditione, probatur ex D. August. qui super Psal. 118. dicit, Ecclesia nunquam defuit in terris ab initio generis humani. Quod autem nec etiam deficiet probatur, quia alias sequeretur, quod eo tempore Christus non esset apud nos, hoc autem est absurdum: nam ipse promissit quod futurus erat nobiscum, vsque ad consummationem saeculi, ergo. Ex dictis infertur, quod ab eo tempore, quo primum Ecclesia incoepit, semper fuit in mundo vera fides, vera charitas, et verus vsus sacramentorum: quia Ecclesia sine his constare non potest". 69b.

69. "Aliud dubium est, quonam loco, et apud quod homines, ista ecclesia sit quaerenda. Quod est quaerere, vtrum vera Christi ecclesia sit apud Germanos, vel potius apud eos, qui

Es la verdadera Iglesia de Cristo, regida por el Espíritu Santo y fuera de la cual no hay salvación, la congregación de fieles que reconoce y sigue como su cabeza al Romano Pontífice: vicario de Cristo y sucesor de Pedro. Ésta no es otra ciertamente que la congregación que servía cuando escribía Aragón bajo el papa Gregorio XIII. En contra de lo afirmado por los herejes, es ésta una conclusión que ha de ser tenida como de fe. La verdadera Iglesia de Cristo es la que mantiene sobre la fe y los sacramentos lo contenido en las Sagradas Letras entendidas como lo hicieron los santos padres y los concilios. Esto se cumple precisamente en la Iglesia de Roma que está en el año 1584 sirviendo bajo Gregorio XIII; pero no sucede lo mismo en la Iglesia de los alemanes y de los herejes. Así se dirá como conclusión que la de Roma es la verdadera Iglesia de Cristo. Aragón dice que basta volver la vista atrás sobre lo dicho acerca de los signos para distinguir cuál es la Iglesia verdadera ⁷⁰.

La verdadera Iglesia de Cristo es además firme, invulnerable e incommovible contra todas las furias y las tempestades. Es lo que se cumple en la Iglesia de Roma y no halla cumplimiento en la de los alemanes o herejes. Será entonces la romana la única verdadera. El evangelio de San Mateo (7,24-25) compara la Iglesia a la casa edificada sobre piedra firme, que no pudieron echar abajo la irrupción de los ríos ni el sople de los vientos. Asimismo, se deduce lo anterior de lo expuesto en el mismo evangelio (Mt 16,18) sobre las puertas del infierno, que no prevalecerán contra ella. El Cantar de los Cantares (9,7) dirá que es terrible como escuadrones ordenados. San Juan Crisóstomo enseña que la Iglesia romana es firme y estable, mientras no es así la de los herejes, en cuanto la de Roma es la única que tiene la misma fe

Romano Pontifici obediunt? Nam in hac re haeretici Lutherani dicunt, veram Christi ecclesiam esse apud ipsos, et quod congregatio ecclesiae Romanae est conuenticulum Antichristi, imo singuli quique coetus haeticorum, se potissimum Christianos, et suam esse catholicam ecclesiam existimant et profitentur. Vnde Cyprianus ad Iubanianum de Nouatiano dicebat, quod more simiarum, quae cum homines non sint, homines imitantur, cum ipse in ecclesia non esset, imo adhuc insuper contra ecclesiam rebellis extitisset, hoc sibi vendicabat, vt apud se ecclesiam esse diceret, ac nos haeticos faceret. Et D. Hilarius ad Constantium etiam affirmat, quod suo saeculo Antichristi Synagoga, Christi ecclesiam se esse mentiebatur. Et de Donatistis scribit D. Aug. epistola 56. et 166. quod ecclesiam in Africa tantum esse, et non in tota, sed solum in parte Donati contendebant. Et D. Bernar. sermone 66. in Cantica, dicit, suis temporibus fuisse etiam aliquos, qui se Apostolos vocabant, et ecclesiam apud ipsos esse dicebant, quorum temeritatem postea sunt imitati Pauperes de Lugduno, quorum suboles nunc sunt Picardi". 70a.

70. "Caeterum contra hos omnes haeticos est conclusio de fide tenenda, quod illa congregatio fidelium, quae Petri succesorem Christi vicarium Romanum Pontificem suum caput agnoscit, et sequitur, qualis est ea congregatio, quae nunc est sub Gregorio XIII. Summo Pontifice, est vera Christi ecclesia, de qua loquimur, quae regitur ab Spiritu sancto, et extra quam non est salus. Hanc conclusionem probo primo, nam vera Christi ecclesia est ea, quae

mantenida desde el principio, mientras los herejes la han cambiado y extinguido cada vez más con el correr del tiempo. Lo afirmado ahora por la Iglesia es lo que surgió de ella. Se reconocerá entonces que la Iglesia que sigue al Pontífice de Roma es la firme y estable. Consecuentemente, es la verdadera Iglesia de Cristo ⁷¹.

La Iglesia de Cristo verdadera es santa y perfecta a causa de la forma de vivir santa y honesta que se da en ella. Así se vive en la Iglesia de Roma y no en la de los luteranos. Es el símbolo el que ordena crear la Iglesia santa. Se requieren tres cosas para llevar una vida recta: religión para con Dios, sobriedad para con uno mismo y justicia para los demás. Así se deduce de las palabras del profeta Miqueas (6,8) cuando expone que se ha declarado bien al hombre lo que es bueno y lo que de ti pide el Señor: hacer justicia, amar el bien, humillarte en la presencia de tu Dios. Lo primero pertenece a la sobriedad que debe tener el hombre para consigo mismo. Lo segundo forma parte de la justicia para con el prójimo. Lo tercero hace referencia a la religión para con Dios. En las tres indicaciones se halla a las claras la razón de vivir perfectamente. Con ello cuenta la Iglesia de Roma, mientras no existe tal cosa en la de los alemanes y herejes. Ante todo, hay religión para con Dios en la Iglesia de Roma, así como se halla el culto bien instituido en ella. Hay templos dispuestos, se utilizan en ella ministros y se sirve la misma de ceremonias convenientes. Entre los herejes y los alemanes no hay templos ni sacerdotes. Tampoco existe motivo alguno entre ellos para rezar y para alabar a Dios ⁷².

de fide, et sacramentis, tenet illa, quae habentur in sacris literis, eo modo intellectis, quo sancti patres atque concilia intellexerunt: sed talis est ecclesia Romana, quae nunc est sub Gregorio XIII. et non ecclesia Germanorum, et haereticorum, ergo ecclesia Romana est vera Christi ecclesia, consequentia est nota, minor est evidens, maiorem vero probo ex ijs quae diximus, cum ageremus de signis, quibus ecclesia esset dignoscenda". 70a-70b.

71. "Secundo, vera Christi ecclesia est firma, inuiolabilis, et inconcussa manens contra omnes mundi turbines et procellas, sed talis est ecclesia Romana et non ecclesia Germanorum, aut haereticorum, ergo sola ecclesia Romana est vera Christi ecclesia: consequentia est nota, et maior patet ex illo Matth. 7. vbi ecclesia comparatur domui aedificata supra firmam petram, quam nec irruentes fluuij, nec ventorum flatus vertere poterunt: et ex illo quod dictum est Petro Matth. 16. Portae inferi non praeualebunt aduersus eam. Vnde in Canticis dicitur de illa, quod est terribilis tanquam castrorum acies ordinata. De quo videndus D. Chrysost. Homilia de expulsiōe sua, quae habetur in 5. tomo. Minor vero probatur, scilicet, quod ecclesia Romana sit firma et stabilis, et non ecclesia haereticorum: nam sola Romana ecclesia tenet eandem fidem, quam tenuit ab initio: et ecclesiae haereticorum saepe saepius sunt mutatae atque extinctae; id enim quod modo asseuerat, et fuit explosum ab ecclesia, ergo sola congregatio, quae sequitur Romanum Pontificem, est firma et stabilis, atque ex consequenti vera Christi ecclesia". 70b.

72. "Tertio probatur conclusio, vera Christi ecclesia est sancta, atque perfecta, propter sanctam et honestam viuendi rationem, quae in ea inuenitur: sed talis est ecclesia Romana, et

Además, hay en la Iglesia de Roma mucho que da lugar a la sobriedad. Existen multitud de ayunos y se elige muy cuidadosamente los alimentos, lo cual no se da entre los alemanes. También se presta en la de Roma gran atención a la justicia para con el prójimo al enseñarse en ella que las obras buenas son meritorias para la vida eterna, mientras las malas llevan a merecer el suplicio eterno. Esto es despreciado como vaciedad por los alemanes al sostener que no es posible merecer o desmerecer ante Dios con obras justas o injustas. Salta entonces a la vista que la Iglesia de Roma es más santa que la de los alemanes. Consecuentemente, es ella la Iglesia verdadera ⁷³.

Es de tal forma católica y universal la verdadera Iglesia que se halla extendida por todo el orbe. Pertenece a todos los lugares, a todos los tiempos y a todas las naciones. De ello hay constancia por multitud de lugares de la Sagrada Escritura. De su difusión por todo el orbe hay constancia por el Salmo (18,5) cuando se dice que su pregón sale por toda la tierra y sus palabras llegan a los confines del orbe. Asimismo, consta por el evangelio de San Marcos (16,15); encomendó Cristo ir al mundo entero y predicar el Evangelio a toda criatura. Su extensión a todos los tiempos se comprueba por lo ya dicho sobre el inicio y la duración de la Iglesia. Que la misma abarque a toda clase de hombres consta desde lo expuesto por San Pablo en la carta a los Romanos (10,12) sobre la inexistencia de distinción entre judío y gentil. También se comprueba por la carta a los Colosenses (3,11) cuando se expone la inexistencia de distinción entre judío y griego, circuncisión e incircuncisión. Se hace referencia con ello a la nueva criatura. Esto se cumple en la Iglesia de Roma. De ello hay constancia por las historias. No se cumple en cambio en la de los alemanes o

non ecclesia Lutheranorum, ergo. Consequentia est nota, maior patet ex symbolo dicente, Credo sanctam ecclesiam, etc. Minor vero probatur: nam tria requiruntur ad rectam viuendi rationem, scilicet, religio in Deum, temperantia erga seipsum, et iustitia erga proximos, iuxta illud Micheae c. 6. Indicabo tibi, o homo, quid sit bonum, et quid dominus requirat a te, vtique facere iudicium, et diligere misericordiam, et sollicitum ambulare cum Deo tuo. Primum pertinet ad temperantiam, quam debet homo habere erga seipsum. Secundum, ad iustitiam erga proximos, Tertium autem, ad religionem erga Deum, quibus perfecta viuendi ratio continetur: sed haec omnia inueniuntur in Ecclesia Romana, et non in Ecclesia Germanorum, aut haereticorum, ergo. Minor probatur, nam in primis religio erga Deum, et cultus diuinus est in Ecclesia Romana bene institutus, positus templis, et adhibitis ministris, atque caeremonijs ad id conuenientibus: cum apud haereticos et Germanos, nec templa sint, nec sacerdotes, nec vlla ratio Deum precandi, atque laudandi". 70b-71a.

73. "Item, in nostra ecclesia habetur magna ratio temperantiae, quod constat ex eo, quod apud nos sunt tot ieiunia, et tantus delectus ciborum, quarum rerum apud Germanos nulla est. Tandem, est etiam in nostra ecclesia maximus cultus iustitiae erga proximos, cum doceat bona opera esse meritoria vitae aeternae, mala autem supplicio aeterno, quae omnia Germani nihili faciunt dicentes, nec iustis, nec iniustis operibus posse nos aliquid mereri, aut demereri apud Deum, ergo Ecclesia Romana sanctor est quam ecclesia Germanorum: atque ex consequenti est vera Christi ecclesia". 71a.

luteranos, la cual ha surgido hace sólo cuarenta años. Además, se halla incluida en una sola nación y en un rincón de la tierra. Consecuentemente, sólo es la Iglesia de Roma la Iglesia verdadera de Cristo ⁷⁴.

La Iglesia verdadera de Cristo es apostólica. Contiene y sigue la doctrina entregada por los Apóstoles. Es algo que le corresponde a la Iglesia de Roma y no a la de los alemanes o herejes. En el símbolo se confiesa la fe de la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Ahora bien, la doctrina de los Doce no consta sólo por escrito. También hay constancia de ella por tradición. Así se desprende de las palabras de San Pablo en la carta primera a los Corintios cuando hace referencia a la eucaristía (11,34) al decir que dispondrá todo a su llegada. San Agustín deduce de este pasaje que todo el rito del sacramento de la eucaristía fue entregado por el Apostol de palabra sin ser escrito. La primera carta a los Corintios (11,2) recoge la alabanza de San Pablo a los hermanos por mantener lo mandado como les fue entregado. La carta segunda a los Tesalonicenses (2,15) se hace eco de la recomendación del Apóstol de mantenerse firmes y de guardar las enseñanzas que recibisteis, ya de palabra, ya por carta nuestra. San Juan reconoce en su segunda carta (1,13-14) que tendría que escribir muchas más cosas y que no quiere hacerlo con tinta y cálamo al esperar veros pronto y hablar cara a cara. Es algo esto que halla su confirmación en los escritos de San Ireneo, San Hilario, San Atanasio y Teodoreto. La Iglesia de Roma guarda las tradiciones de los Apóstoles. No lo hace así la de los alemanes y herejes. Sólo es entonces la de Roma la verdadera Iglesia de Cristo ⁷⁵.

Es la verdadera Iglesia de Cristo aquella en la que se halla la legítima sucesión de los obispos y en la que se conecta ininterrumpidamente desde ellos mismos hasta los Apóstoles. Así se suceden siempre unos a otros tanto en la cátedra como en la confesión de la fe. Al respecto dirá San Ireneo que el conocimiento de la verdadera Iglesia se obtiene desde la doctrina de los

74. "Quinto probatur conclusio, Vera Christi ecclesia ita est Catholica et vniuersalis, vt sit diffusa per totum orbem, et pertineat ad vniuersa loca, et vniuersa tempora, et vniuersas nationes: vt constat ex pluribus locis sacrae scripturae. Nam primo, quod sit diffusa per totum orbem, patet ex illo Psal. 18. In omnem terram exiuit sonus eorum, et in in fines orbis terrae verba eorum, et ex illo Marci vltimo, quod dictum fuit Apostolis, Ite in mundum vniuersum et praedicate Euangelium omni creaturae, etc. Quod autem se extendat ad omnia tempora, patet ex ijs, quae diximus, cum de initio et duratione Ecclesiae ageremus. Et tandem quod se extendat ad omnia genera hominum, et ad omnes status, constat ex illo Paul. ad Roma. 10. Non est distinctio Iudaei et Graeci. Et ad Colos. 3. Apud Deum nec circumcisio aliquid valet, nec praepitium, sed noua creatura: sed talis est ecclesia Romana, vt constat ex historijs, et non ecclesia Germanorum, aut Lutheranorum, quae ab hinc quinquaginta annis orta est, et inclusa in vna natione et angulo terrarum, ergo sola ecclesia Romana est vera Christi ecclesia". 71a-71b.

75. "Sexto, vera Christi ecclesia est Apostolica, hoc est, quae continet, et sequitur doctrinam traditam ab Apostolis: sed talis est ecclesia Romana et non ecclesia Germanorum, aut

Apóstoles. El de Lyon añade además que se ha de obedecer solamente a los obispos que guardan la sucesión desde los Doce; son ellos quienes recibieron por sucesión del episcopado el carisma cierto de la verdad. Lo mismo dicen también San Agustín y Tertuliano. De todo ello se deducirá aquí que se encuentra únicamente en la Iglesia de Roma tal sucesión episcopal, tanto en la confesión de la fe como en la dignidad y en la cátedra. No se halla ésta en la Iglesia de los alemanes o de los herejes. Así consta desde las historias todas. Cae además fuera de toda duda que es únicamente la Iglesia de Roma la verdadera Iglesia de Cristo⁷⁶. Además, es imposible olvidar que hay un orden en la verdadera Iglesia de Cristo. En ella, unos son preladados, otros son súbditos y otros ejercen diferentes funciones. Este orden se halla sólo en la Iglesia de Roma. No se observa en la de los alemanes o herejes. Éstos dicen que son sacerdotes y jueces eclesiásticos hasta las mujeres. Consecuentemente, es la Iglesia de Roma la única verdadera Iglesia de Cristo. Aragón invita a comprobar lo expuesto sobre esta conclusión por Estanislao Hosius⁷⁷.

haereticorum, ergo. Consequentia est nota, maior patet ex symbolo, vbi dicitur, Credo vnam sanctam Catholicam et Apostolicam ecclesiam: minor autem probatur, nam doctrina Apostolica, non solum scripto, sed etiam traditione constat, vt patet ex Paulo 1. ad Corinth. vbi de Eucharistia sacramento dicit, Caetera cum venero disponam. Ex quo loco colligit D. August. epistola 118. ritum conficiendi sacramentum Eucharistiae fuisse traditum ab Apostolo, non scripto, sed verbis. Et 1. Cor. 11. (texto: 2. ad Timoth. cap. 2.) dicit Paul. Laudo vos fratres, quod sicut tradidi vobis praecepta, tenetis. Et 2. (2. falta en el texto) ad Thesalonicenses cap. 2. State, et tenete traditiones, quas didicistis, siue per sermonem, siue per epistolam. Et Ioannes secunda sua canonica dicit, Plura habens vobis scribere, nolui per chartam, et atramentum: spero enim me futurum apud vos, et ore ad os loqui. Idem etiam confirmat Ireneus, lib. 3. c. 4. et D. Hilarius in libr. ad Constantinum Augustum, et Athanasius in lib. de decretis synodi Nicaenae, et Theodoretus aduersus gentes, lib. 1. cap. 8. sed ecclesia Romana seruat traditiones Apostolorum, et non Ecclesia Germanorum, aut haereticorum, vt constat, ergo sola Romana est vera Christi ecclesia". 71b.

76. "Septimo probatur conclusio, vera Christi ecclesia est ea, in qua inuenitur legitima successio Episcoporum, ab ipsis vsque Apostolis repetita, ita vt semper alij alijs succedant, tam in chatedra, quam in fidei confessione, vt constat ex Irenaeo, lib. 4. c. 63. vbi dicit, quod cognitio verae ecclesiae est ex Apostolorum doctrina, et antiquo ecclesiae statu, secundum successionem Episcoporum: et lib. 4. etiam dicit, quod illis tantis Episcopis est obediendum, qui successionem habent ab Apostolis: hi enim sunt, qui successione Episcopatus certum charisma veritatis acceperunt. Idem etiam docet D. August. contra Epistolam Manichaei c. 4. Et Tertullianus in lib. de praescriptionibus aduersus Haereticos: sed haec perpetua successio Episcoporum, tam in fidei confessione, quam in dignitate et cathedra, tantum inuenitur in Ecclesia Romana, et non in Ecclesia Germanorum, aut Haereticorum, vt constat manifeste ex omnibus historijs, ergo sola Romana est vera Christi ecclesia". 71b-72a.

77. "Vltimo sic argumentor, in vera Christi Ecclesia est ordo, ita vt alij sint praelati, alij subditi, alij alia munera exerceant: sed iste ordo tantum inuenitur in ecclesia Romana, et non in ecclesia Germanorum, aut haereticorum, qui dicunt omnes, etiam foeminas, esse sacerdotes atque iudices Ecclesiasticos, ergo sola Romana est vera Christi Ecclesia. De hac conclusione videndus est Hosius, Tomo 2. libr. 5.". 72a.

SEGUNDA PARTE

Ecclesia es una palabra que viene del griego. En latín da reunión. Se llama Iglesia a la congregación de hombres que ha sido convocada previamente ⁷⁸. A la Iglesia de Cristo se le puede definir como la congregación de los fieles que, además de convenir en una misma fe y en un mismo culto del Dios único, ha sido reunida en orden a alcanzar un determinado fin sobrenatural ⁷⁹. La naturaleza de la Iglesia aparece expuesta perfectamente en el capítulo quinto de la carta a los Efesios. Se forma la misma por cuatro causas: eficiente, material, formal y final ⁸⁰. La Iglesia se origina gracias a Cristo. Él fue quien la plantó y quien la regó. Él es la cabeza y el salvador de su cuerpo: la Iglesia ⁸¹. Si Cristo es la causa eficiente principal, los sacramentos son en ella la causa eficiente instrumental. Surge la Iglesia cuando los mismos son utilizados por Cristo como instrumentos ⁸². La Iglesia está formada por creyentes. Es la congregación de fieles, los cuales son su causa material ⁸³. Existe la Iglesia en orden a formar un solo cuerpo místico. Lo han de constituir Cristo y los fieles. La formación cada vez más perfecta del cuerpo místico se lleva a cabo gracias a la santificación continua de sus miembros en esta vida; pero su meta última es la glorificación final en el cielo por toda la eternidad ⁸⁴.

Según el credo iniciado en el concilio de Nicea, adornan a la Iglesia cuatro notas. Es una, santa, católica y apostólica. Sin discrepancia alguna son admitidas las cuatro tanto por los católicos como por los herejes ⁸⁵. ¿Qué significan en concreto las cuatro propiedades? La unidad indica ante todo que la Iglesia cuenta con la misma fe, la misma ley y los mismos sacramentos. La unidad de la Iglesia en nada impide a que la misma pueda establecerse en reinos diversos. No pierde por ello su unidad. Se otorga el apelativo de única también a la sociedad formada por los sarracenos y a la que reúne a los idólatras pese a abarcar una y otra reinos diversos ⁸⁶. La Iglesia de Cristo es una asimismo por estar sometida a un solo príncipe: Cristo. Él es la cabeza del entero cuerpo: la Iglesia ⁸⁷. Es una la Iglesia también por tener una única

78. Cf. nota 13.

79. Cf. nota 16.

80. Cf. nota 17.

81. Cf. nota 18.

82. Cf. nota 19.

83. Cf. nota 20.

84. Cf. nota 21.

85. Cf. nota 22.

86. Cf. nota 23.

87. Cf. nota 24.

esperanza. A ella se encamina. Asimismo, es una por la unidad que le confiere la existencia en ella de la caridad y del Espíritu Santo. Cuenta ciertamente con distintas gracias; pero se da un único Espíritu en ella ⁸⁸. La Iglesia es además santa, lo cual quiere decir que es pura, limpia e inmaculada. Está regida además por reglas santas y puras. Cuenta con los sacramentos, los cuales facilitan que la Iglesia reciba la gracia y queden los hombres limpios de sus suciedades de forma que puedan presentarse dignos ante Dios. Es santa asimismo la Iglesia por el fin al que ordena y se ordena. Éste no es otro que la obtención de la santidad y de la pureza ⁸⁹.

Junto a los apelativos de una y de santa, se reconoce que la Iglesia de Cristo es católica y apostólica. El término católico viene del griego y equivale en latín a universal ⁹⁰. Se aplica a tres realidades: a la Iglesia, a la fe de Cristo y a los fieles ⁹¹. A la Iglesia se le dice católica en primer lugar por las personas llamadas a ella. Todos son los convocados. No hay distinción de tribu, lengua, pueblo o nación. Dios no hace acepción de personas; le es acepto todo el que le teme y practica la justicia. Es también católica la Iglesia por hallarse extendida en el orbe entero. Asimismo, lo es en cuanto al tiempo. Existió desde el principio del mundo y durará hasta su final. No debe olvidarse a este respecto que no depende la misma de las condiciones de los hombres ⁹². A la Iglesia se le reconoce la propiedad de la apostolicidad. Su fe está fundada en la doctrina de los Apóstoles. Así, se acepta sin discusión que todo rito de la religión cristiana y toda observancia de las instituciones eclesiásticas se derivan desde la tradición apostólica ⁹³.

Conviene ciertamente católicos y herejes en que la Iglesia de Cristo está adornada por las cuatro propiedades citadas. Es a todas luces una, santa, católica y apostólica ⁹⁴. ¿Puede decirse entonces que existe armonía perfecta sobre la Iglesia entre los unos y los otros? El agustino ha anotado de todas formas al comentar la santidad de la Iglesia cómo los herejes niegan la existencia de ministerios, oficios, grados y dones divinos, mediante los cuales la Iglesia es guiada y gobernada a la santidad ⁹⁵. Esta alusión general a los herejes apunta en concreto a los luteranos. Pese a reconocer los católicos y los luteranos unánimemente las cuatro notas que adornan a la verdadera Iglesia

88. Cf. nota 25.

89. Cf. nota 26.

90. Cf. nota 27.

91. Cf. nota 28.

92. Cf. nota 29.

93. Cf. nota 30.

94. Cf. notas 22 y 31.

95. Cf. nota 26.

de Cristo, no es ocioso seguir preguntando en cuál de los dos grupos está de hecho la Iglesia única y verdadera de Cristo. ¿Se halla en la de los católicos o en la de los luteranos?

Una

Tiene el Cuerpo Místico una sola cabeza: Cristo; pero, ¿es admisible la existencia en la Iglesia única de Cristo multitud de cabezas? A esta pregunta respondía afirmativamente el rey de Inglaterra Enrique VIII al sostener que había tantas Iglesias de Cristo como diversidad de reinos. Indicaba incluso que había en el Cuerpo Místico tantas cabezas no subordinadas entre sí como reyes⁹⁶. ¿Existe entonces en la tierra más de una sola Iglesia? A favor de ello hablarían determinados textos del nuevo testamento. San Pablo dirige el saludo a las diversas Iglesias de Galacia (Gál 1,2) y el Apocalipsis menciona las siete Iglesias de Asia (Apoc 1,11)⁹⁷. Un argumento a favor de la existencia de más de una Iglesia en la tierra lo suministrarían también los catecúmenos. Al no haber sido bautizados, no se hallarán los mismos contenidos dentro de la Iglesia de Cristo; pero, como se salvan, será preciso reconocer que están dentro de ella. La lógica en estas circunstancias llevaría a reconocer la existencia de dos Iglesias distintas al menos⁹⁸. Además, si se han de constituir tantos cuerpos distintos como cabezas no subordinadas existen las unas de las otras, debería aceptarse que hay muchas Iglesias. Habrá tantas como obispos independientes. San Cipriano y San Agustín indican que ningún obispo puede ser juzgado por otro, siendo Dios quien constituye a los obispos y quien los puede deponer⁹⁹.

Pero estos argumentos, ¿no son fácilmente rebatibles? En modo alguno hay diversas Iglesias. Lo que ocurre simplemente es que a las partes de que consta la única Iglesia se les da el nombre de Iglesias particulares. De esta condición eran las Iglesias de Galacia y de Asia mencionadas por la carta a los Gálatas y por el libro del Apocalipsis¹⁰⁰. El argumento esgrimido desde los catecúmenos se resuelve cuando se reconoce la existencia de tres modos diversos de formar parte de la única Iglesia. Los pecadores pertenecen a la misma únicamente en cuanto al número. Son contados como de la Iglesia. Los catecúmenos pertenecen a la misma sólo en cuanto al mérito. Ciertamente,

96. Cf. nota 36.

97. Cf. nota 37.

98. Cf. nota 38.

99. Cf. nota 39.

100. Cf. nota 49.

son capaces de merecer en ella. Los justos en gracia de Dios son quienes están unidos a ella en cuanto al número y en cuanto al mérito: son contados como miembros de ella y son capaces de merecer. Los catecúmenos no bautizados están consecuentemente dentro de la única Iglesia de Cristo ¹⁰¹. Los obispos son a todas luces independientes como cabezas de las Iglesias particulares; pero eso no impide que guarden también una subordinación respecto a la Iglesia universal. La única Iglesia católica es la formada gracias a las Iglesias particulares bajo el sometimiento a una sola cabeza: el Papa ¹⁰².

Ha de tenerse como de fe que la Iglesia de Cristo es una sola. Así se deduce de la Sagrada Escritura (Cant 6,8) y de la letra del símbolo comenzado en Nicea ¹⁰³. Diversos son los motivos que llevan a decir que la Iglesia es una: unidad de la cabeza: Cristo (1,22); unidad del vicario de Cristo: el Sumo Pontífice (Jn 10,16 y 21,17) ¹⁰⁴; unidad de la fe: las palabras de ser uno en Cristo significan ser uno en la fe de Jesús (Gál 3,28) ¹⁰⁵; unidad del Espíritu: Éste favorece y vivifica a todos los miembros (Ef 4,3) ¹⁰⁶; unidad de los únicos mismos sacramentos (Ef 4,5) ¹⁰⁷; unidad de la esperanza y de la caridad: permiten estas virtudes la elevación a los dones celestiales, así como la unión y la vivificación (Ef 4,4 y Flp 2,2) ¹⁰⁸; y unidad del fin: la visión de Dios (Mt 20,1-16) ¹⁰⁹.

Eadem

¿Cuándo nació la Iglesia de Cristo? Como la Iglesia se llama de Cristo, ¿es lógico suponer que su inicio tendría lugar tras su llegada? Aragón refiere cómo fue ésta la opinión de algunos herejes. Decían que la Iglesia comenzó tras la pasión de Cristo. Por eso, añadió inmediatamente el agustino que tal opinión de los herejes conducía a sostener que la Iglesia de los padres no era la única y verdadera Iglesia. No sería la misma Iglesia ¹¹⁰. Los católicos acostumbran a poner el origen de la Iglesia al principio; pero no mantienen la unanimidad a la hora de señalar el momento exacto. Unos sostienen que se ini-

101. Cf. nota 50.

102. Cf. nota 51.

103. Cf. nota 40.

104. Cf. nota 41.

105. Cf. nota 42.

106. Cf. nota 43.

107. Cf. nota 44.

108. Cf. nota 45.

109. Cf. nota 46.

110. Cf. nota 52.

ció la misma con la creación de los ángeles ¹¹¹. Otros colocan su comienzo en la aparición de Adán y de Eva antes de haber incurrido en pecado ¹¹².

Todas estas opiniones se presentan con sus respectivos argumentos. Quienes dicen que la Iglesia se inició en Cristo se fijan ante todo en la Sagrada Escritura. El evangelio de San Mateo (16,18) habla con toda claridad de que la Iglesia de Cristo se levanta sobre el fundamento: San Pedro. Se sirven también del razonamiento. Así dicen que la Iglesia surge gracias a la fe y ésta no existía antes de la venida de Cristo. Fundamentan su aseveración en los testimonios de la carta a los Gálatas (3,24-25) y de la carta a los Hebreos (11,13). Cuentan incluso con el apoyo que les suministraría San Agustín en algunos de sus comentarios sobre la Sagrada Escritura ¹¹³. Quienes colocan el inicio de la Iglesia en la creación de los ángeles se fijan de modo principal en diversos testimonios de los santos, según los cuales gozaron los ángeles desde el principio de la posesión de la fe y de la gracia, así como recuerdan que la multitud de los ángeles era la esposa de Dios antes de convocar la Iglesia de los hombres ¹¹⁴. Los que sostienen que la Iglesia comenzó con Adán y Eva indicarán por su parte cómo la primera pareja humana tuvo fe en la encarnación antes de incurrir en pecado. A ello se debe que fueran verdaderamente miembros del cuerpo de Cristo: la Iglesia ¹¹⁵.

¿No es la fe una realidad interior? Ciertamente, nadie puede estar seguro de la fe de otra persona. ¿Se requiere únicamente la fe para formar parte de la Iglesia de Cristo o se necesita poseer algo más? Si se requiriera sólo la fe, se estaría ante una Iglesia del todo invisible. La Iglesia es visible también. Si se supone entonces que basta la existencia de la fe para que uno sea considerado de la Iglesia ¹¹⁶, deberá reconocerse inmeditamente también que la misma comenzó con la creación de los ángeles ¹¹⁷. Pero no se habla aquí de una Iglesia del todo invisible. Hace falta algo más que la posesión de la fe. El creyente debe hacer además profesión exterior de su fe con alguna señal visible. Es preciso que la confiese ante los demás. Así suelen referirse comúnmente a la Iglesia los doctores. De esta manera es como se hablará aquí. Salta a la vista que se está poniendo el acento exclusivamente en la Iglesia visible ¹¹⁸.

111. Cf. nota 54.

112. Cf. nota 55.

113. Cf. nota 53.

114. Cf. nota 54.

115. Cf. nota 55.

116. Cf. nota 56.

117. Cf. nota 57.

118. Cf. nota 56.

La existencia de la Iglesia visible comenzó antes de la venida de Cristo en cuanto los hombres no esperaron a tener noticia de su llegada para exteriorizar su fe. El antiguo testamento suministra suficientes testimonios de cómo, antes de la venida de Cristo, ya se confesaba exteriormente la fe ¹¹⁹. En modo alguno se oponen a esta conclusión los testimonios aludidos con anterioridad de las cartas a los Gálatas (3,24-25) y a los Hebreos (11,13) sobre la ausencia de la fe antes de Cristo. La enviada a los Gálatas habla de cómo el justo vive de la fe (3,12) y el capítulo 11 de la carta a los Hebreos muestra largamente que todos los salvados lo fueron gracias a la fe. El texto de la carta a los Gálatas puede significar también que no estaba la fe revelada antes de la venida de Cristo. La misma se encontraba hasta entonces oculta. Asimismo, puede significar que lo que se creía en el antiguo testamento como futuro, se cree después como cumplido. El mismo texto de la carta a los Hebreos (11,13) indica a las claras que quienes murieron tuvieron a la fe como asociada y compañera. Dejaron ciertamente este mundo unidos a la fe ¹²⁰.

¿Está entonces Aragón plenamente de acuerdo con el inicio de la Iglesia en Adán y Eva? Si ésta hubiera comenzado en Adán, ¿podría sostenerse que la misma permaneció idéntica sin interrupción alguna? Debería reconocerse ciertamente que, después del pecado de Adán, hubo un tiempo en el que no habría existido la Iglesia. La misma habría desaparecido. ¿A qué se debe esta aseveración? Al pecar, Adán y Eva conservarían la fe; pero habrían perdido entonces la caridad. Sin ésta no existe la Iglesia. Para evitar este inconveniente, es por lo que debe decirse que la Iglesia comenzó en Abel. Esta visión se corresponde además con la carta a los Hebreos (11,4). El autor de la misma coloca a Abel como el primero de los pertenecientes a la Iglesia ¹²¹. Aragón se decanta a favor de fijar el inicio de la Iglesia en quienes, además de poseer la fe, la confiesan exteriormente mediante algún signo visible. Por eso, dice que la misma se inició en el justo Abel. Así hablan diversos comentarios de San Agustín; pero lo más decisivo en esta cuestión es que se trata de algo aceptable desde la razón en cuanto se está haciendo referencia a la Iglesia visible. La fe ha de demostrarse exteriormente. El capítulo tercero del Génesis indica a Abel como el primero que confesó la fe de modo visible ¹²².

¿Acaso no confesó también exteriormente su fe Adán? ¿No dijo el Maestro que fue el padre quien enseñó a los hijos a ofrecer primicias y diezmos? ¿Acaso no murió Abel quedando la fe en Adán y en Eva? ¹²³. Aragón dará

119. Cf. nota 58.

120. Cf. nota 59.

121. Cf. nota 61.

122. Cf. nota 60.

123. Cf. nota 62.

respuesta a estos argumentos y dirá cómo no se lee en el pasaje citado del Maestro que ofreciera Adán sacrificio alguno exterior. No hay inconveniente alguno en conceder que Adán conservara la fe tras su pecado; pero es algo que no basta por sí solo para poner en él el comienzo de la Iglesia visible. Fue además conveniente que no se pueda leer que Adán ofreció sacrificios. Como dice Santo Tomás, el origen de la santificación no era oportuno que comenzara en quien había tenido inicio el pecado ¹²⁴. Insistirá Aragón en que no basta tener fe para hablar del inicio a la Iglesia en cuanto se habla aquí de la visible. Por otra parte, pretender decir que la Iglesia, tras la muerte de Abel, perseveró únicamente en Adán y Eva como creyentes significa dar por supuesto que los mismos no habían tenido para entonces otros hijos. No se considera argumento sólido decir que tales hijos nuevos no existieron por no aparecer mencionados en la Sagrada Escritura ¹²⁵. ¿Qué ocurre entonces si se dice que, antes de incurrir en pecado, tuvo Adán verdadera fe y verdadera gracia? Es algo que no hace al caso presente. Que las poseyera es una gran verdad; pero no debe olvidarse que se está hablando en este lugar de la Iglesia visible y, de la misma, se forma parte por la profesión de la fe mediante un signo exterior ¹²⁶.

Aragón sostiene que la Iglesia actual y la que existió antes de la pasión de Cristo es una e idéntica. Ello se debe ante todo a que los justos existentes en la una y en la otra poseyeron la única y la misma fe, lo cual hace que pertenezcan a la misma Iglesia única en cuanto ésta se constituye gracias a la fe. Así lo muestra además la carta segunda de San Pablo a los Corintios (3,12-18) ¹²⁷. Es la Iglesia comenzada en Abel la que ha de durar hasta el fin del mundo. Es algo afirmado también por San Agustín cuando dice que Dios la fundó para siempre. Se prueba también desde la Sagrada Escritura: Is 9,7; Lc 1,32-33; Os 2,19 y Mt 16,18 ¹²⁸. ¿Ha fallado alguna vez la fe en la Iglesia desde su inicio? Aragón hablará de que tal cosa nunca ha sucedido. Dirá asimismo que es algo que nunca llegará a suceder. El no haber desfallecido en el pasado es algo afirmado por San Agustín. Que no ha de desfallecer en el futuro se prueba en cuanto, si se diera tal caso, habría que deducir que Cristo no habría permanecido siempre en la Iglesia. A todas luces es absurdo realizar semejante afirmación en cuanto Él estará junto a la Iglesia hasta la consumación del mundo. En

124. Cf. nota 63.

125. Cf. nota 64.

126. Cf. nota 65.

127. Cf. nota 66.

128. Cf. nota 67.

la Iglesia hubo siempre fe verdadera, caridad verdadera y verdadero uso de los sacramentos. Si no están estas tres realidades, no hay Iglesia ¹²⁹.

Si la Iglesia posterior a la venida de Cristo es la misma que la que existió con anterioridad, ¿dónde se halla la superioridad del nuevo sobre el antiguo testamento? Aragón reconoce que la única Iglesia de Cristo fue en un tiempo más una que en otro. La Iglesia anterior a Cristo no poseía un solo vicario. El presidente de los judíos no presidía a los gentiles ¹³⁰. Además, la Iglesia actual cuenta con unos sacramentos que son los únicos y los mismos, así como acepta una sola ley. La existente antes de la venida de Cristo no poseía los mismos sacramentos ni la misma ley. Mientras los judíos se servían de la ley escrita y de los sacramentos mosaicos, los gentiles se servían de la ley natural y de los sacramentos establecidos en ella. Todo ello lleva al reconocimiento de que la Iglesia posterior a Cristo es más una que la que existió con anterioridad a su venida ¹³¹. De la Iglesia cabe hablar de forma estricta y muy estricta. En la primera de ellas, se hace referencia a la congregación de creyentes que profesan su fe mediante algún signo visible. De la segunda manera, se apunta a la que hace profesión de ella por los signos y sacramentos instituidos por Cristo ¹³².

Vera

La Iglesia es una ciertamente y es visible; pero, ¿no existe una Iglesia verdadera y otra falsa? ¿No se ha de distinguir la de Cristo de la congregación de Satanás? Los herejes (luteranos) entienden que la suya es la verdadera Iglesia de Cristo santa y católica. Niegan rotundamente que lo sea la de los católicos ¹³³. ¿Se ha quedado la Iglesia de los católicos en las obras exteriores y no ha captado que lo importante es la fe? ¿Se ha quedado en sinagoga sin pasar a convertirse en la Iglesia? Se diferencian a las claras iglesia y sinagoga. Aunque ésta sea palabra griega y signifique reunión como la Iglesia, la misma es reservada en los Libros Sagrados para designar cualquier clase de reunión. Se aplica incluso a las reses cuando están juntas. Iglesia se reserva en todo momento a la reunión de personas. Son éstas las que pueden ser convocadas ¹³⁴. Aunque se da el nombre de iglesia correctamente al lugar donde se realiza la congregación de las perso-

129. Cf. nota 68.

130. Cf. nota 47.

131. Cf. nota 48.

132. Cf. nota 56.

133. Cf. nota 31.

134. Cf. nota 13.

nas¹³⁵, se quiere indicar frecuentemente bajo el término de Iglesia la multitud de creyentes que concuerda en la fe y en el culto del único Dios en orden a alcanzar el fin sobrenatural. Aunque forman parte de la Iglesia aquéllos que han alcanzado la gloria del cielo, se restringe en esta definición el término de Iglesia para designar sólo a los que caminan por este mundo hacia la salvación. Aquí se habla sólo de la militante¹³⁶.

Es lógico preguntar si la Iglesia militante es la comunidad de los buenos y si está formada exclusivamente de personas en gracia de Dios. Esta pregunta no es ociosa. Los luteranos conciben siempre la fe unida a la caridad. Al lado de la fe ha de estar en todo momento la gracia de Dios. Según ellos, hablar de una única Iglesia de creyentes será decir que está formada únicamente por justos y santos. Los católicos discrepan de estos herejes. No unen necesariamente la fe y la caridad. En la Iglesia militante hay pecadores también. Así concebida por los católicos, ¿puede ser designada la Iglesia de los católicos en razón de sus pecados como la de Satanás?

Aragón distingue en este punto entre un concepto amplísimo de Iglesia y un concepto más restringido. En toda su amplitud, se designa con el nombre de Iglesia cualquier reunión de personas. No se distingue entonces si son las mismas buenas o malas, fieles o infieles. A esa amplísima reunión es a la que se refiere el Salmo (25,5) al hablar del odio hacia la Iglesia de los malvados. De todas formas, los sagrados escritores suelen emplear esta expresión de Iglesia de Satanás, o ciudad de Babilonia, en referencia a la congregación de personas que coexiste al lado de la Iglesia de Cristo. Nació tal Iglesia de Satanás al mismo tiempo que ella, creció juntamente con ella y perseverará también con ella hasta el fin del mundo¹³⁷.

La verdadera Iglesia de Cristo ha permanecido siempre unida a la fe verdadera de Cristo y al uso auténtico de los sacramentos. Católicos y herejes convienen además en que la Iglesia verdadera no puede equivocarse en materia de fe¹³⁸. ¿Es fácil llegar desde la verdadera doctrina a reconocer con certeza cuál de las dos es la auténtica Iglesia de Cristo? Si se investigara dónde se da la verdadera doctrina y el auténtico uso de los sacramentos, no se obtendrá al final una solución clara. Ello se debe a que se trata de un signo oscuro. Precisamente, ahí es donde reside la gran discusión entre católicos y herejes. Lo que se trata de decidir es saber cuál es la verdadera fe y el auténtico uso de los sacramentos. Para lograr este objetivo se hace preciso echar mano de

135. Cf. nota 14.

136. Cf. nota 16.

137. Cf. nota 15.

138. Cf. nota 31.

otros signos. Sólo así será posible saber cuál es la verdadera Iglesia de Cristo y cuál es la falsa ¹³⁹.

Se llega a distinguir la verdadera Iglesia de la falsa en primer lugar gracias a la concorde y unánime confesión de la fe cristiana entregada por los Apóstoles de palabra y por escrito, tal y como fue entendida desde el principio por los santos padres así como por los Sumos Pontífices y los concilios. Será entonces la Iglesia verdadera aquélla que reúna las condiciones indicadas en semejante comprensión. Según Aragón, no cabe duda de quiénes son los que poseen la doctrina concorde con el sentir de los padres y de los concilios. Asimismo, dirá que es fácil reconocer cuáles son las personas seguidoras de la autoridad de los santos y de los concilios en la inteligencia de las Sagradas Escritura frente a las que persiguen inteligencias nuevas ¹⁴⁰.

No se entiende con claridad lo que dicen los Libros Sagrados. Obtener claridad en esta cuestión implica superar multitud de obstáculos. Ante la Sagrada Escritura, cada cual afirma su propia inteligencia. Es precisamente entonces coherente con la razón aceptar por la fe como muy verdadera y muy cierta entre todas las posibles interpretaciones la aprobada desde el principio de la Iglesia por tantos santos padres y concilios. Es asimismo muy coherente no aceptar la encontrada por unos hombres que, además de pocos, llevan una conducta escandalosa. Además de ser esta opinión de San Agustín, es algo que guarda armonía con la Sagrada Escritura: Deut 32,7; Job 8,8; Sal 43,2 y Prov 3,5. El libro del Eclesiástico (8,11) dice a este respecto que no se deben despreciar las opiniones de los ancianos ¹⁴¹. La verdadera Iglesia de Cristo es la congregación de los que creen en Cristo; pero sus componentes, además de coincidir en la auténtica fe y el verdadero uso de los sacramentos, aceptan también la doctrina que los santos padres y los concilios dedujeron unánimemente desde las Sagradas Escrituras y desde la tradición antigua ¹⁴². ¿En qué comunidad concreta se cumplen todas estas condiciones? ¿Se halla realizado esto de verdad en la Iglesia de los herejes alemanes o en la que obedece al Sumo Pontífice? ¹⁴³.

