

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXVI

Fasc. 1

ENERO-ABRIL
2001

SUMARIO

ARTÍCULOS

- P. DE LUIS, *Estructura de la Regla de san Agustín (XI)* 5
- E. BUENO DE LA FUENTE, *Entre Sísifo y Dionisio. Evangelizar en una cultura trágica* 31
- I. JERICÓ BERMEJO, *Sobre la licitud de la venta de mercancías a los infieles, según los salmantinos Luis de León y Pedro de Aragón (s. XVI)* 63
- M. PÉREZ CORNEJO, *La Aesthetik de K. F. E. Trahndorff: Ideas para la fundamentación de un romanticismo cristiano* 91

TEXTOS Y GLOSAS

- T. MARCOS MARTÍNEZ, *Elegir obispos, renovar la Iglesia* 127

- LIBROS 139
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXVI



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
2001

S U M A R I O

ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de san Agustín (XI)</i>	5
E. BUENO DE LA FUENTE, <i>Entre Sísifo y Dionisio. Evangelizar en una cultura trágica</i>	31
I. JERICÓ BERMEJO, <i>Sobre la licitud de la venta de mercancías a los infieles, según los salmantinos Luis de León y Pedro de Aragón (s. XVI)</i>	63
M. PÉREZ CORNEJO, <i>La Aesthetik de K. F. E. Trahdorff: Ideas para la fundamentación de un romanticismo cristiano</i>	91

TEXTOS Y GLOSAS

T. MARCOS MARTÍNEZ, <i>Elegir obispos, renovar la Iglesia</i>	127
---	-----

LÍBROS	139
--------------	-----

DIRECTOR: Pío de Luis Vizcaino
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Javier Antolín Sánchez
ADMINISTRADOR: Florentino Rubio Carracedo
CONSEJO DE REDACCIÓN: Constantino Mielgo Fernández
José Vidal González Olea
Jesús Álvarez Fernández

ADMINISTRACIÓN
Editorial Estudio Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900
Fax (34) 983 397 8 96
E-mail: bestagus@adenet.es
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2001
España: 5.000 ptas
Otros países: 50 \$ USA
Número suelto: España 1.800 ptas.
Número suelto otros países: 18 \$ USA

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-340 X

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2001

Estructura de la Regla de san Agustín (XI)¹

5.3. El dinamismo interno de la Regla

A la luz de lo expuesto cabe preguntarse ahora cuál es el dinamismo que mueve la Regla de san Agustín desde dentro. De ayuda pueden servirnos dos referencias.

La primera nos lleva, una vez más, a L. Verheijen. Con el trasfondo de las palabras del estudioso francés E. Gilson: «Buscamos en él (san Agustín) un sistema de pensamiento y topamos con un método de pensamiento», el agustino holandés señala que ese método de pensamiento consiste en intentar comprender el conjunto de la realidad en función de Dios y en función de nuestra situación final, definitiva y comunitaria junto a Dios. Para expresarse así, considera un doble hecho: la filosofía antigua consistía en una reflexión sobre el *telos*, sobre el bien último o bien supremo, sobre la felicidad; y la Escritura presenta como inseparables el amor de Dios y el amor del prójimo (Mt 22,37-40) ².

Expresión clara de lo dicho la halla en el primer libro de *De doctrina christiana*, que considera como un tratado de «telicología» bíblica ³. Ahora bien, como la composición de esta obra coincide con la fecha supuesta de la Regla, esto es, hacia el 397, parece legítimo leer la Regla desde dicho principio. En concreto, quizá haya que interpretar en ese sentido los dos elementos incluidos en el *propter quod*, el *in Deum* como objetivo último, *telos*, de

1. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I-X)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407-430; 33 (1998) 5-53; 227-270; 487-524; 34 (1999) 5-29; 219-247; 539-576; 35 (2000) 49-77; 271-290; 483-532.

2. Cf. L. VERHEIJEN, *La Spiritualité de saint Augustin et la nôtre*, en NA II,30-53; en concreto, p. 34. Esta formulación significa complementar el pensamiento de Gilson para quien el método agustiniano consistía sólo en juzgar de todo sólo «en función de Dios».