Ha de tenerse como de fe que la verdadera Iglesia de Cristo regida por el Espíritu Santo, fuera de la cual no hay salvación, es la congregación de los fieles que reconoce y sigue al Pontífice de Roma como sucesor de Pedro y cabeza vicaria de Cristo. Ésa no es otra que la congregación que, en el año 1584,

139. Cf. nota 32.

140. Cf. nota 33.

141. Cf. nota 34.

142. Cf. nota 35.

143. Cf. nota 69.

servía bajo Gregorio XIII: el Sumo Pontífice. Mantiene la misma sobre la fe y los sacramentos lo existente en las Sagradas Escrituras como lo entendieron los santos padres y los concilios ¹⁴⁴. La verdadera Iglesia permanece firme, invulnerable e incombible contra todas las trombas y tempestades del mundo. Esto se cumple ciertamente en la de Roma y no se verifica en la de los herejes de Alemania. Mantiene la misma fe tenida al principio. La de los herejes ha cambiado con mucha frecuencia la doctrina y ha llegado a extinguirla incluso. La única firme y estable es entonces la Iglesia de Roma ¹⁴⁵. Cuando se pone la vista en la santidad y en la perfección inherente a la Iglesia de Cristo por su modo de vida santo y honesto, se obtiene la misma conclusión. Se hallan bien instituidos en la Iglesia de Roma tanto la religión para con Dios como el culto divino. Dispone de templos, utiliza ministros y organiza ceremonias convenientes. Los herejes de Alemania carecen en cambio de templos y de sacerdotes No tienen además motivo para rezar y para alabar a Dios ¹⁴⁶.

A todo ello se añade la vida sobria que observan los que obedecen al Pontífice de Roma mediante ayunos y elección de alimentos. Se da en ella asimismo el mayor de los cultos a la justicia para con el prójimo. Se enseña que hay obras meritorias en orden a alcanzar la vida eterna, así como se dan otras que llevan al suplicio eterno. Los herejes de Alemania sostienen al respecto que de nada sirven las obras justas o injustas en orden a merecer o desmerecer ante Dios. Entonces, si la Iglesia de Roma es más santa que la de los alemanes, habrá que reconocer también que es la verdadera ¹⁴⁷. Cae de su peso también que la Iglesia de Cristo es católica o universal. La misma se encuentra extendida por el orbe entero. Abarca todos los lugares, tiempos y naciones. Pero la Iglesia de los luteranos no cuenta más que con cuarenta años de vida. Se halla colocada además en un rincón de la tierra. Muy distinto es lo que ocurre al respecto con la que obedece al Pontífice de Roma ¹⁴⁸.

La Iglesia de Roma sigue la doctrina de los Apóstoles. No se limita a aceptar únicamente lo que consta que ellos transmitieron por escrito. También recibe lo entregado de viva voz. Esta actitud es coherente con lo expresado en la Sagrada Escritura. La de Roma se atiene entonces de verdad a la doctrina de los Doce. Esto no acaece en la de los herejes alemanes ¹⁴⁹.

144. Cf. nota 70.

145. Cf. nota 71.

146. Cf. nota 72.

147. Cf. nota 73.

148. Cf. nota 74.

149. Cf. nota 75.

Aragón se fija asimismo en la sucesión de los Apóstoles. La Iglesia ha de tener como autoridad a los que suceden en la cátedra a los Doce, así como debe confesar la misma fe que ellos confesaron. Desgraciadamente, no acontece esto en la Iglesia de los herejes germanos¹⁵⁰. ¿Se halla acaso la Iglesia de éstos bien ordenada? ¿Cuenta con prelados y súbditos? Acostumbran los herejes luteranos a decir que todos, hasta las mujeres, son sacerdotes y jueces. Consecuentemente, sólo la Iglesia de Roma es la verdadera¹⁵¹.

¿Qué debe decirse ahora de la afirmación luterana de que ellos son la verdadera Iglesia de Cristo y que la seguidora del Pontífice de Roma es el grupito del Anticristo? Es éste un estribillo repetido por cualquier reunión de herejes. Suelen acostumbrar éstos a llamarse a sí mismos cristianos. Juzgan y confiesan que la suya es la Iglesia católica. Lo hacían así Novaciano y Donato en la antigüedad. La misma actitud tomaron en la Edad Media los pobres de Lyón. A todos ellos les imitaron con posterioridad los picardos¹⁵².

CONCLUSIÓN

El moderno tratado sobre la Iglesia empezó a gestarse en la Salamanca del siglo XVI con motivo del comentario sobre la fe según el texto de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino¹⁵³. A lo largo de los siglos precedentes se había aceptado unánimemente entre los bautizados que la fe obligatoria es aquella que, como tal, propone la Iglesia. Diversas circunstancias obligarán a los teólogos salmantinos del siglo XVI a no tratar sobre la fe sin mencionar al mismo tiempo a la Iglesia. Es ésta una novedad exigida por los tiempos nuevos. Ello se debe ante todo a la aparición en Alemania de la Reforma Luterana y a su extensión progresiva por Europa. Cuando Aragón edita en 1584 sus comentarios a la *Secunda Secundae* del Doctor Angélico, la discusión entre católicos y luteranos sobre la Iglesia ha dado frutos palpables. Se reflejan los mismos en los comentarios del agustino. Reconoce éste a las claras lo que une a unos y a otros. Existe unanimidad en que la Iglesia de Cristo arranca de cuatro causas y en que se distingue también por cuatro notas: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. Indica además cómo, a pesar de semejantes coincidencias, se dan discrepancias de enorme relevancia entre unos y otros respecto a la Iglesia de Cristo.

150. Cf. nota 76.

151. Cf. nota 77.

152. Cf. nota 69.

153. Cf. nota 10.

Luteranos y católicos conciben la fe como fundamental para que pueda hablarse de Iglesia de Cristo. Unos y otros están de acuerdo en que los infieles y los herejes no se hallan incluidos dentro de ella. Se coincide también en que la fe es una realidad sobrenatural e interior. Cada persona puede estar cierta de su propia fe; pero es imposible que uno esté seguro de que la tienen también los demás. Siempre cabe la mentira y el engaño de por medio. Aquí es donde empieza a aparecer la discrepancia entre católicos y luteranos. Éstos, al concebir la Iglesia como la congregación de los creyentes, proclamarán incluso que la de Cristo está formada sólo por las personas interiores. Dirán en consecuencia que la Iglesia es del todo interior e invisible. Opondrán asimismo el viejo al nuevo testamento. Sugerirán de alguna manera que fue exterior y visible la que se dio antes de la venida de Cristo; pero que la Iglesia perfecta y definitiva es la existente tras la venida de Cristo. A la misma se la imaginan de naturaleza totalmente interior e invisible. La Iglesia de los católicos se presentará a sus ojos nada más que como una continuación de la del antiguo testamento. No habría superado la misma el estadio de la ley antigua. Hasta se permitirán insinuar que, a la de los católicos, se le debería llamar propiamente con el nombre de sinagoga. No cabe duda que esta concepción, según la cual la Iglesia existió sólo tras la venida de Cristo, concretamente tras su pasión, facilitaba enormemente las cosas a la hora de explicar la unidad de la Iglesia. Se evitaba con ello tener que probar cómo la anterior y la posterior a Cristo forman en realidad una sola idéntica Iglesia.

En la mentalidad de los herejes luteranos, la fe se halla acompañada siempre de la caridad. A sus ojos resulta impensable que la una se halle separada de la otra. Esto repercute en la concepción de la Iglesia. Decir que se forma ésta exclusivamente de creyentes significa afirmar al mismo tiempo que consta sólo de justos y santos. Los pecadores quedarán consecuentemente excluidos como miembros de la Iglesia de Cristo. Es cierto que los católicos admiten la existencia de justos y de santos en ella. Es más, si la fe es necesaria para formar parte de la Iglesia, de la misma manera debe decirse que ha habido, hay y habrá en todo momento verdadera santidad en ella. Cosa diferente es sostener también que todos sus miembros sean santos. De todas maneras, es verdad que, al final, sólo los santos han de formar parte de la Iglesia triunfante del cielo. Se comprende ahora bastante fácilmente por qué se esfuerzan los herejes en proclamar que la suya es la Iglesia verdadera. Se la imaginan formada por solo santos, los cuales están unidos a la cabeza: Cristo, y participan de su vida. No es extraño entonces en modo alguno que se refieran a ella como la Iglesia de Cristo. También se llega a comprender desde esta perspectiva por qué no se recatan tales herejes de llamar a la

Iglesia de los católicos la de Satanás. No se olvide que ésta admite en su seno, mientras camina por esta vida, a los creyentes aunque sean pecadores.

La Iglesia de Cristo es invisible; pero es también visible. De la Iglesia invisible se forma parte por la sola fe. Este hecho posibilita la salvación antes de la venida de Cristo. No se olvide a este respecto que la Iglesia es aquel lugar, fuera del cual no existe salvación alguna. Hubo verdadera fe en la ley natural y en la ley escrita. Ciertamente, se da auténtica Iglesia donde existe fe. Así se explica que los catecúmenos puedan salvarse y pertenezcan a la Iglesia de Cristo en cuanto a mérito. Además, no hay inconveniente alguno en reconocer que los ángeles formaran parte de la Iglesia desde el mismo momento de su creación y que Adán estuviera en la Iglesia antes del pecado. La razón es muy simple. Ello se debía a que tenían los ángeles y Adán verdadera fe. Ahora bien, ¿la Iglesia se reduce sin más a la fe? ¿Es del todo invisible? A la misma se le puede ciertamente ver. La fe necesita también ser profesada exterior y visiblemente. Por eso, el concepto de Iglesia de Cristo se puede restringir todavía más. Se dirá desde esta concepción más restringida que los catecúmenos no forman parte de la Iglesia visible, así como que no se les cuenta en ella numéricamente. Ya no se puede decir que los ángeles y Adán pertenecen a la Iglesia visible. Su inicio es preciso ponerlo en el justo Abel. Si el mismo se colocara en Adán, sería preciso probar que éste confesó exteriormente su fe. Se toparía los teólogos además con un problema prácticamente irresoluble. Sería preciso admitir que hubo un tiempo al menos, mientras Adán y Eva permanecían en el pecado, en el que la caridad habría desaparecido por completo de la Iglesia. No se podría sostener la verdad manifiesta de que, además de no desfallecer en la fe, la Iglesia no se vio, ni se verá, privada en momento alguno de la presencia de la caridad.

¿Cabe la posibilidad de colocar el principio de la Iglesia de Cristo después de la pasión? ¹⁵⁴. Como se ha expuesto ya, ello supondría negar que se diera también la única y verdadera Iglesia en la ley natural y en la ley antigua. lo cual no se corresponde con los testimonios de la Sagrada Escritura y de los santos padres. Todos afirman con total rotundidad que hubo fe verdadera y confesión visible de la misma antes de Cristo. De todas formas, es innegable que, con tal venida, la Iglesia no adquiere sustancia nueva de fe. Simplemente, lo que estaba antes oculto queda ahora revelado y manifestado tras la venida de Cristo. Puede decirse entonces que, siendo la misma la fe existente en la ley natural y antigua, es más una y más perfecta después de su llegada.

154. Aragón se hace eco de cómo hubo autores que llegaron a proponer cómo la Iglesia quedó reducida a su más mínima extensión en la Virgen María durante el triduo de la pasión de Cristo en cuanto perdieron todos los Apóstoles la fe y la caridad quedando éstas únicamente en la Madre de Dios.

Lo mismo ocurre con la Iglesia. Esta mayor unidad surge además de la cabeza visible existente en la Iglesia posterior a Cristo. Además de encontrarse toda ella sometida al único príncipe: Cristo, cuenta además Éste en ella con un único vicario: el Sumo Pontífice. Era algo de lo que carecía la Iglesia antes de la llegada de Cristo. El Sumo Sacerdote se imponía entonces a los judíos; pero no era reconocido como tal por los gentiles. Su autoridad no era universal en la única Iglesia existente. Las razones aducidas para admitir tantas Iglesias de Cristo como reinos no se sostienen. Su objetivo es debilitar claramente la autoridad suprema en la Iglesia. Las de Galacia y de Asia eran Iglesias particulares. Los catecúmenos se han hallado siempre en cuanto a mérito dentro de la única Iglesia de Cristo. Los obispos, pese a su independencia unos de otros, se encuentran sometidos a la autoridad suprema de Roma.

Si la Iglesia de Cristo es una, saltará a la vista irremediabilmente que no pueden serlo a la vez la de los luteranos y la de los católicos. Sus discrepancias son realmente de relive. Con lógica dirán entonces los luteranos que ellos son la verdadera y que no lo es la que obedece al Sumo Pontífice de Roma. Otra cosa es que tengan razón. ¿Es verdad lo sostenido por los herejes? ¿Es su Iglesia la verdadera de Cristo? Las cuatro notas o propiedades de la Iglesia son aprovechadas en este momento por Aragón para verificar si las mismas se cumplen en la de los luteranos o en la de los católicos. No cabe duda que el resultado inclina claramente la balanza a favor de que la Iglesia de los católicos es la verdadera. De todas formas, Aragón señalará que el punto decisivo para conocer con certeza cuál es la verdadera Iglesia de Cristo entre las que presumen de serlo no es otro que la recepción de la doctrina de los Apóstoles en su integridad. No basta recibirla en cuanto escrita. Está a la vista cómo la intelección de los Libros Sagrados termina reflejando siempre el pensamiento de cada uno de los que la interpretan particularmente. Es preciso huir además de interpretaciones nuevas. Se ha de aceptar la doctrina de los Apóstoles en su totalidad: tanto lo que escribieron como lo que transmitieron de viva voz. Además, no cabe más remedio que recibir la intelección de la Sagrada Escritura como la han venido presentando unánimemente los santos padres y los concilios. No cabe duda alguna que esto es lo que hacía la Iglesia que obedecía en 1584 al papa Gregorio XIII. Cae de su peso además que ésa es la única y misma Iglesia verdadera de Cristo.

Ignacio JERICÓ BERMEJO

Sobre el ser y la esencia en Zubiri

Introducción

La muerte de Zubiri ha dejado un gran vacío en el campo del pensamiento español especialmente en el terreno siempre difícil de la Metafísica. Pero en este caso tenemos el consuelo de poder recurrir a su obra escrita y volver a leer sus grandes aportaciones. Aquí presentamos, de una manera sintética, algunos aspectos fundamentales de su obra *Sobre la esencia*, que tuvo en su día incluso una importante resonancia europea, y que completamos con algunos textos decisivos sobre la trascendencia de su escrito *El hombre y Dios*.

1. La esencia y la realidad

La esencia y la existencia son dos momentos de las cosas reales. Lo único que hay son las cosas ¹. Se trata de entrar en lo esencial de las cosas ².

Antes del problema de la esencia y la existencia está el problema de la esencia por sí misma ³. La esencia es un “momento estructural y físico de la cosa real” ⁴. Aquí ‘físico’ significa “proceder de un principio intrínseco a la cosa” ⁵. Se trata de una realidad física, físicamente real ⁶.

“La esencia es, pues, siempre y sólo, esencia de la sustancia” ⁷. Y a su vez: “Las sustancias no son sino sus inciertas y contingentes realizaciones” ⁸.

1. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1962, 7.

2. *Ib.*, 10.

3. *Ib.*, 9.

4. *Ib.*, 10.

5. *Ib.*, 11.

6. *Ib.*, 13.

7. *Ib.*, 3.

8. *Ib.*, 5.

La esencia es el *quid* de la cosa, las notas o caracteres que hacen que la cosa sea lo que es ⁹.

2. La esencia según Husserl

A veces se confunde la esencia con el 'concepto', con el 'sentido' de la cosa o con su 'definición' ¹⁰.

Así para Husserl la esencia es algo absoluto que no se funda en la realidad física en cuanto tal ¹¹. Para él, la esencia es el correlato intencional de la conciencia, "el 'sentido' (Sinn) de esta intención" ¹².

Según Husserl, "la esencia es 'la unidad eidética de un sentido' y la conciencia "la esencia de las esencias, por ser el soporte esencial de todas ellas" ¹³.

Al reducir "la realidad a sentido, el saber empírico se ha tornado absoluto y el hecho en esencia" ¹⁴, y la esencia queda separada del hecho.

Husserl no va a la realidad sino que la descoyunta y la esencia es sólo "fundamento de la posibilidad de lo real" ¹⁵. Husserl va a lo absoluto pero ha perdido "lo esencial de la realidad" ¹⁶.

La esencia no es fundamentalmente sentido, porque la conciencia no consiste en 'ser-intención-de' sino en ser 'actualización' de su objeto" ¹⁷.

Según Zubiri: "Las esencias están realizadas 'en' las cosas, son un momento intrínseco y formal de ellas" ¹⁸. Entonces "la esencia no es algo independiente de la realidad de hecho" ¹⁹.

De ahí, que la esencia no es una 'cosa ideal', ni reposa sobre sí misma sino sobre la cosa real porque es la cosa real ²⁰.

Por lo tanto, la esencia es un momento intrínseco de la cosa formado por los caracteres de la cosa en los que reposa todo lo que la cosa es: "lo esencial es lo verdaderamente real de la cosa, la esencia es su verdadera realidad" ²¹.

9. Ib., 15, 17.

10. Ib., 23.

11. Ib., 24.

12. Ib., 25.

13. Ib., 26.

14. Ib., 26.

15. Ib., 27.

16. Ib., 28.

17. Ib., 29.

18. Ib., 30.

19. Ib., 31.

20. Ib., 31, 32.

21. Ib., 33.

Y por consiguiente, la verdad de la esencia no es un concepto sino su verdad ontológica²². La esencia no es su concepto sino la realidad del concepto de la cosa, la cosa real misma²³.

3. La esencia según Hegel

Para Hegel: “La razón lógica misma es la substancia de lo real”²⁴. La realidad es la racionalidad, para Hegel, nos recuerda Zubiri.

Para Hegel la existencia es el ser fundamentado en la esencia²⁵. La esencia es algo ‘interno’ y la existencia su manifestación²⁶.

La idea es la verdad de la esencia. La realidad de la Idea es la nóesis nóeseos o Dios²⁷ y la realidad entera la autorrealización procesual de Dios²⁸. La Infinitud sería en el orden de la realidad no de la idea.

El idealismo afirma que “la inteligencia infinita es no sólo la realidad absoluta y radical, sino la realidad ‘físicamente’ ‘única’²⁹.”

4. Esencia y realidad en la metafísica actual

Hoy, en la metafísica, hay “una radical primacía fundante de la realidad sobre el inteligir”³⁰. “La realidad no se apoya, pues, en objetos ideales”³¹.

“Lo que el pensar ‘pone’ no es la esencia en el ser, sino lo esencial del ser en la inteligencia”³². Al pensar, el hombre se sitúa en las cosas como realidades, no sólo como conceptos³³.

La esencia no es sólo el contenido conceptual de la cosas sino:

- la “irreductible posibilidad interna de la realidad”,
- un “momento intrínseco de la cosa”³⁴,

22. Ib., 34.

23. Ib., 34.

24. Ib., 37.

25. Ib., 42.

26. Ib., 43.

27. Ib., 44.

28. Ib., 45.

29. Ib., 50.

30. Ib., 47.

31. Ib., 72.

32. Ib., 57.

33. Ib., 58.

34. Ib., 61, 65.

- “porque lo primario de ella es ser un momento intrínseco y real de la cosa misma”³⁵.

La función propia de la inteligencia “no es concebir sino aprender las cosas reales como reales”³⁶.

La esencia no es el correlato del concepto, pues “lo verdaderamente entitativo es la naturaleza. Por tanto, sólo de los entes naturales hay esencia”³⁷. “Sólo las sustancias tienen, por tanto, esencia”³⁸. Y su esencia es la forma sustancial, para Aristóteles.

En este sentido, *el eidos* es parte de la cosa real pero con frecuencia *eidos* “es aquello que en la cosa es correlato real de la definición”³⁹. Así la esencia es lo específico (de *species*) “sea como momento físico, sea como unidad definida”⁴⁰.

En Aristóteles el ámbito de lo esencial es la ‘naturaleza’, el ente esencial la ‘sustancia’ y la esencia misma su especificación⁴¹.

La clave de la esencia no es:

- la subjetividad (algo subjetivo o ideal)
- ni la sustancialidad (algo que está debajo u oculto)
- sino la *sustantividad* que “expresa la plenitud de la autonomía entitativa”⁴².

La *sustantividad* es “la estructura radical de toda realidad”⁴³.

Se trata de algo metafísico no de algo lógico⁴⁴. Sólo para Hegel y el racionalismo “la esencia sería la realidad del concepto de la cosa”⁴⁵.

Por tanto, para saber de la esencia hay que ir a la realidad.

5. La esencia como momento físico estructural de la realidad

La esencia es momento estructural físico de la realidad, formado por la unidad primaria intrínseca de sus notas reales, y sólo así es la verdad de la cosa, “la verdad de la realidad”⁴⁶.

35. Ib., 73.

36. Ib., 65.

37. Ib., 77.

38. Ib., 78.

39. Ib., 81.

40. Ib., 82.

41. Ib., 83.

42. Ib., 87.

43. Ib., 87.

44. Ib., 89.

45. Ib., 94.

46. Ib., 98.

De este modo, “la esencia es la realidad verdadera”⁴⁷. “Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee”⁴⁸.

Las propiedades de la realidad, arrancan de la realidad y se fundan en ella, pero sus notas esenciales no son notas ‘de’ esa realidad sino la realidad misma.

Esa realidad es su propio bien, la realidad simpliciter o sea la realidad verdadera. Y su intelección es mera actualización de la realidad, inteligible en su radicalidad⁴⁹.

Sin realidad no hay verdad, pero no toda realidad es comprensible, por eso la realidad es misterio previo de su verdad que nos acoge en su realidad misma.

Primero es la realidad radical misma la que es verdadera y luego se manifiesta, patentiza, como realidad inteligible.

La realidad es “algo *insondable* que las notas van poniendo al descubierto”⁵⁰.

La verdad da seguridad: “es verdad aquello de que se puede estar seguro, en que y de que se puede fiar”⁵¹.

Pero la realidad además de tener solidez y firmeza, es algo que está ahí, es efectiva, está siendo. Así la verdad es patentización, con toda su riqueza, es seguridad y constatación⁵².

La constitución de la realidad es la estructura física primaria de la cosa, algo estrictamente individual.

La individualidad es la constitución real íntegra de la cosa con todas sus notas⁵³.

La unidad modula la determinación interna de la cosa y es su auténtica constitución radical. Hay una interdependencia de notas posicionalmente interdependientes⁵⁴.

Este carácter constitucional es lo que llamamos ‘*sustantividad*’⁵⁵ o “estructura formal de la unidad constitucional”⁵⁶.

47. Ib., 101.

48. Ib., 104.

49. Ib., 113.

50. Ib., 128.

51. Ib., 129.

52. Ib., 132.

53. Ib., 139.

54. Ib., 146.

55. Ib., 146.

56. Ib., 164.

5.1.- *Esencia y sustantividad*

La sustantitividad no es una realidad oculta tras las cosas. “Sustantividad es, en cambio, suficiencia en el orden constitucional”⁵⁷. No es algo sub-stante sino supra-stante⁵⁸.

La sustantividad es el fundamento del ser ‘sujeto a’ y del ser ‘sujeto-de’⁵⁹.

La individualidad pertenece a la cosa sustantiva por su propia realidad y es el supuesto de toda intimidad, determinación y definición.

“La sustantividad no es nada distinto del sistema mismo de notas constitucionales en cuanto clausurado y total”⁶⁰. Ahora bien: “la autonomía y plenitud total de la sustantividad es una unidad suficiente e irreductible”⁶¹, una sustantividad individual⁶².

La esencia, pues, es un momento ‘físico’ de la cosa real, “de la realidad sustantiva en cuanto sustantiva”⁶³. Esta es la verdadera esencia metafísica y no la conceptual, puesto que es la “parte nuclear de la cosa”⁶⁴, es su fuerza activa, lo que reúne y define sus propiedades fundamentales. Es como el jugo vital, la savia, el elixir de las cosas mismas en toda su coherencia...

6. *Esencia, constitución y hechos*

La esencia no es universal sino individual. “La esencia no es esencia de las cosas según su consideración absoluta, sino según la función que estas notas desempeñan en la cosa real”⁶⁵.

“La esencia es esencia por una función que físicamente desempeña en la realidad individual”⁶⁶.

Y es un conjunto de notas que tiene una función constitucional que concierne a la sustantividad “esto es, a la suficiencia constitucional de algo”⁶⁷.

“La sustantividad, digo, es el sistema clausurado y total de notas constitucionales”⁶⁸.

57. Ib., 157.

58. Ib., 159.

59. Ib., 160.

60. Ib., 163.

61. Ib., 166.

62. Ib., 174.

63. Ib., 176.

64. Ib., 178.

65. Ib., 183.

66. Ib., 185.

67. Ib., 186.

68. Ib., 187.

Constitución tiene aquí un sentido estricto: “es el sistema de notas que determinan el modo intrínseco y propio de ser algo física e irreductiblemente uno, esto es, sustantivo”⁶⁹.

La esencia es lo que constituye la sustantividad en cuanto tal, esto es “la realidad simpliciter de algo. Realidad simpliciter no es sino la esencia como sistema de notas constitutivas”⁷⁰.

Las notas esenciales son el ‘momento último’ y ‘fundante’ de la realidad.

A la realidad aprendida se le suele llamar *hecho*, pero este es sólo un modo de ver la realidad⁷¹.

“La realidad como realización de lo potencial es *hecho*”⁷². La realidad en cuanto previamente dada, es la ‘condición metafísica’ de la realidad⁷³.

La realidad creada es de condición contingente y posible⁷⁴. “Necesidad, contingencia (en sus diversos modos) y libertad, son tres condiciones metafísicas de lo real”⁷⁵. Lo absoluto como condición metafísica de lo real es *autosuficiente*, la *autosuficiencia* sustantiva constitucional⁷⁶. Es realidad y nada más.

En ese sentido la esencia es absoluta o *puramente factual*: “La ultimidad estructural del mundo es pura factualidad esencial”⁷⁷. Por eso al conocer el mundo y organizarlo hay que hacerlo conforme a su esencia, como el buen cocinero trincha el pollo por sus juntas naturales como ya había observado Platón.

Lo físico considerado como estructura formal y última de la realidad en cuanto tal es término del saber metafísico⁷⁸.

La esencia es “el sistema físico de las notas constitutivas de la realidad sustantiva”⁷⁹.

Y es esencialmente *uno*, con unidad primaria, ‘constitutivamente respectiva’⁸⁰.

“La unidad esencial de la esencia constitutiva es, ciertamente una unidad física, pero no es una unidad ni de concentración ni eidética: es una unidad de coherencia”⁸¹. Y esto es así en cada cosa.

69. Ib., 190.

70. Ib., 193.

71. Ib., 196.

72. Ib., 204.

73. Ib., 199.

74. Ib., 200.

75. Ib., 204.

76. Ib., 207.

77. Ib., 209.

78. Ib., 276.

79. Ib., 280.

80. Ib., 288.

81. Ib., 305

7. *Esencia, individualidad y sistema*

“La esencia es formalmente individual en sentido estricto”⁸². Y sus notas son intraindividuales. Pero conviene observar que la esencia quidditativa es tan sólo un momento de la esencia constitutiva⁸³.

Las notas de la esencia son constitutivamente inalterables. “Ir contra la esencia no es un contrasentido, sino una ‘contra-realidad’; es la destrucción física de la realidad sustantiva”⁸⁴.

La esencia constitutiva es ‘últimidad de mismidad’. Es la misma y nunca la misma. “La esencia determina el tipo de actividades y pasividades que ‘puede’ poseer la realidad sustantiva”⁸⁵.

Confundir lo genérico con lo general y lo específico con lo especial es lo que lleva a confundir especie y clase⁸⁶.

La especie verdadera emerge de un *phylum* o esquema constitutivo genéticamente transmitido⁸⁷. Pero el conocimiento de una especie es siempre ‘aproximado y parcial’⁸⁸.

“Entitativa y formalmente, la esencia es ultimidad constitutiva individual”⁸⁹, sin referencia a otras realidades. Su nueva generación es evolución. Mas la generación es un fenómeno de sustantividad no de sustancialidad⁹⁰. Por lo demás, toda definición supone la unidad previa.

“La esencia es sistema por sí misma; el resto de la sustantividad es sistema *ab alio, ab essentia*”⁹¹. En la esencia hay ‘necesidad sistemática’. Es unidad, no azar, unidad absoluta no de inherencia. Es una coherencia de la realidad en cuanto real.

8. *Esencia, sustantividad y orden trascendental*

La sustantividad “no tiene carácter de sujeto, sino de sistema, y su razón formal es la suficiencia constitucional”⁹².

82. Ib., 213

83. Ib., 222

84. Ib., 249

85. Ib., 272

86. Ib., 232

87. Ib., 236, 244

88. Ib., 246

89. Ib., 248

90. Ib., 313

91. Ib., 267

92. Ib., 295

La esencia es formalmente momento de la sustantividad y sus notas tienen carácter de sistema o subsistema fundamental ⁹³.

La sustancialidad es un momento de la sustantividad pero ésta tiene prioridad metafísica sobre aquella ⁹⁴.

La filosofía llamó a la *unidad*, al *bien* y a la *verdad* propiedades trascendentales que conciernen a la realidad en cuanto tal ⁹⁵.

Por la unidad, cada nota reclama las demás. La unidad es exigencia de coherencia pues toda nota es respectiva con las demás por su unidad esencial o sistema intrínseco ⁹⁶.

La esencia no es talidad, captada en las ciencias particulares, aunque la unidad esencial sea autotalidad ⁹⁷.

“La unidad esencial en cuanto unidad es una primaria unidad de talidad” ⁹⁸. Y es una unidad primaria clausurada y cíclica que hace a lo real justamente tal ⁹⁹.

La esencia no pertenece al orden de la talidad sino “al orden de la realidad en cuanto realidad” ¹⁰⁰, que es un orden trascendental.

A su vez el yo es una realidad que va hacia el no-yo, hacia lo trascendental. El yo por ser yo se remite a la realidad. “El ‘yo’ se inscribe dentro del orden real” ¹⁰¹.

Aprender la realidad no es, sin más, definirla ¹⁰² ni relacionarla sino captar su ‘sistema intrínsecamente constructo de notas’. Y esa es su índole metafísica.

Ahora bien, “el orden trascendental no es orden de la realidad en cuanto verdad, sino que es el orden de la realidad en tanto que realidad” ¹⁰³.

‘Lo trascendental es el orden de lo real’. Lo trascendental no es lo real como verdadero sino lo real en cuanto real.

Así lo importante del ser es el ser sustantivo, que en relación a la vida intelectual es *verum*, en relación a a la vida apetitiva es *bonum*.

Todo *bonum* se funda en el *verum* y éste en el *unum*. Este es la positiva unidad indivisa ¹⁰⁴. La *unidad* es actualidad actualizante y esenciante...

93. Ib., 295.

94. Ib., 296.

95. Ib., 327.

96. Ib., 331, 335, 355.

97. Ib., 361.

98. Ib., 369.

99. Ib., 370.

100. Ib., 372.

101. Ib., 381.

102. Ib., 352.

103. Ib., 381.

104. Ib., 420.

Además, en cada cosa hay respectividad sin que esta sea nada realmente distinto de la cosa real ¹⁰⁵. La respectividad en el orden de la realidad en cuanto tal es lo que llamamos mundo ¹⁰⁶.

El mundo es respectivo a Dios pero Dios no lo es al mundo ¹⁰⁷.

9. *La esencia, la realidad de suyo y el ser*

La realidad es previa a la verdad y a la objetividad. ‘Si se me permite la expresión’, realidad es ‘extra-animidad’, dice Zubiri.

Pero la realidad no es sólo extra-animidad, pues la cosa es algo ‘de suyo’ ¹⁰⁸. “Realidad es ese ‘de suyo’ de las cosas” ¹⁰⁹.

El ‘de suyo’ no es *a se*, ni *per se*, sino *ex se*, tomada la cosa aquí y ahora, independientemente de su fundamento ¹¹⁰.

Primero es la cosa real y luego es la esencia y la existencia que son acepciones distintas de un misma realidad ¹¹¹. La realidad es tanto esencia como existencia.

La realidad tiene un cierto carácter *érgico*, activo. “Y, en su virtud, se considera este carácter érgico como un carácter de lo que es real” ¹¹². Pero este carácter érgico no es lo fundamental de la realidad.

La realidad es algo irreductible que puede explicarse diciendo que es algo ‘de suyo’. “Las cosas empiezan y terminan donde empieza y termina el ‘de suyo’” ¹¹³.

La realidad no es un modo excelente de ‘ser’ sino que es anterior al ‘ser’ y el ser es una actualidad de lo ya real en y por sí mismo ¹¹⁴.

La impresión de realidad nos remite a lo real que es la formalidad propia de lo entendido. La inteligencia sentiente nos remite a lo real, pues no es la facultad del ‘ser’ sino de la ‘realidad’ ¹¹⁵.

El origen de la realidad es un ‘venir al mundo’. “Lo primero es llegar a la realidad, lo segundo es llegar a ser. Y esto último es lo que siempre se expresa con la metáfora del *fóos*, de la luz” ¹¹⁶, pues se trata de un ‘alumbramiento’.

105. Ib., 427.

106. Ib., 427.

107. Ib., 431.

108. Ib., 390, 391, 394.

109. Ib., 395.

110. Ib., 399.

111. Ib., 400.

112. Ib., 401.

113. Ib., 413.

114. Ib., 410.

115. Ib., 416.

116. Ib., 433.

Por lo demás, “el ser mismo es la actualidad de lo real como momento del mundo”¹¹⁷. ‘Ser es, pues, la actualidad mundana de lo real’. Ser es la actualidad ulterior de la realidad. “El ser no es un ente, sino que es siempre y sólo ser del ente”¹¹⁸.

El ser del hombre consiste en que el ser está ahí¹¹⁹. El *Da-sein* es el tiempo o exposición del ser. El *Da* es su patencia misma¹²⁰, que no es mostrarse sino ‘darse’¹²¹.

El ser es la ‘luminidad misma’, *el splendor* de la realidad¹²². “La realidad como ‘de suyo’ (brillo) es el fundamento de la realidad como iluminadora (luz); y la actualidad de la realidad en ese mundo es el ser”¹²³.

Por tanto, el hombre no es ‘pastor del ser’ sino “animal de realidades”¹²⁴.

9.1. *El ser y la esencia, caducidad y poder*

La realidad es lo trascendental¹²⁵ y algo de ‘suyo’, aunque limitado o caduco: ‘La realidad es intrínsecamente caduca; la función trascendental de esta caducidad es la limitación’.

El fundamento de nuestra dualidad es la caducidad de lo real. Y la caducidad es intrínseca a la realidad misma.

Lo real es de suyo como un ‘constructo de realidad’ por eso se halla interna y trascendentalmente estructurado como unidad trascendental¹²⁶.

De ahí que se pertenece a sí mismo, tiene perfección propia y duradera, solidez y estabilidad, con un ser de suyo en sí pero abierto.

Así la realidad sería un sistema de poderes o poderosidades¹²⁷, es la fuerza de lo real, no una fuerza física, sino, simplemente, la misma ‘fuerza de las cosas’.

Crear que el poder es lo único decisivo en las cosas, sería primitivismo¹²⁸. Pero ignorar el poder de la realidad sería una ingenuidad, según Ortega.

117. Ib., 434.

118. Ib., 439.

119. Ib., 439.

120. Ib., 440.

121. Ib., 445.

122. Ib., 448.

123. Ib., 449.

124. Ib., 452.

125. Ib., 463.

126. Ib., 481.

127. Ib., 510.

128. Ib., 511.

La *sustantividad* es el sistema de notas dotado de autosuficiencia en orden a la constitución y la esencia, “es el sistema fundante”¹²⁹. Pero la esencia no es una *vis* sino pura estructura...

Un organismo tiene sustancias, pero no es una sustancia sino una sustantividad. “En definitiva, como principio, la esencia es principio estructural de la sustantividad”¹³⁰.

“Esencia es absolutamente idéntico a realidad”¹³¹. Y es anterior al dualismo esencia-existencia¹³².

Por eso tampoco hay distinción física entre esencia y existencia ‘*tamquam res et res*’ como decía Egidio Romano¹³³.

“La esencia es un momento de la sustantividad, aquel momento según el cual la cosa es *res*”¹³⁴.

La esencia no es sustancia, ni segunda ni primera...

10. La religación del hombre a la realidad y al ser: la religión como radicación del hombre

Dios no es propiamente un ser sino un ‘super-ser’, o realidad suprema.

Para Zubiri, el hombre es un animal de realidades¹³⁵ y, de suyo, metafísico, absoluto, realidad en camino. Es un yo, pero comunal, prospectivo, histórico, que debe estar a la altura de los tiempos¹³⁶.

Para Zubiri el problema de Dios, el problema del hombre y el problema del mundo es un solo y mismo problema.

Olvidar el problema de Dios es olvidarse el hombre de sí mismo, deshacerse de su problema, desentenderse de sí mismo y perder su propia memoria y huir de la realidad.

Para Zubiri, el hombre es su misma vida como *Inteligencia Sentiente*.

El hombre es actor de su vida pero siempre en un contexto, por ello tiene que elegir y realizarse, poseerse a sí mismo desde la realidad que le impele, pues vive desde, en y por la realidad¹³⁷.

129. Ib., 511, 512.

130. Ib., 517.

131. Ib., 458.

132. Ib., 459.

133. Ib., 471.

134. Ib., 479.

135. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*. Madrid 1984, 47.

136. Ib., 73, 372.

137. Ib., 83, 373.

Estamos fundados en la realidad, ella nos envuelve con su poder, *el poder de lo real en cuanto tal*¹³⁸. “Es el poder que se nos presenta ante todo como el poder de lo alto, el ‘altísimo’”¹³⁹.

Se trata de un poder que rige el universo cósmico-moral; y es una fuerza sacralizante y ‘perdurante’ y fundante porque religa al hombre a lo real. La religación tiene un *carácter experiencial* de la realidad concreta y enigmática...

Esta produce en el hombre la inquietud y la búsqueda, y tiene como contrapartida la voz absoluta de la conciencia que es el fondo radical, absoluto de mi realidad, y me dice:

“Yo soy absoluto de modo relativo. Y esta relatividad es la religación. Esta religación nos remite experiencialmente al poder de la realidad, y por tanto mi propia realidad es para mí algo enigmático”¹⁴⁰.

Entonces, si hay *voluntad de verdad* y *voluntad de realidad*, si hay auténtica vida humana, se descubre el fundamento de la realidad y de mi ser absoluto, porque, en definitiva:

“*La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto*”¹⁴¹.

En esta radicación y religación, la realidad del absoluto, se va apoderando de mí, pues el problema de la realidad-fundamento no nos lleva al problema de Dios sino que “es formalmente el problema de Dios”¹⁴².

La realidad misma nos conduce a ‘la ultimidad de lo real que es Dios’¹⁴³. Pues Él mismo nos alcanza como el poder de lo real y realidad suprema: “Dios no es *ente* divino; es *realidad suprema*”¹⁴⁴.

10.1. *El misterio de la realidad: Dios y el hombre real*

La realidad profunda y su poder absoluto, sin ser el mundo, no está fuera del mundo, sino en las cosas mismas como determinación de su valor trascendente. Como dice Zubiri: “Dios está en las cosas, pero sin ser ellas mismas; es lo que yo entiendo por trascendencia de Dios”¹⁴⁵.

138. Ib., 89, 373-374.

139. Ib., 90.

140. Ib., 101.

141. Ib., 104. Subrayado nuestro.

142. Ib., 110, 377.

143. Ib., 127.

144. Ib., 131.

145. Ib., 189.

En definitiva: “La vida es constitutivamente enigmática porque vivir es hacer mi relativo ser absoluto y éste es enigmático por serlo el poder de lo real en que se funda” ¹⁴⁶.

Así, es cada cosa real la que nos llama hacia el ser absoluto del hombre, hacia la realidad absolutamente absoluta, la realidad misma de Dios ¹⁴⁷.

El poder de lo real como posibilitante del hombre descubre para éste a Dios como su fuerza y su poder, su ‘Roca’ firme. Este misterio de lo real ‘impela al hombre a hacerse su ser absoluto’ que manifiesta a la deidad como la realidad misma de la vida y que por eso es manifestación religadora de Dios en “intimación vital” ¹⁴⁸.

Como dirían Salinas y Lorca: cada cosa tiene su misterio y la poesía –para cada cual su vida– es el camino y el encuentro con el misterio de las cosas.

El hombre es una manera finita de ser Dios. No es que Dios me haga mi vida, sino que ‘hace que yo haga’ mi Yo, mi ser. Así cada acto me constituye en Dios, como *realitas me reificans*. Por eso el hombre a veces padece como una “*fatiga de lo absoluto, una especie de fatiga teologal*” ¹⁴⁹...

Dios no es ni ‘*el gran ausente*’ de las cosas (agnosticismo) ¹⁵⁰, ni se confunde con las cosas (panteísmo), ni hay la alternativa: Dios o las cosas.

La verdadera realidad abarca Dios y las cosas, sin confusión ni división. Dios es manantial de las cosas decía Ortega, Dios es *realitas fontanalis*, dice Zubiri ¹⁵¹.

Y como decía Simmel, “Dios: la más elevada realidad, fuente y desembocadura de todas las corrientes de la existencia individual que vive sobre y al mismo tiempo en todas las cosas, lo más general, y sin embargo, la posesión más propia de cada alma” ¹⁵².

Así, Dios es ‘constitutivamente accesible’ y se deja alcanzar en “la fundamentalidad constituyente de las cosas” ¹⁵³.

Por eso el hombre, al hacer su yo, *velis nolis*, “está haciendo su Yo en Dios (ultimidad), *con* Dios (posibilitante) y *por* Dios (impelente)” ¹⁵⁴.

De este modo, al ser llevados por el poder de lo real, somos conducidos a Dios y por Dios. “El hombre, en las cosas, se entrega a lo trascendente en ellas” ¹⁵⁵.

146. Ib., 145.

147. D. NATAL, *El enigma de Ortega y la religión actual*. Valladolid 1989, 64.

148. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 159.

149. Ib., 163.

150. Ib., 176.

151. Ib., 177.

152. G. SIMMEL, De la salvación del alma, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona 1986, 155.

153. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 186.

154. Ib., 182.

155. Ib., 198; 379.

Bien entendido que demandar ayuda a Dios “es pedir a un Dios que es trascendente en mí. Acudir a Dios es acudir a mi propio fondo trascendente. Al entregarse a Dios, el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo”¹⁵⁶.

Pero yo no soy Dios: “Yo no soy Yo más que por la presencia formal y constitutiva de Dios en mí como realidad personal”¹⁵⁷. Y por eso “Dios es el fundamento real de mi Yo”¹⁵⁸.

Cuando nos desentendemos de Él, nos desentendemos del mundo y de nosotros mismos, de ahí “*la fundamentalidad de Dios* a diferencia de la ociosidad de Dios”¹⁵⁹.

Por lo demás: “El hombre se ocupa de Dios pura y simplemente ocupándose con las cosas, con las demás personas”¹⁶⁰.

El ser humano encuentra a Dios en las cosas y en la vida. “El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida”¹⁶¹.

El hombre se hace persona religado al poder de lo real en tanto que real y que le pone ante Dios en cuanto Dios...

Para el cristianismo, el hombre es *deiforme*, una manera finita de ser Dios:

“El momento de finitud de esa deiformidad es lo que, a mi manera de ver, constituye eso que llamamos ‘naturaleza humana’. Dios es trascendente ‘en’ la persona humana, siendo esta deiformemente Dios”¹⁶².

De este modo, el hombre llega a su raíz más profunda y arraiga en su verdadera realidad. La religión es la seriedad de la vida desde la raíz¹⁶³.

Entonces, la energía humana dispersa y disipada por la vanidad y la nada se religa y se pone a disposición del hombre, del mundo y de Dios.

Domingo NATAL ÁLVAREZ
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

156. Ib., 203, 216.

157. Ib., 352.

158. Ib., 259; 261, 329, 349.

159. Ib., 261.

160. Ib., 333.

161. Ib., 344.

162. Ib., 381.

163. J. MARÍAS, *Problemas del cristianismo*. Madrid 1979.

TEXTOS Y GLOSAS

La profundidad ¿dimensión perdida?

I. Introducción

Cualquier atento observador de la sociedad moderna occidental observa, sin mayores dificultades, que muchas cosas han cambiado en el comportamiento “religioso” de los últimos treinta años. En los Estados Unidos de América, la década de los sesenta se caracterizó por un mayor acercamiento de los fieles a los templos, por la aparición de nuevos departamentos de ciencias religiosas en los “Colegios” y nuevas facultades de Teología en las Universidades, así como por enorme éxito de predicadores de todo tipo. Esto, sin contar el nacimiento de nuevas sectas por doquier. En la vieja Europa, este fenómeno tuvo su eco y resonancia a partir del Concilio Vaticano II dentro del mundo católico.

Aunque la situación en este final de siglo ha cambiado muy considerablemente, y aunque las grandes confesiones religiosas occidentales, de talante eminentemente cristiano, han perdido fuerza y poder político social, nuestro hombre moderno o postmoderno sigue intuyendo y buscando esa dimensión de la profundidad bajo las más diversas formas y bajo los más variopintos parámetros. Aparentemente, y en una observación superficial, podríamos decir que las afirmaciones anteriores son utopías del ayer o afanes caducos por mantener el status del pasado. Sin embargo, los clamores que se levantan por encontrar la fundamentación última de los llamados “derechos fundamentales”: derechos del hombre, derechos del niño, derecho a la cultura, a la sanidad, a la vida, etc,... el clamor de los estudiosos del Derecho por fundamentar los “primeros principios”, parte integrante de las Constituciones políticas de los Estados, de los Derechos Civiles e Internacionales, están demostrando que el alma humana moderna o postmoderna, tan castigada por las nuevas “psicosis” del *tener y poder* que la esclavizan, sigue buscando un *algo* que satisfaga sus más profundas necesidades.

Aunque la respuesta no sea fácil, voy a intentar en estas páginas responder al interrogante del título: *La Profundidad: ¿dimensión perdida?* Ciertamente, la dimensión de la profundidad es, en principio, una metáfora espacial. Lo profundo se opone a lo superficial, a lo vano, a lo cínico, al ir tirando, a esconder la cabeza ante la realidad. Lo “Profundo”, en el sentido que lo vamos a usar aquí, se opone también a lo llamado genéricamente “sobrenatural”. No se trata de indicar una dimensión superior al hombre, no se trata de postular una estructura heterónoma que viene de fuera o de arriba y que deja caer sobre el hombre normas de conducta ética y credos religiosos supra-rationales.

Teniendo esto presente, podemos preguntarnos, ¿qué aplicaciones podemos hacer de esta dimensión de la profundidad cuando se aplica a la vida del espíritu o cuando decimos que está olvidada? Con otras palabras, ¿tiene el hombre actual un punto de referencia último y absoluto a donde dirigir sus miradas? ¿Se puede afirmar una Ética civil con valores serios que canalicen la vida social y que respeten los tan teóricamente defendidos “derechos del hombre”? ¿Qué valores son realmente humanos, en su dimensión última, si es que los hay? ¿Debemos conformarnos con los análisis positivistas de los sociólogos o con los “dogmas” que de ellos hacen derivar los nuevos filósofos? Porque, en verdad, es sumamente triste el dar por hecho una enmarcación meramente formalista y superficial de la existencia humana, en donde se trivializan las cosas más importantes, en donde el Derecho puede convertirse en mero formulismo jurídico en dependencia interesada del poder de turno, en donde la Política puede convertirse en simple juego con reglas marcadas, y hasta en donde la Estética pueda convertirse en mero manejo de formas controladas por grupos de presión con finalidad monetaria. Y es que podemos no tomarnos las cosas en serio y convertir el cinismo en modelo de existencia, poniendo en funcionamiento de manera inconsciente los mecanismos de la perspectiva narcisista.

Estos interrogantes, de carácter socio-comunitarios y de tanta importancia para la vida política y para la convivencia humana, nos llevan también a otras preguntas más radicales y serias de las que el hombre no puede escapar a lo largo de su existencia. Se trata de encontrar respuestas a las cuestiones fundamentales del sentido de la vida: ¿de dónde, hacia dónde, qué hacer en este tiempo limitado que separa el nacimiento de la muerte?

Se podrá decir que tales planteamientos ya no se hacen en muchos ambientes actuales de manera consciente y que el ser humano no da tanto de sí como para pretender encontrar respuestas últimas a preguntas serias. Por eso es por lo que se ha podido afirmar que el rasgo esencial que caracteriza la situación del hombre occidental es el olvido de esa dimensión de la pro-

fundidad. Da la impresión de que nuestra colectividad actual carece de coraje para presentar estas preguntas con seriedad; da la impresión de que solamente hay coraje para prestar atención a las respuestas que vienen ya dadas: aquello que puede ser hecho o visto, comprado, vendido, planificado o controlado técnicamente. Se trataría de limitar la consciencia humana a lo preliminar y transitorio; se trataría de conseguir fines inmediatos de producción y consumo, ordenados a otros fines inmediatos sin finalidad alguna última en sí mismos.

Esta superficialidad descrita no solamente se da en ambientes laicos, ajenos a las religiones; también dentro de las religiones organizadas pueden aparecer estos fenómenos de carencia de seriedad y de profundidad; también las estructuras de las religiones pueden verse infectadas del “cinismo” colectivo y pueden estar inmersas, quizás de manera inconsciente, en un pensar y actuar conducidos por los dogmas del tener y del poder, tan ajenos a la esencia de la verdadera religiosidad. De ahí que la dimensión de la profundidad, planteando la razón última del ser, preguntándose con seriedad acerca de la frontera entre la esperanza y la desesperanza, entre la voluntad de plenitud y la finitud radical, entre la nostalgia de lo incondicional y la contingencia, entre la vida y la muerte,... debe ser considerada como elemento básico de cualquier actividad ética y como elemento sustancial de toda religión estructurada. La profundidad nos debe llevar a un sistema de pensar y actuar, en donde la unidad pueda hacerse realidad, en donde lo sacro y lo profano se aúnen, en donde Dios y el mundo no sean enemigos. Conjugar la integridad sustancial de la conciencia humana con las situaciones ambiguas de la colectividad no es cosa fácil. Y las religiones estructuradas tienden a identificarse con el acierto y con la verdad existencial; difícilmente se someten a la autocrítica y más difícilmente aceptan la crítica de fuera. Con frecuencia han olvidado que la verdad está llena de dolor y tienden a convertirse en nuevos “dioses” que siempre atinan. Las religiones estructuradas corren el riesgo de convertirse en “irreligiosas” siempre que anteponen sus intereses de clase y sus políticas internas a las exigencias de la profundidad humana. Los grupos sociales, decían los antiguos, nacen predicando ideales y terminan defendiendo intereses. Y cuando el grupo se siente anclado en algo “absoluto”, el peligro y el riesgo de la “irreligiosidad” se incrementa de manera considerable. El hombre suele tener con frecuencia vocación de arquitecto de dioses y de ídolos.

II. Profundidad y dimensión religiosa

De lo anteriormente expuesto se deduce la necesidad de conjugar de manera necesaria la dimensión de la Profundidad con la dimensión religiosa. Ser persona religiosa significa, ante todo, preguntarse apasionadamente (y no sólo intelectualmente) por el sentido de la propia vida, por el sentido de la vida de los otros y por el sentido de la vida misma. Y significa a la vez estar abierto a las posibles respuestas serias que nos puedan venir dadas o que podamos encontrar. Bien es verdad que tales respuestas pueden sacudir nuestro interior en profundidad, pueden poner en entredicho nuestros esquemas mentales antiguamente asimilados y hasta pueden provocar un terremoto en nuestra existencia, liberándonos de las alienaciones ante las cuales habíamos fácilmente capitulado. Las mismas experiencias religiosas que nos ofrece la Biblia en torno a los profetas y al mismo Jesús de Nazaret confirman esta tesis. El sopor y la modorra en que solemos vivir pueden ser puestos en solfa en cualquier momento profundo de la existencia, en cualquier momento de “gracia” cargado de profundidad, en cualquier “tiempo oportuno” del que habla el Nuevo Testamento.

Fue el genio de Paul Tillich el que definió la religión como “el hecho de estar poseído por una preocupación última”. Cuando al hombre que se cree religioso le falta esta dimensión de la “ultimidad”, de lo absoluto (llámese como se quiera este absoluto); cuando le falta esta dimensión crítica y libre de la “Profundidad”, su práctica religiosa puede convertirse en verdadero opio que le aliene de la vida y de la más elemental teología de la creación. “Amar a Dios sobre todas cosas”, tal como reza nuestra Biblia cristiana, implica tener como punto de referencia último ALGO que sobrepasa la ambigüedad de lo humano y las técnicas del marketing. La tentación y el riesgo de muchas formas religiosas, aun a veces cristianas, es el de conferir carácter de absoluto a formas o fórmulas finitas que pretenden encarnar lo Incondicional dentro de las estructuras finitas de la historia y de la sociología histórica.

Por eso, en tanto que dimensión de la Profundidad, la religión verdadera no trata en principio de la fe en dioses concretos. Este concepto serio de religión, anclado en la dimensión de la profundidad, no hace, en principio, referencia directa a organizaciones establecidas en las que se marcan las relaciones significativas-sacramentales de los hombres con Dios. La religión, en su esencia última, es más que eso: ella llega a identificarse con el ser del hombre, ya que cuestiona el sentido de la vida personal y comunitaria, el sentido de la historia y del cosmos. Tener fe es estar afectado por esa “preocupación

última". La psicología religiosa habla de *Ultimate Concern*, habla de "been grasped" por esa preocupación última. Lo penúltimo, lo inmediato, es solamente el prólogo y el medio que nos puede servir de entrada en la dimensión auténticamente humano-religiosa, la dimensión de la Profundidad.

No es de extrañar, por tanto, que algunas personas que se han tomado en serio la vida, se hayan sentido a la vez ajenas a toda estructura religiosa concreta. Al tomar conciencia de que su aspiración más profunda no encontraba expresión en las religiones conocidas, han optado por alejarse de toda estructura religiosa. También los cristianos decimos que el contenido último de la expresión bíblica "Reino de Dios" no puede encontrar cabida perfecta en ninguna forma estructurada. Por eso, la exigencia humana de la expresión de Jesús "buscad el reino de Dios y su justicia" debería aparecer como prólogo necesario del deber existencial de aquellos que nos llamamos "cristianos".

En una famosa homilía a los estudiantes de la universidad de Harvard, Paul Tillich pone de relieve que la sabiduría de todos los tiempos nos habla sobre los caminos que conducen a esa dimensión. Recuerda que los grandes clásicos de la filosofía y de la religión siguen atrayéndonos de generación en generación, porque sus vidas son expresión de un largo viaje en torno a la profundidad. Seguimos viendo y sintiendo en ellos la llamada de esa dimensión que ofrece consistencia a la propia vida, una consistencia mucho más fuerte que la que podemos encontrar en la superficialidad de lo inmediato. "Han descubierto que no eran lo que creían ser. Incluso después de que un nivel más profundo ha aparecido ante ellos por debajo de una superficie borrosa. Este mismo nivel más profundo se convirtió en superficie tras descubrir otro nivel más profundo aún, ocurriendo esto una y otra vez, a lo largo de toda su vida, a lo largo del camino que emprendieron hacia su profundidad" (*The Shaking of the Foundations*, New York 1948). Y si la palabra Dios no nos dice mucho, podríamos traducirla por la palabra profundidad, profundidad de la vida. Si sabemos que Dios significa Profundidad, ya sabemos mucho de él. A partir de ese momento, uno no puede llamarse ya ateo o increyente, ya que está obligado a proclamar: ¡la vida tiene profundidad! Solamente se puede proclamar increyente aquel que afirma con absoluta seriedad la superficialidad y vanidad radical de la existencia. La misma experiencia de la "fuga de Dios", del "vacío en la respuesta" como condición de espera existencial, de búsqueda de realidades últimas como horizonte de nuestro propio vivir existencial, nos abren a dimensiones siempre nuevas, iluminándonos en cada momento con horizontes nunca alcanzados. Podríamos decir, según Tillich, que esa dimensión nos abarca y nos envuelve a nosotros, mejor que decir que nosotros la abarcamos a ella; se resiste a la

verificación y al control racionalista, y hasta podemos tener la tentación de negar su existencia, pero se trata de una “negación fútil”. Ciertamente, es una dimensión ambigua: es a la vez terrible y satisfactoria. R. Ott lo definía el *mysterium tremendum et fascinans*.

Si entendemos, pues, la religión como el hecho de estar atrapados por una aspiración última e incondicionada, necesariamente tenemos que admitir que la dimensión humana de la profundidad es una dimensión eminentemente religiosa. Es más, sin esa dimensión de la profundidad, cualquier práctica religiosa y cualquier estamento religioso estructurado se convierte fácilmente en evasiva a la pregunta radical del ser humano. Si la religión no llega a tocar el fondo y lo profundo de la existencia, será cualquier cosa menos experiencia religiosa verdadera y, tarde o temprano, se convertirá en mecanismo de poder por parte de los que ostentan la dirección y en psicología oprimida para aquel que se siente sometido a los imperativos de la misma.

Una de las corrientes de la Filosofía de la religión, mantenida a través de la historia, desde Platón, Agustín, Buenaventura y la llamada Escuela Agustiniana, afirma que Dios es *prius* en todo, el fundamento de todo ser, de toda verdad. Dios para Agustín es una especie de huella a descubrir y no una tesis a demostrar. Dios viene a ser el presupuesto del problema de Dios y no la solución de un silogismo racional. La profundidad humana viene traducida por luz eterna presente en el hombre, “más presente a nosotros que nosotros mismos”. Con otras palabras, la presencia de lo *Incondicionado* es la presencia en el hombre de un exigencia, de un poder-de-ser último, de unos valores que lo trascienden, de un *logos*. De esa manera, el paso a la fe del Logos Encarnado encontraba un punto de partida en el interior del hombre.

Por desgracia, esta corriente de pensamiento, este modo de hacer Filosofía de la Religión, no triunfó en la historia ante el miedo al inmanentismo o al semi-panteísmo. Y triunfó el modelo aristotélico-tomista con el cual se pierde la batalla del *ser* en su sentido ontológico-profundo. Y al perder fuerza la categoría del *ser*, comienza a ganar terreno la categoría de *persona* en relación a la divinidad; persona ante la cual nos encontramos como ante cualquier objeto. Nace una corriente de Filosofía de la Religión de tipo heterónomo, en la que el hombre debe esperar órdenes que vienen, mandatos, reglamentos de parte de Dios o de parte del estamento eclesiástico que hace sus veces en este mundo. Se perdió la dimensión de la profundidad humana, se perdió la experiencia del *ipsum esse* presente también en todo ser existente; el nominalismo ganó la batalla y el hombre quedó descolgado de Dios, porque quedó descolgado del ser, de la dimensión profunda de sí mismo. Frente a una heteronomía de este tipo, era lógico que surgiera una auto-

mía secular de la cultura. Desde entonces, los dos campos de acción han batallado por separado: lo religioso y lo profano; la transcendencia y la inmanencia; la fe y la razón. Al final del medievo se había establecido ya un frente laico independiente.

Aplicando lo anteriormente expuesto a la situación del hombre medio de nuestro occidente actual, podríamos fácilmente colegir que se le hace muy difícil experimentar esta dimensión de la profundidad del ser. Es más, parece haber perdido la conciencia de esta aspiración. Han sido muchos siglos de distanciamiento del mismo. Y todo aquello que se está tomando como “retorno a lo religioso” no es más que una tentativa desesperada e ineficaz de recuperar la *dimensión perdida*. La llamada “primavera de los brujos” no tiene nada que ver con estas realidades anteriormente expuestas. El tan traído y llevado problema de la indiferencia religiosa debe ser visto desde una perspectiva más amplia; es efecto de una crisis esencial de carencia de sentido porque el hombre no encuentra las raíces que hagan florecer la sustancia del *ser mismo*. Es muy triste la afirmación del Concilio Vaticano II cuando dice: “otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso” (GS 19). Es la consecuencia última de la diástasis nacida en la Edad Media, de la separación de campos, del olvido de la profundidad humana. No hay que extrañarse de ese desafecto vital por las cuestiones profundas y por la dimensión religiosa.

III. Causas de esta pérdida de la profundidad

La causa más determinante de esta aparente pérdida de la dimensión de la profundidad no es el que suele aparecer en boca de los predicadores de turno: la pretendida corrupción general de los tiempos modernos. Los hombres de hoy no somos ni mejores ni peores que los de otros tiempos; ni más ni menos impíos que los de ayer. Quizá fuera bueno pensar que si el hombre actual ha perdido, al menos en su conciencia normal, esta dimensión de lo profundo es debido a la naturaleza de su relación con el mundo y consigo mismo.

La moderna sociedad industrial y tecnológica en que estamos instalados e implicados nos orienta en una sola dirección: la dimensión de la horizontalidad. Ciertamente que no tenemos derecho a minimizar la enorme fuerza que sostiene este movimiento técnico actual; nunca como ahora el hombre ha dispuesto de medios para comprender y transformar el mundo. Tenemos conciencia de este poder y hasta nos da miedo del mismo, viendo como

vemos las ambigüedades ético-sociales que pueden dimanar del campo de la investigación. El hombre cambia el mundo que tiene ante sí, pero esta metamorfosis le cambia también a él; le convierte a la larga en instrumento del proceso y del progreso, pudiendo llegar a perder la conciencia de fin en sí mismo en cuanto ser humano, según expresión de Kant.

El pluralismo cultural de nuestra sociedad es enorme. Y detrás de gran parte de esa oferta pluricultural aparece la economía como motor invisible, que intenta ofrecer sentido humanista a casi todo. La función que antiguamente cumplía la religión, viene ahora suplida por el entarimado de la oferta continua. Con otras palabras, la dimensión horizontal o la razón instrumental ha devaluado enormemente la filosofía, la reflexión, el planteamiento de la profundidad. Tan hondo ha calado esta dimensión instrumental que hasta la misma filosofía como asignatura ha sido devaluada en los últimos tiempos. Prima la filosofía de la calle, el reaccionar de la gente, la sensación inmediata, el gusto por el presente, la apariencia externa.

Hay claros ejemplos de esta situación. En el trabajo profesional, en la familia, en los viajes, en la mayoría de los grupos, en las reuniones y conferencias, en la lectura de los medios de información, en la radio y televisión,... en fin, la vida cotidiana misma constituye un ejemplo perfecto de una existencia desprovista de profundidad. Y es muy difícil hacer esta experiencia y este viaje a lo profundo sin un mínimo de paz para encontrarse consigo mismo. Esta parece ser la razón última del olvido de la dimensión seria y profunda de la existencia, la dimensión de la profundidad, de la significación profunda, verdadera y universal de lo religioso.

Y olvidando esta dimensión, olvidamos también la significación de los símbolos que la expresan. Se está dando una devaluación de los grandes símbolos de las religiones occidentales, al menos dentro del cristianismo y del judaísmo. Los mismos teólogos y creyentes en general han ido perdiendo el significado profundo de los símbolos bíblicos; el literalismo ha destrozado el mensaje profundo de los símbolos religiosos. Da la impresión de tener que ser un experto exégeta para poder interpretar y traducir el significado profundo de los símbolos bíblicos.

La realidad debería ser de otro modo. Pertenecer a un grupo religioso debería implicar, como premisa, recibir una información precisa intelectual y existencial del contenido simbólico de esa religión. Y, por desgracia, no es así. La mayoría de las personas religiosas adultas mantienen un literalismo exagerado; lo cual les impide profundizar en el significado de aquello que dicen creer. Y cuando la persona, en base a su maduración intelectual, no puede soportar el literalismo de los símbolos, y no tiene fácil acceso a una nueva reinterpretación de los mismos, se ve como forzada a aislarse y a esca-

par de las manifestaciones públicas de esa religión. El lenguaje sigue siendo un grave problema en las religiones occidentales. Los símbolos en tanto están vivos en cuanto son traducidos en la dimensión de la profundidad. Cuando los símbolos son transportados al campo de la horizontalidad, y son puestos en el mismo plano que los otros hechos horizontales, pierden su enorme significación y comienzan a carecer de sentido último.

Los grandes símbolos de la creación, del pecado original, de la redención y de la escatología, propios de las religiones bíblicas, se han devaluado enormemente a nivel sociológico. Y va a ser muy difícil recuperarlos a nivel de religiosidad de masas. El símbolo de la creación indica la razón última y divina de todo ser; pero si se le traduce en dimensión meramente horizontal, hacemos de él una narración de acontecimientos del pasado, del cual no existe prueba alguna científica y que contradice las nociones más elementales de la ciencia. El símbolo del pecado original expresa la alienación del hombre y del universo, su ambigüedad y limitación, su necesidad de razón última. El hombre no es lo que debería ser; en el hombre anida un sueño de paraíso perdido, una nostalgia de felicidad y plenitud, una constancia existencial de finitud y de límite. Si lo horizontalizamos, lo convertimos en la historia de una pareja humana que vivió en cierto país en el principio del desarrollo de la raza. Y lo que bíblicamente es la descripción más bella y más profunda de la esencia y de la psicología humana, lo convertimos mediante el literalismo en una fábula que no dice nada a casi nadie. La misma redención bíblica, especialmente la cristiana en torno a la figura del Cristo salvador, la podemos convertir simplemente en una especie de juicio con sentencia favorable en base a un precio apropiado de rescate. Y así dejamos en la oscuridad el enorme potencial liberador de Jesús-El Cristo como Hombre Nuevo que nos abre a la plenitud de la humanización y nos provoca a la confianza plena en lo Profundo (Dios Padre, en su experiencia). La misma idea de Dios y los símbolos que usamos para hablar acerca de Él expresan la aspiración profunda del ser humano; y si lo reducimos al plano horizontal convertimos a Dios en un Ser, al lado de otros seres, cuya existencia o no-existencia necesita demostración. La querrela histórico-ideológica en torno a la demostración racional de la existencia de Dios es un signo lamentable de la pérdida de esta dimensión de la profundidad humana.

IV. Posibles salidas ante la situación

El ser humano no puede dejar de ser lo que en esencia es; no puede taponar del todo la dimensión de lo profundo y del interrogante; tarde o temprano

no tendrá necesidad de respuestas serias a preguntas radicales. Ya decía Hegel que la religión es como Dios: inmortal. Cuando se intenta huir de las preguntas, éstas se convierten en sombra permanente; y el que intenta hacerlo conscientemente, terminará por autodestruirse o por caer en un raquítico cinismo. Por eso, de manera consciente o inconsciente, el hombre reacciona ante esa situación de diversos modos:

a) **Búsqueda de seguridades.**

Este *homo sapiens* es previsor; intuye los peligros, busca siempre salidas, trata siempre de dejar una gatera abierta por donde huir y librarse del peligro. Y trata de justificar sus propias opciones mediante la razón y los mecanismos innatos de defensa. Uno de estos mecanismos es la búsqueda de seguridad o seguridades. En nuestro mundo actual, muchos buscan la seguridad como nuevo dios, como valor supremo, como absoluto ante el cual capitular totalmente. Y en ese esfuerzo titánico, hasta logran atenuar la clarividencia de la propia conciencia refugiándose en los nuevos paraísos de los grupos con carácter más o menos “sectarios”; buscan amparo en el autoritarismo ideológico del líder que ofrece seguridades, liberación de angustias y de interrogantes; optan por la entrega sin reservas. Tales líderes suelen presentarse con caracteres cuasi-divinos, con fuerzas especiales, teniendo por emblema la reconquista del interior del hombre y retando a una sumisión también cuasi-religiosa de cuerpo y alma, de inteligencia y voluntad, de bienes terrenos y de afanes sociales. Dado que la mayoría de los mortales siguen sintiendo la nostalgia del “paraíso perdido”, se les presenta la oferta de un nuevo paraíso, el paraíso de la seguridad, el re-encuentro del *status* infantil de dependencia y seguridad. Y tratan de reemplazar la dependencia y seguridad paternas por la entrega de la propia vida a otro tipo de dependencias tranquilizadoras que actúan como opio dentro de su interior. Se renuncia a la intensidad vital personal, al enfrentamiento con la propia vida. Se prefiere admitir la propia capitulación en aras del grupo salvador, en aras de una ideología absorbente o en aras del líder de turno; se renuncia a toda actividad que implique libertad y riesgo y se pone en funcionamiento otra serie de actividades que llevan al olvido de uno mismo. El ansia de seguridad puede llegar a tal extremo que hasta la propia duda, la natural duda, queda ahogada por miedo a perder la tan anhelada seguridad. Cuando se cae en esas redes, en principio no suele haber problemas de pérdida de intensidad vital. La seguridad del regazo, el sentirse liberados de pensar, la fuerza que propicia el grupo y el líder son de tal magnitud que se creen haber encontrado la razón última de sus vidas y la solución a todos sus problemas. Como es lógico, en esta tesitura, el fanatismo y el dogmatismo dominan a la persona

de manera plena. Y aquellos que no están dentro de esa concepción de la propia vida son considerados como de segunda categoría, como perdidos y abocados a una ruptura interior de ruina y muerte. Puede llegar a tanto este dogmatismo inconsciente que se llegue a perder hasta la más elemental referencia ética de los valores humanos y religiosos más elementales. El ansia de seguridad termina por ahogar la propia alma, convirtiendo al individuo en miembro de un redil cuasi-anónimo en donde ya no existen ni preguntas personales ni respuestas personales.

b) Narcisismo encubierto

Sociólogos, psicólogos, psiquiatras, analistas del contexto contemporáneo han analizado la aparición y desarrollo progresivo de esta actitud de muchos humanos de nuestros días. Se trata de una autosatisfacción personal, sin tener en cuenta al otro y sin referencias al ayer ni al mañana. Viene a ser un individualismo al margen de toda comunicación profunda y de toda mística humana; al margen de la humanidad como grupo. Se ignora el drama ajeno. El narcisista mira solamente su propia sombra, su bienestar personal, ajeno a toda sensibilidad social y política, ajeno a toda economía de grupo. Trata de rentabilizar al máximo su propio yo, de amarse a sí mismo hasta el extremo de poder prescindir del otro, a no ser como instrumento del placer personal. El “narciso” exige solamente prestación de servicios, instrumentalización del prójimo. Capitulará cínicamente ante el superior y se servirá de los iguales para el propio provecho. Difícilmente llega a penetrar en el interior de nadie, ya que no le interesa; trata de estar ajeno a las vivencias, inquietudes, dolores y añoranzas del prójimo.

Es una enfermedad que se ha extendido en los decenios últimos. Y se nos habla de sociedad moderna, hedonista, permisiva y narcisista en todos los aspectos: laborales, profesionales, afectivos, económicos, etc. La mística de la comunidad y de la solidaridad quedan en el olvido ante la necesidad imperiosa del goce y disfrute individual. Es más, da la impresión de estar en una situación de alejamiento emocional, de huida del sentimiento (*the flight from feelings*), de colocarse al abrigo de emociones que puedan ocasionar preocupación o disgusto interior. El “narciso” enamorado de su propia imagen es capaz de justificar lo injusticable, es capaz de la mentira y de la calumnia; se va creando una psicología en la que el bien y el mal depende exclusivamente del usufructo a conseguir. Bacon decía que el egoísta es capaz de quemar la casa del vecino para freírse un huevo. Algo así podemos decir del narcisismo extremado. El afán por salvaguardar el propio “yo” puede llevar a arruinar la vida, la dignidad y la libertad de otros muchos.

Tales “narcisos” suelen autoproclamar su liberación interior, su seguridad personal, su capacidad de vivir a espaldas de las contingencias históricas y sociales. Pero con frecuencia dan la sensación de estar lamiéndose como gatos al sol, envueltos en un egoísmo continuamente activado que les castra gran parte de su propia vida espiritual. La postura narcisista es enormemente sibilina y hace acto de presencia en todos los espectros de la sociedad: políticos, profesionales, solteros, casados y separados, varones y mujeres, hombres de iglesia y servidores públicos. Su aparente autonomía no les ha ayudado a ser más felices y más sensibles, simplemente les ha ayudado a regar el camino de lágrimas ajenas. Y con frecuencia, al final del camino caen en la cuenta de que ellos mismos son “sepulturas y huelen a cementerio”.

c) **Pesimismo como estética**

La civilización supertécnica nos invita en cada momento a la producción y al consumo. Alguien debe estar interesado en ello. La lucha por mejorar la vida se ha convertido en lucha por un almacenamiento de bienes y por un consumo de los mismos. Muchos de nuestros vecinos viven en la actualidad una existencia sin significado consciente; viven con significados menudos sin centro alguno de referencia último. Esto se ve perfectamente en las manifestaciones culturales de nuestros días. La escultura, la pintura, la literatura, la música y las artes plásticas nos muestran un hombre semi-roto, en encrucijada continua, carente de armonía interior y de esperanza cierta, sin norte y sin dominio de la propia vida. Y no obstante, muchos de nuestros contemporáneos se sienten más o menos satisfechos dentro de esas realidades, al menos en períodos largos de su vida. Los procesos educativos crean jóvenes capaces de adaptarse al sistema de la producción y del consumo. Da la impresión de haber desaparecido el carácter trágico de la existencia y se confía al propio sistema la realización de la justicia universal. El hilo umbilical con la transcendencia parece haberse cortado. El mundo y la vida son así; y si alguno se opone, se le aparca.

Pero cuando este hombre ha llegado a una situación en que, de algún modo, tiene asegurada la subsistencia de cada día, la propia y la de los suyos; cuando la exigencia inmediata está satisfecha y se ha perdido el atractivo por el esfuerzo cotidiano; en ese “momento oportuno” el ser humano revuelve dentro de sí mismo y comienza a lanzar al aire las grandes preguntas de la existencia. Este juego interior suele aparecer de manera consciente en aquellas personas que profesionalmente han tenido acceso a formulaciones serias de la existencia; y aparece de manera inconsciente en todos aquellos que han pasado de largo sobre esos temas durante gran parte de su vida a causa de un agobiante esfuerzo por subsistir.

Llega un momento en que el mismo hombre se convierte en problema y necesita respuesta a preguntas radicales sobre sí mismo, sobre su futuro, sobre su razón de ser. Y por más que los modernos “salvadores” inviten a escapar de los PORQUÉS, aparecen situaciones límites que conmocionan lo más íntimo del alma. El drama de la muerte, de la enfermedad incurable, de la desaparición de seres queridos y del sufrimiento de los inocentes se hace presente casi sin querer. Y no se ha encontrado la panacea ni la aspirina que haga huir el dolor, el llanto, el desespero y los interrogantes.

Lo curioso es que en estos últimos decenios nos encontramos con realidades curiosas. Ante esta situación, el pesimismo como estética, la aceptación del sin-sentido último, el cierre absoluto a todo futuro, el callejón sin salida, la resignación como meta,... pueden ser posturas-límites que impiden ir más allá. De una manera o de otra, se presiente el triunfo de la nada. Y se adopta esa postura *pesimista* como postura estética asumida, con un talante estoico desconocido en la historia del pensamiento occidental. Nos encontramos con “héroes absurdos” que se ríen de su propia sombra, de sus propios años, de sus achaques, y hasta de su final, con una impasibilidad carente de esperanza. No tienen conciencia de culpa, no tienen necesidad de perdón, no sienten tampoco el desespero; han pactado con el pesimismo estético y parecen no sentir necesidad de nada más.

d) Profundidad humana y Cristianismo

Las tres soluciones anteriores nos parecen soluciones cortas y menudas, de las que abdican las mentes más claras de nuestro tiempo. Poner en entredicho la propia libertad interior, sentirse “narciso” continuado cuando se vive en medio de la tragedia y del dolor de la humanidad, optar por el pesimismo –aunque sea estético– como tesis última,... no parece un panorama halagador que plenifique las ansias íntimas del corazón humano. Vivir en continuo entredicho, proclamar la inseguridad y la desesperanza como meta, no es ciertamente un buen producto de venta. De una manera o de otra, el hombre se siente llamado continuamente a emitir juicios de valor, a hacer afirmaciones serias, a cuestionarse todo o casi todo. Con otras palabras, tiene vocación de *profundidad* y no se encuentra satisfecho con las vanalidades inmediatas, con las superficialidades ni con el cinismo ramplón. Sigue sintiendo la propia fragilidad y la llamada a la unidad, sigue juzgando lo actual en aras de algo eterno; es consciente de su soledad porque intuye una solidaridad; experimenta el posible sin-sentido porque intuye una razón última. Peter Berge nos hablaba de “rumores de ángeles” o “signos de trascendencia”. Rumores y experiencias que, a pesar de la enorme fuerza de la dimensión horizontal de la cultura moderna, apelan a un algo serio, profun-

do, cuasi-absoluto, escondido en el corazón del hombre. El hombre se experimenta como verdadero hombre ante aquello que le sobrepasa, ante la experiencia incontrolable del misterio, ante la pregunta para la que no tiene respuesta técnico-matemática.

La apologética cristiana debería partir de ahí en las actuales circunstancias. Lo cristiano debería aparecer ante todo como lo *profundo*, como el mensaje que se ocupa y preocupa de manera incondicionada de la profundidad del hombre. La carga de profundidad que encierra el evangelio de Jesús de Nazaret debería aparecer como respuesta esencial a las preguntas radicales de nuestro hombre contemporáneo. A la vez que nos lamentamos de la diástasis abierta entre la cultura moderna y el cristianismo, deberíamos preguntarnos también si nuestra formulación actual de lo religioso-cristiano responde a los interrogantes, preocupaciones e inquietudes de la cultura de nuestro mundo. Al parecer, los cristianos estamos vendiendo bastante mal un producto necesario y bueno. Lo que el hombre medio de nuestro mundo capta de lo cristiano resulta a veces grotesco e infantil. Convencidos como estamos de que la religión vive tanto como el hombre y de que no puede desaparecer de la historia humana, se nos invita a un esfuerzo creativo para convertir en realidad fáctica lo que defendemos como tesis de salida. Nadie es capaz de captar una respuesta si no tiene conciencia de la pregunta. Los grandes apologetas supieron traducir el mensaje humanista del evangelio en las categorías de su tiempo y supieron ofrecer una respuesta a los interrogantes que planteaban sus coetáneos.

Cuando el Concilio Vaticano II hablaba de “los signos de los tiempos” estaba invitando a formular una nueva teología de la cultura. La misma teología kerigmática no puede perder de vista la cultura de cada tiempo y espacio, ya que debe ser en su formulación una teología en situación, *hic et nunc*, cuya función es decirnos lo que significa la palabra de Dios para una cultura concreta, en un momento particular de la historia humana. La visión cristiana del hombre nos debe llevar a ver en toda expresión cultural una expresión del sentido profundo de la existencia. El mismo vacío radical, la misma duda radical, la misma seriedad del ateo serio, llevan consigo afirmaciones últimamente religiosas al *afirmar* la posibilidad de una *afirmación* radical. Necesitamos urgentemente una teología de la cultura para nuestro hoy; necesitamos dejarnos impregnar del pensar y del sentir del hombre. Dios se hace presente en la historia y la comunidad cristiana vive en el mundo y para el mundo; y debe ejercer este ministerio sagrado de la mediación: descubrir en las creaciones culturales la substancia religiosa. Hasta el mismo *vacío sagrado* de nuestros días expresa la preocupación última en *cualidad de espera*. Analizar este vacío, interpretar su tensión hacia lo profundo, puede ser el

modo en que el hombre moderno esté manifestando su dimensión *religiosa*. Con frecuencia, detrás de la aparente radical profanidad se esconde la huella de la preocupación última, de la profundidad. La pregunta para nosotros sigue siendo válida: ¿qué hacemos las iglesias cristianas ante esta cultura autónoma? ¿Cuál debe ser nuestro cometido en las presentes circunstancias? La teología tiene de nuevo una gran misión en sus manos. Después de la segunda guerra mundial Paul Tillich decía en Berlín: “Durante casi doscientos años la teología se ha visto en la desgraciada situación del combatiente que se bate en retirada en una situación insostenible, viéndose obligado, después de todos sus esfuerzos, a rendir la plaza. Ahora debe asumir nuevamente la ofensiva, después de haber abandonado y hasta sacudido de sus pies el polvo de aquella insostenible heteronomía. Debe luchar bajo la bandera de la *teonomía*, y con esa bandera triunfará, no combatiendo contra la autonomía de la cultura, sino contra la profanación, el agotamiento y la desintegración de la cultura de estos últimos años”.

Alfonso GARRIDO SANZ, OSA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

LIBROS

Sagrada Escritura

BROWN, R.E., *101 preguntas y respuestas sobre la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1996, 13 x 21, 155 pp.

El autor es ampliamente conocido por sus publicaciones, también fuera de los Estados Unidos donde vive, pues sus libros han sido traducidos a muchas lenguas.

El libro que presentamos es fruto de su actividad de conferenciante. En esas ocasiones los oyentes le han formulado preguntas. Éstas suelen ser las mismas o muy parecidas. Por ello se ha decidido a publicarlas. Se hallan agrupadas por temas. Predominan las preguntas sobre cuestiones del NT. Es el campo propio del autor. Se nota la prudencia en las respuestas. Algunas respuestas llaman la atención especialmente, por ejemplo, sobre la existencia de los ángeles y demonios, sobre la Inmaculada Concepción, sobre los hermanos de Jesús, etc. En estos casos y en otros el autor va más allá de la Biblia y responde, no como escriturista, sino como pastor y eclesiástico. El equilibrio, la sensatez y el buen juicio sobresalen por doquier. Es un libro de divulgación y muy recomendable para cuantos sientan inquietud por los temas bíblicos. Aquí encontrarán seguro la respuesta a muchas preguntas que se hacen, pues las dificultades son comunes.— C. MIELGO.

RUSSELL, L.M. (Ed), *Interpretación feminista de la Biblia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, 13 x 21, 184 pp.

Son escasos los libros en castellano sobre la interpretación feminista de la Biblia. Abunda, en cambio, esta literatura en el mundo anglosajón. Por ello consideramos un acierto de la editorial Desclée de Brouwer la versión de esta obra americana escrita en colaboración por doce teólogas feministas conocidas por sus trabajos anteriores.

Varios son los campos en que se mueve la interpretación feminista de la Biblia, pero al menos cabe señalar estos dos: liberar la interpretación de la Biblia y liberar a la misma Biblia de sus componentes sexistas, machistas y por lo mismo opresores. Las autoras del presente libro se dedican preferentemente al primer objetivo. Esto lleva consigo no sólo corregir el lenguaje exclusivo tan frecuentemente usado, sino también liberar las interpretaciones de inercias, muchas veces inconscientes que hace que se lea la Biblia desde la perspectiva del varón. También analizan los textos bíblicos sobre las mujeres para contrarrestar a otros en que aparece una visión misógina. De esta manera sacan a luz el carácter liberador de la palabra de Dios que se dirige a los oprimidos; y no cabe duda de que las mujeres lo han sido. Quieren a través de todo el libro demostrar que la Biblia puede ayudar a las mujeres en el noble intento de ser reconocidas como compañeras plenamente humanas de los varones, pues participan de la misma imagen de Dios.

El otro tema es también sugerido y tratado en algunos artículos. Puesto que la Biblia está escrita desde una perspectiva andrógina y patriarcal, el cometido tiene que ser también hacer la crítica de la misma Biblia y distinguir la palabra de Dios de lo que fueron esquemas mentales caducos, que no pueden aspirar a ser apreciados como palabra de Dios. El feminismo radical pide rechazar la Biblia porque la considera carente de autoridad moral para liberar a las mujeres, pues se la cree plenamente sexista. Con todo, hay una vía media

que sería distinguir la revelación de los esquemas humanos. En otros temas esto se ha hecho. Prácticamente nadie considera que la fijación de las especies es un contenido de la revelación bíblica, a pesar de que los autores sagrados así lo piensen. Esta es la solución que mayormente se propone en este libro, cuya lectura es recomendable por su claridad.— C. MIELGO.

FISCHER, G., *El libro de Jeremías* (Guía espiritual del Antiguo Testamento), Herder-Ciudad Nueva, Barcelona-Madrid 1996, 12 x 20, 256 pp.

Con un ritmo regular sigue publicándose esta serie de comentarios, sobre los que ya en fascículos anteriores de la Revista hemos llamado la atención. El presente libro presenta, aclara y comenta de una manera sencilla el libro de Jeremías. Una introducción relativamente amplia (pp. 12-35) informa sobre las circunstancias históricas, persona y libro de Jeremías, exponiendo la estructura, los problemas literarios y el mensaje del libro. Seguidamente se ofrece una selección de las partes más importantes; es sabido que esta serie no comenta la totalidad de los libros, sino secciones significativas que permitan un conocimiento notable del mismo. Cada sección tiene estas partes: versión castellana tomada de la traducción de Serafín de Ausejo publicada por la editorial Herder; una breve introducción señala el aspecto literario y estructural del párrafo; seguidamente se le comenta brevemente resaltando los contenidos doctrinales; finalmente se añade una parte nueva de este comentario bajo el epígrafe “actualización”, que cualquier lector ya se imagina de qué se trata: extraer la doctrina espiritual y ascética importante para hoy. El libro está escrito con esmero.— C. MIELGO.

HO FAI TAI, N., *Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9-14. Traditionen und kompositionsgeschichtliche Studien*, Calwer, Stuttgart 1996, 15 x 23, 309 pp.

Se trata de una tesis doctoral, en la que analizan los cap. 9-14 de Zacarías. El objetivo específico lo aclara el subtítulo: Zac 9-14 es un libro que recoge textos anteriores, los comenta, actualiza y hace exégesis de los mismos. Por lo cual el estudio del libro debe hacerse no desde la historia o la sociología, sino desde el punto de vista histórico-tradicional; sólo es inteligible el libro haciendo un recuento de las relaciones literarias y de contenido con los textos anteriores, sobre todo con Ezequiel y Jeremías, pero también con el Dt, el Dtr y Oseas.

Encuentra que el libro se compone de cuatro partes: 9, 1-11; 11, 4-16; 12, 1-13,6 y 14. La sección 9, 1-11,3 es una unidad redaccional procedente de un judío del Norte. La campaña de Alejandro Magno sería el trasfondo histórico. Se compone de seis unidades (9, 1-8; 9, 9-10; 9, 11-17; 10, 1-2; 10, 3-12; 11, 1-3. Esta división es la comúnmente admitida. 11, 4-16 es continuación de la unidad anterior, pero de otra mano; valora negativamente las esperanzas expresadas en la parte precedente; el cisma samaritano sería el trasfondo histórico. 12, 1-13,6 es otra composición posterior centrada en el futuro de Jerusalén, influenciada por Ezequiel; no se menciona a Efraím ni a José; por tanto no puede proceder de la misma mano que 9, 1-11, 3. Hay que buscar al autor en Jerusalén, pues habla del culto. 14 es una suma escatológica que recoge los temas usuales de estas composiciones: esta unidad presenta la dimensión escatológica del día de Yahvé.

El autor insiste mucho en el carácter oscuro y cerrado. Llega a afirmar que el lector, incluso el antiguo, debía conocer los escritos anteriores, si quería entender algo. El libro proporciona precisamente los textos en los que se inspira el autor bíblico, con lo que facilita la inteligencia de estos oráculos tardíos. De esta manera confirma el parecer común: los

profetas posexílicos son en su mayor parte relecturas de los profetas anteriores.– C. MIELGO.

LEGASSE, S., *El Proceso de Jesús. La Pasión en los cuatro Evangelios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996, 15 x 24, 581 pp.

Aunque en la portada no se advierte, este libro es el Vol. II de la extensa obra dedicada al estudio de la Pasión. El primer volumen, traducido al castellano y publicado por esta misma editorial el año 1995, estudiaba los aspectos históricos de los relatos de la Pasión. El original francés de este segundo volumen ya fue presentado a los lectores de nuestra revista (30, 1995, 339-340). Aunque el subtítulo no lo exprese, es un comentario crítico-literario y doctrinal de los cuatro relatos de la pasión. Está atento el autor a sorprender las más mínimas indicaciones del texto con el fin de exponer la visión propia de cada evangelista. Ello se hace confrontando la propia opinión con los autores que escriben sobre el mismo tema, que el autor demuestra conocer ampliamente. El texto se ofrece por párrafos en la versión castellana tomada de la *Sinopsis* (no Sinopsis, p. 7) de los 4 Evangelios de Benoit-Boismard publicada por la misma Editorial. Las cuestiones debatidas son expuestas con brevedad y se toma partido por una opinión, cuando el autor lo cree justificado. Comienza el análisis por Marcos, por creerle el primer evangelio. Al final de cada evangelio expone un resumen de la visión particular de cada evangelista. Aunque el libro es técnico y de alta divulgación es fácilmente legible y el lector se sentirá satisfecho, pues el autor le mostrará muchos detalles que hasta ahora no había apreciado.– C. MIELGO.