3. L. VERHEIJEN, *La première livre du De doctrina christiana d'Augustin. Un traité de «telicologie» biblique*, en *Traiectina Augustiniana*, Paris 1987, p. 173.

inspiración filosófica, y el *anima una et cor unum* como modalidad de consecución, de raíz bíblica.

La segunda referencia nos lleva a san Gregorio Magno. Este preclaro discípulo de san Agustín toma la realidad de la luz como imagen para referirse a la Iglesia, y habla de noche, alba y día ⁴. La imagen la podemos aplicar a la Regla, leída en su dimensión horizontal. La noche correspondería a la sección B (tinieblas de que se desea salir), el alba a la sección C (primera luz, ya adquirida en Cristo) y el día a la sección A (plenitud de la luz en el reino eterno). Mas para que la aplicación de la imagen sea correcta ha de sufrir una ligera modificación: la noche de que habla la Regla no es la noche oscura de la infidelidad a que se refiere san Gregorio, pues sus destinatarios son cristianos ya bautizados. Más aún, la noche se percibe como tal sólo desde una experiencia previa de la luz.

A partir de aquí podemos formular ya el doble dinamismo que mueve interiormente los preceptos de la Regla. El primero va de una experiencia inicial a la plenitud de la experiencia; el segundo, de la apariencia/sombra a la realidad. Dos principios que no hay que considerar como opuestos entre sí, sino como dos modos complementarios de interpretar el texto.

5.3.1. *De una experiencia inicial de Dios a la plenitud de la experiencia.*

En el principio, acabamos de decir, no está la tiniebla de la noche, sino una débil experiencia de la luz del día. Pero, estableciendo esta luz como punto de referencia, al cristiano y específicamente al siervo de Dios no le resulta difícil tomar conciencia de que se halla todavía en una oscuridad que puede llamar noche.

Es lo que cabe concluir para la Regla, interpretándola sobre todo desde el libro décimo de las *Confesiones*. En dicho libro «se confiesa» Agustín, obispo y monje a la vez. En su primera parte, narra cómo fue conquistado violentamente por Dios: «llamaste, gritaste y rompiste mi sordera; brillaste, relampagueaste y ahuyentaste mi ceguera». La continuación del relato señala cómo tal conquista no le dejó el sabor amargo del sometimiento a un con-

4. «Con razón se designa con el nombre de amanecer o alba a toda la Iglesia de los elegidos... La Iglesia, en efecto, es conducida de la noche de la incredulidad a la luz de la fe, y así, a imitación del alba, después de las tinieblas se abre al esplendor diurno de la claridad celestial... Pero, además, si consideramos la naturaleza del amanecer o alba, hallaremos un pensamiento más sutil. El alba o amanecer anuncian que la noche ya ha pasado, pero no muestran todavía la íntegra claridad del día, sino que, por ser la transición entre la noche y el día, tienen algo de tinieblas y luz al mismo tiempo» (*Moralia in Job* 29,2-3).

quistador, sino el gozo inefable de descubrir que era lo que él estaba anhelando: «exhalaste tu perfume, lo aspiré y te ansío; te gusté y siento hambre y sed de ti; me tocaste, me encendí en llamas anhelando tu paz»⁵, esto es, la paz en ti. La dinámica del texto se puede sintetizar así: una tenue experiencia previa aviva el deseo de convertir esa misma experiencia en plena y definitiva⁶. Es esa misma experiencia y el deseo que nace de ella la que lleva al Santo a emprender el examen de conciencia y este, a su vez, a invocar la ayuda de Cristo, auténtico y único Mediador, en condición de remedio para sus males.