MATEOS, J. - CAMACHO, F., *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana*, Ediciones el Almendro-Fundación Epsilon, Córdoba 1995, 16 x 24, XIV-360 pp.

Otro libro sobre el Hijo del Hombre, pero distinto e incluso extraño, pues no defiende posiciones al uso. Ya desde el principio manifiestan los autores que no se ocupan del aspecto histórico del tema: no les interesa averiguar si Jesús usó esta expresión y qué sentido le dio. Tampoco les preocupa explorar el uso de dicha locución en el judaísmo. Ellos quieren analizar el sentido de los evangelios. El libro tiene dos partes: la primera es exegética y la segunda, teológica. Ésta última es una reflexión sobre los datos obtenidos; es una parte espiritual, ascética y eclesiológica, exponiendo los aspectos comunitarios y sociales del cristianismo, un tanto en línea de la teología de la liberación.

La parte primera, exegética como hemos dicho, comienza señalando el sentido que según ellos tiene en los evangelios esta expresión. “Hijo del Hombre significa la Humanidad, ‘el Hombre’ en su plenitud y designa al que por estar dotado del Espíritu de Dios y poseer por ello la condición divina ha alcanzado la cima de la condición humana” (p. 34). “El Hijo del Hombre incluye en su realización completa a Jesús, en quien reside la plenitud del Espíritu, y sucesivamente a quienes lo reciban de él” (p. 31). En otras palabras el Hijo del Hombre no designa a Jesús sólo, sino que usa en sentido inclusivo, incluye a todos sus seguidores. La expresión en su sentido evangélico no deriva de Henoc (las parábolas son de origen postcristiano). Tiene en cambio conexión con Dan 7, 13 por cuanto el Hijo del Hombre en los evangelios conserva el sentido representativo de Dan, aunque modificándole; ahora ya no es representante de Israel ideal, sino de la humanidad nueva. Una vez establecida la tesis proceden al análisis de los textos: primero los textos del Hijo del Hombre en su existencia terrena; luego los textos que hablan de la futura entrega, muerte y resurrección de Jesús, los textos en que el Hijo del Hombre ocurre en contexto escatoló-

gico y finalmente los textos de Juan. Advierten que algunas veces (Mt 16, 13.27; Mc 8,38; Mc 10, 33ss) la expresión se refiere exclusivamente a Jesús, pero aún entonces tiene un sentido de plenitud humana.

¿Cuál es la razón para esta opinión? El primer uso de la expresión ocurre en Mc 2, 10, donde Jesús se atribuye a sí mismo la autoridad de perdonar los pecados. ¿Dónde encontrar el fundamento de tal pretensión en el evangelio? Sin duda en el bautismo, dicen; en esta ocasión el Espíritu viene sobre Jesús y la voz del Padre proclama que es su Hijo. Siendo Jesús Hijo de Dios puede atribuirse la autoridad para perdonar los pecados. Como Jesús es proclamado Hijo del Hombre e Hijo de Dios por la venida del Espíritu, eso mismo sucede con todos los que reciban el mismo Espíritu.

Confieso personalmente no seguir la argumentación. Si en el bautismo ocurriera la expresión Hijo del Hombre, podría aceptarse; pero lo que se afirma es la filiación divina de Jesús. Yo no encuentro la unión entre el Espíritu de Dios y la expresión Hijo del Hombre ni aquí ni en ningún texto. Por tanto no veo que esté afirmado que la venida del Espíritu sobre Jesús sea la que le hace Hijo del Hombre. En cambio, en el N.T. es frecuente la unión del Espíritu y del título de Hijo de Dios. Rom 1, 3 une la constitución de Hijo de Dios con el Espíritu por la resurrección de los muertos. En el Bautismo Marcos une el mismo título con la bajada del Espíritu. Lc 1, 35 y Mt 1, 18-25 más tarde retrotraerán esta unión al nacimiento de Jesús.

El método exegético ejercitado por los autores es conocido por las publicaciones anteriores: practican una exégesis alegórica, llena de símbolos y relaciones, que personalmente no veo que se puedan hacer.— C. MIELGO.

Teología

ROVIRA BELLOSO, J.M^a., *Introducción a la teología* (Manuales 14), BAC, Madrid 1996, 14'5 x 21'5, 359 pp.

La *Serie de Manuales de Teología* que la Editorial BAC nos ofrece, pertenece a uno de esos cursos renovados a raíz de las orientaciones conciliares donde se pide este tipo de introducciones a todos los saberes y en nuestro caso al saber teológico. El autor, experimentado profesor de la facultad de Teología de Barcelona, ha sabido ofrecernos lo mejor de su trayectoria teológica en esta obra de introducción a la teología. Comienza con un capítulo sobre la revelación y la fe, como base de cualquier posible reflexión teológica; pasando posteriormente al estudio de la unidad de fe y pluralidad de teologías; insistiendo después en el carácter científico de la teología; deteniéndose seguidamente en el tema de las fuentes del saber teológico, especialmente en uno de sus intérpretes centrales del siglo XVI como es Melchor Cano; para estudiar en otro capítulo lo que llama el autor las mediaciones actuales en la reflexión teológica, especialmente las ciencias humanas; se detiene en capítulos sucesivos sobre los lugares clásicos de la teología: Escritura, Tradición y Magisterio; concluyendo con unas reflexiones en torno al tema del lenguaje de la teología y la inculcación de la fe. Como podrá el lector constatar, la obra es un manual amplio y con una gran riqueza de contenido teológico y de erudición y que necesitará una síntesis para su exposición. Pero sin duda servirá de texto base para los estudiantes de teología y punto de referencia para estudios posteriores de investigación y consulta. Obra muy bien presentada, como ya nos tiene acostumbrados esta editorial, y agradecemos la labor del Doctor Rovira Belloso una vez más.- C. MORAN.

PETROSILLO, P., *El cristianismo de la A a la Z. Léxico de la fe cristiana*, Editorial San Pablo, Madrid 1996, 12'5 x 20, 527 pp.

En una época donde el encuentro de culturas, ideologías y religiones se hace tan patente para todos, conviene tener síntesis detalladas de las mismas, donde la persona inquieta por sus conocimientos o a la hora de opción de vida sepa a qué atenerse. La obra que presentamos colaborará a estas preocupaciones, ya que el lector podrá encontrar en ella respuesta exacta a cualquier tema presente en el cristianismo y con un análisis certero del mismo en una apretada síntesis. El público al que va dirigida la obra es de lo más amplio posible: desde el catequista, que necesita esquemas de los diversos temas a tratar en una sesión de catequesis, como el científico de las religiones que quiere llegar a captar el sentido de las afirmaciones del mensaje cristiano, como todo aquél que siente preocupaciones personales por algún punto del cristianismo. Bienvenidas sean obras con este carácter universal y sintético del mensaje cristiano, ya que todas concurren a hacerlo más inteligible y asimilable en sus diversas facetas. Buena presentación y un índice temático y onomástico muy completo, al que preceden datos concretos sobre las diversas Iglesias cristianas, estructura de la Curia Romana, estructura de la Conferencia Episcopal Española, datos sobre las religiones en el mundo, todo ello para un mejor servicio de dicho Diccionario Teológico.- C. MORÁN.

TREVIJANO ETCHEVERRIA, M., *Fe y ciencia. Antropología* (Verdad e Imagen 140), Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, 13'5 x 21, 325 pp.

Hay problemas en la reflexión humana que seguirán siendo una constante dentro del mismo pensamiento y uno de ellos es el que presenta una vez más el autor del ensayo que presentamos. Es bueno y positivo el que se sigan planteando los problemas de siempre y que los exclusivismos queden a un lado, especialmente en una época donde el diálogo debe ser la nota distintiva de una sociedad abierta y plural como la que nos toca en suerte vivir. El autor toma esta actitud clarificadora de los problemas, tanto en un ámbito como en otro, para llegar a definir desde su campo cada uno de ellos y nunca en una línea de exclusión del adversario. Así el creyente y el hombre de ciencia no tienen por qué rechazarse mutuamente, sino llegar a ese entendimiento constructivo propio de cualquier saber humano. El autor se preocupa de analizar críticamente los problemas cosmológicos, biológicos, evolutivos, genéticos, paleontológicos, antropológicos y religiosos que pueden hacer difícil al creyente su propia confesión e intenta ofrecer criterios orientativos desde la fe para poder llegar a una comprensión desde ambos campos. En sus reflexiones se aporta mucho de experiencia personal e intenta que el lector normal, no solo el especialista, pueda llegar a captar el significado de dichos planteamientos, partiendo de la experiencia de vida y siempre fiel a los datos de una experiencia creyente en diálogo con el mundo científico. De una lectura fácil, con muchas implicaciones prácticas para el creyente, la obra supondrá sin duda un enriquecimiento en el eterno problema que seguirá todavía en el futuro.- C. MORÁN.

SEILS, M., *Glaube* (Handbuch Systematischer Theologie 13), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996, 15 x 22'5, 547 pp.

Volumen enmarcado dentro de una colección protestante de Teología Sistemática. Su ordenación, básicamente como en la teología católica –esto es, *Teología, Palabra de Dios, Jesucristo, Creación*, etc.–, incluye también libros con temas propios, como *Ley y Evan-*

gelio, o también *Justificación*. Lo amplían con volúmenes finales sobre *Las Religiones y Lo Trascendente*. Este libro se centra en *La Fe*, otro de los núcleos de la teología típicamente protestante. Tal vez por eso, de las tres partes de que se compone el libro, la primera está dedicada a los iniciadores de la Reforma, Lutero, Melancton y Calvino. No deja de sorprender que se empiece directamente con los padres de la Iglesia protestante, y se ignore a los de la Iglesia cristiana (por ejemplo san Agustín, en quien tanto se basan), y más si se quiere hacer un estudio *sistemático* sobre la fe. La segunda parte presenta la comprensión de la fe en los teólogos evangélicos del siglo XX, iniciada con Barth, y seguida con Tillich y Althaus. Llama la atención no encontrar los nombres de Bultmann y de Bonhoeffer, junto con Barth tal vez los teólogos más influyentes de este siglo. La tercera parte, la más amplia, repasa la dogmática protestante de los siglos XVI y XX, así como las perspectivas filosóficas de esa época, la teología católica de este siglo y las nuevas posiciones protestantes.- T. MARCOS.

SÖLLE, D., *Reflexiones sobre Dios*, Editorial Herder, Barcelona 1996, 12'2 x 20, 153 pp.

Hay escritores de los que se dice que “escriben con las tripas”, indicando la autenticidad y crudo realismo de su literatura. Tal vez podría decirse de la teología de Dorothee Sölle. En este libro huye de una teología teórica e intelectual, “teología ilustrada” en sus palabras, para hablar de Dios desde lo existencial y cotidiano, desde la actualidad (es conocida su adscripción a la Teología Política). Todo ello le lleva a reinterpretaciones de la fe. Es característica la de la “debilidad de Dios” (herencia de Bonhoeffer), que niega su omnipotencia, que le identifica con los sufrientes, que no puede vencer el mal provocado por el hombre. Entiende la dualidad humano-divina de Cristo en cuanto “hombre para otros”, pues Dios es Amor. Abomina de la “teología patriarcal”, que humilla a la mujer, que empequeñece a Dios pensándolo sólo desde imágenes masculinas. Quizá esta teología feminista resulta más agresiva que autoafirmativa, pero seguramente no tiene más remedio para salir del pozo de la inferioridad.

Hay algunos fallos en la traducción. En la página 25 se cita un libro (E. Fromm, *Psychoanalyse und Religion*) del que hay versión castellana. Algunas expresiones son incorrectas, como “sadista” (p. 78) o “sádístico” (p. 120) en vez de sádico; o “la apocalipsis” (p. 151), que –aunque sea catástrofe– es masculino. Por lo demás, resulta un bello libro. Necesitamos esta teología tan vivencial y concreta, tan distinta de la académica, abstracta hasta lo irreal.- T. MARCOS.

WALDENFELS, H., *Dios. El fundamento de la vida* (Verdad e Imagen minor 1), Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, 12 x 17'5, 135 pp.

Pequeño libro sobre la cuestión de Dios en sus aspectos básicos y generales. Inicia una nueva colección de la editorial, a medio camino entre la teología y la espiritualidad. La dificultad del lenguaje sobre Dios y la necesidad de hablar de Él; su realidad como fundamento de todo y su presencia interior en el ser humano; su omnipotencia y al mismo tiempo su debilidad (la libertad del hombre); la adecuación de los nombres aplicados a Dios. Son los temas en torno a los que van girando los capítulos del libro. El sufrimiento como objeción a Dios, la oración como complemento imprescindible de la teología, los nuevos caminos para acercarnos a Dios desde el diálogo interreligioso, van concretando dichos capítulos.- T. MARCOS.

ALCALÁ, M., *Historia del Sínodo de los obispos* (Normal 564), BAC, Madrid 1996, 13 x 20, 508 pp.

Hay que saludar la aparición de este libro como una de las buenas noticias editoriales de la temporada. El *Sínodo de obispos* ha sido uno de los frutos del Vaticano II. Quiso ser un modo de concretar la *Colegialidad episcopal*, a su vez, uno de los temas clave de la renovación conciliar. Se trata de una institución para la modernidad o actualización de la Iglesia. Por tanto, queda dicho que suscita opiniones enfrentadas. Si bien el impulso inicial que le dio el papa Pablo VI lo dejaba abierto a ser no sólo *consultivo*, sino también *deliberativo* (como se refleja en el CIC 343), una especie de entre Pinto y Valdemoro en su efectividad eclesial, parece haberse instalado definitivamente en Valdemoro. No ha habido ninguna asamblea *deliberativa*. El temor a condicionar la autoridad papal ha podido más que nada.

Los Sínodos episcopales no publican actas, la información que se da de su proceso está muy tamizada oficialmente, y lo único que queda de ellos es la exhortación posinodal del papa. Sin embargo, la repercusión de éstas (por ejemplo *Evangelii nuntiandi*, *Familiaris consortio*, o la última, *Vita consecrata*), el contacto real de la curia romana con las diócesis del mundo, y el acercamiento eclesial a diversas cuestiones desde la situación puntual del mundo, hacen que pueda darse a esta institución una valoración positiva, pero perfectible, como se concluye al final del libro.

Con el estilo sobrio y preciso que le caracteriza, el autor va pasando revista a los 15 Sínodos habidos (entre ordinarios, extraordinarios y especiales). Además, ha participado en persona a todos ellos (excepto a 3 de los 4 especiales o territoriales). Cada Sínodo es situado certeramente en su contexto histórico en pocas páginas, de modo que se asiste a través de ellas a la apasionante y conflictiva evolución posconciliar. La información sobre los temas tratados y los participantes, su procedencia y elección (con mención especial para los españoles), resumiendo sus intervenciones, es a la vez concisa y completa, lo que no resulta fácil. En una primera ojeada puede parecer que aparecen demasiados nombres y demasiados pequeños temas, pero justamente de eso se trata, de servir de herramienta de consulta de los entresijos sinodales, del modo más objetivo posible. En fin, obra importante, de un testigo directo, sobre un organismo esencial de la Iglesia, que todavía puede ser mejor explotado. Índices onomástico y temático al final.- T. MARCOS.

SÁNCHEZ MONGE, M., "Serán una sola carne..." *Estudio interdisciplinar sobre el matrimonio y la familia* (Síntesis 9), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1996, 13'5 x 21, 377 pp.

Manual sobre el sacramento del matrimonio completado con la visión sobre la familia. Ha identificado perfectamente las cuestiones importantes de este tema, desde el análisis antropológico y psicológico del compromiso matrimonial hasta la aproximación a una pastoral matrimonial actualizada. Entremedias repasa la doctrina de la indisolubilidad, las aportaciones del Vaticano II, las consideraciones cristianas acatólicas sobre el matrimonio, las novedades de la revisión del Código de Derecho Canónico de 1983. Cada cuestión, concentrada en un capítulo, finaliza con una bibliografía selecta en castellano. En el apartado de carencias, le falta precisar con toda exactitud algunas citas que da. También podría decirse que presenta bien los problemas que plantea hoy el tema del matrimonio (divorciados reesposados, identidad contrato-sacramento, anticoncepción), pero no ofrece más soluciones que las que da el Magisterio; la tarea de la teología no es la misma, aunque no deba ser contraria. Por último, adolece de un fallo común a todos los manuales sobre el sacramento del matrimonio: estar escrito por célibes. La experiencia es un saber imprescindible, inclu-

so para una buena teoría. Lo contrario se arriesga a ser idealismo, o tal vez irrealismo.- T. MARCOS.

THURIAN, M., *La identidad del sacerdote* (Edelweiss 33), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1996, 13 x 21, 127 pp.

La personalidad de Max Thurian, recientemente fallecido, es conocida de todos. También sus obras, que giran sobre todo en torno a la Eucaristía y el sacerdocio. En este libro realiza una nueva aproximación a la realidad del ministerio eclesial. Insiste en que se deben integrar en él las tres funciones que le aplica el Vaticano II, esto es, la sacerdotal, pastoral y profética. Neoconverso católico, llama la atención su encendida defensa de la función sacerdotal del ministerio, dado que la tradición de la que proviene la ha solido ignorar. O tal vez eso lo explica. Justifica que el Nuevo Testamento no use el término sacerdocio para referirse al ministerio cristiano, para que así no se le asemejase al sacerdocio judío o pagano, dando lugar a malinterpretaciones. La tradición cristiana pronto empezó a recuperar el término, cuando el cristianismo ya había dejado clara su novedad. Es la evolución normal de la Iglesia, nos dice, que conjuga vitalidad y perennidad en su fe. Con todo, no se olvida de las otras dos funciones. Lo ideal es la complementariedad en la triple tarea de dirección, proclamación de la palabra y dedicación a la oración litúrgica. Inmejorable conocedor de las tradiciones protestante y católica, nadie como él para encontrar el equilibrio, reconciliando ambas confesiones en su visión del ministerio de la Iglesia.- T. MARCOS.

CASCIARO, J. M^a - MONFORTE, J. M^a, *Jesucristo, Salvador de la humanidad. Panorama bíblico de la Salvación*, EUNSA, Pamplona 1996, 23,5 x 17, 667 pp.

Según sus autores, este libro tiene como objetivo directo y declarado contribuir a la preparación del "Jubileo del 2.000" recogiendo el deseo manifestado por el papa Juan Pablo II en su Carta Apostólica *Tertio Milenio Adveniente*, y además, de forma indirecta e imprevista, analizar el contenido teológico de la IV Plegaria eucarística del Misal romano (Introducción, p. 27). Es una buena intuición: la fe vivida es una fuente privilegiada de la teología ("*lex orandi - lex credendi*"). Sin embargo, ya el mismo título del libro es equívoco. No es un tratado de cristología y soteriología bíblicas, sino una obra mucho más compleja que recorre casi todos los temas de la exégesis y la teología bíblicas. Desde la literatura profética veterotestamentaria (Primera parte, cap. I) hasta el Apocalipsis (Quinta parte, cap. VIII, n. 52); desde la soteriología del AT (Primera parte) hasta la escatología del NT (Quinta parte).

El volumen está compuesto por 5 partes ("el anuncio de la Salvación", "el Salvador anunciado", "la Iglesia, instrumento de Salvación", "Salvación y tiempo presente" y "Salvación y tiempo futuro") desarrolladas en 8 capítulos y 52 números o secciones.

Respecto a los contenidos, baste enumerar tres despropósitos "de bulto" que se comentan por sí solos. Primero: lo que no hay que decir y los autores dicen. Ejemplo: "cuando se habla de que Jesús es exaltado -'subió a los cielos'- se indica el modo como los Apóstoles vieron el hecho a través de sus sentidos" (p. 371). Segundo: lo que hay que decir y los autores no dicen. Ejemplo: en todo el cap. 3º (pp. 145-294), dedicado al tema del Reino (leído, por otra parte, exclusivamente desde una perspectiva ética), no hay un sólo epígrafe en el que aparezca el término "pobre/s". Además se evita cuidadosamente incluir a los pobres "económicos" entre los "predilectos del Reino" (pp. 195-196). Y tercero: lo que no hay que hacer y los autores hacen. Ejemplo: se manipula interesadamente DV 19 (mutilando el

texto conciliar para omitir la frase: “para la eterna salvación de los mismos”) sobre el modo de entender la historicidad de los evangelios (p. 175, nota 49).

Desde el punto de vista formal, es sorprendente que una obra presuntamente bíblica incluya la carta a los Hebreos entre las “etapas del desarrollo teológico del ‘corpus paulino’” (añadiendo, además, que su autenticidad paulina es “muy discutida”) (n. 34, p. 427) o que ordene las referencias bibliográficas a partir de los “Documentos del Magisterio”, relegando sólo al cuarto puesto los “Comentarios a la Sagrada Escritura” (por detrás de los “Santos Padres” y los “Manuales y exposiciones de conjunto”). Pero, luego, ya no sorprende encontrar *Cruzando el umbral de la esperanza* (Barcelona 1994) entre los “documentos” del primer grupo (p. 632).

La obra carece de índice de citas bíblicas y de autores. Un libro con pretensiones excesivas que no aporta nada nuevo.— R. SALA

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., *La humanidad de Cristo en la Iglesia. Sacramentología fundamental* (Glosas 20), Ed. San Esteban, Salamanca 1993, 21 x 13,4, 268 pp.

Se trata de un manual de teología fundamental de los sacramentos avalado por la competencia de su autor, doctor en teología y especialista en liturgia. Siguiendo un método inductivo-genético, que parte del contexto celebrativo, el libro tiene el objetivo expreso de “llegar a la realidad sacramental en sus contenidos, y no sólo en sus estructuras rituales” (p. 21). Precedida por un capítulo introductorio, la obra está dividida en tres partes: antropológica, histórica y sistemática.

En la introducción (cap. 1), el autor considera, con K. Rahner, metodológicamente legítimo que el estudio de la sacramentología fundamental preceda a la especial o particular de los sacramentos. Sin embargo, también advierte, con Y. Congar, contra una falsa precomprensión unívoca de la pluralidad sacramental (pp. 15-16). En la primera parte (cap. 2), a partir del contexto actual de la celebración sacramental (postmodernidad, desritualización), se aborda el fundamento antropológico de la sacramentalidad (símbolo, rito). La segunda parte (cap. 3) estudia en cinco apartados el desarrollo histórico de sus fundamentos bíblicos, patristicos y teológico-dogmáticos. La última parte (cap. 4) presenta una completa síntesis sistemática de la sacramentología a la luz de la sacramentalidad de Cristo y de la Iglesia (cf. el título del libro). Es especialmente reseñable el excelente epígrafe dedicado a la dimensión epicléptica de los sacramentos (“La sacramentalidad del Espíritu Santo”, pp. 202-205). El trabajo incluye también un índice onomástico.— R. SALA

HILBERATH, B. J., *Pneumatología* (Biblioteca de teología 20), Ed. Herder, Barcelona 1996, 19,8 x 12,2, 264 pp.

Concebido como un manual de “teología del Espíritu de vida” (Prefacio), este libro completa una publicación previa del mismo autor en SCHNEIDER, T. (dir.), *Handbuch der Dogmatik I*, Patmos Verl., Düsseldorf 1992, pp. 445-542 (con vers. española de Herder, Barcelona 1996). Y ya anteriormente, este profesor de la Universidad de Tübinga había publicado otra obra sobre esta temática: *Heiliger Geist, heilender Geist*, Maguncia 1988.

Se compone de cuatro capítulos: introductorio, bíblico, histórico y sistemático. Las nuevas aportaciones se introducen sobre todo en los caps. 1 y 4. El primer cap. parte de lo que el autor llama “círculo pneumatológico”: lo que es el Espíritu sólo es accesible a partir de las experiencias concretas que se hacen de El. Entonces se puede intentar definir la pneumatología como “la reflexión sobre la realidad del Espíritu Santo, según se experimenta en

sus acciones". Para el autor las dos tareas principales de la pneumatología actual consisten en discernir los criterios que diferencian el espíritu humano del Espíritu divino y en plantearse radicalmente el nexo entre el espíritu y la vida (pp. 29-32). El último cap. presenta el actual *status questionis*, tratando de contrastar las experiencias del Espíritu transmitidas con las actuales, y traza sistemática, ecuménica y "espiritualmente" las líneas fundamentales de un discurso sobre el Espíritu Santo significativo para nuestro tiempo. Siguiendo a M. Welker, distingue tres modelos de pneumatología: descendente (K. Barth), ascendente (P. Tillich) y carismático (H. Mühlen). En esta división se echa de menos no encontrar el nombre de Y. Congar (pp.188-191). Este capítulo incluye un *Excursus* sobre la "feminidad/maternidad" del Espíritu y su ser específico de persona (pp. 214-216).

Una obra sintética, completa y de fácil lectura que ofrece, además, una breve bibliografía para cada capítulo.— R. SALA

ZAHL, P. F. M., *Die Rechtfertigungslehre Ernst Käsemanns* (Calwer theologische Monographien B 13), Calwer Verl., Stuttgart 1996, 22,5 x 15, 224 pp.

Como es sabido, la teología contemporánea atribuye al teólogo y exégeta protestante E. Käsemann el mérito de haber inaugurado, con su célebre conferencia de 1953, la etapa actual de la investigación sobre el Jesús histórico. Probablemente la trascendencia de este hecho ha contribuido a que el resto de su producción teológica sea mucho menos conocida y valorada. Sin embargo, presentan un gran interés también sus estudios sobre el NT, en particular sobre las teologías paulina y joánica.

El presente volumen contiene una tesis doctoral defendida en la Universidad de Tubinga en 1994. El tema de la misma es la interpretación que hace Käsemann de la doctrina de la justificación de Pablo. De modo que este trabajo considera ante todo a E. Käsemann como teólogo y no sólo como historiador de la religión y exégeta (Introducción, p. 3).

Consta de cinco capítulos. En el primero, que aborda la cuestión central de la tesis, el autor estudia la enseñanza paulina sobre la justificación en la obra de E. Käsemann. Contiene además dos *Excursus*: uno sobre su tipología del judaísmo y otro sobre la posibilidad de justificación sin expiación (pp. 45-47). El segundo capítulo analiza el trasfondo teológico de la presentación de Käsemann. En concreto, su inspiración luterana y el influjo de otros autores en su planteamiento (E. Peterson, R. Bultmann y A. Schlatters). Incluye así mismo un *Excursus*: "Fe y decisión" (pp.132-134). Los capítulos tercero y cuarto, más breves, proponen la antropología y la eclesiología que se desprenden de la concepción de Käsemann sobre la justificación. Y en el último, a modo de conclusión, el autor hace una reflexión crítica analizando la recepción y perspectivas de la posición de Käsemann.

Entre la bibliografía manejada por el autor, elencada al final, destacan algunos documentos inéditos como las notas de un curso de E. Peterson sobre la Carta a los Romanos (Bonn, 1925) o la correspondencia epistolar (1927-1975) entre Käsemann y su maestro Bultmann.— R. SALA

LLIN CHAFER, A., *Santo Tomás de Villanueva. Fidelidad evangélica y renovación eclesial*, Editorial Revista Agustiniiana, Madrid 1996, 17 x 24, 421 pp.

En la vida de la comunidad eclesial han surgido personalidades señeras, que han dejado la huella de la aceptación de los carismas del Espíritu en su vida al servicio de la misma comunidad eclesial siendo una de ellas la de Santo Tomás de Villanueva, religioso, sacerdote y obispo agustino del siglo XVI. El subtítulo de la obra que hoy presentamos nos da las líneas maestras sobre las cuales el autor va desarrollando la vida y obra del santo: fide-

lidad al Evangelio como clave de toda renovación en la Iglesia. Este programa lo desarrolla el autor presentando la situación política, cultural, social y religiosa del siglo XVI, cifrado en la labor de la Universidad de Alcalá de Henares y su significado en el Santo Obispo de Villanueva como centro de renovación eclesial de la época. Se pasa después a estudiar las fuentes que inspiran la predicación del Arzobispo de Valencia, concretadas en la Escritura y Padres, especialmente S. Agustín a quien reconoce como el fundador de su Orden. A su vez se encuentra con dos personajes que influyen de forma decisiva en su formación y ministerio: Dionisio Vázquez y el Beato Alonso de Orozco. Posteriormente se estudia la labor de Santo Tomás de Villanueva como reformador de la Iglesia, en concreto a través del Sínodo Diocesano celebrado en Valencia en 1548, su colaboración indirecta al Concilio de Trento y las Constituciones del colegio mayor de la Presentación de Nuestra Señora, fundado en Valencia en 1550. Concluye su estudio con las aportaciones en el ámbito teológico y espiritual en su enseñanza magisterial. Agradecemos al autor el esfuerzo realizado en la recuperación de aspectos sumamente interesantes de la vida y obra de Santo Tomás de Villanueva, especialmente en una época que posee múltiples coincidencias con la que le tocó vivir al santo y con preocupaciones muy similares, sobre todo en el ámbito de la renovación eclesial en todas sus instituciones.- C. MORAN.

MOLENDIJK, A.L., *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik* (Troeltsch-Studien 9), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996, 15 x 22'5, 213 pp.

La aplicación de las ciencias humanas, en nuestro caso de la sociología, al estudio del misterio de la comunidad eclesial es el centro de preocupación principal del autor del presente trabajo en la obra de Troeltsch. Intenta constatar el ámbito de lo teológico y la dimensión social en el estudio que hace Ernst Troeltsch no solo de la Iglesia, como estructura con unos componentes sociológicos claros, sino también de las diversas comunidades de tipo más o menos sectario que han ido surgiendo, de lo que podríamos llamar degeneraciones de la estructura eclesial. Es sumamente interesante el asistir a estas diversas formas religiosas en sus manifestaciones y cómo Troeltsch busca su origen en contextos muchas veces ajenos a la misma realidad eclesial, consciente de las motivaciones pseudorreligiosas que están presentes en su génesis. Los sociólogos de la religión tienen aquí un campo abierto a posibles estudios sobre una realidad que ha sido bastante olvidada en el análisis de lo eclesial. Una presentación muy cuidada, donde no falta el aparato crítico y los índices auxiliares para un más fácil acceso a la obra del gran teólogo de Heidelberg.- C. MORAN.

GONZÁLEZ FAUS, J.I - DOMÍNGUEZ MORANO, C. - TORRES QUEIRUGA, A., *"Clérigos" en debate*, Editorial PPC, Madrid 1996, 13 x 21, 230 pp.

Libro de análisis de otro famoso libro de Drewermann: *Clérigos. Psicograma de un ideal*. En las páginas de esta revista ya se hizo cumplida recensión de esta obra (Ver EstAg 30, 1995, 566-567). Precedida de gran polémica en otros países, entre nosotros no ha producido demasiado alboroto, si bien van apareciendo a buen ritmo nuevas obras de su autor. Tres reputados teólogos españoles, cada uno desde un aspecto genérico, se reparten la disección de *Clérigos*. Advierten en el prólogo, con mucha razón, que este es el modo ideal de resolver cuestiones teológicas, por la discusión razonada, en vez de cerrarlas en falso desde la autoridad jerárquica.

Faus, desde la dimensión social del cristianismo, resume muy bien, reconociendo tam-

bién sus logros, los reproches que merece el libro: generalizador, descalificador, “idealista” (en sentido filosófico: si la realidad no concuerda con la idea, peor para la realidad), individualista (la autorrealización como absoluto). No pega bien el *género literario* utilizado de carta a Drewermann, seguramente porque piensa que el destinatario no la va a leer.

Domínguez Morano, teólogo y psicoanalista como Drewermann, es el más duro con él. No hay peor cuña que la de la misma madera. Dice que malentende los conceptos freudianos básicos de *superyó, yo y ello*. Que ignora otros conceptos imprescindibles, como la *neutralidad interpretativa* y la *sublimación*. No hace auténtico psicoanálisis, sino “psicoanálisis silvestre” (p. 99).

Queiruga es el que más le valora. Le considera también (como casi todo el mundo al leer unas pocas páginas de *Clérigos*) tremendista, generalizador, con una rara capacidad para ver sólo lo negativo. Pero le reconoce como el iniciador de la última revolución que necesita la teología, la psicológica, después de haberse hecho la revolución científica (asimilación de lo científico por la teología) y la sociológica (asunción del aspecto social de la fe). La revolución psicológica consistiría en integrar la realización y felicidad personales (lo que busca la psicología) entre los valores cristianos.- T. MARCOS.

HEALY, J. - SYBERTZ, D., *Towards an African Narrative Theology*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1996, 21 x 13,3, 400 pp.

El trabajo que presentamos, escrito por dos misioneros americanos de Maryknoll que llevan varios años trabajando (uno 41 y el otro 28 años) en Africa del Este (por eso aunque hablan de Africa en general la mayoría de los ejemplos y anécdotas corresponden a esta zona de Africa) se acercan a la teología desde los proverbios, cuentos o parábolas que son tan comunes en Africa.

Es un original y buen intento de buscar la inculturación teológica, pues hay valores e ideas tradicionales de Africa que ayudan a explicar los misterios de la fe cristiana de manera comprensiva a esa gente. Para explicar la Cristología, por ejemplo, usan a Jesús como el más grande Antepasado y el principal Mediador o Intercesor (capítulo II). Para explicar la Eclesiología (capítulo III), a la Iglesia como gran Familia de Dios, pues los africanos son gente comunitaria, es antes el grupo que el individuo. Para la Eucaristía (capítulo VI) el gran significado de comer y beber juntos... Con estas o parecidas imágenes tratan de exponer la teología desde la cultura africana. Reconozco que este estudio puede ayudar a rejuvenecer la teología occidental centrada demasiado en formulaciones teóricas y que parece que ha perdido la vida. La mayoría de las formulaciones teológicas dogmáticas están hechas en categorías de filosofía griega y a los africanos les queda muy lejos de su cultura y mentalidad.

La teología narrativa es un tipo de inculturación teológica a través de proverbios, historietas, mitos, canciones explicadas en su histórico y cultural contexto, de tal manera que así la fe cristiana pueda encarnarse en la cultura africana. La metáfora del “quinto evangelio” puede aplicarse a esta teología narrativa. La revelación continúa, Dios se sigue manifestando a la gente en Africa a través de la cultura tradicional.

Cada capítulo contiene: a) dos proverbios introductorios sobre el tema. b) Ejemplos concretos de dichos, cuentos, mitos explicados en su contexto cultural. c) Paralelos y conexiones con la Biblia. d) Reflexiones teológicas y su influencia para la evangelización y el trabajo pastoral. e) Ejemplos de teología narrativa y evangelización. Ejemplos concretos que se usan en la catequesis, predicaciones, liturgias y la educación religiosa, especialmente en Africa del Este.

Coincido con los autores, aunque mi presencia en Tanzania haya sido mucho más corta, en que la gente sencilla no ve las conexiones entre su rica tradición cultural y la fe cristiana (p. 66) y también en que están más interesados los misioneros extranjeros que los pro-

pios sacerdotes y obispos africanos en la inculturación (p. 378). La razón que dan es que están interesados en acentuar la unidad con Roma. Yo veo también intereses económicos, la Iglesia africana tiene la boca y manos atadas por la dependencia económica. Por otra parte tienen que darse cambios en la liturgia, sacramentos, el derecho canónico, si queremos realmente responder a esta cultura africana. Entonces el encuentro entre la cultura y la fe será enriquecedor para todos.

Hay un punto al que los autores no hacen referencia, ver que también dentro de la cultura tradicional africana hay elementos negativos o que chocan con el cristianismo. Entiendo que ellos no los mencionen dado que lo que intentan es ver los elementos que se pueden incorporar.

Personalmente he disfrutado con la lectura del libro pues me trae grandes recuerdos, volver a leer proverbios que había encontrado en las lecciones de Swahili, recordar historietas, costumbres. A nivel teológico considero que rompe con la teología académica y se acerca a la vida, en fin, que es una teología pastoral-catequética que ayuda y sirve a la evangelización, y no una de gabinete. Al final de cada capítulo aparecen las notas donde se incluye una importante bibliografía sobre el tema.

Termino agradeciendo a todos los que han hecho posible el recopilar los dichos y proverbios de las tribus africanas, a los autores del libro por su gran intuición y a *Paulines Publications Africa* por darlo a conocer.- J. ANTOLÍN.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata I. Cultura y Religión*. Introducción, traducción y notas M. Merino Rodríguez (Fuentes Patrísticas 7), Ciudad Nueva, Madrid 1996, 23,5 x 15, 474 pp.

La colección Fuentes Patrísticas ya dedicó su vol. 5 a Clemente Alejandrino. Se trató entonces de su obra *El Pedagogo*, edición preparada también por Marcelo Merino (junto con E. Redondo). Ahora se trata de otra, los *Stromata*, de una parte mucho más amplia (de hecho, el presente volumen con sus casi 500 páginas sólo ofrece el primero de los siete libros); de otra, "una de las obras más originales y profundas de toda la literatura cristiana de los primeros siglos"; de otra todavía, una obra que encierra tantas riquezas como enigmas por las muchas fuentes en que bebe, por la temática que estudia y por las ciencias implicadas. Los criterios de edición son, sin embargo, los mismos que los aplicados para la edición del volumen anterior (cf. *EstAgus* 30 [1995] 156-157).

Presentado el autor con ocasión del volumen anterior, en la introducción al presente M. Merino entra directamente en los *Stromata*, obra variopinta, compleja y difícil de interpretar. El primer problema al que hace frente es el literario. El texto de *Pedagogo* 1,3,3 en que Clemente presenta las tres funciones del Logos (exhorta, educa y enseña) dio origen a la tesis tradicional, según la cual las tres grandes obras de nuestro autor (*Protréptico*, *Pedagogo* y *Stromata*) formarían una trilogía que correspondería a cada una de las funciones del Logos. Según ello, los *Stromata* corresponderían al Logos como *Didaskalos* o maestro de una enseñanza esotérica para el gnóstico o cristiano más formado. Pero dicha tesis tradicional luego encontró oposición, que dio origen a nuevas hipótesis que buscaban explicar nuestra obra fuera del esquema constituido por dicha trilogía. M. Merino, mostrando un buen conocimiento de la bibliografía, expone, enjuicia y valora primero las propuestas que parten de *Ped.* 1,3,3 (las de E. de Faye, W. Bousset, F. Prat, J. Munck, G. Lazzati); y luego las de quienes se apartan de ese texto base (las de F. Quantember, E. Osborn, A. Méhat, W. Wagner), para concluir constatando que el problema no está definitivamente cerrado, pero los estudios han servido para leer la obra con nuevos ojos, y que las nuevas investigaciones siguen otros derroteros (fuentes, método exegético, filosofía y pensamien-

to en general). Tras explicar cada uno de los elementos del título de la obra, se ocupa del contenido y de la controvertida división de los *Stromata*. Contra los ocho de que habla Eusebio de Cesarea, la fija en siete libros, y toma de A. Méhat la distribución interna de cada uno de ellos. La introducción concluye con la referencia a los dos manuscritos (*Laurentianus* V,3 y *Parisinus Suppl.* Gr.250) en que nos ha llegado la obra, a otras ediciones y traducciones, y con una síntesis del contenido del libro I.

La temática del libro I, el ofrecido en el presente volumen, queda recogida en el subtítulo que lleva la obra: *Cultura y Religión*. Qué actitud tomar ante la cultura griega y especialmente ante la filosofía ha sido objeto de la reflexión cristiana en todas las épocas de la Iglesia, pero la cuestión se sintió más viva en determinados momentos y lugares. La cosmopolita Alejandría de Egipto de la mitad del s. II a la mitad del s. III, fue uno de ellos. Allí alcanzó madurez intelectual el cristianismo primitivo en contraste sobre todo con los grupos gnósticos y allí vio su luz la obra de Clemente. Clemente se manifiesta hombre de amplitud de horizontes; enseña un cristianismo superior; quiere formar al cristiano adulto, poseedor de una fe razonada, gnóstico. Ahora bien, ello sólo es posible optando sin titubeos por una respuesta positiva a la cuestión. Uno de sus argumentos más conocidos es la suposición de que los grandes filósofos griegos tomaron sus doctrinas de los profetas, pues la religión cristiana es más antigua que la filosofía. Cada escuela tiene su parte de verdad que el cristiano ha de apropiarse porque le pertenece.

La traducción, que sigue de cerca el texto original, es particularmente clara. Al servicio de esa claridad introduce con frecuencia entre corchetes los términos que considera oportunos. Dos series de abundantes notas corren paralelas. Una de ellas, bajo el texto griego, recoge sólo las referencias, explícitas o implícitas, a otras fuentes antiguas, clásicas o cristianas, y otra, bajo el texto castellano, además de recoger las mismas fuentes, ofrecen al lector explicaciones filológicas o los necesarios datos explicativos sobre los abundantes *realia* que aparecen en el texto de un hombre tan culto como Clemente. La obra concluye con varios índices: bíblico, clementino, de autores y obras antiguos, de autores modernos, temático y de nombres propios. La presentación es, como siempre, óptima.- P. de LUIS.

JUAN DAMASCENO, *Homilías cristológicas y marianas*. Introducción, traducción y notas G. Pons Pons (Biblioteca de Patrística 33), Ciudad Nueva, Madrid 1995, 13,5 x 20,5, 230 pp.

Diversos datos contribuyen a poner de relieve la figura de san Juan Damasceno: el proceder de familia árabe, aunque cristiana; el haber tenido que convivir con los musulmanes; el momento histórico, que coincide con el fin de la Patrística en lengua griega. De hecho, él, muerto en 749, suele ser considerado como su último autor significativo. Este particular da razón en buena medida del carácter de su obra: más que de creación fue obra de compilación, de síntesis. El supo transmitir a la posteridad el legado teológico y espiritual de los grandes Padres griegos que le precedieron.

El presente volumen ofrece a los lectores de lengua castellana siete hermosas homilías: sobre la Trasfiguración, sobre la higuera seca, sobre el Espíritu Santo, sobre la Natividad de María y sobre su Dormición (las tres últimas). Dos son los aspectos que llaman de inmediato la atención, el primero de carácter formal, el segundo referente al contenido. En cuanto a la forma, su gran elocuencia que reclama para el santo un lugar de privilegio en la larga lista de grandes oradores cristianos de lengua griega. Su oratoria nos puede parecer hoy demasiado barroca, pero, lejos de servir a la ostentación, es en él un instrumento al servicio del mensaje de la fe. En cuanto al contenido, destacamos la plena integración en la tradición teológica greco/bizantina (cf. por ejemplo, el tema de la luz "increada" en la

Trasfiguración), su fuerte contenido dogmático (cf. el sermón sobre el Espíritu Santo que, además de constituir una bella exposición de toda la historia de la salvación, es una lograda síntesis de la cristología de los primeros concilios ecuménicos) y el amplio recurso a tradiciones populares y a datos tomados de escritos apócrifos (cf. las cuatro homilías sobre la Virgen María, sobre todo las tres dedicadas a la Dormición). La obra concluye con dos índices, uno bíblico y otro de materias y personas.— P. de LUIS.

PADOVESE, L., *Introducción a la teología patristica*, Verbo Divino, Estella 1996, 23 x 15, 276 pp.

La obra se presenta como una “introducción” a la teología patristica; el dato responde a la realidad siempre que se entienda dicha introducción como síntesis. En efecto, L. Padovesi ofrece al lector una buena visión panorámica, necesariamente elemental respecto de la profundización, pero suficientemente completa en extensión, del pensamiento y vida de los cristianos de los primeros siglos. Como es comprensible, sólo aparecen los autores más representativos en cada ámbito.

La obra está dividida en cuatro partes. En la primera se ocupa de la Disciplina científica que lleva por nombre Patrología, a la vez que define el concepto “Padre” que está en su origen. La segunda la dedica a la Doctrina y va estudiando sucesivamente el pensamiento cristológico, trinitario, pneumatológico, escatológico, eclesiológico y mariológico. La tercera, reservada a la Vida, se ocupa de la moral y espiritualidad. En la cuarta y última, intitulada Anuncio, examina problemas como el de la inculturación, tan vivo ayer como hoy, el de las lenguas y, para concluir, estudia la primera misión cristiana. En su exposición L. Padovesi procura no quedarse sólo en el pasado, sino traerlo al presente.

La traducción corre fluida. Pero no faltan erratas que suponemos de imprenta, alguna de las cuales puede desorientar al lector. Anotamos las siguientes a modo de ejemplo: en p. 88, hay que poner *antiarriana* donde afirma que el “homoousios” fue arrinconado incluso por parte *arriana* —cosa ésta obvia—. En p. 92 hay que poner *espirarlo* donde señala que el Padre concedió al Hijo poder *esperarlo* (al Espíritu Santo). De menos importancia, en p. 89, hace nacer a Mario Victorino hacia el 380 en vez del 280; en p. 139, n. 55, pone *Sermo CCLXII 4*, en vez de *CCLXVII,4*, etc. El texto de S. Agustín (*C. Cresconium* 4,16,19), citado en p. 138 está incompleto (sin que se señale) ya en el original italiano, en consecuencia de lo cual no se percibe la ilación (“por tanto”) con la frase siguiente, etc. Son pequeñeces que no aminoran el valor de la obra.

La obra lleva incorporada la conocida Tabla Sinóptica de la Iglesia antigua, desde los orígenes hasta el s. V, editada originalmente por Ed. Willy Rousseau (Bélgica) que permite captar con sólo una mirada lo significativo de cualquier período tanto en el ámbito civil como en el eclesial, en un país u otro, ya dentro de la Iglesia ya en la herejía, merced al juego con los colores y diferentes tipos de letra.— P. de LUIS.

MAZZEGA, M., *XPHEIE Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. V: Sedulius, Carmen Paschale, Buch III*, Schwabe & Co AG, Basel 1996, 17 x 24, 290 pp.

También el presente, quinto título de la serie de publicaciones sobre el método seguido por los Padres de la Iglesia en su relación con la cultura antigua, es una tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía de la Wilhelms-Universität de Münster en 1994.

El tema elegido esta vez para confrontar el cristianismo con la cultura antigua es el *Carmen paschale* de Sedulio, más específicamente el tercero de los cinco libros. El autor pretende colmar una laguna, dado que los libros I/II fueron comentados ya por N. Scheps

(1938) y el IV por P. van den Laan (1990). Laguna también de orden “espiritual”, en cuanto que ninguno de los comentadores se acercó a Sedulio desde el punto de vista de pensador de la antigüedad cristiana. En ese ámbito se propone investigar el uso que hizo el poeta del tradicional lenguaje poético pagano en su escrito misionero.

En efecto, contra Laan que, apoyándose en los contenidos dogmáticos y simbólicos del *Carmen*, lo juzgaba dirigido a cristianos cultos pero sin mayor compromiso con su fe cristiana, Mazzega defiende que tiene como destinatarios a paganos cultos a los que quiere ganar para Cristo. Recurre a textos catequéticos de S. Ambrosio (*Exposición del evangelio de Lucas*) y de San Agustín (*Catequesis a los principiantes*) para mostrar que había paganos cultos que tenían un conocimiento básico de la doctrina cristiana.

En la decisión de escribir el *Carmen* subyace una alta valoración de la poesía, que le viene de constituirse en cauce de transmisión, no ya del paganismo, sino de la verdad revelada. Es esta verdad la que justifica y en cierto modo santifica los antiguos modos de expresión, hasta convertirlos en una ofrenda espiritual y sacrificio de alabanza. ¿Hasta dónde alcanza la utilización de la poesía pagana? Mazzega insiste en que se trata menos de las semejanzas exteriores y formales (mismas medidas de versos, expresiones o motivos), que de una forma de uso *dem Geist nach* (Gnilka) que consiste en aprovechar para la propia obra lo específico de un género o un escrito. Dentro de ella incluye la misma elección del objeto del *Carmen*: mostrar con el material de los milagros de Cristo —es el criterio de selección seguido— que él es el único camino de salvación. Eso corresponde a lo que hoy se llama *Kollektivgedicht* (poesía colectiva). Buscando una presentación con sentido y atractiva, elige un marco cronológico en los libros II/IV: la vida de Jesús y, para evitar el hastío debido a lo monográfico del material, recurre a la *variatio*, al servicio también de la finalidad protreptica de la obra. Esa forma *dem Geist nach* se manifiesta asimismo en su esfuerzo por imitar el patetismo de Virgilio. El poeta se propone suscitar sentimientos, los más frecuentes de los cuales son los de compasión, horror, alegría, admiración, y, a este respecto, es sorprendente el dibujo que hace de la persona de Cristo. Entre los medios de estilo se cuentan la personificación, el apóstrofe, la exclamación, la epanáfora, la perífrasis, etc., que no tienen sólo valor de *ornatus*, sino de medios al servicio de la conversión a la fe del amante de la poesía. Nueva manifestación de la imitación *dem Geist nach* hay que verla en el uso de lo peculiar de la poesía epigramática, así como en la utilización de escenas virgilianas.

Tras ofrecer el texto latino del libro III del *Carmen* emprende, por último, el comentario. Divide el texto en unidades que corresponden cada una de ellas a un milagro, desiguales en cuanto al número de versos. Luego el comentario de cada una de ellas avanza ya verso a verso, ya por unidades de varios de ellos. Establece la relación con la fuente bíblica que narra el milagro; se acerca a cada palabra o expresión desde la morfología, sintaxis, semántica, métrica o estilística, si es preciso; presenta lo peculiar de Sedulio y lo que pretende en cada caso; aduce convergencias o divergencias con textos paralelos en la tradición cristiana o profana; pone de relieve el uso de la *chresis*, en sus múltiples formas, siempre al servicio de una finalidad que, según los casos, puede ser teocéntrica, polémica o directamente misionera. La obra concluye con dos índices: uno de nombres y cosas y otro de gramática, métrica y estilo.— P. de LUIS.

ROSENBERGER, M., *Der Weg des Lebens. Zum Zusammenhang von Christologie und Spiritualität in der Verkündigung des hl. Augustinus* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 32), Friedrich Pustet, Regensburg 1996, 22 x 14, 198 pp.

Debido al pequeño cuerpo de letra utilizado, el presente estudio resulta más “voluminoso” de lo que pudiera pensar quien juzgase sólo por sus 198 páginas. Tiene por objetivo

obtener de la doctrina de san Agustín (examinada sobre todo en dos obras: las *En. in psalms* y los *Tract. in Ioan. euang.*) incentivos y elementos de una espiritualidad del “camino”, en línea con la presentación que hace el Vaticano II (cf. LG. 9) de la Iglesia como pueblo de Dios en marcha. En la introducción el autor se pregunta si no es la idea de “camino” un concepto clave para la espiritualidad hodierna. El planteamiento específico del estudio descansa en el postulado de la unidad “perijorética” de Dogma, Espiritualidad y Moral. El trabajo tiene su lugar teológico en la frontera entre la Dogmática y la Espiritualidad, constituyendo esta última el verdadero centro de interés: más que una cristología espiritual, una espiritualidad cristológica.

Tras la introducción, en el cap. segundo, examina las propuestas cristológicas de san Agustín en su contenido (*Gehalt*) y en su forma (*Gestalt*). Primero se detiene en la cristología óptica: *verbum/caro*, *verbum/homo*, la unidad del hombre/Dios. Una cristología que no ocupa ciertamente gran espacio en su predicación, cuyo centro cristológico no está en ideas abstractas, sino en imágenes y comparaciones, cada una de las cuales ofrece nuevos acentos tanto dogmáticos como espirituales. De ahí que, a continuación, con el preciso interés de buscar una espiritualidad cristológica para el final del s. XX, se detenga en el análisis de varios modelos cristológicos agustinianos, a saber, *Totus Christus caput et corpus, lac ac panis, lumen, medicus et medicina, Verbum* (entendido más en el sentido de palabra hablada que del logos platónico). Los compara entre sí y los mide con sus propias reglas para ver cuál de ellos ofrece las mejores ventajas desde la perspectiva de la teología sistemática (Trinidad, Cristología óptica, Soteriología, Eclesiología, Escatología y Espiritualidad). A continuación, aplica la regla al séptimo modelo: *Christus via*, y, finalmente, el modelo a la situación del hombre de hoy descrita al comienzo del libro. Preparado ya el terreno, pasa al núcleo del trabajo: la cristología agustiniana del camino.

El tercer capítulo está dedicado, en efecto, a estudiar el modelo agustiniano de *Christus via*, que, teniendo como punto de partida Jn 14,6, se orienta sobre todo a Fil 2,6-11. En este segundo texto descubre el Santo el sentido de primero. A este modelo lo llama el autor “Cristología del camino”. Rechaza hablar del *Christus humilis*, y prefiere *Christus via*, porque representa mejor la cristología servida por una imagen. Constituyendo Fil 2,6-11 el fundamento bíblico de la misma, el autor se detiene en la exégesis del Santo de dicho pasaje, llegando hasta sus raíces maniqueas (a ellas es legítimo atribuir un docetismo intermitente, la notable acentuación de la función reveladora del *Christus via* o incluso la misma idea de camino) y neoplatónicas (a las que se puede atribuir ciertos rasgos dualistas: prevalecer de la *forma dei* sobre la *forma servi*, la no bien lograda síntesis entre *fides e intellectus*). Por último, escarba en el origen sociogeográfico del mismo Agustín, haciendo hincapié en el acusado sentimiento de orgullo que caracterizaba a sus compatriotas.

Como paso siguiente examina la estructura fundamental de la cristología agustiniana del camino. Estos son sus pilares: Cristo no es sólo ejemplo y modelo: además de haber mostrado el camino, lo ha recorrido él mismo y él mismo es el camino; el Camino es el Cristo encarnado, no el Logos; el camino de salvación ofrecido en Cristo no se agota en el aspecto intelectual (*via veritatis*), sino que ofrece, además, una genial vinculación con la soteriología (*via vitae*) y la espiritualidad (*via humilitatis*). Esta humildad tiene sus exigencias concretas: oración, servicio a los hombres, disponibilidad al sufrimiento y trabajo en favor de la paz de la Iglesia.

Tras haber detenido la mirada en el *Christus via* y haber preguntado en qué medida podía ser importante para una espiritualidad dogmáticamente fundada, en el capítulo cuarto examina si la imagen como tal es apropiada para una explicación global de la vida y de la fe. Pretende saber en qué medida la espiritualidad del camino está apoyada en una teología del camino. Estudia las incidencias de la idea de camino en los distintos ámbitos de la dogmática con el resultado de que dicha teología aparece muy madura: edificada sobre el

fundamento de una sólida antropología apoyada en el concepto de deseo, pudo ser estructurada como trinitaria y mostrada en su orientación a la escatología; sólo la eclesiología resulta implícita. Y una vez asentado el fundamento dogmático, pasa a examinar la espiritualidad del camino, que define con las siguientes palabras clave: esperanza (inseparable de la caridad y la fe), seguimiento de Cristo (es decir, seguir su camino, para estar con él), camino hacia dentro (esto es, hacia el “corazón”, sede de Dios), camino por grados de ascensión (que se corresponde con las exigencias modernas, presentadas por Rahner y que tiene paralelos con Ignacio de Loyola) y certeza acerca del camino. En el último capítulo relaciona la cristología del camino con el momento presente.

La obra está bien documentada tanto en lo que a las fuentes agustinianas se refiere, cuanto en lo referente a la bibliografía, pero domina la sobriedad al respecto. La costumbre de recapitular periódicamente los resultados obtenidos ayuda, sin duda al lector, que a veces puede perderse en la abundancia de datos derivados de la minuciosidad del examen. En el número 4 del diagrama de p. 77 el texto se halla incompleto.— P. de LUIS.

Moral-Derecho

FRIGATO, S., *Vita in Cristo e agire morale. Saggio di teologia morale fondamentale*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1994, 17 x 24, 264 pp.

El autor plantea la cuestión moral como una cuestión antropológica, la del verdadero sentido de la vida humana. En la dinámica de su descubrimiento y actuación se sitúa la Teología Moral como la reflexión sistemática sobre el libre actuar del hombre —dimensión racional— que vive en el mundo en respuesta a la llamada de Cristo —dimensión teologal—.

La obra consta de dos partes. En la primera analiza los presupuestos metodológicos y epistemológicos de las diversas etapas de la Teología Moral, desde Sto. Tomás hasta la renovación moral postconciliar. Este recorrido histórico pone en evidencia la necesaria recuperación teológica para que la moral se pueda llamar cristiana, una tarea en la que es imprescindible volver a la *Summa Theologiae*: hay que reconstruir el vínculo entre teología dogmática y teología moral, con la *cristología* en el centro para explicitar las implicaciones antropológicas que fundan la praxis moral del hombre cristiano.

Este planteamiento se va articulando en las dos secciones de la 2ª parte. Arrancando de la fundamentación antropológica-cristológica aterriza en el actuar moral del hombre configurado con Cristo, Verdad total y totalizante para la vida. Aquí van desfilando los componentes del edificio moral: la centralidad de los acontecimientos y la enseñanza de Jesús para el hombre “llamado”, la “respuesta” del creyente en la comunidad, con la fe y caridad como criterios selectivos; pasos del individualismo a la autotrascendencia hacia Cristo y la comunidad de hermanos, y de la ley a las actitudes; la conciencia, las normas morales concretas y el magisterio eclesástico, las situaciones conflictivas y, por último, el pecado como respuesta negativa a la “vocación en Cristo”.

Sabino Frigato logra lo que con insistencia persigue: un cambio radical de perspectiva. No se trata ya de la dialéctica entre conciencia—ley, o lícito—prohibido, sino de una relación dialogal entre Dios y el Hombre; el dinamismo moral cristiano encuentra su origen en la adhesión a Cristo por la fe, viviendo “en respuesta” y para la “comunidad” mediante una racionalidad “fide illuminata”. Estoy totalmente de acuerdo con su planteamiento y con su desarrollo. Pero me parece que se ha quedado “algo corto” en las conclusiones. En concreto:

* Es crítico con la *Autonomía Moral en contexto de Fe* (Parte I, cap. 6°), pero ¿hay tanta diferencia con relación al proceso de individuación de normas por parte del cristianismo neotestamentario? (140-144; cf. 149-150). Algo parecido sucede con el *proporcionalismo* (106-107) y la solución propuesta para los casos conflictivos (219-228).

* Habla con frecuencia sobre “orientación global de la vida”, “sentido total” y otra expresiones afines, pero muestra sus reservas ante la *opción fundamental*. Quizás sea debido a esa visión de que es una opción “vacía y formal” según algunos (¿?), o por la dificultad de fijar su momento preciso (hay personas que dicha opción nunca la han hecho ni explícita ni en un momento determinado). Mi impresión es que acepta la riqueza de la renovación moral, pero no se atreve a expresarla en una terminología que no sea la tradicional y sancionada oficialmente (cf., entre otras, 171-177). Esto mismo sucede al rechazar la *triple distinción* del pecado en “venial-grave-mortal” y proponer la de “pecados veniales-pecados mortales -pecado que conduce a la muerte”: ciertamente hay matices, pero ¿es tan diferente el contenido? (238-244).

* “La ‘luz de la fe’ es, lógicamente, *prioritaria* respecto a la ‘luz de la experiencia humana’” (204-205): Una afirmación en el contexto de “*la fundación de la norma moral concreta en algunos recientes documentos eclesiales*” (203-210), y que conviene precisar bien, puesto que en la historia de la Iglesia no escasean los ejemplos en los que “la experiencia humana” ha tenido que espabilar a “la fe”. En este mismo capítulo, me parece reductiva la visión de “polémica” con el magisterio radicada en la dialéctica *libertad-emancipación y autoridad-constricción* (213): la fe podrá ser un misterio, pero la moral no.

Del resto, el aparato crítico es abundantísimo y actualizado, preferentemente del ámbito italiano. Hay que agradecer y alabar a Sabino Frigato por esta sólida fundamentación antropológica-cristológica de una moral personalista y de la responsabilidad, superando el estrecho marco de una moral objetivista, legalista o racionalista, y donde las normas, expresión de una verdad antropológica absoluta, encuentran su sentido en la configuración con Cristo.— J.V. GONZÁLEZ OLEA

FUCHS, E., *Deseo y ternura. Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio* (Biblioteca Manual Desclée 6), Desclée De Brouwer, Bilbao 1995, 15,5 x 23,5, 266 pp.

El autor, movido por la urgencia teológica y pastoral y teniendo presente el desfase traumatizante que se da entre fe original cristiana y su traducción en moral no siempre fiel, hace una revisión crítica de las tradiciones morales cristianas al mismo tiempo que, en polémica con las ideologías de moda, vuelve a la tradición bíblica como fuente de su discurso ético.

En diálogo con las “ciencias del hombre”, comienza por clarificar el *sentido humano de la sexualidad* (cap. I): hay un control social explicable por el miedo a la violencia en potencia que la sexualidad comporta, y su objetivo es tanto la satisfacción de los fines biológicos de la reproducción y las necesidades instintivas del placer como la inscripción de esa satisfacción en un proyecto social coherente. En la misma onda está el lenguaje, como expresión y represión del deseo sexual, y el psicoanálisis, que sitúa a la sexualidad como el ámbito donde uno experimenta la alteridad y los límites, y donde puede vivir la alianza con el otro. La tradición teológico-bíblica (II-III) presenta la diferenciación sexual como la estructura antropológica fundamental querida por el Creador. La bondad de la sexualidad va unida al reconocimiento de la alteridad (otro-Dios) con quien se puede construir una historia de alianza; de ahí que la procreación no sea el sentido único ni primero de la sexualidad. Ahora bien, la sexualidad también es una realidad ambigua, dado que puede ser principio ordenador de la creación o factor de desorden (idolatría y perversión antropológica)

según se respeten o no los límites de la diferencia. Hombre y mujer aprehenden la promesa y la gracia de Dios en el matrimonio; pero ahí caben también el rechazo a la gracia recreadora del amor y la cerrazón temerosa y codiciosa, en una palabra, el rechazo del otro.

En el desarrollo histórico posterior (IV) nos encontramos con lecciones positivas y negativas. Entre las primeras tenemos la continua desacralización de la sexualidad, insertada en el horizonte humano, y la lucha contra la degradación de las costumbres y contra el dualismo, pensando el cuerpo en clave de presencia, como icono del Espíritu. En cuanto a lo negativo, la tradición cristiana se ha mostrado incapaz de presentar la sexualidad en términos de ternura –la vincula más al pecado que al amor– y tarda mucho en dar un estatus verdaderamente positivo al matrimonio –se le justifica por la procreación y la virginidad es superior–; además, la enseñanza moral cristiana se ha desacreditado por su estrecha vinculación al ejercicio del poder. Por último (V), se clarifica el significado humano de la sexualidad del que se deriva su sentido ético cristiano: la pareja es el lugar del encuentro sexual donde triunfa el amor sobre la codicia, el reconocimiento del misterio del otro sobre la afirmación de la autosuficiencia. Conviene que, en esta perspectiva, se recupere el sentido y el valor del erotismo en contra tanto del puritanismo que culpabiliza la sexualidad como de la sexualidad técnica que culpabiliza la afectividad y el sentimiento. La obra concluye con un *excursus* sobre la homosexualidad, 80 tesis que condensan los diferentes apartados desarrollados, una extensa *bibliografía*, y los *índices onomástico, bíblico y temático*.

La obra original fue publicada en Ginebra, en francés, pero no aparece la fecha; teniendo en cuenta el aparato bibliográfico –que el traductor, Jeremías Lera Barrientos, se ha encargado de actualizar y cuyo esfuerzo es de agradecer–, girará en torno al 1978. Quizás por esta “distancia en el tiempo” el celibato-virginidad no esté equiparado al matrimonio como otra forma tan auténtica y humana de vivir la sexualidad dentro del Misterio de Cristo; y no creo que, actualmente, B. Häring se identifique con la cita de la p. 154. Esto no obsta, sin embargo, para reconocerle una tremenda actualidad por la claridad de los planteamientos, la solidez de la fundamentación argumentativa y el deleite literario en la exposición. Erich Fuchs –profesor de Ética en la Facultad de Teología de la Universidad de Ginebra– deja bien sentado que la sexualidad es expresión de la alteridad y condición que posibilita toda relación interpersonal. Quien se sienta angustiado por una antropología sexual pesimista y amenazadora, o piense que el matrimonio es una obligación y el celibato una desgracia, podrá descubrir aquí que la sexualidad es el ejercicio libre de una vocación profundamente liberadora y humanizadora.– J.V. GONZÁLEZ OLEA

AZNAR GIL, F. (ed.), *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro (XII)*, Universidad Pontificia, Salamanca 1996, 53,5 x 17, 444 pp.

Se recogen en este volumen parte de las ponencias presentadas en el XIII Simposio de Derecho Matrimonial Canónico celebrado en Santiago de Compostela. Hace la presentación el profesor Julio Manzanares, Decano de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca. Aparecen a continuación las palabras de inauguración por D. Julián Barrio, entonces Obispo administrador de Santiago de Compostela, haciendo una historia de esta diócesis. Sigue la intervención del D. Manuel Fraga Iribarne, como presidente de la Xunta, que presidió la inauguración, disertando sobre la historia de los canonistas gallegos y estudios de Cánones en Santiago desde 1495 hasta el actual Instituto Teológico Compos-telano. Entre las ponencias y comunicaciones aparecen doce trabajos y la clausura por D. José H. Gómez González, Obispo de Lugo. El contenido de los temas expuestos se pueden reducir a tres áreas según el programa establecido para el simposio: 1ª La seguridad jurídica con “Las nuevas normas del Tribunal Apostólico de la Rota Ro-

mana” por Manuel J. Arroba Conde. 2ª La investigación sobre temas convergentes, novedosos y técnicos del consentimiento con “El matrimonio Canónico de ayer y hoy en España” por Francisco Cantelar; “La influencia de la sociedad patriarcal en la comunidad de vida y de amor” por Mª José Infante Trescastro; “Lúcidos intervalos a luz de la Psiquiatría” por Francisco Vaquero Cajal; “La incapacidad relativa como causa de nulidad de matrimonio canónico en el c. 1055, 3ª” por José Mª Serrano Ruiz; “La psicosis maníaco-depresiva” por Angeles Linán García; “Error *in qualite personae* (c. 1097, 2)” por Federico Aznar Gil; “Algunas consideraciones sobre el error de hecho –en la persona o en sus cualidades– y su relación con el error dolosamente causado” por Hector A. Franceschi Franceschi, y “La incidencia de las técnicas en la reproducción artificial asistida en la exclusión de la prole y de la fidelidad” por Juan J. García Faílde. 3ª En el área procesal: “Imposición y levantamiento del *vetitum* matrimonial” por Santiago Panizo Orallo; “Valoración procesal de las declaraciones de las partes” por Juan L. Acebal Luján y “Consecuencias económicas de las resoluciones matrimoniales” por Rafael Rodríguez Chacón. Con este volumen se presta una buena ayuda a los estudiosos del Derecho canónico, a los profesionales del foro y a los encargados de la práctica jurídico-canónica.– F. CAMPO.

AZNAR GIL, F. R. y OLMOS ORTEGA, M. E., *La preparación, celebración e inscripción del Matrimonio en España*, Universidad Pontificia, Salamanca 1996, 20 x 15, 317 pp.

El libro titulado *La preparación para el matrimonio. Principios y normas canónicas*, que fue publicado por el profesor Federico R. Aznar Gil en 1986, se había agotado, por lo que se pensó en una segunda edición corregida y aumentada con las estadísticas, la celebración e inscripción del matrimonio, en lo que ha colaborado la profesora María Elena Olmos Ortega. Se trata de poner el tema al día, aunque no recoge, como se observa en la introducción, el nuevo documento del 13 de mayo de 1996, del Pontificio Consejo para la Familia: *Preparación al sacramento del matrimonio*. Librería Editrice Vaticana 1996. Como especialistas en la materia, desarrollan el tema señalado en el título con consideraciones generales sobre el matrimonio, el consentimiento matrimonial, impedimentos, expediente matrimonial civil, religioso acatólico y canónico. Estas materias se exponen más ampliamente. Se trata también del matrimonio secreto y del matrimonio de españoles en el extranjero y de extranjeros en España. Junto con la inscripción hay otras actuaciones posteriores. Puede servir de guía y orientación para los que dan cursos de preparación para la celebración del matrimonio canónico en el momento actual con sus cambios y crisis. Conviene conocer o tener en cuenta la legislación canónica y civil sobre esta materia, incluso la de los matrimonios religiosos no canónicos y los mixtos, que aumentarán en el futuro. Los mismos autores son conscientes de que falta una serie de materias, que piensan incorporar en futuras ediciones. Dan al final la bibliografía civil y eclesiástica.– F. CAMPO.

BAÑARES, J. I., (ed.), *Error, ignorancia y dolo en el consentimiento matrimonial*, Universidad de Navarra, Pamplona 1996, 21,5 x 14,5, 278 pp.

En este volumen se publica la mayor parte de los trabajos presentados durante los días 21 al 23 de septiembre de 1994, en el XVIII Curso de Actualización del Derecho Canónico organizado por la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra, como se observa en la introducción por el profesor de Derecho Matrimonial, Juan Ignacio Bañares, que presentó una ponencia sobre el “Error *causam dans* y el error en cualidad directa y

principalmente preferida". Aparece en primer lugar una perspectiva histórica de la materia con el trabajo de Eloy Tejero sobre "La ignorancia y el error sobre la identidad del matrimonio". El profesor Félix López Zarzuelo da la perspectiva práctica con "Elementos y prueba del error de cualidad (c. 1097 & 2)". Siguen otros dos trabajos sobre el error de derecho. Uno por el profesor José T. Martín de Agar, "El error sobre las propiedades esenciales del matrimonio", y otro por Mons. Kenneth Boccafolo, "El error acerca de la dignidad sacramental del matrimonio: límites de su objeto y prueba". Completan la publicación otros dos trabajos sobre el dolo (c. 1098). Uno del profesor Juan Fornés sobre "Error y dolo: fundamentos y diferencias", y otro por la profesora María Blanco, "Dolo: requisitos y prueba". Se hace un estudio sobre la teoría y la práctica, dando la jurisprudencia pertinente y los principios, sugiriendo indicios y orientaciones, que pueden ser útiles para el tratamiento de las causas con error, ignorancia y dolo en el consentimiento matrimonial.- F. CAMPO.

PANIZO ORALLO, S., *La inmadurez de la persona y el matrimonio*, Universidad Pontificia, Salamanca 1996, 20 x 14,5, 144 pp.

Hace la presentación de esta obra el profesor Federico R. Aznar Gil, que también se ha preocupado de esa problemática, haciendo ver que su autor sabe conjugar la teoría con la práctica, dada su doble función de profesor de Derecho Canónico y miembro de la Rota de la Nunciatura Apostólica de Madrid. Es consciente de que se mueve en un "terreno espinoso, de arenas movedizas, en el que es fácil perder el pie" (p. 18). Después de exponer la madurez-maduración e inmadurez en general (cap. 2º) y la madurez para el matrimonio: madurez psicológica y madurez canónica (cap. III) se enfrenta con los diferentes tipos de inmadurez para el matrimonio (cap. 4º): inmadurez del juicio, afectiva y sexual. Luego hace una referencia breve a ciertas formas específicas de perturbaciones, que pueden considerarse base de la inmadurez sexual. A estas perturbaciones patológicas, unas por defecto y otras por exceso, añade otras, como la homosexualidad y la impotencia, junto con las llamadas perversiones o desviaciones sexuales con repercusión en la jurisprudencia rotal. Concluye afirmando que no ha hecho más que asomarse a un inmenso campo antropológico, que resulta difícil y complejo, fascinante y atractivo como lo es la lectura de este librito, que contribuye a considerar al matrimonio con su riqueza y dignidad, junto con los valores humanos y cristianos del mismo.- F. CAMPO.

NAVARRO VALLS, R., *Matrimonio y Derecho*, Tecnos, Madrid 1995, 17 x 24, 136 pp.

El profesor Rafael Navarro Valls hace una exposición de los aportes del Derecho Canónico al matrimonio en Occidente. Tiene en cuenta el Derecho Romano, que ya consideró el matrimonio como de derecho natural con un consentimiento continuado, que pasa al consentimiento práctico canónico. Hay una evolución en el Derecho Canónico que eleva el contrato a sacramento y la institución privada a pública *in facie Ecclesiae* con un fortalecimiento de la monogamia y redescubrimiento de la indisolubilidad. Se da un injerto de la ética cristiana en la técnica romana, dando origen a una nueva institucionalización, que pasó a los Derechos civiles de Occidente, según A. Esmein, "como una rama desgajada del tronco y plantada en tierra nueva" (p. 7). Observa que a partir de la década de los setenta se da una erosión del modelo clásico con una desjuridificación y tendencia privatizadora. Surgen las uniones de hecho, se debilita la heterosexualidad. Esto se recoge en la Resolución 28/1994 del Parlamento Europeo. Contrapone la Alocución del Juan Pablo II del 20 de febrero del mismo año (p. 97). Se trata de una exposición en la Real Academia de Juris-

prudencia y Legislación y de una lección magistral, que se lee con gusto. Da una visión panorámica de conjunto sobre cómo está actualmente la institución matrimonial, la estadística de las uniones de hecho, la escisión entre sexualidad, procreación y matrimonio. Hace una redescipción del Derecho matrimonial con sus bienes frente al desorden axiológico. Concluye afirmando que “la verdad es que la realidad nos presenta un panorama menos pesimista que el de nuestros legisladores”(p. 131). En su opinión “la tarea más urgente y primordial del pensamiento de nuestros días es redescubrir qué sea el matrimonio” con su técnica jurídica y una apoyatura “ética y antropológica, que late bajo la bíblica *una caro*”.— F. CAMPO.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Y., *La demanda de seguro sanitario privado. Una elección bajo incertidumbre*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1996, 24 x 17, 190 pp.

Además del sistema sanitario público en España, con la Ley General de Sanidad de 1986, que cubre prácticamente a toda la población, existe la posibilidad de solucionar los problemas sanitarios mediante entidades aseguradoras de carácter privado. Conviene tener un conocimiento de las características, que inducen a la demanda de seguro sanitario privado, como se hace en esta obra. Actualmente unos seis millones de personas poseen cobertura privada mediante seguro, como se observa en la presentación, según los datos aportados por la Dirección de Aseguramiento y Planificación Sanitaria, Subdirección General de Aseguramiento (p. 9). Se intenta responder al mismo tiempo a varios interrogantes como ¿cuáles son las razones que inducen a un 14 % de la población a adquirir un seguro sanitario a pesar de estar cubierta por el sistema público? Se da respuesta satisfactoria en siete capítulos, donde se expone el seguro sanitario en España, sus antecedentes, fundamentos teóricos, hipótesis y modelos de elección aseguradora con posibles incertidumbres. Se da la evolución del seguro privado y los factores que influyen en la adquisición del mismo para ver las claves de su futuro a pesar del coste adicional. Se hace un resumen en el capítulo 7º con las conclusiones, que vienen a ser como la letra pequeña de los seguros, donde está el tipo de cobertura suscrito: asistencia sanitaria y de enfermedad con diferentes tarifas según los servicios que se van a prestar y que no están cubiertos por el sistema público. Puede servir de orientación a los que desean acogerse a los seguros privados y ver su utilidad bajo incertidumbre.— F. CAMPO.

VIDAL GALLARDO, M., *Trabajo y seguridad social de los miembros de la Iglesia católica*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1996, 17 x 24, 363 pp.

Se trata de una tesis doctoral realizada bajo la certera dirección del profesor Juan Goti Ordeñana, que hace ver en el *prólogo* cómo han cambiado las antiguas figuras de seguridad que había dispuesto la Iglesia por la nueva regulación de la Seguridad Social, tal como comprende a los trabajadores y diversas profesiones en la Iglesia: sacerdotes, religiosos y laicos. Había una gran laguna en esta materia, aunque se contaba con algunos trabajos, que podían servir de orientación, como hice ver a Mercedes Vidal Gallardo, cuando comenzaba a redactar su tesis. Se trataba de una materia compleja, ya que era distinta la situación del clero diocesano con la diócesis como persona responsable, de la de los religiosos, que se han integrado como trabajadores autónomos, asimilados a trabajadores por cuenta propia. En tres largos capítulos hace ver a las instituciones religiosas como empresas ideológicas, donde se ven relaciones laborales con un carácter especial dentro de la Iglesia Católica. Unos servicios se presentan dentro de la institución y otros para entes públicos o privados. En el capítulo tercero se trata de la seguridad social del clero, de los miembros de las insti-

tuciones religiosas, su protección y fórmulas de integración. Es el más interesante y valioso. Ha sido necesario conjugar la terminología canónica con la civil. Se dan normativas autónomas y especiales, que ofrecen dificultades a la hora de encuadrar las actividades y homologar dentro de lo posible la Seguridad Social. Esto le ha obligado a bucear en el Derecho canónico y a buscar claves de solución, que podrán rectificarse. Se puede discutir el término empresa, que puede sustituirse por el de sociedad, como el de instituciones por el de institutos cuando se trata de religiosos, entre los que hay no pocas diferencias. Ha dado un gran paso que habrá que ir teniendo en cuenta. La misma autora ha escrito trabajos posteriores y complementarios con motivo de la jurisprudencia del Tribunal Supremo y del T. Constitucional. El estudio se refiere a España, ya que la situación varía de unos Estados a otros, aunque en el futuro se dará una homologación en Europa. Hay que felicitarle a su autora, profesora titular de Derecho Eclesiástico en la Universidad de Valladolid. F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

PEREZ GUERRERO, J., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1996, 14,5 x 21,50, 209 pp.

El Ser y los seres están sin duda en íntima relación; otra cosa es la comprensión racional de esa íntima relación. De hecho, la pura filosofía no ha logrado descubrirla en su esencialidad radical, y, cuando ha sido ayudada por la fe, le resulta casi imposible comprenderla, si es que se puede hablar de posibilidad de comprensión. Los seres proceden de Dios por creación según una filosofía iluminada por la fe, y, sin duda por eso mismo, en ellos tiene que haber una "imagen" del Creador; pero, ¿en qué sentido? Es verdad que *omne agens agit simile sibi*, pero el agente creador es cósmico y distinto de cualquier otro agente. Todo esto por delante, se ve la razón de ser del libro que presentamos. Y la importancia de su razón de ser es la consideración de que, en el caso de la creación, el acto causal no es recibido: *in creatione autem non est exitus de potentia in actum* (*De Pot.* q. 3). ¿Cómo, pues, comprender la existencia de la semejanza divina en la criatura? No ciertamente desde el acto comunicativo divino podremos explicar la semejanza con el Creador en la criatura, sí desde la semejanza se podrá hablar de la comunicación por imitación de la perfección de Dios. O lo que es lo mismo: no hay comunicación del ser divino sino imitación del ser divino en el ser creado. Es aquí donde se para la comprensibilidad del acto creativo, aunque sea comprensible el que la dependencia de la criatura no pueda ser de otra manera... No, pues, desde una participación por recepción, sino por una imitación es lo que el autor ha pretendido destacar como pieza fundamental del pensamiento del Aquinate, que es lo que constituye el tema del primer capítulo: *Participación del ser divino*. Este sentido de participación ilumina el tema del segundo: la *Relación entre el Creador y lo creado*, dándole el auténtico sentido al *ex nihilo*, con todo lo intrincado que lleva una relación de razón en Dios respecto de la criatura. En el cap. III: *La semejanza divina en la criatura*, el autor trata de relacionar la asimilación, de que se ha hablado en el cap. II, con el pensamiento de Santo Tomás sobre este punto; asimilarse a Dios no es llegar a ser como Dios sino ser *ex nihilo*.- F. CASADO.

DAMIATA, M., *I problemi di G. d'Ockham. I: La conoscenza*, Ed. "Studi francescani", Firenze 1996, 17 x 24, 313 pp.

El problema del conocimiento en filosofía es un problema que "se las ha traído" en toda la historia del pensamiento, tanto en cuanto al instrumento de su verificación como a la realidad de su objetivación. Guillermo de Ockham no fue ciertamente un cualquiera en relación con este tema. El autor de este libro fue consciente de lo difícil que era ofrecer una monografía que expresara la totalidad de su pensamiento a causa de la amplitud de los problemas y de la diversidad de críticas que Ockham ha suscitado entre los estudiosos, máxime si se tiene en cuenta la dispersión de su pensamiento expuesto frecuentemente como comentario de otros filósofos y, sobre todo, de Aristóteles. Por eso ha preferido desarrollar el contenido de su trabajo atendiendo a tres temas: Problema del conocimiento (objeto del presente volumen); Problema de Dios y Problema del mundo (los dos últimos, objeto de volúmenes posteriores). Este primer volumen está dividido en dos partes, con cinco capítulos en cada una, siendo la primera una exposición de la doctrina de Ockham según los siguientes títulos: 1) *El proceso cognoscitivo*; 2) *El entendimiento*; 3) *El universal*; 4) *Los términos y la suposición*; 5) *El conocimiento científico*.

En la segunda parte se intenta iluminar el pensamiento ockhamista desde una confrontación con otros filósofos con quienes estuvo en contraste. Cinco capítulos comprende también esta segunda parte: 1) *Ockham y Aristóteles* (pros y contras de sus posturas respectivas); 2) *Principio de economía* (que procura ir recortando ramas viejas en las diversas doctrinas); 3) *Vestigio e imagen* (ninguna gracia le hacen en este punto el "phantasticus Plato" y los platónicos, y procura silenciar a S. Buenaventura en el aspecto de la iluminación agustiniana); 4) *Ockham y los filósofos "modernos"* (-de los siglos XII y XIII- en el sentido de no concordantes con su pensamiento); 5) *Sobre la correlación entre las palabras y los conceptos*.

Resumiendo: el autor piensa que, al lado de interpretaciones válidas que se han hecho de la gnoseología de Ockham, habría que resaltar la fragmentariedad de las mismas. Aparte de esto se hace necesario señalar interpretaciones inadecuadas, y a veces prejuzgadas, según las ideas de los estudiosos de Ockham. Por eso el autor intenta dilucidar el verdadero pensamiento del filósofo franciscano, sobre todo el de sus escritos auténticos.- F. CASADO.

POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, EUNSA, Pamplona 1996, 14,5 x 21,5, 308 pp.

El gran problema de la crítica filosófica cartesiana es la relación evidencia-realidad. Pero aquí está el *quid* de la cuestión, porque una cosa es la evidencia subjetiva, es decir, como vivencia en la mente, y otra es la evidencia objetiva como correspondencia de la evidencia subjetiva con una realidad fuera de la mente. No cabe duda que la verdad crítica fundamental es la verdad de la propia existencia, *cogito-sum*, en la que no cabe la duda por la contradicción que habría entre "no ser" y "pensar", como exigencia vivencial existencial. Pero otra cuestión es cuando la realidad a la que corresponda esa evidencia no se identifique con el sujeto pensante. Descartes se dio cuenta de que su criterio de la idea "clara y distinta" no servía. De ahí el recurrir a Dios para todas las ideas que no fuesen la del *sum*. La realidad de la idea de Dios no será afirmada por la evidencia subjetiva que de ella se tenga, sino por su indubitabilidad anterior al mismo *sum*, y que garantiza el estar impresa efectivamente en el alma. No, por consiguiente, como algo causado por ella. No será, pues, la idea de Dios algo meramente subjetivo, su realidad es la causa de su representación en el alma y de su certeza; y de ahí su claridad y distinción. Todo esto viene desarrollado en los cuatro primeros capítulos de la obra: 1) el voluntarismo cartesiano; 2) la constitución

del tema de la sustancia; 3) la evidencia objetiva; 4) la existencia de Dios en orden al *cogito*. El cap. 5 trata del argumento ontológico cartesiano, que podría sintetizarse así: 1º) la idea del ser perfecto es tal idea ideada porque es idea perfecta; 2º) esa idea es perfecta porque es conocimiento perfecto; 3º) tales perfecciones superan el valor central del *sum*: “Mi espíritu queda en cierto modo deslumbrado, ofuscado, delante de la luz divina”. Finalmente el cap. 6 trata de Descartes y la filosofía tradicional. Realmente creemos que es una exposición críticamente bien fundamentada.– F. CASADO.

BOBURG, F., *Encarnación y fenómeno (La ontología de Merleau-Ponty)*, Universidad iberoamericana, México 1996, 14 x 21, 182 pp.

Un día el “gran” Parménides hizo alusión al SER del que afirmó que “estaba inmóvil en la ligadura de grandes cadenas, sin principio ni cese, ya que el llegar a ser y la destrucción fueron arrojados muy lejos”. Sus oyentes, al oír esto, entendiéndolo en un sentido meramente pasivo, se pusieron a pasear por delante de él, refutando así lo que ellos interpretaron como un ser positivo, duro, indeformable y como muerto. No tuvieron en cuenta estas otras palabras del gran filósofo: “lo mismo es pensar que ser” En esta obra que presentamos, su autor nos ofrece una ontología del filósofo francés íntimamente relacionada con la “percepción” como algo que la diferencia de una expresión científicista propia de un dogmatismo racionalista, o de un nihilismo propio de un dogmatismo racionalista, acerca del ser en sí mismo considerado. Se trataría, en cambio, de una ontología del “en sí” y del “para sí” que no es sujeto ni objeto, sino en su interrelación del sujeto-objeto, ya “sida”, por una parte, y siempre también en proyecto de posibilidad de ampliación de la realizabilidad. Merleau-Ponty evitaría así una confusión con una AUTOCONSCIENCIA que absorba todo el SER– F. CASADO.

ZAGZEBSKI, L., (ed.), *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology* (Library of Religious Philosophy 10), University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1994, 15 x 22,5, VI-290 pp.

Dentro de la *epistemología religiosa*, parte de la filosofía de la religión que se ocupa del problema de si es o no racional creer en la existencia de Dios, se encuentra como una de sus corrientes principales la *epistemología reformada*. Inspirada en la obra de Alvin Plantiga y seguida por Nicholas Wolterstorff, George Mavrodes y otros autores, se llama epistemología reformada porque la tradición de sus proponentes es la protestante que se remonta a Calvino. En dicha tendencia se considera que la creencia en Dios es una creencia propiamente básica, es decir, no es necesario que sea aceptada sobre la base de otras creencias o proposiciones. Con ello se critica fuertemente cualquier intento de teología natural; la teología natural es de todo punto innecesaria. La creencia en Dios no es preciso justificarla, lo mismo que tampoco hay que justificar otras creencias básicas que poseen los seres humanos sin caer por ello en ningún tipo de irracionalidad. Creer en Dios no necesita ser aceptado sobre las bases de la evidencia para ser un comportamiento racional. El propósito de la obra que presentamos es exponer una serie de reflexiones críticas hechas por filósofos católicos sobre la epistemología reformada con la tendencia, por lo general, de defender cierto tipo de teología natural. Son nueve contribuciones muy interesantes acerca de la racionalidad de las creencias religiosas. Al final de la obra se recoge una amplia bibliografía sobre la epistemología reformada. Esta escuela y el tema que nos ocupa lleva más de una década candente entre autores anglosajones, especialmente norteamericanos, y se han escrito numerosos artículos sobre el asunto. Lamentablemente no hay casi nada disponible en castellano.– F. JOVEN.

ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L., *Fundamentos de inteligencia artificial*, Universidad de Murcia, Murcia 1994, 17 x 23,5, 366 pp.

La inteligencia artificial es la ciencia que tiene como objetivo el diseño y construcción de máquinas capaces de imitar el comportamiento inteligente de las personas. A caballo entre la informática avanzada y las ciencias cognitivas, siendo estas últimas las ciencias que tienen como objeto específico de estudio el análisis y la experimentación sobre el conocimiento visto como un proceso de adquisición, codificación, manipulación, producción y transferencia de nueva información. La inteligencia artificial pretende hacer más fácil la vida del hombre; a pesar de los temores existentes late un trasfondo humanista en su desarrollo. El autor de la obra es optimista respecto a las potencialidades que la inteligencia artificial entraña para el ser humano. Tras hacer una breve historia de la Inteligencia artificial y exponer sus fundamentos, el capítulo tercero trata de los sistemas expertos, programas de ordenador que en nada difieren del comportamiento que tendría una persona experta al resolver un problema en un determinado tema. El último capítulo trata de neuroinformática y de los intentos de superación de las debilidades de los sistemas expertos. El libro está concebido como un manual, ya lo dice el título *Fundamentos*, sobre inteligencia artificial. Su lectura es agradable y permite introducirse a buen nivel en dicho mundo.- F. JOVEN.