Igual que en el libro décimo de las *Confesiones*, en su primera sección la Regla presenta la plenitud buscada: Dios. El «hacia Dios» (*in Deum*) denota orientación, movimiento; a diferencia del libro décimo de las *Confesiones*, la Regla no presenta la pregustación del Dios buscado, pero está implícita. Al monasterio no se entra para encontrar a Dios, sino porque ya se le ha encontrado y, específicamente, al Dios de Jesús. El monacato no es catequesis que prepara al bautismo. Los siervos de Dios son ya *fideles*, bautizados; ya han encontrado a Dios. El texto común de la Regla, antes de la edición crítica de L. Verheijen, leía «en Dios» (*in Deo*), no «en pos de Dios» (*in Deum*). Este «en Dios» (*in Deo*) introducido por la tradición era la expresión de esa realidad. Los siervos de Dios se hallan reunidos *in Deo*, pero siguen reunidos *in Deum*. Aquel a quien ya han encontrado y en cuyo nombre están reunidos es quien les impulsa a seguir reunidos para continuar buscándole. La mejor expresión de lo que venimos diciendo quizá la ofrezca un conocido texto de la obra *La Trinidad*: «(A Dios) se le busca para que sea más dulce el hallazgo, se le encuentra para buscarle con mayor avidez»⁷. Una experiencia inicial de Dios siempre deja un ansia mayor de él. Por pequeña que sea la capacidad del espíritu humano, Dios halla siempre el modo para introducirse en

5. «Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam» (10,27,38 CC 27,175).

6. La misma ansia de duración expresa en *conf.* 10, 40,65 CC 27,191: «Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit, quod uita ista non erit».

7. Vale la pena traer aquí el texto más amplio: «Si ergo quaesitus inueniri potest, cur dictum est: *Quaerite faciem eius semper?* An et inuentus forte quaerendus est? Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil inuenisse, qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat, potuerit inuenire. Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quando in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et inueniendum quaeritur, et quaerendum inuenitur? Nam et quaeritur ut inueniatur dulcius, et inuenitur ut quaeratur avidius» (*De Trinitate* XV,2,2 CC 50,461).

él y, al introducirse, agranda dicha capacidad que luego pide ser llenada, en un proceso siempre repetido que no conoce límites en esta vida. De ahí siempre el buscar más y más hasta la consecución plena y definitiva. *Trahit sua quemque voluptas*, a cada cual le arrastra lo que le causa placer, dijo el poeta latino ⁸. Tal es el contenido de la sección A de la Regla.

Pero Dios es luz y, cuando llega, lo ilumina todo. A su luz quedan al descubierto las tinieblas con las que Él, por naturaleza, no puede convivir. El espíritu que ha gustado de la belleza de su luz, su misma luz, advierte lo que impide que Él se le entregue más plenamente ⁹. La contemplación, por breve y parcial que sea, de la hermosura de Dios pone ante los propios ojos la fealdad del propio pecado y en el espíritu surge el deseo de una profunda limpieza de sí mismo. Se trata de un ansia de purificación, cuya hondura la mide el esfuerzo por esa misma purificación; de una dura ascesis exigida por una profunda mística; de una terapia que supone la conciencia tanto de la enfermedad como de la posibilidad de alcanzar la salud plena; de un romper los lazos que atan al mundo para elevarse a las alturas de la libertad. Las imágenes son distintas: luz-tinieblas, enfermedad-salud, esclavitud-libertad, pero la realidad es la misma: el hombre experimenta la lejanía de quien constituye su felicidad. Desde esta constatación se entiende la sección B de la Regla.

Ante las raíces profundas del mal el propio esfuerzo se revela insuficiente. Cuanto mayor empeño se pone en erradicarlo, con tanta más fuerza surge espontáneo el convencimiento de que es indispensable la ayuda «exterior»; es decir, tanto más se experimenta la necesidad de la gracia. Entonces se vuelve la mirada a Cristo, el único de quien puede llegar el socorro imprescindible, llámese como se le llame desde cada una de las imágenes anteriores. El siervo de Dios que se encuentra a oscuras halla en Cristo la luz de la Verdad de la que se enamora; el que se siente enfermo, en Cristo contempla la salud plena e imperecedera, en deseos de la cual arde; el que se encuentra atado, puede alcanzar en Él la libertad de que Cristo hizo gala en su vida y que ya posee definitivamente. En Él, en Cristo, tiene la posibilidad de conseguir el acceso a la plenitud anhelada. Él, Dios y hombre, único Mediador, le