SCHUBERT, A., *Untersuchungen zur stoischen Bedeutungslehre* (Hypomnemata 103), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1994, 15,5 x 23, 284 pp.

Trabajo elaborado a partir de una tesis doctoral dirigida por el Prof. Patzig y presentada en 1990 en la Universidad de Gotinga. La filosofía del lenguaje y la lógica filosófica de los estoicos ha sido tratada en diferentes obras, por Mates y Frede especialmente. El autor quiere realizar un análisis más en profundidad que el hecho por dichos autores. El libro pretende aclarar qué entendían los estoicos por significado y cuál es la relación entre la teoría estoica del significado y la teoría de las categorías del ser mediante la cual interpretaban ontológicamente la realidad. En su análisis comienza con el problema de determinar qué son los *lekta* y discute las dos opiniones contrapuestas que se han dado: mentalismo y objetivismo. El autor estudia también la influencia que ha podido tener Aristóteles en la génesis de la teoría estoica del significado y cómo ha influido ésta en San Agustín y, a partir de él, en toda la Edad Media. Respecto a S. Agustín realiza un análisis pormenorizado del capítulo quinto del *De Dialectica* y de la posible relación entre *dicibile* y *lektón*. Según el autor parece más adecuado establecer la relación entre *dicibile* y la fórmula aristotélica *páthēma tēs psychēs*. La teoría agustiniana del signo sería más de cuño aristotélico que estoico. Una completa bibliografía cierra el libro- F. JOVEN.

BUSTOS, E. de, GARCÍA BERMEJO, J.C., PÉREZ SEDEÑO, E., RIVADULLA, A., URRUTIA, J., ZOFIO, J.L. (Eds.), *Perspectivas actuales de lógica y filosofía de la ciencia*, Siglo XXI, Madrid 1994, 13,5 x 21, X-528 pp.

En 1991 se celebró el centenario de los nacimientos de Carnap y Reichenbach, con dicho motivo se celebró un Congreso en Madrid cuyas ponencias se recogen en el presente volumen. La obra consta de seis secciones de las cuales sólo la primera se dedica expresamente al estudio de la obra de Carnap y Reichenbach con colaboraciones de Ulises Moulines y J.J. Acero entre otros. El conjunto de artículos de esta primera parte da una buena visión del Círculo de Viena y de algunos de los temas más importantes en ambos autores. La segunda parte está dedicada a la lógica. En ella destaca el largo artículo, uno de los últimos del profesor Miguel Sánchez Mazas tristemente ya fallecido, sobre la aritmetización leibniziana de los conceptos. Artículo de una erudición y originalidad fuera de lo común como bien destaca el prof. Javier Echevarría en el espléndido comentario que le hace a continuación. En esta misma sección hay otros artículos,

entre ellos uno de la profesora María Manzano sobre lógica multivariada, tema al que le ha dedicado un reciente libro *Extensions of First Order Logic* (Cambridge U.P. 1995). La tercera sección está dedicada a la filosofía de la ciencia y se insiste en el tema de la importancia de la teoría de la verdad para la explicación científica y la comprensión de la racionalidad. La cuarta parte se centra en la teoría de la probabilidad, tema muy querido para Carnap y Reichenbach. En esta sección hay contribuciones históricas sobre Moivre (Schneider), Bayes y Laplace (Gómez Villegas) y Leibniz (Marisol de Mora) entre otras. Una quinta parte está dedicada a la filosofía de la economía. Destaco de ella la breve, pero sugestiva, autobiografía intelectual que realiza Pedro Schwartz. La última parte es un homenaje a José Ferrater Mora, fallecido en 1991; de ella recomiendo la bella semblanza que de él hace Jesús Mosterín.— F. JOVEN

BRODBECK, K.H., *Entscheidung zur Kreativität*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, 15 x 22,5, VII-393 pp.

Cómo explicar la actividad creativa humana, sea en la técnica, el arte o cualquier otro campo. Las interpretaciones clásicas consideran la actividad creativa como algo extraordinario y la explican por medio de factores causales, de medios a fines, que permiten describir el fenómeno de una forma objetiva: uno busca algo. Según el autor la actividad creativa es un proceso mucho más ordinario y a la vez más complejo en el cual se cambian los significados ordinarios de los conocimientos poseídos. Implica una especie de cambio de paradigma interpretando de forma nueva lo ya poseído y encontrándose con algo nuevo. El autor dice que la actividad creativa es, esencialmente, un *situativer Prozess* en el que se modifican los significados adquiridos, se percibe algo como nuevo y se opta, se decide uno por ello frente a lo anterior. Los procesos creativos se dan continuamente en la vida ordinaria de las personas y permiten un enriquecimiento de las mismas. El libro no se centra exclusivamente en los aspectos descriptivos de una psicología de la creatividad humana sino que pretende dar pautas también para un desarrollo de la capacidad creativa en los sujetos.— F. JOVEN.

GÖDEL, K., *Ensayos inéditos*. Ed. F. Rodríguez Consuegra. Prólogo de W.V. Quine, Mondadori, Madrid 1994, 15 x 22, 240 pp.

Gödel (1906-1978) está considerado como uno de los lógicos y matemáticos más importantes del siglo XX. Sus aportaciones científicas de los años 30 y 40 en metalógica y metamatemática revolucionaron los trabajos que sobre fundamentos se habían hecho hasta ese momento y marcaron resultados clave para el futuro de la lógica y de la matemática. Como es bien sabido Gödel publicó bien poco. Además de sus artículos científicos dejó manuscritos, notas y comentarios, sobre diferentes temas de filosofía de la matemática. En la actualidad se está haciendo la edición crítica de su obra dirigida por Feferman. Hay que tener en cuenta que si entender la obra publicada de Gödel es difícil, editar sus manuscritos es trabajo de chinos. Gödel, escribía, tachaba, rehacía, llenaba los márgenes y, por si fuera poco, en ocasiones utilizaba un sistema de taquigrafía alemán obsoleto hace décadas y completamente en desuso hoy día. Además tenía la manía, entre otras, de ahorrar papel. Rodríguez Consuegra ha trabajado en la edición de diferentes manuscritos, tres de los cuales se nos presentan aquí. Son: “algunos teoremas básicos sobre los fundamentos de la matemática y sus implicaciones filosóficas” (1951) y “¿Es la matemática sintaxis del lenguaje?” en sus versiones de 1953-1954 y 1955-1956. Rodríguez Consuegra realiza pues una labor de valor inapreciable. Junto a la edición y traducción de estos manuscritos presenta un amplio estudio introductorio de la filosofía de la matemática de Gödel y sus implicaciones. Con una monumental tesis sobre la filosofía de la matemática de Russell, publicada en Birkhäuser, Rodríguez Consuegra domina la historia de la Filosofía de la matemática de este siglo en un modo admirable. La obra que presentamos fue también publicada en inglés por la editorial Birkhäuser en 1995. Para finalizar sólo señalar que J. Padilla ha realizado en *Arbor*

(noviembre 1966) 121-125 una amplia recensión del contenido de tales artículos. Me parece que sus comentarios al trabajo editorial son excesivamente fuertes.- F. JOVEN.

SÁNCHEZ RON, J.M., *Diccionario de la ciencia*, Editorial Planeta, Barcelona 1996, 13 x 20, 304 pp.

El autor nos ofrece de una forma sintética los avances más importantes de la ciencia actual. De este modo tanto el estudiante como la persona con curiosidad científica tiene a mano un instrumento fácil de consultar para ponerse al tanto de los logros de la ciencia en nuestro mundo. El autor no pretendo exponer todas las cosas sobre toda la ciencia, como suele hacerse en los grandes diccionarios y enciclopedias, método que ahuyentaría al lector pues a veces le confundiría y otras no le serviría de nada. Lo que hace el autor, muy experto en estos temas, es ofrecer su visión intensa y selectiva de los problemas científicos más importantes de hoy. Además, el valor de la ciencia no se presenta ni como una panacea ni como una nueva dogmática infalible e indiscutible sino como un instrumento, ciertamente decisivo, al servicio del hombre y de la dignidad humana.- D. NATAL

SCHAEFER, L. - STROEKER, E. (Hrgs.), *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik. IV: Gegenwart*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1996, 13 x 20, 255 pp.

El último volumen de esta interesante obra sobre el tema de la Naturaleza recoge las cuestiones más actuales de la Filosofía y de la Ciencia respecto al gran problema de la Naturaleza. La teoría de la relatividad, la mecánica cuántica y la biología actual presentan cambios fundamentales respecto a las teorías clásicas de la ciencia que modifican también fundamentalmente la idea tradicional de Naturaleza. Así, como consecuencia de las nuevas teorías surgen críticas y cambios muy importantes acerca del mecanicismo, el determinismo y el dominio de la Naturaleza. El desarrollo de la idea de Naturaleza como espacio vital y ecológico suscita nuevas cuestiones éticas y pide una acción responsable para su cuidado y humanización de modo que el hombre no arruine la Naturaleza y a la vez su propia vida. Un índice temático y de nombres propios completa este último volumen de esta importante obra.- D. NATAL

TIPLER, F.J., *La Física de la inmortalidad*, Alianza Universidad, Madrid 1996, 616 pp.

De un tiempo a esta parte, físicos teóricos, expertos y biólogos moleculares se atreven a decir cosas, que, si las dijeran los filósofos, tal vez fueran invitados a un sorbo de cicuta.

Frank J. Tipler, especialista en relatividad general global, y curtido también en física de partículas en su aspecto teórico y teoría de la complejidad de algoritmos computacionales, argumenta y promete en su obra nada más y nada menos que la resurrección de los muertos.

Provisto de esos saberes científicos, que exhibe en un amplio apéndice científico de 154 páginas, el autor defiende una Cosmología de Punto Omega, terminología que el lector reconocerá como proveniente de Teilhard de Chardin, cuyo retorno bajo tan sofisticado aparato técnico a mí no me disgusta. La física había descuidado el futuro, el fin del Universo, como hasta hace poco había descuidado el origen, y mientras ahora acepta plenamente el big-bang, no se ha centrado en cambio en el término final, que según Tipler será un punto omega.

El autor argumenta: desde un reduccionismo ontológico radical sólo existen para él entidades físicas como partículas y fuerzas, exactamente las admitidas por la física actual.

Así que, siendo igual de reduccionista que el Premio Nobel S. Weinberg, enfrenta su optimismo apocatástico al pesimismo trágico de este prestigioso físico. Lo que hace recordar a P. Gassendi, filósofo del siglo XVII, que compatibilizaba el epicureísmo con el cristianismo. Polemiza con otro gran físico actual, al que considera creador y maestro de su especialidad, la Relatividad general global. Me refiero a R. Penrose, del que Tipler se separa en la defensa de la tesis de la IA (inteligencia artificial) fuerte, que Penrose no acepta.

El autor demuestra, además, un conocimiento suficiente de aspectos importantes de las doctrinas de no pocos filósofos. Así su teoría de la identidad individual basada en la identidad de forma, y decisiva para fundamentar su concepción optimista, se apoya en Santo Tomás, en su famoso ejemplo de la resurrección de los caníbales. De Berkeley, toma cuando le conviene la tesis de que 'ser es ser percibido'; conoce el agnosticismo especulativo kantiano y concretamente la crítica del argumento ontológico; rechaza el Eterno Retorno de Nietzsche, que según él argumenta físicamente y no metafísicamente como equivocadamente cree Heidegger, al que moteja de nazi. Y de nuestro Unamuno, resalta la agónica preocupación por la inmortalidad, problema que piensa solucionarle con su ambiciosa pretensión de convertir, ahí es nada, la Teología en Física.

Postula Tipler que la vida continuará siempre, incluso si hubiera expansión indefinida, aunque se inclina por el repliegue final. Y acepta, contra Kant, el argumento ontológico para demostrar la existencia del Punto Omega como Máquina Universal de Turing auto-programable. No se trata, avisa en el cap. 8, de una nueva versión del viejo argumento ontológico, sino de un nuevo argumento ontológico, basado en un análisis de la palabra 'existencia' y que se deduce de las ideas fundamentales de la ciencia de la computación.

Seremos resucitados por el Punto Omega en la modalidad de simulaciones, que llegan a ser emulaciones (simulaciones perfectas) por ordenador de forma análoga a la vida y realidad virtuales. Esto de las simulaciones me recuerda la novela de Bioy Casares, *La invención de Morel*, aunque el autor no lo menciona. Pero según Tipler, se trataría de verdadera vida real, dada la identidad de forma, a la que antes aludíamos haciendo coincidir plenamente la visión escatológica del cristianismo en concreto (y otras grandes religiones) con la escatología de la Física actual. El infierno consistiría en dejar muertos para siempre a los que rechazaron toda forma de bondad. El Purgatorio en una nueva ocasión de mejoramiento, y el Cielo en una vida eterna feliz, en la que toda utopía tiene su asiento.

Distingue, utilizando a santo Tomás y Boecio, entre tiempo propio, tiempo subjetivo, eviternidad y eternidad, trayendo a colación una frase de Newton para indicar que, aunque la resurrección ocurra billones de años después de la muerte, al resurrecto le parecerá sólo la diferencia de un día, porque mientras ha estado 'dormido' no ha transcurrido tiempo subjetivo (comentando el 'hoy estarás conmigo en el Paraíso').

Según Tipler, sólo se puede hablar de libre albedrío en una vida en el tiempo. Así quiere compatibilizar necesidad y libertad en Dios Punto Omega. Y en cuanto al problema del mal, viene a salvar a santo Tomás y san Agustín (en el sentido de que el mal es con miras al bien futuro), pero haciendo el mal, por posible, necesario (resolviendo el dilema de Epicuro), porque, aunque Dios sea omnipotente, esa omnipotencia no alcanza a lo lógicamente imposible.

Si hubiera conocido mejor a Unamuno, podría haber aprovechado aquello de que creer es querer que Dios exista, y que esto lleva a crearlo; en su caso a crear el Ordenador universal que nos repita. Pues Dios, dice, existirá en el futuro interpretando coherentemente el texto bíblico como 'yo seré el que seré', cosa que también hacía E. Bloch, y mucho antes que ellos Fray Luis de León en el libro primero de *Los nombres de Cristo*, aunque ninguno de los dos lo cite.

En fin, creo que Tipler, a lo sumo, demostraría la consistencia de la 'física' del cristianismo, no por supuesto su realidad; o que las tesis cosmológicas actuales no son radicalmente

incompatibles con los más hondos anhelos del hombre plasmados en las grandes religiones. Es de lamentar que entorpezca la lectura con alguna moda americana como la de referirse sistemáticamente a Dios o Punto Omega como La/Lo/EI/Ella.- M. FARTOS MARTÍNEZ.

BRAUN, E. (Hrsg.), *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, 14 x 21, 329 pp.

El giro lingüístico del pensamiento, a comienzos del siglo XX, ha convertido al lenguaje en el centro de las discusiones de la Filosofía y de la Ciencia. En esta obra se recogen los principales pasos y aportaciones teóricas de este proceso. Para ello se estudia el problema del lenguaje en el mundo griego y en la filosofía europea anterior al siglo XX. Después se entra en los clásicos de estos temas como el pragmatismo en Peirce y Morris, la filosofía del lenguaje en Frege, Russell, Moore, Wittgenstein, G. Ryle, Austin, Searle, Strawson, el estructuralismo lingüístico de Saussure, Chomsky y K. Bühler, la filosofía trascendental del lenguaje en Cassirer y Heintzel, la hermenéutica existencial de Heidegger y Gadamer, la lógica hermenéutica de Lipps y la lógica dialógica de Lorenzen, las teorías olisticas del lenguaje en Quine, Davidson y Rorty, la pragmática universal de Habermas y la pragmática trascendental de Apel. En la segunda parte se ofrecen los textos clásicos de los diversos autores tanto del mundo griego y latino como de los autores modernos y contemporáneos.- D. NATAL

VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la modernidad* (Normal 565), BAC, Madrid 1996, 13 x 20, 381 pp.

Como es bien sabido la modernidad ha sido puesta en cuestión de muy diversas maneras. Por eso, recordar y considerar de nuevo el génesis y el desarrollo de la filosofía y de la ciencia, la sociedad y la política moderna tiene hoy interés especial. El autor se ha aplicado a esta tarea desde lo que suele ser una historia del pensamiento moderno pero encuadrado en la realidad. Así se analizan las figuras de Ockham y Lutero, el Renacimiento humanista, el caso Galileo, la secularización de la política y la razón, el positivismo, la Ilustración, la filosofía de Hegel, Marx y Nietzsche, el capitalismo, y el positivismo de Comte. Finalmente se estudia la crisis de la modernidad y se abren las puertas de la esperanza y del futuro con el estudio del evolucionismo cristiano de Teilhard, el personalismo de Mounier y la apuesta por una sociedad nueva y mejor basada en la Doctrina Social de la Iglesia. En definitiva, se nos explica con claridad y decisión cómo se ha pasado de una cosmovisión cristiana del mundo a la idolatría de la razón pura y dura que ha conducido, *velis nolis*, al fin de 'los grandes relatos' y al advenimiento de la era posmoderna.- D NATAL.

GILBERT, P., *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, Universidad Iberoamericana, México 1996, 14 x 20, 209 pp.

El autor ha recogido bajo cuatro apartados el pensamiento de algunos autores contemporáneos de lengua francesa. El primer lugar trata del acto de ser como don. Se nos introduce en el pensamiento de Claude Bruaire. Siempre se ha dicho que el ser es, y se ha discutido sobre el olvido y la mistificación de la metafísica pero pocas veces se ha insistido en que el ser se da y no sólo que existe. Esto es fundamental en el pensamiento de C. Bruaire y es una nueva forma de ver la realidad. En segundo lugar se nos ofrece la crítica

de Derrida y J.L. Marion a Husserl más allá de la egología y el conceptualismo. Luego, se estudia de una forma muy amplia a Paul Ricoeur en sus múltiples facetas filosóficas, tanto su filosofía de la reflexión como su teoría de la metáfora y del ser en sentido positivo así como en sus discusiones con el estructuralismo, Freud y otros autores. Además, se aborda el tema de la acción y la vehemencia ontológica, la ontología efectiva y su atención al misterio. El libro termina con un estudio sobre Lévinas donde se recogen diversos temas de este importante autor sobre la morada y la necesidad, el trabajo y lo femenino y la creación y nuestra responsabilidad hacia lo creado.- D. NATAL.

BRUCKNER, P., *La tentación de la inocencia*, Editorial Anagrama, Barcelona 1996, 14 x 20, 290 pp.

La carga de la libertad responsable resulta cada vez más pesada, de ahí que el hombre actual haya optado por buscar una coartada que le pueda absolver de las duras consecuencias de su presencia auténtica y definida en el mundo. Así vemos cómo el infantilismo y el complejo de víctima se extienden a marchas forzadas por nuestro planeta. Todo el mundo quiere rehuir sus responsabilidades y proclamar su inocencia, los seres humanos hoy se esfuerzan por presentarse como víctimas y oprimidos. El hombre joven o adulto desearía conservar los privilegios de la infancia sin responsabilizarse de nada ni de nadie. El duelo del adiós a la niñez se ha convertido una larga ceremonia de la confusión. Los verdugos se presentan constantemente como víctimas y los asesinos como libertadores. La cultura de la queja se difunde como una mancha de aceite. Todo el mundo se presenta como humillado y ofendido y los culpables son siempre los demás. Pero hay que reconocer que esta no es una vida digna del hombre, ni del ser humano adulto. El dolorismo de la sociedad del bienestar es una mentira lamentable y un engaño dramático a corto y a largo plazo. No es posible mantener una verdadera democracia si una mayoría de ciudadanos aspira al estatuto de víctima y ahoga la voz de los pobres y de los verdaderos desheredados. Ya lo advirtieron los padres de la democracia. Así pues, en este momento, cada cual debe afrontar la propia vida y definirse ante la situación actual: Hay que recuperar el sentido y la responsabilidad humana ciudadana. P. Bruckner nos ofrece un análisis muy penetrante y certero de la situación para ayudarnos a decidir. El infantilismo, la irresponsabilidad y el autoengaño no son metas dignas del ser humano, por más que se nos recomienden, y por más que los bienpensantes y los biendolientes nos empujen hacia la senda del victimismo. Pues de este modo, el hombre se convierte en un enano moral y se hunde en la desmoralización. La propensión del hombre a la dimisión de la vida le lleva a deshacerse a sí mismo. Nuestro autor nos advierte a tiempo. P. Bruckner ha escrito junto con Finkielkraut sobre el *Nuevo desorden amoroso* y es el autor de la novela *Lunas de hiel* llevada al cine por Polanski. Pero sobre todo es un agudo observador de la realidad palpitante de nuestra vida y uno de los pioneros del pensamiento de nuestro tiempo. La edición que presentamos es la segunda, en pocos meses, de esta obra que cumple así la teoría editorial según la cual los libros buenos se reeditan. El equipo de Anagrama se apunta un nuevo triunfo en su aportación a los temas del pensamiento actual.- D. NATAL.

MIRANDA, J.P., *Racionalidad y democracia* (Hermeneia 42), Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, 13 x 21, 219 pp.

Como es bien repetido, ya que no sabido ni pensado, la posmodernidad no existe, la situación no ha cambiado sustancialmente, todo sigue igual... Es bueno consolarse, pero cier-

tos escritos nos despiertan muy pronto de los pretendidos sueños dogmáticos y nos obligan, velis nolis, a pensar. La obra que presentamos es uno de ellos. El autor se cuestiona la falacia del materialismo, el relativismo de moda, las ideas corrientes en los últimos años sobre la justicia, y las relaciones entre ciencia y sociedad. Para este autor, el escepticismo y el relativismo es el mayor enemigo de la democracia, el eclipse del pensamiento, el caldo de cultivo del autoritarismo, el pluralismo pseudoliberal un talante que permite buscar la verdad pero con la condición de no encontrarla. Así, con frecuencia, en el materialismo se dice: “Todas las cosas están hechas de materia”, nosotros naturalmente preguntamos: ‘¿Y qué es eso de la materia?’, y entonces nos responderían: ‘Aquello de que están hechas todas las cosas’. Ah, pues nos ilustran mucho” (p. 69). Lo mismo ocurre con la igualdad de las culturas. “La tesis ‘Todas las culturas son igualmente valiosas’ es el mejor tranquilizante que se le puede brindar a una cultura mediocre, la mejor protección de su mediocridad contra el desafío de algo superior” (p. 30). Igualmente ocurre en muchos campos de la ciencia. “La ciencia tiene la obligación de explicar el mundo, pero de hecho nos encontramos con situaciones como éstas: un naturalismo que no sabe qué es natura, un materialismo que no sabe qué es materia, un evolucionismo que no sabe qué es evolución, etc.” (p. 183). Y continúa nuestro autor: “En general, el científico cuya teoría es incompatible con un hecho empíricamente comprobado lo que hace es calificar ese hecho como ‘una mera anomalía’, declararlo de poca monta, y dedicarse a cosas más interesantes, por ejemplo a extraer consecuencias que de la teoría se siguen en los más diversos campos” (p. 187). Por lo que se refiere a la ética se recuerda el problema de la falacia naturalista: “La denuncia dice: de una existencia real no se puede inferir un deber. Respondo: *excepto si se trata de la existencia real del deber*. En ese caso inferimos desde el deber, y por tanto no hay paso lógico ilegítimo” (p. 50). Igualmente, cuando se trata de la sociedad y la justicia se ponen en cuestión las celebradas teorías de Rawls y sus compañeros de viaje: “Luhmann y Habermas coinciden en recomendarles a nuestras democracias modernas el resolver los problemas prescindiendo de la verdad y de la justicia” (p. 112). Estas se sustituyen por el consenso o la coherencia. En fin, no queremos multiplicar las citas. Tratándose de J. P. Miranda, no valdrá tacharle de reaccionario, fundamentalista, y todos los conocidos calificativos que se suelen sacar a relucir en estos casos. Habrá que proceder con cautela y darse cuenta que algo se mueve en los modelos explicativos esgrimidos como panaceas de racionalidad durante los últimos treinta años. Y se tendrá que admitir que la situación comienza a ser, por lo menos, sorprendente.- D. NATAL

DERRIDA, J. - VATTIMO, G. (eds.), *La religión*, Editorial PPC, Madrid 1996, 13 x 20, 293 pp.

El tema de la religión vuelve con fuerza. Hay como un retorno de las religiones. Pero con el fenómeno de las sectas y tantas experiencias religiosas tan variadas y diversas la situación no es nada fácil. Los que creían ingenuamente que la religión se opone a la razón, al progreso y a la ciencia o que la ‘vuelta de lo religioso’ se reduce a fundamentalismo, integrismo y fanatismo están obligados a tomarse un tiempo de silencio. Para facilitar la tarea varios pensadores se han reunido para ofrecernos una reflexión profunda sobre el tema de la religión en la actualidad. Derrida nos introduce en el espacio religioso y en la huella de lo sagrado como superación de la idolatría de la actualidad. Vattimo nos incita a una religión de la caducidad donde los vencedores de siempre no acaparen lo divino. Eugenio Triás y A. G. Gargani nos hablan de lo religioso como acontecimiento y símbolo del misterio y de la vida, más allá del moralismo y del pragmatismo religioso occidental y romano. V. Vitiello nos recuerda el significado del desierto, el ethos y el abandono como purificación de la religión frente a la seguridad, el legalismo y el control técnico del mundo. M. Ferraris insiste en el sentido iniciático, gratuito y encarnacional de lo infinito en lo finito. Final-

mente Gadamer resume el diálogo entre los participantes y se pregunta una vez más por qué ni la metafísica dura ni la teología tradicional son capaces de responder al enigma central de la vida y del mundo que remiten siempre al misterio de por qué hay algo y no más bien nada.- D. NATAL

MARTÍN VELASCO, J., *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Editorial PPC, Madrid 1996, 13 x 20, 128 pp.

La situación actual es para el creyente un momento de dificultad, de confusión y de gracia. Por una parte, vivimos en un mundo muy secularizado, por otra nos invaden las sectas y los cultos religiosos. El autor nos recuerda en esta obra la era del vacío, la derrota del pensamiento, los hábitos del corazón, la tentación de la inocencia, la idolatría de la actualidad y del consumo que encontramos cada día en nuestra vida y en nuestra cultura. De este modo nos presenta las dificultades que este momento nos impone, las posibilidades que ofrece y las crisis que provoca. La cultura de la intranscendencia y el divertimento, la sustitución del ser por el tener, el pluralismo relativista y el individualismo hedonista y narcisista, obligan a repensar la trascendencia con voluntad de verdad, a profundizar la experiencia de la fe y el misterio cristiano, a afianzar la dimensión social y el compromiso evangélico de comunión y solidaridad para no continuar soñando tranquilamente en un cristianismo insustancial.- D. NATAL.

SANCHEZ-MIGALLON GRANADOS, S., *La ética de Franz Brentano*, EUNSA, Pamplona 1996, 21,5 x 14,5, 401 pp.

El libro que tenemos entre manos fue presentado como tesis doctoral en la Universidad de Navarra en 1995. No es un exhaustivo estudio de la doctrina ética de Franz Brentano (1838-1917) sino sobre la naturaleza, contenido y fundamento del llamado comúnmente "sentido común moral". A la ética fenomenológica de los valores se le atribuye el mérito de haber arrojado luz sobre este punto, y Brentano, según Sánchez-Migallón, puede ser considerado uno de los precedentes más claros de la Ética de los Valores. Brentano analiza las experiencias morales más importantes frente al idealismo hegeliano y neokantismo de la época.

La pregunta fundamental en la Ética es dar prioridad al conocimiento de lo bueno adentrándose en el campo de la axiología; primero hay que determinar las ideas de la verdad y de lo verdadero, es decir el juicio correcto, y a continuación determinar lo correcto en el ámbito sentimental y emocional, el sentimiento correcto. Brentano confronta su pensamiento con el de G.E. Moore, W.D. Ross o D. von Hildebrand, arrojando luz sobre las cuestiones morales más fundamentales. Y frente al debate de si la ética de Brentano es utilitarista, tenemos que decir que el autor defiende que tiene algún principio utilitarista, pero no que se pueda encajar en los moldes de un puro utilitarismo.- J. ANTOLIN.

ZAMBRANO, M., *Horizonte del liberalismo*. Edición y estudio introductorio J. Moreno Sanz, Ediciones Morata, Madrid 1996, 24 x 17, 271 pp.

Presentamos el primer libro que escribió María Zambrano en el año 1930 donde plantea ya cuatro cuestiones que son decisivas en su pensamiento posterior: 1º) La crisis de la cultura occidental y en concreto del liberalismo, al que ella responde con un "Nuevo Liberalismo" socializante. 2º) La aparición de un método interrogador que busca el envés

de las ideas, del que aquí ofrece los gérmenes y que luego será el mayor logro de la autora: la "razón poética", una simbiosis entre poesía y filosofía que supere la escisión del ser entre vida y realidad. 3º) Zambrano inicia el diálogo entre una crítica cultural y política de Occidente y los planteamientos más especulativos y poéticos. 4º) Por último se aprecia el influjo de sus maestros primeros: Unamuno, Blas Zambrano, Machado y Ortega, así como las herencias intelectuales por ellos transmitidas: Nietzsche, Simmel, Bergson, Spengler, como vías por las que se adentra en propuestas originales.

Es interesante el análisis tan clarividente que nuestra autora hace del liberalismo económico burgués, que conduce a un pragmatismo ciego y por lo tanto deshumanizado. Postula que hay que tomar del liberalismo lo humano, la defensa de la libertad, y propugnar siempre el amor al hombre, a todo hombre y no a una clase y a los valores. Defiende una libertad que no rompa los cables que al hombre le unen con el mundo, con la naturaleza, con lo sobrenatural. Una libertad fundada más que en la razón, en la fe, en el amor.

Jesús Moreno Sanz, que puede ser considerado como el mayor especialista en el pensamiento de María Zambrano, hace un estudio introductorio en el que presenta la situación política de "aquel tiempo feliz de 1930"; pone de relieve también las intuiciones básicas de Zambrano en aquel contexto cultural, y centra el estudio en la totalidad de la obra de la autora con gran profusión de citas.- J. ANTOLÍN

SAVATER, F., *Contra las patrias*, Tusquets Editores, Barcelona 1996, 21 x 14, 203 pp.

Este trabajo es una edición revisada y ampliada del publicado en esta misma editorial en 1984, en la colección Cuadernos Ínfimos. Es un conjunto de ensayos breves y artículos, escritos al calor de algún suceso social y político, pensados en vivo, en los que trata de exponer sus ideas sobre los males del nacionalismo, de todos los nacionalismos. A los doce años de su edición podemos constatar que el problema nacionalista sigue presente tanto en Euskadi como en Cataluña, por no hablar de la ex Yugoslavia o Quebec, etc. Savater argumenta y defiende que la esencia nacionalista es incompatible con la democracia y el pluralismo, aunque haya nacionalistas que sean demócratas. El nacionalismo ha convertido la pertenencia étnica en base y orientación de la participación democrática. La esencia del nacionalismo es reafirmar la identidad nacional. El interés nacional se convierte por lo tanto en criterio de todo lo demás. Dice que el nacionalismo es como una religión, la idea de patria se convierte en diosa a la que se adora, excluyendo al resto; por eso una de las razones de la guerra y violencias en nuestro mundo es el nacionalismo y el patriotismo. El nacionalismo es un mito engañoso, no es amor al país, a la tierra o a las tradiciones, sino que se ha convertido en la mayoría de los casos en ideología política.

Estando de acuerdo con los planteamientos de Savater, da la sensación de que olvida, o no valora, los factores de integración, arraigo en una tradición concreta y sentido de participación que algunos comunitaristas asocian al nacionalismo. No obstante, me inclino por una concepción más universalista del mundo en que vivimos, pues todo parece indicar que avanzamos hacia un mundo pluriétnico o multirracial; el problema consistirá en cómo podemos entendernos o convivir las diferentes culturas o nacionalidades. No hay más remedio que el diálogo y tratar de ir avanzando en lo que tenemos en común, sin caer en el uniformismo.- J. ANTOLÍN.

MARINA, J.A., *El laberinto sentimental*, Editorial Anagrama, Barcelona '1996, 22 x 14, 280 pp.

Una vez más nos encontramos ante otro genial ensayo de J.A. Marina. Parte de las ideas ya estaban anticipadas en su anterior obra, especialmente en su libro *Ética para náu-*

fragos. La ética no puede prescindir de los deseos, hay que analizar, conocer y ahondar en nuestros sentimientos. Marina define al hombre como un deseo inteligente o sentimental. La inteligencia del hombre es emocional, que es lo mismo que decir que el hombre es una síntesis entre el *yo ejecutivo* y el *yo ocurrente*. Para conocer los sentimientos el autor se interna en el laberinto sentimental en colaboración con la psicología más actual americana y los filósofos de todos los tiempos (Spinoza, Nietzsche, etc). Denuncia la cultura occidental, pues ha montado una educación sobre un falso concepto de inteligencia, que culmina con la razón y la ciencia dejando de lado lo afectivo.

Lo que realmente nos interesa son los sentimientos, en ellos consiste la felicidad o desdicha. Todo lo demás resulta indiferente. Marina defiende una inteligencia al servicio de los sentimientos. Todos tenemos una tarea irrenunciable: educar los sentimientos. Por eso el autor, siempre tan preocupado por la educación por su experiencia como profesor de enseñanzas medias, propone un cambio en los sistemas educativos.

Como todos los libros de J.A. Marina, me deja un poco insatisfecho, muchas preguntas y dudas... lo cual no es poco. Tampoco sé decir si el autor ha encontrado salida al laberinto de los sentimientos o pasiones. Lo que es verdad es que describe bastante bien el laberinto de los sentimientos, y la salida que propone es la de la inteligencia afectiva que sea creativa. La ética no se puede sacar del mundo de los afectos, pero en el mundo de los afectos debe entrar la meditación racional; es decir los afectos deben estar razonados. Una conjunción entre valores pensados y valores vividos, o entre moral pensada y moral vivida.

Interesante, por otra parte, la radiografía del sentimiento amoroso. Denuncia que nos hemos acostumbrado a que el amor no sea algo fundamental. Presenta los criterios para ver lo que es el amor. Al final nos dice que el amor es trabajoso, no se puede identificar el amor con la juega y la diversión, el amor va unido a deber aunque parezca contradictorio. El acto de amor es creativo. Precisamente en este análisis del amor se ve cómo se conjugan los afectos con la razón, la inteligencia afectiva o razón poética. De todos modos, es sobresaliente la presentación amena y didáctica que hace en este libro, una vez más. Y como siempre ya nos adelanta los próximos proyectos en los que está trabajando. El último capítulo es una bibliografía comentada de sus investigaciones.- J. ANTOLÍN.

GURMÉNDEZ, C., *Ontología de la pasión*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1996, 21 x 13,5, 150 pp.

Carlos Gurméndez ya había tratado en obras anteriores el tema de la pasión o los sentimientos. En ésta recoge las tesis anteriores. La primera parte de la obra, *El reino de la materia*, presenta la pasión creando el universo-mundo. Analiza la pasión terrestre, la pasión cósmica, la pasión humana objetivada, que interpreta como ontología del trabajo, a partir de la cual se despliegan otras pasiones: pereza, avaricia, orgullo, celos, etc. Todas las pasiones poseen un lado positivo y un lado negativo. Describe sobre todo las posibilidades que tienen de contribuir a la autorrealización humana.

La segunda parte, *La materia sensible*, estudia la subjetividad de la pasión. Describe que el cuerpo material tiene una subjetividad y voluntad propia, la parte afectiva o instintiva. La materia es el esfuerzo de la pasión por trascenderse y objetivarse. Al final de esta parte habla de la "pasión socializada", pues la pasión tiene una potencia agrupadora, es más, la finalidad última de la pasión es unir a los hombres dispersos en su mundo.

Gurméndez se mueve en un plano a veces difícil de seguir, y presenta un concepto de "pasión" algo confuso. Tiene razón en reivindicar el papel de los impulsos o del mundo conativo en la vida humana, y que no sólo tiene un aspecto negativo como se ha considerado tradicionalmente, sino que tiene el valor de unir las diversas subjetividades.- J. ANTOLÍN.

DIEFENBACHER, H. (ed.), *Anarchismus. Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft*, Primus Verlag, Darmstadt 1996, 22,5 x 15,5, 228 pp.

El libro comienza buscando una definición al cambiante término de anarquismo, que es el pensamiento filosófico que busca una sociedad libre de dominadores o señores, pero donde continúe existiendo la libertad (precisamente ésta fue la discusión primera entre Marx y Bakunin; Bakunin parece que vio en el socialismo una restricción de la libertad del individuo frente al estado). A continuación presenta una serie de estudios bien fundamentados y cautivadores sobre las diferentes corrientes del anarquismo a lo largo de la historia, y tratando de ser algo crítico, sobre todo por haber separado las ideas utópicas libertarias de las estrategias usadas para conseguirlas, como son la violencia y el terrorismo. Hay artículos sobre las principales figuras: Max Stirner, Bakunin, Kropotkin, Leonard Ragaz (socialismo religioso o el llamado “anarquismo santo”), etc. Interesante es la contribución del anarquismo en pedagogía, por ejemplo la del español Francisco Ferrer (1859-1909), fundador de la “Escuela Moderna”. La mayoría de las contribuciones del movimiento anarquista corresponden al siglo pasado. En este siglo XX ha habido influencias como el Mayo del 68 y otros movimientos, pero la mayor contribución tal vez sea la que termina el libro, una ecología de la libertad que ayude a crear un mundo y una sociedad ecológica. En el panorama español, donde siempre ha existido una tradición anarquista importante, tal vez la mayor influencia en los últimos años sea el fenómeno de la “insumisión” al servicio militar y el antimilitarismo, aunque dentro de él se mezclen elementos anarquistas, religiosos, utópicos... No deja de ser, en el fondo, fruto del espíritu libertario.- J. ANTOLÍN

CAMPS, V., *El malestar de la vida pública*, Editorial Grijalbo, Barcelona 1996, 22,5 x 15,50, 192 pp.

Victoria Camps es catedrática de la Universidad Autónoma de Barcelona y ha sido senadora independiente, dentro de las listas del PSOE, en la legislatura 1991-1996. Entre sus publicaciones destacan *Ética, retórica, política* (1990) y *Virtudes públicas* (1990).

En este libro expone la hipótesis de que, en contra de la teoría de Thomas Hobbes, que explicó que la ausencia de un Estado que imponga leyes y proteja la seguridad de las personas, significaría “bellum omnium erga omnes”, en el momento presente, la guerra de todos contra todos se cierne sobre la vida política, “mientras los ciudadanos atienden pacíficamente a sus menesteres particulares”, con un malestar creciente hacia el estado actual de la política y sus mediadores enzarzados en una lucha que no es la suya. Sólo los “mass media” se muestran cautivos del vocerío político porque saben que es lo más fácil de vender. Como consecuencia de ello, la democracia, aunque no está en peligro, “se debilita y se enfría”.

La teoría de Max Weber según la cual la burocratización de la política creaba dos clases de ciudadanos, los políticamente activos y una mayoría pasiva es, según la autora, una realidad indiscutible en el caso español. Y ya se sabe que, como bien percibió Stuart Mill, la corrupción nace del desinterés ciudadano por la actividad política. Como se ve, esta hipótesis queda bien reflejada en el título del trabajo.

Si bien la democracia española está “homologada” con los países de nuestro entorno cultural, “fallan los medios, las formas, el estilo de hacer las cosas”. Si la democracia es, sobre todo, control de unos poderes por otros, ya no sirven sólo el esquema de Montesquieu de los tres poderes clásicos. “Hay poderes nuevos –entre ellos, el mediático–, que también deben saber aceptar críticas y limitaciones. Además hay problemas nuevos para los que tenemos que inventar respuestas (...) sin agarrarse a una doctrina y unos conceptos que fueron progresistas en su día, pero que ya no sirven” (p. 12).

Defensora de una izquierda “progresista y renovadora”, me temo que la Sra. Camps tenga un concepto demasiado elevado de “su” izquierda ideal: “Ser de izquierdas es pensar en los demás y pensar en el futuro, (...) prescindir del interés propio para atender el interés del más necesitado, y edificar un futuro en el que los más necesitados vayan disminuyendo y aumente la calidad de vida y el bienestar general, ha de ser el impulso que mueva a la izquierda” (p. 22), suena más a Sermón de la Montaña que a ideario político creíble.

El libro está dividido en tres grandes apartados. El primero gira entorno al declive del proyecto político de izquierdas; el segundo aborda algunos problemas de la educación; y el tercero, finalmente, versa sobre el papel que han adquirido los medios de comunicación.

El problema se encuentra, creo, en dónde fundamentar esa regeneración de la vida pública. ¿Basta apelar a la propia “intuición moral”? ¿A que “cada uno de nosotros posee la propia conciencia moral que, en general, le dicta el comportamiento justo en las situaciones debidas”? Y, de ser así, ¿por qué no presuponerla, “a priori”, también en la clase política? ¿Sólo utopía, o, además se necesita “ex informata conscientia”? Como decía Séneca “Ars longa, vita brevis”.- F. RUBIO C.

HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Editorial Tecnos, Madrid 31996, 21,5 x 13,5, 506 pp.

En esta edición aumentada de la *Lógica de las ciencias sociales*, (la 1ª es de 1988), Habermas presenta una cuidadosa selección de sus escritos metodológicos que constituye una buena introducción a la que el lector puede recurrir para entender los problemas que han movido al autor en las distintas etapas de su producción.

El libro consta de cinco grandes apartados: “Disputa sobre el positivismo, Hermenéutica, El funcionalismo en ciencias sociales, Teoría del conocimiento y filosofía de la historia” y un apéndice sobre el “objetivismo en las ciencias sociales”. En estos textos aparecen los pasos, las rupturas internas, los caminos abandonados, etc., que, pese a su unidad temática, marcan la obra de Habermas, desde sus ensayos, recogidos en *Teoría y Praxis*, hasta sus obras *Teoría de la Acción Comunicativa* y *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Se puede afirmar, incluso cuando no se compartan sus soluciones, que cuando Habermas señala un problema, “lo hay y fundamental”.

La obra que reseñamos ofrece un permanente proceso de autoaclaración que llega a transformarse en una suerte de “bibliografía intelectual”, donde paso a paso se van dando cita las corrientes fundamentales hasta formar el nudo de tradiciones que hoy constituye la obra de Habermas, que no ha pretendido en ningún momento tener la última palabra, ni siquiera provisionalmente. De ello es buena prueba este libro, en que en veinte años de producción vemos a un autor ponerse tres veces radicalmente en cuestión: disputa sobre el positivismo en Adorno; “reestructuración de la teoría de la sociedad” (Richard F. Bernstein) en base a la filosofía lingüística del segundo Wittgenstein, a la pretensión de universalidad de la hermenéutica de Gadamer (que marca el giro lingüístico de la “teoría crítica”), a la etnometodología fenomenológica de Alfred Schütz y a la teoría del conocimiento de Nietzsche; y la discusión con Niklas Luhmann, entre otros problemas, figuran entre los textos más influyentes del pensamiento alemán de los dos últimos decenios.

En palabras de Manuel Jiménez Redondo: “Más que un libro acabado el lector tiene aquí una especie de historia interna de la emergencia de problemas básicos que han venido atribulando a la filosofía y teoría sociológica contemporánea en los dos últimos decenios” (p. 11). En ese perenne y constante carácter de “work in progress” es donde radica el mayor interés de la obra, en la que el lector ha de contar con lo que el mismo Habermas ha denominado, su “subdesarrollado sentido pedagógico”, y lo que otros consideran “la evi-

dente propensión del autor a hacer aún más difícil lo que ya es de por sí complejo y difícil".- F. RUBIO C.

TODD, E., *El destino de los emigrantes. Asimilación y segregación en las democracias occidentales*, Tusquets Editores, Barcelona 1996, 22,5 x 15, 394 pp.

Todd es doctor en historia por la Universidad de Cambridge y diplomado por el Institut d'Etudes Politiques de París y ha escrito numerosos ensayos sobre la realidad europea.

En esta obra, prescinde de la "palabrería política y de la ideología pura" y afronta el problema de la asimilación de los inmigrantes desde una perspectiva antropológica, en la que las estructuras familiar y de parentesco, la diferencia cultural y el status social de la mujer en la vida cotidiana: como los matrimonios mixtos, la vida familiar, escolar y religiosa, desempeñan un papel crucial en el destino de los inmigrantes.

El autor hace un análisis comparativo de cuatro grandes democracias occidentales –Estados Unidos, Reino Unido, Alemania y Francia– en el que pone de manifiesto que, a pesar de un nivel de desarrollo parecido y de estar provistas de instituciones liberales y democráticas comparables, sigue existiendo una fundamental diversidad de actitudes frente a la cuestión de la inmigración y de la diferenciación humana por su color, su religión o sus costumbres, debido a la persistencia de sistemas antropológicos inconscientes cuya lógica interna escapa a la racionalidad de la era postindustrial. "La inmigración pulveriza el mito de una convergencia cultural que derivaría naturalmente del proceso tecnológico. (...) La bienintencionada retórica del derecho a la diferencia no debe hacernos olvidar que la percepción de la diferencia genera ansiedad a nivel inconsciente" (p. 347).

A juicio del autor, las sociedades americana y alemana mantienen su concepción de la diferencia, basada en un sustrato primitivo intacto, "una creencia "a priori" en la diferencia humana" (y "derecho de sangre" en el caso alemán), que se adapta bien a una sociedad segmentada en categorías raciales, y que no conduce a la estabilidad de las relaciones humanas. El enclaustramiento matrimonial de algunas mujeres, negras en EE UU y turcas en la República Federal Alemana, índices de endogamia del 97 y el 99%, definen auténticos grupos parias. La tendencia hacia la autodestrucción en el grupo dominante negro es cada vez más manifiesta como lo demuestra la descomposición de su estructura familiar, "hoy en día, mayor de lo que era en la época de la esclavitud o de la segregación confesada de los años 1900-1940". Los negros son definidos como iguales y mantenidos en situación de segregación. El diferencialismo autoritario alemán, a diferencia del diferencialismo liberal anglosajón, soporta mal la segmentación de la sociedad, la persistencia étnica que ella misma fomenta.

Frente a los modelos anteriores, de "obsesiones muy simples", Inglaterra y Francia se presentan como dos sociedades complejas. En Inglaterra, aunque el sistema antropológico es el mismo de EE UU, una morfología de clase muy particular basada en la tradición aristocrática, impide la radicalización completa de las relaciones sociales. Como la igualdad entre los blancos es inimaginable (el trabajador manual de color blanco es diferente), la idea suplementaria de separar a la población de color no puede desarrollarse plenamente. Francia, para el autor, está protegida de la radicalización de la vida social por una creencia "a priori" en el hombre universal, en la igualdad de los hombres, "inscrita en un sistema antropológico de alma igualitaria. (...) Los valores de igualdad, de libertad y fraternidad impiden que se produzca una segmentación étnica o racial estable". La propaganda americana no afecta al francés, "puesto que no posee el descodificador mental indispensable"; muy diferente es la situación respecto a la influencia de las trayectorias británica y alemana.

Este complejo panorama de los mecanismos de asimilación y de segmentación social revelarían la poca consistencia de la supuesta identidad europea, que se estaría convirtiendo en un mito destructor de los procesos de asimilación.

A mi entender, la visión del libro es profunda y esclarecedora. No obstante, parece que barre demasiado para casa en el caso francés, pues aunque tiene en cuenta los fenómenos del "Front National" y argelino, no les concede demasiada importancia; parece que propone la integración, asimilación entendida como absorción frente a un posible multiculturalismo, como el "destino final" de la inmigración; y no aparece clara la distinción entre racismo y xenofobia, que considero fundamental y no sólo a nivel semántico.- F. RUBIO C.

SÁNCHEZ DE ORCAJO, J.J. y UÑA JUÁREZ, O., *La Sociología. Textos fundamentales*, Ediciones Libertarias/Prodhufi, Madrid 1996, 14,5 x 21,5, 629 pp.

A Octavio Uña Juárez, uno de los autores de este grueso volumen sobre Sociología, lo conozco desde hace ya bastantes años; desde que comenzó a destacarse como "el poeta de Castilla-León", él nacido en un pueblo de la provincia de Zamora, con poemarios tan ricos e inspirados como *Escritura en el agua* (1976), *Usura es la memoria* (1981), *Mediodía de Angélica* (1983), *Ciudad del ave* (1984) y *Labrantíos del mar* (1986).

Más tarde, le he ido conociendo a través de sus escritos sociológicos, como *Comunicación y Libertad*, y éste que tengo sobre mi mesa de estudio, *La Sociología. Textos fundamentales*, que comparte en su elaboración con el profesor Juan José Sánchez de Orcajo, también autor de escritos tan interesantes como *La cultura, reproducción o cambio* y *Escuela, sistema y sociedad*.

El núcleo central del libro viene constituido por las anotaciones preliminares a los bloques temáticos que configuran la ciencia sociológica y la cuidada selección de textos de autores clásicos en sociología; teniendo en cuenta que cada capítulo seleccionado va precedido de una breve reseña de la vida y de la obra del autor, así como de un conciso comentario sobre el texto propuesto.

De este modo, esta densa obra, después de exponer brevemente el delicado tema de la Sociología y el oficio del Sociólogo, nos ofrece algunas perspectivas teóricas de la misma; para pasar luego a darnos un amplio panorama de autores tan celebrados como E. Durkheim, S. Freud, Marcuse, Max Weber, etc.

Después, contiene como una segunda parte, para nuestro gusto lo mejor del libro, con miras al estudioso del tema sociológico; de modo especial, para el pedagogo que se vea en la obligación de exponer y enseñar temas tan interesantes y actuales como la Familia, la Educación, la Religión, la Comunicación, la Economía, la Política y el poder, la Literatura, el Ocio..., estudiados por especialistas del ramo.

En resumen, una obra que, con materiales aportados, ha de facilitar un mejor acceso a la sociología, tanto desde el punto de vista de su comprensión, como desde los más relevantes modelos de aproximación a la misma, configurando con todo ello un diseño docente universitario.- T. APARICIO LÓPEZ.

Historia

COLOMBÁS, G. M., *La tradición benedictina. Ensayo histórico. VI: Siglos XV y XVI*, Ediciones Monte Casino, Zamora 1996, 14 x 21, 570 pp.

Este sexto tomo de *La tradición benedictina* se ocupa de los siglos XV y XVI, como ya indicado. Dos siglos caracterizados por una serie de factores cuyo común denominador es una notable rotura con los siglos inmediatamente anteriores. Esta discontinuidad se manifiesta, a nivel de historia general, en el cambio de época: la Edad Media se eclipsa y da paso a la Edad Moderna; a nivel de espiritualidad, por la aparición y auge de la *devotio moder-*

na; a nivel cultural, por el humanismo renacentista y la aparición de la imprenta; a nivel eclesial, por la Reforma y Contrarreforma. Ninguno de estos fenómenos, a los que el autor se acerca de forma general en el primer capítulo, pasó sin dejar sus huellas en la vida monástica: es la época de las Observancias y las Congregaciones. G. Colombás pasa revista una a una, siguiendo más o menos el siguiente esquema: presentación del estado en que se encontraban los monasterios, con frecuencia lamentable; actuación de los reformadores; nuevas estructuras, cuando es el caso; cambios en la espiritualidad, y personajes más significativos.

Los capítulos segundo, tercero y cuarto están dedicados a los monjes negros. El segundo se ocupa de la Reforma federalista: la primera y efímera Observancia de Kastl, la de Melk (fruto de la voluntad de reforma de los concilios de Constanza y Basilea), y la primera Unión y luego Congregación de Bursfeld, que tuvo en Juan de Trittemio (Tritemio) el alma de su observancia y su espiritualidad, y que se inscribe en la tradición carolingia y cluniacense. El capítulo tercero lo dedica a las Congregaciones de santa Justina de Padua y de san Benito de Valladolid (Reforma unitaria). La primera, que tuvo en Luis Barbo su principal mentor, verdaderamente revolucionara a nivel de estructura, al suprimir, p. ej., la autonomía jurídica y administrativa de cada abadía, la *stabilitas loci*, etc; a nivel de espiritualidad, todo giraba en torno a la *devotio*, con la oración sobre todo mental como su expresión más significativa; a nivel de cultura, no destacaron por el aprecio de la misma. Alcanzó una notable extensión e influyó notablemente en otras reformas. San Benito de Valladolid fue primero una Observancia y luego una Congregación de Observancia y en su interior vivió también el fenómeno de la Recolección. Su estructura se coloca a medio camino entre la anterior de Sta. Justina y el *ordo Cluniacensis*. La nueva Observancia tuvo su rasgo más peculiar en la clausura monástica perpetua, que más tarde tuvo que abandonar. En general se mantuvo -a través de Sahagún- en la línea de Cluny, aunque con mayor austeridad, pero su vida espiritual ya no se alimentaba en las fuentes de la liturgia; su ideal se cifraba en la oración privada, meditación y contemplación. Si bien en sus inicios fue reacia a la cultura, acabó teniéndola en gran aprecio. El capítulo cuarto estudia ya con más brevedad otras Congregaciones como la portuguesa, calcada de la Vallisoletana; la claustral (tarraconense-cesaraugustana) de historia un tanto accidentada; la inglesa, a propósito de la cual defiendo con vigor, contra historiadores locales, que dio sus primeros pasos de la mano de san Benito de Valladolid; la de Chezal-Benoît, obra de humanistas, con estructura particular, a mitad del camino entre Bursfeld y Sta. Justina; la C. húngara, de breve existencia.

Con el capítulo quinto pasa a las Congregaciones de los monjes blancos. La primera, la de Castilla, vinculada a Martín de Vargas y de borrascosa existencia, cuya reforma tiene un carácter marcadamente clerical. De forma muy breve, presenta a continuación las Congregaciones de san Bernardo en Italia, la portuguesa y la polaca, y finalmente la de Feuillant que sorprende por su fervor por la santa miseria y penitencias corporales colectivas.

Las demás ramas de la familia benedictina son objeto de estudio en el capítulo sexto, a saber, los olivetanos, Congregación próspera, cuyos monjes fueron solicitados para otras reformas; los silvestrinos, los celestinos, la Congregación de Montevergine, los vallumbrosianos, los camaldulenses, Paulo Giustiniani y la Compañía de san Romualdo.

Los capítulos séptimo y octavo se centran en personajes concretos: tres maestros de vida monástica y otros tres humanistas. Los tres maestros son: García de Cisneros, Juan Tritemio y Luis de Blois. El primero es el doctor *proprius* de la reforma benedictina española, cuya obra más significativa es el *Exercitatorio de la vida espiritual*, primer manual metódica escrito y publicado en lengua vulgar, manual obligado de iniciación a la vida interior, obra de la que Colombás hace una amplia presentación. Juan Tritemio, humanista y clásico de la espiritualidad benedictina, fue el maestro de la reforma en los países germánicos y en la C. de Bursfeld, y autor de numerosas obras. Luis de Blois, dejó su pensamiento monástico sobre

todo en el *Espejo de los monjes* y los *Estatutos monásticos*. Los tres humanistas son: Ambrosino Traversari, vinculado a Sta. Maria degli Angeli de Florencia, Jerónimo Allioti y Alonso Ruiz de Virués, del que establece la relación con Erasmo de Rotterdam.

El capítulo nono se ocupa de la Reforma Protestante, que dejó como mejor secuela una purificación saludable; del Concilio de Trento, cuyo influjo en la reforma monástica no fue tan importante como podía pensarse, y las primeras congregaciones postridentinas: unas de tipo federativo y otras de tipo centralizador.

Los monasterios femeninos son estudiados en el capítulo décimo. El estado de muchos de ellos era también deplorable. El huracán protestante los encontró sin defensas, por lo que en algunos países desaparecieron del todo. Pero del Concilio de Trento salió un nuevo impulso, tanto para las benedictinas como para las cistercienses, y otras.

Entre las conclusiones destacamos las siguientes: la reforma surgió espontáneamente del seno del monacato, siendo la Santa Sede más una rémora que fuente de nuevos impulsos. El s. XV es decisivo al respecto. Las Congregaciones benedictinas fueron casi siempre Congregaciones de Observancia, como en otras Ordenes. La deseada vuelta a la Regla de San Benito, sólo tuvo lugar en parte: se retoca el oficio divino, se fomenta la lectura espiritual en privado, se descuida casi enteramente el trabajo manual. Entra con fuerza la cuestión de los estudios de los monjes, dándose distintas respuestas, que el tiempo acababa modificando, normalmente en favor de los mismos. La espiritualidad experimenta el cambio notable que significó la acogida de la *devotio moderna*, que llevó consigo la desaparición de la *lectio divina*. Todo ello, junto con el sistema mismo de Congregaciones, permite hablar de cambios importantes, si no substanciales.- P. de LUIS.

GRIMAL, P., *El proceso a Nerón*, Ediciones Península, Barcelona 1966, 14 x 22, 280 pp.

El profesor de la Sorbona, Pierre Grimal, filólogo e historiador de gran prestigio, antiguo miembro de la Escuela Francesa de Roma, nos ofrece, con el título *El Proceso a Nerón*, un libro tan curioso como interesante y ameno.

Como si se tratara de una novela histórica –tiene bastante de ello–, presenta al lector una serie de documentos, para que él mismo responda a los muchos interrogantes que contiene la vida del más discutido de los emperadores romanos.

Pero el libro es, al mismo tiempo, una página abierta de la sociedad romana de aquel tiempo, tan inmoral y decadente, que en algunos pormenores y acontecimientos de la misma, se parecen bastante a los que presenta la sociedad de nuestros días.

Por este libro desfilan muchos personajes de la época neroniana; personajes que un tal Hermógenes, liberto de Cayo Suetonio Tranquilo, va sacando a luz, gracias al emperador Adriano que le confió “los despachos de la correspondencia imperial”, y con ello el poder consultar “muchos documentos guardados en los archivos de Palacio”.

De entre estos personajes, destacan, aparte el protagonista, Nerón, hombres y mujeres como Agripina, madre del emperador; el filósofo Séneca, ministro de Nerón; Tiberio Claudio, tío de Agripina; Británico, el hijo de Claudio y Mesalina, tres meses más joven que Nerón; Lucilio el Joven, amigo de Séneca, etc.

A través de las reflexiones y comentarios de Hermógenes –léase Pierre Grimal–, a través de las cartas de Séneca a su amigo Lucilio y de las de éste a su maestro, nos damos cuenta de que, como escribe el propio autor, el reinado de Nerón está ya muy lejos de nosotros, pero sigue siendo un ejemplo, y el juicio que se pueda hacer sobre él no es un mero juego de palabras. Hay nombres y tiempos cuyo recuerdo está vivo y pleno de enseñanzas. El nombre y los tiempos de Nerón están entre ellos.

El proceso a Nerón, muy bien impreso y bellamente encuadernado, consta de cuatro libros: el primero, titulado “El Legajo”, trata de la niñez e infancia de Nerón; el segundo, “El ascenso al trono”, nos habla de Nerón ya emperador a los 17 años; el tercero, “El divorcio”, nos cuenta

la muerte de Agripina y el gran incendio de Roma; el cuarto, “Los últimos tiempos”, narra la muerte de Séneca y del propio emperador.- T. APARICIO LÓPEZ.

REILLY, B.F., *Las Españas medievales* (Historia, Ciencia, Sociedad 251), Península, Barcelona 1996, 21 x 13, 310 pp.

El Prof. Bernard F. Reilly dicta clases en la Universidad de Villanova (Pensylvania) y ha sido galardonado en varias ocasiones por sus contribuciones histórico-científicas sobre la Edad Media española. Este libro nos presenta el camino recorrido por la península ibérica en su paso de ser una provincia periférica del imperio romano a constituirse en potencia europea, pues abarca hasta el período de los reyes Juan II (uno de Aragón y otro de Castilla), cuyos vástagos (Fernando e Isabel) consiguieron la unidad monárquica y nacional. Desfilan, por tanto, ante nosotros los avatares de los pueblos góticos de la Iberia con sus instituciones, la invasión bélica y cultural de los de al-Andalus, los reinos taifas, la reconquista y el asentamiento de las bases para la definición de la autonomía ibérica. Además el libro se complementa con una bibliografía especializada, mapas y utilísimos índices.- J. ÁLVAREZ.

MESSORI, V., *Leyendas negras de la Iglesia*, Editorial Planeta, Barcelona 1996, 21 x 12,5, 267 pp.

Es de sobra conocida la producción literaria de este polígrafo italiano; recordamos aquí de pasada tres de los títulos que más fama le han grangeado: *Hipótesis sobre Jesús*; *Informe sobre la fe* (Entrevista al cardenal Ratzinger); y su colaboración con Juan Pablo II en *Cruzando el umbral de la esperanza*. Le avalaban sobrados méritos en el campo del periodismo y formación histórica para que la editorial Planeta le ofreciera su colección *Testimonios* para seguir en el candelerero. El título es más que atrayente, aunque a veces no corresponda al contenido (p. ej. el tema de Ghandi), y esta obra es en su mayor parte la recopilación de columnas periodísticas del *Avvenire*. Se puede compartir o no su punto de vista, lo que no se puede obviar es su rigor, al que debemos mostrarnos agradecidos los españoles por colocarnos en el sitio que nos corresponde en temas de inquisición, genocidio indígena, etc. Aunque juzgamos que el tono apologético es elevado, consideramos que el libro, además de ameno e instructivo, ayudará a muchos cristianos a desprenderse de falsos irenismos y a dejar de sufrir por masoquismos eclesiales.- J. ÁLVAREZ.

MEISSNER, W.W., *Ignacio de Loyola. Psicoanálisis de un santo*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1995, 23,5 x 15,5, 596 pp.

Nadie mejor que un hijo del “caballero y santo, místico y ascético fundador de la Compañía de Jesús” para presentarnos a San Ignacio. W. Meissner es primero jesuita, y luego profesor universitario en el Boston College. De las cosas que más me han llamado la atención ha sido la buena y extensa bibliografía a la que ha acudido para situar al santo en su entorno social e histórico, desde el cual se puede bucear hacia el “yo y el ello” de las personas. La autobiografía, cartas y los *Ejercicios espirituales* constituyen también un amplio filón para su estudio. Nos parece mejor lograda la segunda parte (Vida mística y espiritual; Retrato psicoanalítico), en los que el autor saca a la luz sus profundos conocimientos psicoanalíticos. El libro ayuda a descubrir las motivaciones, los impulsos internos que llevaron al santo a forjar primero su transformación interior y luego su fundación con repercusión

en el mundo externo. Solamente achacamos la deficiente traducción del texto, sobre todo de términos anglosajones que permanecen (p. ej.: Peter Lombard), cuando tiene legítimamente acuñada su traducción española.- J. ÁLVAREZ.

ALONSO, C., *El Beato Anselmo Polanco. Obispo y Mártir*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1996, 14x 20, 220 pp.

Esta es la primera biografía sobre el Obispo Polanco escrita tras su beatificación. En ella se da cuenta de la vida y obras del beato y se describen con mayor amplitud algunas de sus tareas religiosas, especialmente sus visitas a tierras de misión. Pero también encontramos en ella un fiel reflejo de su patria chica y de su infancia, de su juventud agustiniana y de su tiempo de profesor agustino, de sus tareas de superior y consejero provincial. Y finalmente de su labor como Provincial. Igualmente se relata, con detalle, todo lo relativo a su elección y consagración episcopal, la entrada en la diócesis de Teruel, su vida de piedad, su actuación pública y su sentido social. Su manera de ver las cosas en los tiempos de la preguerra, el momento de la catástrofe y la captura. Queda bien claro que el obispo estuvo en varias ocasiones, por necesidad, fuera de la diócesis pero que nunca aceptó abandonar a sus fieles. Aunque tuvo ocasiones para hacerlo quiso ser fiel a los suyos. También se describe la vida en la prisión, los intentos de canje y liberación hasta el desenlace fatal. Finalmente se narra el hallazgo de su cuerpo, su entierro en la catedral y los monumentos a él dedicados. Se comenta ya también la reciente beatificación y los actos celebrados con este motivo. Para terminar la obra se citan las biografías del Beato como la del P. Fueyo y la de Elías Ferreres en el año de 1941, la del P. Cambor antiguo postulador de la Orden en los años 1950. La escrita por D. Jerónimo Beltrán en los años previos a la beatificación y la del P. Teófilo Aparicio que fue editada por fe en el momento de la beatificación, y también la de D. Joaquín Martín Abad editada por la Postulación agustiniana. El P. Carlos Alonso es un historiador bien conocido y benemérito de las cosas de la Orden. Con esta biografía enriquece un poco más la figura del Beato Anselmo Polanco y tributa un homenaje muy digno a un gran personaje de su patria chica Palencia, al que tiene especial cariño.- D. NATAL

Espiritualidad

UNCITI, M. de, *Sangre en Argelia*, PPC, Madrid 1996, 14,5 x 22, 387 pp.

Los sangrientos acontecimientos actuales que asolan la nación argelina y especialmente el asesinato de las religiosas agustinas Cari y Esther un 23 de octubre de 1994, sirve de pretexto al autor para ofrecernos un análisis nada común de la evolución religiosa, política y social del país de San Agustín. Se une en la obra la preocupación misionera como presencia de la Iglesia en un país del Islam y las vicisitudes político-religiosas de un integrismo islámico, llevado a su más exacerbada expresión en los asesinatos que diariamente van ensangrentando las calles de Argelia. El autor nos hace asistir a los orígenes de todos estos movimientos político-religiosos encuadrándolos en una panorámica histórica, que nos remonta a los primeros momentos de la presencia del cristianismo en el país argelino, pasando por la progresiva implantación del Islam y nos lleva a la situación actual en la que se encuentra sumido ese pueblo. La pluma del historiador-teólogo-periodista se hace patente en su capacidad para dar a las situaciones más variadas un colorido vivencial, donde el alma

testimonial del creyente cristiano se presenta de forma atractiva y hace que la obra se pueda leer con auténtico sentido misionero. Bienvenidas obras de este calibre donde la fe se hace testimonio e invita a abrir caminos nuevos al Evangelio en las situaciones más conflictivas donde debe ser encarnado.- C. MORÁN.

CONTRAN, N., *They are a Target. 200 African Priests Killed*, Paulinas Publications Africa, Nairobi 1996, 21 x 14, 207 pp.

Mirando las últimas noticias sobre Africa: tragedia de los Grandes Lagos, el hambre, refugiados, etc., se observa un continente marcado por el dolor y odios ancestrales. En fin, un pueblo que sufre. Junto con el pueblo hay pastores, sacerdotes y obispos africanos que también han dado su vida. En los últimos 40 años han sido martirizados más de 200. En los medios de comunicación aparecen a menudo los misioneros o cooperadores extranjeros que han dado su vida, pero se olvida que hay muchos más africanos que están dando su vida por el Evangelio: desde Sudán a Angola, Congo a Mozambique, Burundi a Ruanda. Este libro señala y hace reseña de la vida y motivos de la muerte. Puede haber aspectos problemáticos en sus muertes, y habrá que verificar las razones de su generosidad, pero han seguido el ejemplo del Maestro dando la vida no sólo por los amigos sino algunos también por sus enemigos. Interesante este testimonio, pues acaba de aparecer lo que se sospechaba, que algunos sacerdotes también colaboraron o animaron a las matanzas de Ruanda; por supuesto que hay responsabilidades que se escapan a los mismos africanos: evangelización colonial, educación únicamente para los *tutsis*, etc.

A la lista de éstos hay que añadir dos obispos muertos después de la publicación, el obispo de Bukavu Mwena Ngabo Munzihirwa y el arzobispo de Gitega (Burundi) Joachin Ruhuna y tal vez alguno más. Únicamente queda esperar que tanta sangre derramada no sea estéril, que sea semilla de paz y fraternidad, que logre romper con la violencia y odios tribales. Es una pena que pueblos tan hospitalarios y alegres den una imagen tan contraria.- J. ANTOLÍN.

AYAPE, E., *Sor Mónica de Jesús y el padre Cantera. Dos íntimos amigos de Jesús*, Ediciones Augustinus, Madrid 1996, 14,5 x 21,5, 366 pp.

No deja de sorprender un poco el título de este libro que tiene por autor al P. Eugenio Ayape, ilustre agustino recoleto, digno General de su Orden, hombre piadoso y hombre también de buenas letras.

A las primeras de cambio, el título nos lleva al recuerdo de esas amistades encantadoras e inefables que existieron entre Benito y Escolástica, entre Francisco y Clara de Asís, entre Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, entre Francisco de Sales y la baronesa de Chantal...

Y así, podría decirse que esta obra trata de la limpia y clara amistad que tuvieron estas dos almas gemelas, que se llamaron Sor Mónica de Jesús, cuyo proceso de beatificación está abierto, y Eugenio Cantera, de la misma Orden que el autor del libro.

Pero uno se adentra en la lectura del libro y comprueba que, sin negar esta amistad entre dos personas de altas virtudes y prendas naturales, lo que de verdad son entrambos es "íntimos amigos de Jesús".

Sor Mónica y el P. Cantera fueron, para nuestra admiración y ejemplo a seguir, dos personas singulares, consagradas al Señor, que se estimularon mutuamente en el camino de la santidad y decidieron juntos poner su corazón entero "en sólo Jesús" y llevados de sus ímpetus sublimes de entrega y donación, por Dios y por sus prójimos, se comprometieron

a permanecer convertidos en hostias de oblación, en víctimas de reparación, unidos al sacrificio de Cristo en la Cruz.

El libro consta de un primer capítulo, en el que se nos ofrecen los datos biográficos de Sor Mónica de Jesús, nacida en Monteagudo (Navarra) el día 17 de mayo del año 1889; profesora de velo blanco en las agustinas recoletas de Baeza, y muerta el 14 de junio de 1964.

Un segundo capítulo viene dedicado al P. Eugenio Cantera, en una síntesis biográfica y de virtudes, así como su faceta de escritor. Era nueve años mayor que su hija espiritual, había nacido en el pueblo de Altable, de la provincia de Burgos, profeso en Monteagudo el 18 de septiembre de 1896 y ordenado sacerdote el 19 de septiembre del año 1893. Murió en la residencia de agustinos recoletos de Madrid el 4 de noviembre de 1964.

Y un tercer capítulo transcribe la abundante correspondencia de Sor Mónica a su director espiritual; las cartas que éste escribió a su dirigida; su espiritualidad; los testimonios acerca de sus vidas consagradas y, finalmente, el proceso de beatificación de la venerable.— T. APARICIO LÓPEZ.

QUOIST, M., *Dios sólo tiene deseos. Conversaciones con Elie Maréchal*, Ed. Sígueme, Salamanca 1996, 13,5 x 20,5, 309 pp

El libro en cuestión nace como consecuencia de una entrevista que Elie Maréchal, periodista de "Le Figaro", hace al autor. Se trata de 488 preguntas. Lo que nos hace adivinar el complejo tejido del texto.

No resulta fácil realizar una valoración del valor de los contenidos. Su variedad es tan amplia que prácticamente hace imposible dicha labor. Lo que sí queda claro es que el libro está adornado de un gran atractivo. Ello obedece a la categoría del autor, un tanto menos de la que se nos dice en la contraportada, cuando se afirma que es uno de los más famosos escritores cristianos del siglo XX. Con todo, hay que reconocer que alguno de sus escritos, más por la forma que por el fondo, han sido muy leídos. Y este tono se mantiene bien firme en este libro. Su lectura no resultará nada pesada. Al contrario, se hará con enorme gusto.

El mismo título llama profundamente la atención. Y la llama por varias razones. La primera y más bonita la da el mismo autor. "Dios sólo tiene deseos, porque el amor nunca ha entendido y jamás entenderá de mandatos y de imposiciones". Cambia así la visión que con frecuencia se ha tenido de Dios. Nuestro Dios, se nos decía, es un Dios de amor. Nos ama hasta el infinito. Pero a renglón seguido aparecían las contrapartidas de ese amor. Preceptos y más preceptos, amenazas y más amenazas, castigos y más castigos. Un entramado que se traducía en una caricatura del amor de Dios.

Las virtualidades reseñadas me impulsan a recomendar la lectura de un libro que está llamado a suscitar actitudes de alegría y gozo y libertad en quienes han tenido la dicha de conocer a Jesús y lo que Él nos ha dicho acerca de Dios como Padre. Es la única forma de hacer realidad lo que la palabra evangelio significa: *buena noticia*.— B. DOMÍNGUEZ.

PRONZATO, A., *Crear, amar y esperar*, Ed. Sígueme, Salamanca 1996, 13,5 x 20,5,

Pronzato es un autor familiar para los lectores que se nutran de la oferta de ediciones Sígueme. En esta editorial se han publicado con ésta 9 obras. Aparte de los contenidos, que dependen de la clase de libro, Pronzato se distingue por su estilo directo y cercano, diáfano y espiritual. No resulta nada difícil conectar hasta con su misma persona, retratada en profundidad en cada uno de sus escritos. Seguramente en estos datos se apoya el éxito de sus composiciones.

El libro que ahora reseño es un libro singular. Participa de todo ese aroma de estilo que antes quedaba reflejado. Por lo que no dudo que llegará a lo más profundo de los lectores y les ayudará a encarnar una existencia en coherencia con su fe cristiana. Todo este trasfondo queda muy bien retratado por el prologuista de la obra. “¿Qué puedo decir de los libros de Sandro si, de la cincuentena o más que han pasado por mis manos en forma de manuscrito (su producción entera), todos, desde el primero al último, me han impresionado, estimulado, puesto en crisis saludable? Todos han sido para mí una novedad constante y creciente. Un alimento fecundo. Una “llamada afuera”. Un continuo reclamo para no dejarme llevar por la corriente, para mantenerme lejos de las modas, para apuntar a lo esencial?”.

La singularidad, a la que me refería, radica en que cada tema ocupa una sola página. El libro está, por ello, sin paginar. Aborda un tema concreto cada día del año. Los títulos son enormemente variados, aunque eso sí, en torno a los tres infinitivos que forman el título del libro. En base a todo esto, se trata de temas desarrollados brevemente y con la intención de hacer saltar la chispa de la meditación y poder así contribuir a una labor que en nuestros días no tiene casi eco: la reflexión. Más que la densidad de contenido se debe buscar lo incisivo y lo provocativo. En ello el libro no defrauda.— B. DOMÍNGUEZ.

PIKAZA, X., *La amiga de Dios. El mensaje mariano del Nuevo Testamento*, San Pablo, Madrid 1996, 13 x 23, 229 pp.

X. Pikaza es autor prolífico y autor de moda. Su amplio elenco de temas lo confirman hasta la saciedad. Más en concreto, X. Pikaza dedica su actividad escritora principalmente a temas relacionados con la Biblia. Nada extraño, si se tiene en cuenta que la Biblia es el tema de su especialidad.

El título es elocuente y significativo. María es la amiga de Dios. Y el aserto lo confirma el autor apoyándose en el Nuevo Testamento. En particular, en los evangelios de Lucas y Juan. Recordando párrafos de uno y de otro, el autor va tejiendo su obra con un estilo ligero y fácil y con un apasionado amor a María. El autor fija muy bien en el prólogo qué es lo que pretende con la obra. “El evangelio de María forma parte del misterio cristiano, tanto en dimensión de experiencia como de razonamiento. Así quieren mostrarlo las dos partes de este libro. La primera trata del *mensaje vivencial mariano* y, de manera narrativa, en meditación y diálogo creyente, los textos que el NT ha dedicado a la madre de Jesús. La segunda se ocupa, ya en directo, de la *teología simbólica mariana*, en clave de exégesis y elaboración conceptual” (p. 5).

Quiero ver en esta articulación entre mensaje y simbolismo lo más evocativo y sugestivo de la obra. Ambos aspectos se unen a la hora de retratar a una figura, por una parte tan sencilla desde horizontes humanos, y, por otra, tan definitiva en los planes salvíficos de Dios. Es bueno, y hasta necesario, no romper el equilibrio entre ambos, para no caer en ciertos inconvenientes que estoy detectando en los temas marianos. Inconvenientes que tienen su apoyo en una literatura desbordante sobre la Madre de Jesús, haciendo de ella en ocasiones una figura barroca y no excesivamente atrayente. En el caso se debiera tener en cuenta la discreción de que hacen gala los mismos escritos bíblicos. Pararnos más bien ante el misterio y no intentar romper el velo sagrado que lo envuelve.

No dudo que Pikaza, a quien admiro y quiero, ha conseguido el equilibrio antes exigido. Con su obra, nacida desde la competencia bíblica y desde el amor que, como mercedario, tiene a María, contribuirá a hacer crecer el caudal de una devoción a María que vea en ella más a la mujer fiel que a la mujer agraciada. Y, por lo mismo, puede invitarnos a seguir sus pasos, cuando tenemos que hacer realidad los compromisos que, como creyentes, tenemos en el marco del nuevo pueblo de Dios.— B. DOMÍNGUEZ.

ANGOT, M.B., *Las casas de adoración*, Editorial Herder, Barcelona 1996, 12'2 x 19'8, 201 pp.

Las Casas de Adoración son la realización concreta de la Orden de los Laicos Consagrados, institución surgida en Francia en 1986 y extendida hoy ya por diversos países en todo el mundo. El objeto de esta Orden es la consagración de sus miembros a la adoración eucarística como camino de crecimiento de la Iglesia que llevará a ésta a su plenitud.

Así, esta obra que presentamos puede ser considerada como el “libro fundacional” de las Casas de Adoración. En él se explica cuál es la espiritualidad de esta Orden que toma la Eucaristía como fuente y centro de su vida, dentro de una encarnación en el quehacer cotidiano. También se nos muestran cuáles son el origen, los objetivos y las modalidades concretas de funcionamiento de estas Casas de Adoración.

Se trata de una obra interesante para quien quiera conocer de cerca esta nueva modalidad de consagración cristiana. La portada, que muestra pequeñas luces diseminadas entre los hogares, simboliza de modo muy claro lo que pretende este movimiento de consagrados a la Eucaristía.- A. ANDÚJAR.

MARTINI, C.M., *Navidad, aunque los tiempos sean tristes* (Azenai 36), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1996, 21 x 13'6, 120 pp.

La *Navidad* que nos presenta Martini no es la del consumo y el jolgorio, sino la Navidad que se proyecta sobre el mundo. Estamos ante una recopilación de 18 artículos y homilias escritos por el obispo de Milán en los últimos 14 años con motivo de la solemnidad de Navidad.

El tema central de estos escritos es siempre el misterio de la Encarnación, visto en clave positiva, es decir, más como un puro acto de amor que como un acto de reparación. Por supuesto, no se olvidan los muchos dolores que sufre el mundo –ya el título mismo habla de que “*los tiempos son tristes*”–, pero partiendo de ese sufrimiento es necesario afirmar que la visión de la Iglesia hacia el mundo ha de ser positiva, y así lo hace Martini.

Con gran sencillez, con respeto hacia todos, pero sin por ello dejar de denunciar las injusticias, se nos muestra el sentido que hoy tiene para nosotros la celebración de un misterio sucedido hace veinte siglos y que, no obstante, sigue teniendo validez si se encarna realmente en nuestro mundo de hoy, con sus luces y sus sombras. Destaca en estas homilias la ausencia tanto de un protagonismo eclesial innecesario como de cualquier tipo de fundamentalismo, que, junto a la evidente buena formación bíblica y teológica del autor, hacen de este libro una obra muy adecuada para acercar el misterio de la Navidad a cualquier creyente de hoy.- A. ANDUJAR.

JUAN PABLO II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo. I*, Palabra, Madrid 1996, 21,5 x 13,5, 365 pp.

Como preparación al año jubilar del año 2000, se están preparando unas catequesis, fundamentalmente trinitarias, como explicación del credo cristiano, al ser éste la piedra angular sobre la que descansa nuestra fe.

Ediciones Palabra nos ofrece el primer libro dedicado a Dios Padre, pero antes de introducirse en la catequesis hace una introducción general a la catequesis, qué es y cuál es su importancia en la Iglesia.

En un segundo capítulo nos introduce en el mundo de la fe, necesidad obligatoria para entender el credo de la Iglesia. Y como cosa muy importante dedica un apartado a la uni-

dad, tan deseada y tan necesitada en todo el mundo cristiano. Tras esto comienza la catequesis, de un modo más sistemático, de las verdades de la fe desglosando la primera parte del credo.

Esperemos que no tarden mucho en salir los otros dos volúmenes para tener así un compendio de la fe de la Iglesia.- C.J. ASENSIO.

GARGANO, I., *Iniciación a la "Lectio Divina". Un itinerario para acercarse a la Palabra de Dios*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1996, 21 x 13,5, 125 pp.

En este libro su autor, un monje del monasterio de Camáldoli, nos invita a que retornemos a la Palabra de Dios, pero de un modo muy peculiar, nos invita a que nos introduzcamos en la *Lectio Divina*. Lejos de suponer que las formas tradicionales de oración no sirven para el hombre de hoy, este monje nos ofrece un itinerario de oración partiendo del sentido literal de la Escritura, pero sin quedarnos allí, sino degustando, saboreando la Palabra de Dios, porque si sólo nos quedamos en los fríos datos exegéticos nuestra oración será muy pobre. Tenemos que acercarnos a la Palabra con hambre para que ella nos sacie de Dios.- C. J. ASENSIO.

SUÁREZ, L., *Ante el 2000. Razones profundas para la esperanza*, Ediciones Palabra, Madrid 1996, 20 x 13'5, 151 pp.

Para elaborar este libro el autor ha tomado como punto de partida dos elementos, como son la doctrina del Pontífice Juan Pablo II y un profundo conocimiento de la Historia. Se trata, en resumidas cuentas, de un intento por situar al lector en una posición desde la que pueda analizar este próximo milenio desde un punto de vista histórico y poder así encararlo con serenidad. Todo ello desde una perspectiva cristiana y en el marco, como queda claro a lo largo del libro, de la doctrina de Juan Pablo II.

Hace un análisis de los momentos críticos históricos así como de las salidas que el Hombre ha ideado en cada situación; de este modo trata de hacer ver al lector que aun en una situación de incertidumbre como la que actualmente vivimos, se puede vislumbrar una serie de signos que permiten mantener una fuerte esperanza en el futuro; un futuro en el que, por otro lado, los cristianos tenemos una profunda labor de servidores de esperanza para el resto de nuestros hermanos.- A.J. COLLADO.

DOMÍNGUEZ, I., *Misericordia para tiempos ásperos. Una reflexión evangélica sobre la parábola del hijo pródigo*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1996, 21 x 13'5, 109 pp.

Se trata de una reflexión sobre la parábola del hijo pródigo a distintos niveles, ya que el autor va desglosando la parábola, casi podríamos decir que "versículo a versículo" y los analiza desde la exégesis, la filología, la historia, para desembocar finalmente en un fuerte elemento vital y espiritual. Todo ello envuelto en un lenguaje rico, sencillo y cercano que no planteará dificultades al neófito ni defraudará al especialista.

Todo el libro, en definitiva, es un canto destinado a que el lector se recree en una de las facetas sin duda más importantes y atractivas desde las que el Hombre puede acceder al Dios cristiano: la misericordia con la que, como Padre, se dirige y trata a sus hijos.- A.J. COLLADO.

VV. AA., *Ver, oír, oler, gustar y tocar a Dios*, Narcea Ediciones, Madrid 1996, 19 x 12, 157 pp.

“Todo el cuerpo humano es expresión. Gesto, actitud, palabra, mímica: todas esas cosas revelan interioridad, sentimiento, espíritu y los sentidos del otro, si están despiertos, pueden captar lo expresado. El ojo es mucho más que un aparato óptico...” Estas palabras de la introducción que uno de los autores hace a esta obra nos pueden dar una idea del camino que propone al lector el libro que tiene entre manos.

Dios es mucho más que un pensamiento en la mente del Hombre, es alguien que toca mucho más de cerca la experiencia diaria e interior de cada persona y, por tanto, como bien afirma el libro, tiene que pasar por los sentidos.

La obra está estructurada en cinco capítulos (cada uno, evidentemente, referido a uno de los sentidos) que a su vez se desarrollan a partir de una breve introducción, seguida de un artículo a modo de profundización y acompañado todo ello con una fundamentación bíblica y un texto de referencia a los Padres de la Iglesia (como Gregorio de Nisa) o a algún autor espiritual (como S. Juan de la Cruz).- A.J. COLLADO.

MONASTERIO, E., *Pensar por libre*, Ediciones Palabra, Madrid 1996, 21'30 x 15, 203 pp.

Es un libro estupendo y muy gustoso de leer, porque vas leyendo tranquilamente, cuando de repente “salta la liebre”, es decir, te encuentras con alguna cosa que te hace sonreír. En ocasiones hay teorías locas, como la que dice que los chistes son creados por los extraterrestres, y, para colmo, da argumentaciones, aunque luego hace preguntas más serias. Pero las respuestas siguen siendo, en ocasiones, tontas, para hacer pensar al lector. Trata de hacernos ver cosas que la sociedad nos mete hasta en la sopa, que nos convierten en unos robots que hacen lo que se les manda.

El libro esta dividido en capítulos que abordan diversos temas de gran actualidad e importancia; estos capítulos se dividen, a su vez, en pequeñas partes muy sustanciosas. Es un libro, dice el autor, para jóvenes, pero yo lo veo como un buen libro para todo el que lo quiera leer, aunque tal como esta orientado parece más para jóvenes.- A. FERNANDEZ.

VV. AA., *Acción Social del Cristiano*, Ediciones Palabra, Madrid 1996, 21'5 x 13'5, 139 pp.

Este libro se divide en tres partes; la primera de ellas habla del beato Josemaría Escrivá como precursor de la Doctrina Social de la Iglesia del Concilio Vaticano II. En esta parte, se nos habla de cómo el beato entendía la forma de santificarse en la vida ordinaria. Se nos expone lo que pensaba el beato sobre la cuestión social, y también se habla de la Iglesia y de las orientaciones que debe seguir, del pensamiento moral del beato... En la segunda parte, se habla de la renovación de la *Gaudium et spes*, y de cómo el cristiano debe interpretar el trabajo como un modo de santificación. Así se dice que el trabajo es prolongación de la creación, de la construcción del reino de Dios... La tercera parte habla de la Doctrina Social de la Iglesia y de la existencia cristiana. Se habla de que se debe dar un diálogo entre la teología y las ciencias, para que la sociedad progrese. En su conjunto, es un libro muy interesante, corto y fácil de leer, dado que el lenguaje utilizado no es complicado.- A. FERNÁNDEZ.

VV. AA., *Publishing at the Service of Evangelization. Proceedings of the Seminar of the Catholic Publishers in Africa. Nairobi, 12-24 February 1996*, Paulines Publications Africa, Kenya 1996, 21 x 14, 192 pp.

El libro es un compendio en lengua inglesa de todos los temas discutidos y desarrollados durante el primer cursillo de las editoriales católicas de Africa, del 12 al 24 de febrero

de 1996. El cursillo pretende responder al reto del Sínodo Africano para una mejor y efectiva evangelización, utilizando la prensa como medio de comunicación.

Está dividido en tres partes: (1) El Contexto y la Visión de una Editorial católica; (2) El Profesionalismo y la Colaboración; y (3) Los Apéndices. Conviene destacar los resúmenes de las reflexiones grupales después de cada apartado, que ayudarían al lector a situarse en el contexto africano. Los apéndices incluyen una lista de editoriales que han participado en el cursillo, una breve reseña de sus historias, principios, dificultades, proyectos y logros más importantes. Es un libro imprescindible no solamente para las editoriales cristianas, sino que también es una fuente de información valiosa y útil para personas que desean conocer la prensa y sus grandes posibilidades en la evangelización.- J. H. SANTIAGO JR.

HALIK, T., *Un proyecto de renovación espiritual*, Narcea Ediciones, Madrid 1996, 21 x 13,5, 176 pp.

El P. Tomás Halík nace en la República Checa en el año 1948, en el momento en que los comunistas toman el poder. Se le bautizó, aunque no recibió ninguna formación religiosa ni en la familia ni en la escuela. Él siempre tuvo una gran inquietud por los valores espirituales. La formación que tiene se debe a una lectura de pensadores católicos como Maritain, Bloy, Mauriac, etc. Se ordena sacerdote en el más absoluto secreto en el año 1978. Su amplia cultura le pone en contacto con teólogos de Europa, a los que invitaba a conferencias. En la actualidad continúa sus contactos con los círculos intelectuales.

Hay que decir que los últimos años de la Iglesia en la ex Checoslovaquia estuvieron marcados por la persecución del régimen comunista. Ante este panorama, una vez pasada la época comunista, era preciso llegar a una conversión de todos. Asumiendo este reto, la Iglesia convoca a un decenio de renovación espiritual en el que todos empezaran con espíritu de servicio, en un clima de reconciliación aceptación y trabajo en conjunto. La mayoría de las páginas de este libro lo que pretenden es explicar los momentos y actividades de este decenio. Otra parte nos da un testimonio personal de la época de la persecución. Podemos afirmar que este libro no nos queda alejado de la realidad que estamos viviendo, sino que todos estamos necesitados de una renovación espiritual. La lectura de este libro nos ayudará a conseguirla.- F. GARCIA IGLESIAS.

LUSTIGER, J.M., *Haceos dignos dela condición humana*, Ediciones Palabra, Madrid 1996, 20 x 13,5, 155 pp.

Esta obra es una síntesis meditada de temas ampliamente reflexionados y abordados a menudo; ilumina los restos morales y espirituales de nuestra época y no duda en suscitar interrogantes, aportando soluciones, en relación a lo político, lo social y lo económico.

Comienza el libro con un prefacio. Acto seguido se plantea los interrogantes de si son tiempos nuevos o si son tiempos modernos. El siguiente tema que aborda es el universalismo de los derechos humanos. Otros temas, y no menos importantes, son el de la dignidad de la persona humana, la libertad religiosa, la conciencia moral, el liberalismo en la vida social y política, el semblante religioso de Europa, el sacerdocio como misión universal al mundo.- F. GARCÍA IGLESIAS.

SHORTER, A., *Christianity and the African imagination. After the African Synod. Resources for inculturation*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1996, 14,5 x 21, 128 pp.

El autor nos presenta en este libro una serie de vías de acceso y cuestionamiento sobre el tema de la inculturación de la fe en la situación africana a la luz del sínodo sobre África celebrado recientemente.

En una serie de artículos breves, pero densos en contenidos, el autor va señalando algunas de las claves principales de la cultura africana y los posibles interrogantes que plantean a la hora de la inculturación.

Se trata de un libro revelador que parte de un profundo conocimiento de la realidad cotidiana de África, para abrir nuevos caminos de acceso. Para un no iniciado en el tema, ha resultado una lectura apasionante.- R.A. CAPILLA.

ALTISENT, A., *Al caer de la tarde. Reflexiones de un monje II*, Ediciones Sígueme (Pedal 234), Salamanca 1996, 12 x 17,5, 191 pp.

Nos encontramos en esta ocasión ante un libro de meditaciones variopintas de un monje de Santa María de Poblet. Se compone de 58 breves, pero substanciosas, meditaciones sobre los temas más diversos; desde aquellos que consideramos fundamentales o de gran importancia en nuestra vida, hasta los más aparentemente insignificantes (pero que no lo son tanto). Por medio de estas reflexiones, el autor no tiene otra intención que la de compartir sus propias experiencias y meditaciones sobre la presencia de lo divino en lo cotidiano.

Es un libro interesante, muy bueno para la lectura reposada y la meditación, ya que encontramos en él de todo: palabras iluminadoras, de aliento, de maravilla, de tradición, palabras suaves, molestas..., todo ello escrito con una gran calidad literaria.- R.A. CAPILLA.

HUBER, G., *El Diablo hoy. ¡Apártate Satanás!* (Cuadernos Palabra 110), Ediciones Palabra, Madrid 1996, 11 x 17, 143 pp.

El autor, un periodista, nos presenta en estas páginas una serie de ideas, que él considera importantes, en torno a la figura de Satanás, que acecha continuamente a la Iglesia y a sus fieles. Hace un esfuerzo teológico desproporcionado.

Entristece profundamente ver que todavía se dedican tantos esfuerzos a escribir cosas como esta.- R. A. CAPILLA.

Psicología-Pedagogía

TAYLOR, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Ed. Paidós, Barcelona 1996, 15,5 x 21, 609 pp.

Comienza el autor diciendo en el Prólogo que "le resultó muy difícil la composición de este libro". Nada de extraño. Entrar en los entresijos del hombre, de ese *enclos a vif* y de sus circunstancias, como medio para explorar lo que puede constituir la "identidad humana" en una época de la humanidad, tiene sus dificultades. Para esto comienza el autor ahondando en el desarrollo de nuestras ideas sobre el bien y en "el intento de ampliar el ámbito de las legítimas descripciones morales con que contamos"; esto será el tema de la primera parte. Continuará luego diciéndonos que "el ser yo" está vinculado esencialmente a nuestra esperanza del bien y a que logremos la identidad personal entre otros "yo" donde debamos situarnos en relación a dicho bien, siendo una "inquietud tan ineludible como esencial para nosotros que sólo podemos anhelar dar sentido o sustancia a nuestras vidas..." (p. 68). Es la orientación a ese bien lo que mejor define la identidad del yo, siendo, por consiguiente, de singular importancia para cada uno. De ahí la necesidad de acer-

tar en la selección del bien colectivo en relación con la vida. Es en el siglo XVIII cuando se verifica un proceso de constitución de un yo que aparecerá en la modernidad posterior. Interesante seguir el desarrollo de las distintas facetas del ser de los "yo". Las cincuenta y siete páginas últimas ofrecen una abundantísima aportación de notas bibliográficas muy útiles para la comprensión de esta extensa obra.- F. CASADO.

BISSI, A., *Madurez humana. Camino de trascendencia. Elementos de psicología de la religión*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1996, 15 x 21, 306 pp.

Este libro está basado en el trabajo que la autora presentó como tesis doctoral en el Instituto de Psicología de la Pontificia Universidad Gregoriana.

Parte de la premisa básica de que en el ámbito psicológico no hay una única definición de madurez humana, sino que existen distintos modelos sustentados en concepciones antropológicas distintas y a veces contrapuestas.

En el primer capítulo, presenta brevemente los cuatro modelos de madurez humana que considera más representativos: psicoanalítico, epigenético, de autorrealización, y de autotrascendencia en la consistencia. A continuación los compara entre sí para resaltar las convergencias y divergencias existentes entre ellos.

En los capítulos siguientes, trata de dar una definición más precisa de la madurez humana y conseguir una mejor comprensión de la misma. El capítulo segundo presenta un modelo de desarrollo afectivo. En el tercero y cuarto, trata sobre la madurez y sus estadios de desarrollo. En el capítulo quinto presenta la estadística de la investigación y en el sexto las conclusiones. Termina el libro con una abundante bibliografía sobre el tema.

Una obra muy interesante, no solamente para las personas cuyos intereses giren en torno a la psicología. También puede ser de gran utilidad para matrimonios, personas que estén viviendo su vocación religiosa o que aspiren a ella, y para los formadores que les acompañen en su proceso vocacional.- A. CASTRO.

HARGREAVES, A., *Profesorado, cultura y postmodernidad. (Cambian los tiempos, cambia el profesorado)*, Ediciones Morata, Madrid 1996, 17 x 24, 303 pp.

"Las reglas del mundo están cambiando. Es hora de que las reglas de la enseñanza y del trabajo de los docentes varíen con ellas" (p. 287).

Estas frases con las que finaliza el libro reflejan la idea que el autor desarrolla a lo largo del libro. Hace una exposición del carácter cambiante del trabajo y de la cultura de los profesores en el mundo post moderno, que se halla inmerso en una rápida transformación.

La tesis del autor es que las estructuras básicas de la escolarización y de la enseñanza se establecieron en otros tiempos y con otros fines. Por eso ocurre a veces que, mientras la sociedad está pasando a una sociedad postindustrial, postmoderna, nuestras escuelas y nuestros profesorado permanecen atados a unas estructuras anticuadas.

Utilizando la opinión de profesores de los distintos niveles a los que el autor ha entrevistado, muestra lo que ocurre cuando la sociedad cambia pero las estructuras básicas de la enseñanza y la escolarización no: los profesores se sienten sobrecargados, culpabilizados y presionados, por la falta de tiempo y por las exigencias que se les plantean y a las que no están en situación de responder, ni tienen medios para ello.

El autor parte de un presupuesto que a estas alturas es ya indiscutible: que la modernidad está en crisis. El surgimiento de nuevas condiciones sociales, políticas y económicas, han llevado a reconceptualizar todo el sistema de valores sociales y personales en que se asentaba. Eso es la posmodernidad.

Los cambios son inevitables, pero no siempre llevan a mejorar. Depende de cómo los docentes vivan estos cambios, como un problema o como una oportunidad para mejorar. Este libro puede ayudar a desentrañar la complejidad de las situaciones educativas sin desmoralizarnos ni perder la fe en la capacidad de cambio y en las posibilidades de mejorar lo existente.— A. CASTRO.

DONALDSON, M., *Una exploración de la mente humana*, Ediciones Morata, Madrid 1996, 17 x 24, 255 pp.

La autora del presente libro es profesora emérita de psicología evolutiva en la Universidad de Edimburgo, y es conocida por sus estudios y publicaciones sobre el desarrollo de la mente infantil.

Una de sus tesis principales consiste en que los seres humanos tenemos unas posibilidades de desarrollo emocional tan amplias como las de la inteligencia, y que no siempre están bien desarrolladas en nuestra cultura.

La autora sostiene que existen distintas formas de funcionamiento mental, a las que llama “modos” que van apareciendo sucesivamente a lo largo del desarrollo. Los “modos” los define por el centro de interés y por los componentes de la vida mental, hasta llegar al “modo trascendente intelectual”, del que serían actividades prototípicas la lógica y las matemáticas.

Esta teoría de los modos recuerda la concepción de Heinz Werner, según la cual el desarrollo es un proceso de diferenciación y jerarquización creciente, y a los estadios piagetianos, en los cuales la acción también va haciéndose más independiente del contexto y de la situación concreta.

Pero la autora no se limita a moverse en el ámbito de teorías anteriores, sino que plantea muchos elementos nuevos. Por tanto, no es un libro más sobre lo mucho que se ha publicado sobre la mente humana. La primera parte del libro se mueve más en el estilo de las obras de psicología del desarrollo, y en la segunda parte se tratan cuestiones diversas como el desarrollo de la ciencia moderna, la religión, o el tratamiento de las emociones en el budismo.

Es un libro para la reflexión que vale la pena leer, con un completo índice de autores y materias que facilitará mucho el manejo del libro.— A. CASTRO.

FARNHM-DIGGORY, S., *El aprendizaje escolar*, Ediciones Morata, Madrid 1996, 12,5 x 19, 253 pp.

Este libro corresponde al número 20 de la serie “El desarrollo en el niño”, publicado por esta editorial. Trata de dar respuesta a la preocupación que existe en padres, profesores, y en general en todas las personas relacionadas con la educación, sobre la situación actual del aprendizaje escolar.

Según la autora, dicha preocupación está justificada, pues la escolarización contemporánea no prepara adecuadamente a los niños para enfrentarse al mundo de los adultos. Es necesario modificarla, pero no en la línea marcada por la reforma de los años ochenta.

Según un informe publicado en 1983 sobre la situación de la educación en Estados Unidos, recogido por la autora, se dice textualmente: “los fundamentos educativos de nuestra sociedad están siendo erosionados por una creciente marea de mediocridad que amenaza nuestro propio futuro como nación y como pueblo...”.

La autora insiste en que la práctica contemporánea en las escuelas de Estados Unidos, se basa en una ciencia del aprendizaje ya superada, por lo que es necesario una reestructu-

ración para hacer las cosas de otra manera. Es necesario incorporar los descubrimientos de las tres últimas décadas sobre el modo en que los alumnos trabajan, aprenden y se desarrollan. La escolarización basada en estos nuevos conocimientos parecerá completamente distinta de la tradicional.

En los capítulos primero y segundo, se examinan estos razonamientos, y en el capítulo tercero se describe un nuevo enfoque de la educación denominado “aprendizaje cognitivo”. Los tres capítulos siguientes presentan muestras del *currículum* que ilustran los principios del aprendizaje cognitivo. En los capítulos finales aborda los mecanismos de cambio, con sus riesgos y sus ventajas. Termina con un cuidado índice de autores y materias.

Aunque el libro está centrado en la situación de la educación en Estados Unidos, el análisis que hace sobre el aprendizaje en general, y la importancia que da a la ciencia cognitiva, son de gran utilidad para toda persona relacionada con el aprendizaje: padres, educadores, estudiantes de psicología... y todos los interesados por la educación.— A. CASTRO.

FIELD, T., *Primera infancia. (De 0 a 2 años)*, Ediciones Morata, Madrid 1996, 12,5 x 19, 186 pp.

Este libro corresponde al título número 19 de la serie publicada por esta editorial bajo el título “El desarrollo en el niño”. Como nos indican los directores de la colección, el propósito de la serie es el de facilitar los últimos hallazgos en la investigación del desarrollo humano a los responsables de la formación de las nuevas generaciones.

Aunque hay abundante bibliografía anterior, centrada en el estudio del niño en sus primeros años de vida, en estas dos últimas décadas se han conseguido apreciar con mucha más precisión la singularidad y la complejidad del desarrollo infantil.

En el presente libro se intenta recoger la mayor cantidad posible de información de los dos primeros años de vida del niño. El recién nacido no solamente es capaz de ver y oír; puede hacer muchas cosas más: reconocer la cara y la voz de su madre, imitar expresiones faciales, realizar sumas sencillas e incluso distinguir entre sonidos musicales, por citar tan sólo algunas de sus extraordinarias habilidades investigadas en el presente libro.

Comienza el capítulo primero haciendo un estudio de los bebés. En el capítulo segundo incluso antes del nacimiento y después de nacer. El capítulo tercero trata sobre el desarrollo motor y el aprendizaje, desde las teorías conductista, piagetiana... etc. El capítulo cuarto y quinto trata sobre las emociones y las interacciones entre compañeros, para finalizar el capítulo sexto sobre los bebés con riesgo. Al final del libro trae una abundante bibliografía sobre el tema tratado en cada capítulo, que puede ser de gran utilidad para los interesados en ampliar dichos conocimientos.

Tanto por la temática, como por la forma sencilla y directa en que está escrito, este libro es de gran utilidad no solamente para padres, sino también para educadores y profesionales relacionados con el cuidado y la educación de los niños.— A. CASTRO.

GIMENO SACRISTÁN, J., *La transición a la educación secundaria. Discontinuidades en las culturas escolares*, Ediciones Morata, Madrid 1996, 24 x 17, 183 pp.

Como indica el título, la finalidad de esta obra es examinar con detenimiento la peculiaridad de los estilos educativos en los diferentes niveles y tipos de centros de la educación no universitaria.

Las “transiciones” de las antiguas EGB a BUP y COU, y sus equivalentes actuales, Primaria, ESO, Bachillerato, son momentos que plantean retos para la superación, para la

selección académica y social y, sobre todo desde la perspectiva del autor, por suponer un encuentro de dos culturas que, aunque tienen puntos de contacto, “se caracterizan también por entender con matices propios las finalidades educativas y los modos de realizarlas”. Son momentos potencialmente conflictivos y siempre decisivos para el porvenir de los estudiantes.

El objetivo del libro es indagar y reflexionar sobre estas “discontinuidades” pedagógicas, psicológicas y de “contenidos” en el largo proceso de escolarización, máxime en el paso de la educación primaria a secundaria, que “constituye una de las transiciones más emblemáticas en todo el sistema educativo” en una etapa sensible del desarrollo de los estudiantes. Y, además, aprovechando el proceso de cambio en que se encuentra el sistema educativo español, proponer sugerencias para lograr un “currículum” más consistente y menos traumático en sus procesos de transición.

El autor es consciente de que su trabajo representa un esfuerzo de síntesis y de “reconstrucción” de una investigación empírica, basada en las opiniones volcadas en cuestionarios, entrevistas, “historias académicas” y narraciones libres de la experiencia personal de los estudiantes de centros de Enseñanza de las Comunidades de Valencia y Andalucía, “emprendida sin la intención explícita de convertir en objeto de lectura para un público más amplio que aquél que lee informes de investigación”. Por otra parte la mayor parte de su estudio se basa en una realidad caduca -el paso de la antigua EGB al BUP- porque considera que el “fenómeno se va a reproducir en la nueva situación en gran medida”. Pudiera ser, pues, que el trabajo sirviera, más bien, para levantar acta de un estado de cosas e ilustrativo en dos casos específicos, cuando el tema tiene relevancia en todo el sistema educativo.- F. RUBIO C.

CARR, W., *Una teoría para la educación. Hacia una investigación educativa crítica*, Ediciones Morata, Madrid 1996, 24 x 17, 173 pp.

Nos encontramos ante una obra promocionada por la Fundación Paideia (1986), cuya finalidad es promover la reflexión y la investigación en las Ciencias Humanas y Sociales.

Wilfred Carr es Catedrático de Educación en la Universidad de Sheffield (Reino Unido) y ha publicado numerosos trabajos sobre las relaciones entre teoría y práctica y el rol de quienes investigan y participan en formación del profesorado e investigación-acción. La mayor parte de los capítulos de este libro se basa, en distinto grado, en artículos ya originalmente publicados en otros lugares, principalmente revistas, aunque intentan ser algo “más que la mera suma de sus partes individuales”.

El autor pretende contribuir al debate actual sobre las metas y el carácter de la investigación educativa, desde una perspectiva filosófica (pensamiento reflexivo y crítico que emancipa de la ignorancia, el dogma y la superstición), “ocupándose de las premisas fundamentales de la investigación educativa, en vez de referirse a sus métodos y técnicas, (...) y examinar si el estudio de la educación debe considerarse como ‘ciencia’”.

Carr entiende la “teoría” como “el proceso dialéctico de autotransformación y de cambio social: el proceso a través del cual los individuos se rehacen a sí mismos y, al mismo tiempo, rehacen su vida social”; y no, como la entiende el positivismo del siglo XX: “una generalización, un conjunto de principios, un cuerpo coherente de saberes explicativos que pueden utilizarse para prever, controlar y dominar el mundo” (p. 15).

Los capítulos del libro se dividen en dos partes: los de la primera se centran en un conjunto de cuestiones filosóficas referidas a la naturaleza de la teoría de la educación, el carácter de la práctica educativa y la relación entre ambas, insistiendo en la necesidad de tratar la teoría y la práctica como “campos mutuamente constituyentes y dialécticamente relacionados”. Los capítulos de la segunda parte presentan una crítica filosófica de los fundamentos epistemológicos e ideológicos de la investigación educativa ortodoxa y los aportes nuevos de la filosofía de la ciencia sobre las posibilidades de una auténtica ciencia “crítica” de la educación.

A mi juicio, el problema puede estar en la definición de conceptos, como queda claro en el caso de la “teoría y práctica”; si partimos de que como “teoría” debe entenderse un “proceso dialéctico” auto y heterotransformador, ya estamos incluyendo, además, lo que comúnmente se entiende como “práctica” (praxis); y si descalificamos otras líneas de pensamiento afirmando que “pueden utilizarse para dominar al mundo” (p. 14), la conclusión ya está servida: “la teoría es una dimensión indispensable de la práctica”. Por otra parte, parece no quedar claro, como el autor afirma de “*La República*” de Platón, si nos encontramos ante “un tratado sobre el fin educativo de la filosofía o sobre el fin filosófico de la educación”.- F. RUBIO C.

APPLE, M.R., *Política cultural y educación*, Ediciones Morata, Madrid 1996, 24 x 17, 164 pp.

Michael W. Apple es Catedrático “John Bascom” de Educación de la Universidad de Wisconsin-Madison, EE. UU., autor de numerosas publicaciones, casi todas ellas sobre temas de Educación, y activista en numerosos países en favor de la democratización de la práctica, de la política y de la investigación educativas.

En *Política cultural y educación* el señor Apple no deja dudas sobre su posicionamiento ideológico: entiende la educación como un “viaje de esperanza” (R. Williams) en un momento de resurgimiento de la derecha que, cuando habla de educación, parece que lo único que le importase fuera la competición y el beneficio o una vuelta romántica a la “tradición occidental”; en un momento en el que “el fundamentalismo religioso de derechas sigue creciendo y adquiriendo mayor influencia en la política electoral, en las normas sociales y en lo que los profesores enseñarán o dejarán de enseñar en las escuelas. Lo mismo puede decirse del crecimiento del nativismo racista. (...) Desde la derecha, las guerras culturales hacen estragos” (pp. 12 y 13). Y no quedan mejor parados ni la postmodernidad que preconiza la “especialización flexible”, la “alta tecnología”, y la “racionalidad técnica”, ni el señor Milton Friedman.

Frente a todas esas posturas, se propone “una comprensión estructural crítica (y auto-crítica) de la educación” (emancipadora), basada en “la heterogeneidad, el pluralismo y lo local”; “lo estético, lo personal y lo ético (cultura popular). (...) Lo demás es puro entrenamiento”. Quiere defender unas escuelas más vitales, más significativas, en el plano personal, y más críticas en lo social; unas escuelas que se enfrenten al “desmantelamiento masivo de los beneficios (limitados) conseguidos en cuanto al bienestar social, en el control de las mujeres sobre su cuerpo, en las relaciones de raza, género y sexualidad”.

Me temo que no son las aulas, máxime en los años de primaria y secundaria, el lugar ideal para hacer política partidista. Para eso están en las democracias los partidos políticos e, incluso, la calle. Por otra parte, la discusión de si la escuela ha de ser formadora de hombres (aspecto cultural-humanista) o preparadora de ciudadanos capaces de insertarse en el mundo del trabajo, creo que ya es demasiado vieja. Ambas dimensiones han de cuidarse, y es necesario hacerlo, si no queremos que nuestras Universidades sigan siendo “fábricas de parados”. Hombre sí, pero con “entrenamiento”.- F. RUBIO C.

Literatura-Varios

VV. AA., *Humanismo y Císter. (Actas del I Congreso Nacional sobre humanistas españoles)*, Universidad de León, León 1996, 17 x 23,5, 733 pp.

Estamos ante una obra densa y seria. Densa, por su contenido. Seria, por el tema tratado y las firmas que la avalan. Es una obra de investigación. El título y el subtítulo lo dicen todo. Se trata de conjugar esas dos palabras: *humanismo* y *Císter*. Dos palabras que hablan

por sí solas. Con una matización: al fondo está el estudio de la Biblia. Los protagonistas principales son monjes del Císter. Entre los que descuella Cipriano de la Huerga, un cisterciense leonés, nacido en Laguna de Negrillos, profesor de Biblia en la recién fundada universidad de Alcalá de Henares, maestro y profesor, entre otros, del gran Arias Montano.

La finalidad de la obra queda bien reflejada en estas palabras de la introducción: "En estas Actas, por lo tanto, se pretende dar una respuesta a algunos problemas olvidados de nuestra cultura humanística. En ella se abordan temas de Biblia, Humanismo, Filología poligráfica, Literatura, Historia, Arte, Espiritualidad y Música en relación con el Humanismo y la denominada Congregación Cisterciense de Castilla. Los bernardos de los monasterios leoneses y castellanos, a partir de la pionera reforma de Martín de Vargas (h. 1420-1440), rompieron en muchos aspectos con el Císter de la Edad Media y dentro del ideal de su vida retirada abrieron nuevos caminos a los problemas de su tiempo. Tales fueron, además de Martín de Vargas, Cristóbal Castillejo, Cipriano de la Huerga, Luis de Estrada, Fermín Ibero, Lorenzo de Zamora, Andrés Acitores, Ángel Manrique, Bernardo Cardillo de Villalpando, Henríquez y un largo etc. El monasterio leonés de San Esteban de Nogales y el soriano de Santa María de la Huerta fueron los dos centros que mayor número de sabios dieron al Císter y a la cultura española del siglo XVI" (p. 6).

Si amplio es el abanico de temas, amplio es también el número de autores que hacen posible la obra. Todos, o casi todos, son catedráticos de Universidad. Sería prolijo enumerarlos a todos. Lo decisivo en el caso es que se trata de una obra muy seria, con una rica temática y auspiciada por la Universidad leonesa. Todo un aval en favor de su valor. Y, por lo mismo, hay una invitación sincera a leerla. Seguramente que no defraudará a nadie y nos hará gustar las mieles de una rica cultura construida por nuestros mayores.— B. DOMÍNGUEZ.

MASSARO, M., *Epigrafia métrica latina di età repubblicana* (Quederni di "Invigilata Lucernis" 1), Università di Bari 1992, 16,5 x 23,5, 208 pp.

De la última edad republicana nos han llegado tan sólo el poema de Lucrecio y el *Liber* de Catulo. La documentación epigráfica de la misma época sobre "poesía breve" es abundante. El estudio de Matteo Massaro se basa en el fascículo cuarto del primer volumen actualizado del CIL, que contiene las inscripciones datables hasta la muerte de César.

En la primera parte, estudia la variedad métrica de la epigrafía; de la sepulcral especialmente, dada su riqueza. Aunque caracterizada por la polimetría, destaca en ella el uso del senario yámbico. Todo esto lo expone el profesor Massaro con gran competencia y claridad envidiable.

En la segunda parte, comenta detenidamente tres inscripciones (*m. Caecilius, Claudia, Eucharis*). El comentario se articula en cinco partes: 1) reproducción integral del texto, no sólo de la parte métrica, precedido de la indicación de sus ediciones principales y seguido de su traducción italiana; 2) aspectos y problemas generales del texto y su caracterización de conjunto; 3) observaciones sobre la grafía, fonética y morfología; 4) observaciones sobre la prosodia y métrica; 5) comentario extenso sobre el léxico y aspectos literarios, interesantísimo para entender la cultura de la época y sus expresiones literarias, así como la evolución de la lengua y literatura de la edad arcaica a la época de Augusto. No estoy haciendo un cumplido de presentación del libro. Quien lo lea comprobará que no he exagerado.

El libro, tras el prólogo, tiene una amplia bibliografía, y se cierra con dos índices, de citas y de palabras, y el índice general.— J. VEGA.

BOURDIEU, P., *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario* (Argumentos 167), Editorial Anagrama, Barcelona 1995, 14 x 22, 514 pp.

El autor es profesor de sociología en el Colegio Francés y director de estudios de la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Dirige las revistas *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* y *Liber*. Algunos de sus libros están ya traducidos al español. El presente es un estudio sociológico del campo literario (ámbito de relaciones de fuerzas, a la manera de los campos de que habla la física), de su constitución, sus fundamentos científicos y su recepción. El libro parte de un análisis pormenorizado de la obra de Flaubert, en especial de *La educación sentimental* y *Madame Bovary*.

En la primera parte, analiza la constitución del campo, un modelo del campo literario en 1870 y el mercado de bienes simbólicos dentro de él. En la segunda, trata de fundamentar una ciencia de las obras literarias en particular y de las culturales en general, todo ello referido a la literatura francesa de la segunda mitad del siglo XIX. La obra de arte, cree Bourdieu, no es inefable. Hay que evitar toda actitud beata ante ella. Se la puede conocer científicamente, no solo sentirla; conocerla y disfrutarla por el conocimiento. Autor y obra forman parte de una red de relaciones económicas y sociales, cuyo conocimiento es absolutamente necesario para entenderlos, aunque no se reducen a ella. La tercera parte se ocupa del "comprender el comprender". ¿Qué es lo que hace que un texto sea literario? ¿Qué es lo que hace que una obra de arte sea obra de arte y no un cachivache? No se trata de reincidir en la esencia de la obra de arte, camino que no conduce a ningún sitio. Hay que reemplazar la cuestión ontológica por la cuestión histórica de la génesis del universo artístico en el que se produce el valor de la obra de arte. La misma idea de belleza tiene sentidos distintos, hasta radicalmente opuestos, en épocas diferentes. Hay que situar también históricamente la recepción de las obras, de la mirada estética y de la lectura. El libro concluye con una invitación a la creación de la *Internacional de los intelectuales*, expulsados cada vez más del debate público por las modernas redes de comunicación. Un índice onomástico y otro de conceptos, además del índice general, cierran el libro.

Todo ello está tratado con dominio y solvencia. En la traducción aparece varias veces el sintagma "las antípodas", que, por ignorancia, tanto se está extendiendo en nuestros días. De la lengua nadie es propietario; todos somos servidores. En español, *antípodas* es masculino. Debe decirse, por consiguiente, "los antípodas".— J. VEGA.

GIRARD, R., *Shakespeare. Los fuegos de la envidia* (Argumentos 166), Editorial Anagrama, Barcelona 1995, 14 x 22, 456 pp.

René Girard es bien conocido de los estudiosos de la literatura. Le debemos horas de subido placer. Sus investigaciones le han llevado a descubrir lo que ha llamado el *deseo mimético*, un deseo de segunda mano, que imita un deseo modelo (cf. su *Mentira romántica y verdad novelesca* en esta misma editorial). La imitación no solo desempeña un papel en lo externo (imitación del modo de vestir de otro, de su voz, de sus andares de la expresión de su rostro...), sino que se puede imitar también el deseo de otro, identificarse con su deseo y, por ello, terminar siendo quizá su rival. Novelistas y dramaturgos han visto en la rivalidad mimética la fuente principal de los conflictos humanos, mientras filósofos, moralistas, historiadores y psicólogos la han ignorado. Shakespeare es uno de los que más han profundizado en este fenómeno. En el vocabulario que usa para describirlo (deseo segundo, sugestión, deseo celoso, deseo emulador...) destaca, como palabra capital, *envidia*. De aquí el título del libro, si bien las dos expresiones no son exactamente iguales. Toda envidia es mimética, pero no todo deseo mimético nace de la envidia. Lo que Girard estudia es

el deseo imitativo de otro deseo y su calidad proteiforme (Proteo, dios griego de la metamorfosis, es el nombre del personaje que encarna mejor que cualquier otro el deseo mimético en *Los dos hidalgos de Verona*, obra de juventud). El mismo Shakespeare lo define como “tributario de la elección de los amigos, amar lo que eligen otros ojos, amor de oídas...”.

El enfoque mimético permite descubrir no pocas novedades en un autor tan sobado como Shakespeare. Estas son las obras que Girard analiza: *Los dos hidalgos de Verano*, *La violación de Lucrecia*, *El sueño de una noche de verano*, *Mucho ruido por nada*, *Como gustéis*, *Noche de Epifanía*, *Troilo y Cresida*, *El mercader de Venecia*, *Hamlet*, *Otelo*, *Romeo y Julieta*, *Medida por medida*, *Sonetos*, *Cuento de invierno*, *La tempestad*. No todas las obras, pero sí la mayoría. El autor razona en el prólogo el porqué de la selección. Entrevera, además, en el capítulo XXIX un análisis del *Ulises* de Joyce, o más exactamente, de la conferencia de Stephen Dedalus sobre Shakespeare. Muy luminosa. Todo el libro lo es. Luminoso y profundo. Imposible dar cuenta de su riqueza en una reseña. Un gran libro sobre un gran autor. A tal señor tal honor.

En la traducción no todo relumbra. La unidad de tercera persona sí precedida de preposición, reforzada o no con *mismo* o sus variantes de género y número, sólo se utiliza cuando la persona a que se refiere coincide con aquella a la que se refiere el sujeto gramatical de la oración. Se lee, por ejemplo: “los enamorados ofrecen a sus rivales armas que se vuelven contra sí mismos” (p. 45). El sujeto de la oración en que aparece *contra sí mismos* es *que*, relativo que sustituye a *armas*, pero *contra sí mismos* se refiere a *los enamorados*. Debió traducirse *contra ellos mismos*. Son abundantes los ejemplos de este solecismo.— J. VEGA.

SCHOLEM, G., *Las grandes tendencias de la mística judía* (El Árbol del Paraíso 6), Ediciones Siruela, Madrid 1994, 13,5 x 19,5, 296 pp.

Gershom Scholem (1897-1982) fue un estudioso del misticismo judío en general y de la Cábala en particular. Fue pionero en muchos aspectos, y sus investigaciones han tenido gran influencia. Nueve son las conferencias que integran el presente volumen. La primera es una descripción de las principales tendencias del misticismo judío a través de la Cábala y el hasidismo. “No existe el misticismo como tal, sino el misticismo de un sistema religioso en particular: misticismo cristiano, musulmán, judío y así sucesivamente” (p. 26). Así es, y aún habría que añadir que cada uno de estos misticismos tiene su historia particular, y varían mucho sus formas de una etapa a otra. “Sería absurdo negar que hay un elemento común a todos ellos”, que se pone de manifiesto “en el análisis comparativo de las experiencias místicas personales” (*ib*). Pero esto es lo difícil de establecer. Para llegar a ese elemento común habría que conocer muy bien a los místicos de todos los tiempos; a esos que ordinariamente, sin entrar en más precisiones para no perdernos en el laberinto, tienen por místicos las distintas tradiciones. ¿Dónde está semejante historiador? Lo que suele hacerse es dar como características del misticismo en general las propias de los místicos que uno estudia. Las que aquí da el autor serán propias del misticismo judío, pero no de san Juan de la Cruz ni de santa Teresa de Jesús, los dos místicos cristianos que mejor conozco. No voy a seguir comentando el libro. Una reseña no lo permite. Sí quiero advertir que disentir no es censurar. El libro está lleno de erudición y sugerencias, corrige muchas nociones, da otras muchas nuevas, abre horizontes, y obliga al lector a dialogar con él. ¿Qué más se le puede pedir a un libro? Aún hay, lamentablemente, cristianos que creen que el misticismo no es posible fuera del cristianismo. Harán bien en leer este libro, y también los musulmanes. De vez en cuando, conviene salir del huerto propio y ver cómo es el del vecino.

Interés especial tiene para la tradición espiritual de Occidente y, en concreto, para la española lo relativo al movimiento cabalístico. Aquí nació, en Zaragoza, en 1240, el representante más destacado de la que el autor llama Cábala extática o profética, Abraham Abulafia (pp. 141-177, conferencia cuarta); y aquí se escribió, a fines del siglo XIII, en Guadalajara, el *Zóhar* o “Libro del esplendor” de Moshé de León, el libro de la Cábala teosófica, bien conocido entre los judíos de España primero, y después, tras la expulsión de los judíos de España, de los de todo el mundo (pp. 179-268, conferencias quinta y sexta). Las notas son nutridas y abundante la bibliografía. A la original se le ha añadido una selección de libros parecidos después de la tercera edición (1954). Es este un campo del que los españoles estamos ausentes. Una razón más para leer a Scholem. Un índice analítico, onomástico y de conceptos, cierra el volumen.– J. VEGA.

VALERA, F.-KUBART, H., *Diccionario fraseológico del español moderno*. (Diccionarios 15), Editorial Gredos, Madrid 1994, 13,5 x 19,5, 296 pp.

El lenguaje coloquial o lengua hablada es con frecuencia comunicador de emociones más que de significados objetivos. Dispone para ello de un riquísimo repertorio de combinaciones fijas, llamadas *giros*, *decires*, *dichos*, *locuciones*, *fórmulas*, *modos de decir*, *refranes*, *proverbios*, *frases*... Es evidente que no todos los términos son sinónimos. Los autores, creo que con buen acuerdo, no entran en estos detalles eruditos. Aquí lo que interesa es el diccionario. Los diccionarios al uso suelen dejar fuera las frases, porque se limitan a la lengua escrita, porque se atienen a lo que socialmente se entiende por “decencia” (sabido es que la Academia ha admitido ya, y con razón, las palabras “mal sonantes”, pues, como decía Dámaso Alonso, desde el punto de vista lingüístico no hay palabras decentes ni indecentes), porque sólo dan cabida a lo que permanece, y las frases son con frecuencia efímeras.

Pero, ¿qué es, en realidad, una unidad fraseológica? Los autores la describen como “secuencia estable e idiomática de palabras”: *de pe a pa*, *a troche y moche*, *tía cañón*, *de higos a brevas*... Las clasifican en locuciones (funcionan solo como partes de la oración: *tocarse las narices*, *todo dios*...), complejos fraseológicos con casillas vacías (uno de sus términos puede ser sustituido por palabras pertenecientes a su misma categoría: *a tiro limpio*, *a puñetazo limpio*...) y expresiones (residuos de oraciones gramaticalmente completas *¡tu suegra!*).

Echo en falta bibliografía sobre el tema, que la hay. El diccionario se limita al español moderno, dejando fuera la terminología técnica, el lenguaje profesional y las variedades sociolectales o dialectales. Han dejado también fuera los refranes y proverbios. ¡Excelente instrumento de trabajo para los estudiosos del español! Los estudiantes extranjeros tienen aquí un buen auxiliar para comprender las frases, ininteligibles desde el significado de los términos que las componen e intraducibles. Había en este tema un vacío lingüístico, que este diccionario llena cumplidamente. “Si al hojear por curiosidad este libro se ofreciera ocasión para sonreír o para reflexionar sobre la psicología humana o la idiosincrasia de los españoles y sus peculiaridades culturales, esto no resultaría totalmente ajeno a la intención de los autores” (p. VIII). Pues todo esto lo han conseguido.– J. VEGA.

GUTIÉRREZ ORDÓÑEZ, S., *Presentación de la Pragmática*, Universidad de León, León 1996, 17 x 24, 86 pp.

En 1962 se publicó un libro póstumo de J. L. Austin, *How to do things with words?*, compendio de doce conferencias que había pronunciado en 1955 en Harvard. Fue el creador de la Pragmática, palabra que ya había introducido en los estudios del lenguaje Ch.

Morris en 1938. Con ella se introdujo un cambio de perspectiva. Hablar no es sólo expresar pensamientos sino, sobre todo, realizar actos. En el principio fue la palabra, decía la Lingüística; en el principio fue la acción, dice la Pragmática. Aquella describe el significado lingüístico, obtenido por la descodificación del lenguaje mediante la competencia lingüística; esta, el significado referencial o contextual y el intencional (competencia comunicativa). “Ambas disciplinas deberán avanzar en la misma cordada” (p. 77).

Este es el tema que el profesor Salvador Gutiérrez escogió como lección inaugural del curso 96/97. Con ella presentaba la Pragmática en la Universidad de León, en la que desde este mismo curso se da esta asignatura en la titulación de Lingüística. Presentación, que una lección inaugural no da para más. Pero se equivoca quien por ello piense que se trata de un mero trámite. El autor, bien conocido en el campo de los estudios lingüísticos, ha sabido hacer un resumen apretado de la nueva asignatura: Lingüística y Pragmática, actos de habla, actos locutivos, ilocutivos, y perlocutivos, principios pragmáticos, relevancia, argumentación, polifonía comunicativa, pragmalingüística y sociopragmática... Síntesis densa, precisa, muy bien expuesta. Orden y claridad resplandecen en ella. Los entendidos gozarán con su lectura. Los no entendidos accederán a un nuevo saber, al que hay que estar siempre abiertos. Cuando tantos enmascaran su ignorancia en jergas abstrusas, el autor ha sabido exponer lo abstruso en términos asequibles. Al final de la exposición va una bibliografía “sucinta”, en la que se recogen los mejores títulos para proseguir el estudio.— J. VEGA.

MARTÍN, C., *Vida en amor y poesía*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1995, 13 x 20, 598 pp.

La verdad es que uno no está acostumbrado a encontrarse con libros de poesía tan gruesos como el presente. Suelen ser libritos de pocas páginas. Pero se conoce que hay excepciones que confirman la regla y este de Carlos Martín, poeta él y de altos vuelos, es una *suma poética* que contiene casi seiscientas páginas.

El presentador del libro, Ignacio Chaves Cuevas, declara que con esta obra el Instituto “Caro y Cuervo”, contribuye de una manera ejemplar a la difusión de la poesía de Carlos Martín; si bien, ya lo había hecho en el año 1984, con motivo de los setenta años del poeta “setenta años de prolongada juventud de un corazón que no envejece”, cuando entregó a sus lectores el núm. 35 de la Serie “La Granada entreabierta”.

Se trata, pues, de una recopilación de la obra del citado vate colombiano, hecha “como oportuno y merecido homenaje al poeta, al maestro, al ensayista y al amigo”.

El recopilador lo hace con viva complacencia y con la certeza de satisfacer, de ese modo, no sólo un vehemente propósito de justicia histórica, sino también de reconocimiento a la empresa de una generación de poetas que definieron un camino —camino a la palabra—, a la expresión poética de la modernidad lírica colombiana.

De este modo, se une al gran número de escritores que han estudiado la obra de Carlos Martín, cuyos breves comentarios ocupan la primera parte del libro.

Nuestro poeta, nacido en Bogotá el año 1914, abogado y catedrático durante varios años en Colombia y en Holanda, a donde se trasladó en 1961, es conocido en el mundo de las letras hispanoamericanas como “el benjamín de *Piedra y Cielo*”, movimiento que realizó una poesía inicial en la que primaba un neogongorismo de buena factura, que ocupó las décadas de los años 30 y 40.

Vida en amor y poesía recoge, pues, una antología poética del citado poeta, que va desde el año 1939 hasta el 1993; seguido de una especie de apéndice en el que se intercalan otros poemas y una breve noticia del poeta colombiano.— T. APARICIO LÓPEZ.

FERNÁNDEZ RETAMAR, R., *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1995, 15 x 23, 387 pp.

El Instituto Caro y Cuervo, ubicado en Santafé de Bogotá, nos ofrece, en su volumen XCII, una primera edición completa del libro de Roberto Fernández Retamar sobre una teoría de la literatura hispanoamericana.

En un extenso prólogo, de más de treinta páginas, el propio autor explica que, así como el *Cántico* del poeta vallisoletano Jorge Guillén, tras publicaciones en distintos países en las que iba creciendo, alcanzó al fin, a veintitrés años de la salida inicial, su “primera edición completa”, desea que veinte años después de nacido el presente libro, “renacido luego con nuevas páginas en varias oportunidades, ésta del Instituto Caro y Cuervo sea considerada su primera edición completa...”.

El que esta obra se haya ido ensanchando desde sus ensayos primeros, ha sido debido, sobre todo, a la “inmensa posibilidad de reconstrucción humana abierta en Cuba en 1959”, y a la decisión moral por parte del autor de contribuir, en la medida de lo posible, a esa ardua, arriesgada y necesaria tarea.

Porque en Cuba, además de la crítica de José Martí, le atraían al autor del libro figuras como Julián del Casal, “exquisito, doliente y rebelde modernista”; y asimismo Rubén Martínez Villena, “cuya escasa y preciosa obra poética abandonó, para entregarse de lleno a las luchas sociales, y que murió consumido a principios de 1934”.

Precisamente, el primer libro de versos que publique Roberto Fernández Retamar estará dedicado a la memoria de este último poeta cubano.

El fin de esta obra y lo que con ella pretende su autor viene magníficamente expresado en el siguiente párrafo: “He mencionado lo anterior (se refiere al mismo Martí, al mexicano Alfonso Reyes y al argentino Martínez Estrada), para situar este libro en su verdadera familia. Esa familia, como es lógico, es la teoría literaria, la de la literatura en general. Soy un escritor: no puedo ni quiero pretender otra cosa. Pero un escritor que sabe que hay una jerarquía de valores: algo que también supieron (de seres como ellos lo aprendí) criaturas de la envergadura de Martí, Unamuno, Machado, Reyes, Gabriela, Vallejo...”.

Un libro, en fin, de ensayo sobre literatura hispanoamericana que, sin renunciar al ideal de cultura, nació sobre todo por amor al ideal de justicia. “Justicia para nuestras letras –dirá Roberto Fernández Retamar– ciertamente, y en especial justicia para nuestros pueblos.– T. APARICIO LÓPEZ.

CARLOS ALONSO

El Beato Anselmo Polanco, Obispo y mártir

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 14 x 21, 218 pp.,
ilustraciones, 2.200 ptas.

* * *

JUAN MANUEL CUENCA

Agustín de Hipona: pesos y armonías

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 14 x 21, 68 pp.,
ilustraciones, 750 ptas.

* * *

ISACIO RODRIGUEZ-JESUS ALVAREZ

*Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo.
Nombre de Jesús de Filipinas*

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 17 x 24, 457 pp.,
ilustraciones, 4.000 ptas.

* * *

TEOFILO APARICIO

***Agustinos Españoles a la vanguardia
de la ciencia y de la cultura (Vol. II)***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 14 x 21, 218 pp.,
2.700 ptas.

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

- La Ciudad de Dios**
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

- Archivo Agustiniano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Religión y Cultura**
Columela, 12 - 28001 Madrid

- Revista Agustiniana**
Ramonet, 3 - 28033 Madrid

- Estudio Agustiniano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Biblia y Fe**
Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *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.
- Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid 1993.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LOPEZ, T., *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.
- Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
- Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
- APARICIO LOPEZ, T. (ed.), *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
- Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M.Mª., *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- CILLERUELO, L., *El Caballero de la Estrella (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZALEZ 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.
- La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- Una institución coyuntina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- GONZALEZ, 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.

(Sigue en la segunda contraportada)

- HERRERO, Z., *El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAINO, 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.
- Las Confesiones san Agustín comentadas (l. 1-10)*, Valladolid 1994.
- MARTINEZ, G., *Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano (1587-1665)*, Valladolid 1994.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-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.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila - Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniiano*, 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.