8. VIRGILIO, *Eglogae* 2. Cf. *Tractatus in Io. Euangelium* 26, 4 PL 35, 1608.

9. Téngase en cuenta que la flaqueza va asociada a la idea de monje en Agustín, razón por la que le asocia los que están en el lecho (cf. Lc 17,34): «Lectum autem positum arbitror pro quiete: quia sunt qui neque actiones mundi pati volunt..., neque aliquid in ecclesia agunt...; sed velut ad haec infirmi secedunt ad otium, et quieti esse diligunt; veluti memores infirmitatis suae, non se committentes magnis actionibus, et quodammodo in strato infirmitatis rogantes Deum» (en. Ps. 36,1, 2 PL 36, 357). Cf. también en. Ps. 99,13, PL 36, 1279; 132,5, PL 36, 1731-1732.

garantiza el acceso a Dios, a la unión definitiva con Él. Tal es el sentido de la sección C.

Por supuesto, el siervo de Dios que ya ha encontrado a Dios y ha escuchado su palabra sabe que no le ha mandado amarle a Él sólo, sino también al prójimo –y aquí entramos en el segundo elemento del *propter quod*, el *anima una et cor unum*–. Sabe que Dios es Dios de todo hombre, que se dará a todos por igual y que quien no quiera gozar de él en compañía de aquellos otros a los que Él también quiere, no podrá gozar de Él. De ahí el reunirse en comunidad, el caminar hacia Él íntimamente asociado a otros hermanos. También en este sentido vale el principio formulado en el epígrafe último: de una experiencia inicial, a una plenitud. Pero aquí hay que introducir un matiz distinto. La experiencia inicial de Dios, si es auténtica, es siempre positiva y suscita el deseo de que se convierta en plena y duradera; se anhela conseguir en su nivel máximo el bien pregonado. No acontece lo mismo, sin embargo, con la experiencia del grupo o comunidad humanas. Cualquier realización de la comunidad por parte de los hombres contiene luces y sombras. Si Dios nunca defrauda, es raro que el hombre no se sienta defraudado alguna vez o que él mismo no defraude. Por eso el anhelo de una experiencia de comunión reclama erradicar antes totalmente lo negativo. De nuevo la sección B señala el camino por donde caminar hacia ese objetivo y sólo la sección C muestra su real posibilidad en Cristo. Lo que separa de Dios separa también del hombre y lo que establece comunión con el hombre la establece también con Dios. En última instancia, haber hallado la plena unidad de almas y corazones equivale a haber llegado *in Deum*, porque sólo en Dios cabe que se dé.

5.3.2. De la felicidad aparente que procura el vicio a la auténtica que otorga Dios

Si la Regla puede entenderse desde la situación de quien ha tenido una parcial experiencia gratificante de Dios y busca hacerla plena, puede comprenderse también desde la situación de quien ha tenido la experiencia insatisfactoria del vicio y busca cambiar el signo de dicha experiencia. Si entonces era Dios quien llevaba a Dios, quien conduce a Dios ahora, por paradójico que pueda parecer, es algo que se le opone radicalmente: el vicio.

Para entenderlo es preciso tener en cuenta la repetida afirmación del santo de que hasta los vicios tienen una belleza, aunque sea umbrátil y contrahecha. Es lo que explica que el hombre vaya tras ellos. Aunque parezca extraño, quien sucumbe a un vicio lo hace porque persigue un valor. Y por irónico que resulte, el valor que busca en el vicio se halla en su plenitud en

Dios de quien precisamente le aparta el vicio. El hombre vicioso se aleja del valor que busca en la acción misma mediante la cual busca el valor. La paradoja se explica porque no lo busca como debe ni donde debe ¹⁰.

La anterior constatación sirve a Agustín para sostener que el vicio puede reorientarse positivamente y que la esclavitud bajo el mismo tiene posibilidad de redención. La misma naturaleza del vicio lleva consigo el principio que capacita para liberarse de él. Principio formulado a través de preguntas como las siguientes: «¿Queda, pues, algo que no pueda recordar al alma la primitiva belleza que ha perdido, si hasta lo pueden hacer los mismos vicios?» ¹¹, o «¿qué hay, pues, que no pueda invitar al hombre a adquirir las virtudes, cuando es posible hacerlo a partir de los mismos vicios?» ¹². O también en la siguiente aserción: «nadie es arrojado de la verdad misma que no sea recogido (*excipiatur*) por alguna imagen de la verdad» ¹³. Un principio que luego el santo aplica a cada una de las tres *cupiditates* o concupiscencias, al presentar el modo de reorientación de las mismas ¹⁴. De forma concisa lo presenta este texto:

¿Qué busca la curiosidad, sino el conocimiento, que no puede ser cierto mas que si se refiere a objetos eternos y siempre iguales a ellos mismos? ¿Qué pretende el orgullo, sino el poder que tiene por fin la libertad para obrar, que sólo alcanza el alma perfecta, sometida a Dios y entregada a su reino en la perfecta caridad? ¿Qué apetece el placer carnal, sino la quietud que no se encuentra más que allí donde no hay necesidad ni alteración alguna? ¹⁵.

Si los vicios buscan también un valor, surge la pregunta de si realmente lo consiguen. A nivel subjetivo la persona viciosa consigue siempre algún valor, alguna satisfacción, pues, de lo contrario, abandonaría de inmediato el vicio, admitido sólo en función del valor buscado. Pero la cuestión ahora consiste en saber si lo percibido subjetivamente como valor lo es objetiva-

10. Cf. *conf.* 2,6,12-14 CC 27,23-24.

11. «Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulchritudinem, quam reliquit, quando de ipsis suis vitiis potest?» (*uera rel.* 39,72 CC 32,234).

12. «Quid est autem, unde homo commemorari non possit ad uirtutes capessendas, quando de ipsis vitiis possit?» (*uera rel.* 52,101 CC 32,252).

13. «Ita illa bonitas a summo ad extremum nulli pulchritudini, quae ab ipso solo esse posset, inuidit, ut nemo ab ipsa ueritate deiciatur, qui non excipiatur ab aliqua effigie ueritatis» (*uera rel.* 39,72 CC 32,234).

14. Cf. *Estructura* (II), en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998), p. 11ss.

15. «Quid enim appetit curiositas nisi cognitionem, quae certa esse non potest nisi rerum aeternarum et eodem modo se semper habentium? Quid appetit superbia nisi potentiam, quae refertur ad agendi facilitatem, quam non inuenit anima perfecta nisi deo subdita et ad eius regnum summa caritate conuersa? Quid appetit uoluptas corporis nisi quietem, quae non est nisi ubi nulla indigentia est et nulla corruptio?» (*uera rel.* 52,101 CC 32,252-253).

mente, o si se trata sólo de una apariencia del mismo. Según sea la respuesta, se obtiene la doble formulación del principio dinamizador. En un caso se trataría de pasar de lo parcial a lo pleno y en el otro, de la apariencia a la realidad. Este segundo caso se da cuando el vicio ofrece sólo una simulación de valor; el primero, cuando ofrece una participación en él, pero demasiado pequeña y efímera, para lo que el hombre desea ¹⁶. A falta de algo más sustantivo, en una y otra situación el hombre sustituye la calidad por la cantidad, tratando de acumular muchos mínimos, poniendo siempre nuevos actos que acabarán encadenándole y esclavizándole ¹⁷.

Lo incuestionable es que ni en uno ni en otro caso el hombre se encuentra feliz, siendo el deseo insatisfecho la causa de su infelicidad. A partir de esta constatación, alguien podría pensar en la extirpación del deseo como remedio eficaz contra dicha infelicidad. Mas perdería el tiempo quien optase por ese camino, porque resulta imposible suprimir deseos que pertenecen a la estructura ontológica del hombre. La vía adecuada no pasa por extirparlo, sino por dirigirlo hacia el único lugar donde puede ser satisfecho; en cambiar su dirección y orientarlo no hacia los valores terrenos y temporales, sino hacia los divinos y eternos. Más simplemente y en terminología agustiniana, en permutar la *cupiditas* por la *caritas*, dos fuerzas motrices que se diferencian por la dirección que toman: hacia el mundo que el apóstol Juan prohíbe amar (1 Jn 2,15-16) o hacia Dios respectivamente ¹⁸.

Veamos ya la aplicación a la Regla. Para ello recurrimos a la sucesión existencial de las etapas: comenzamos con la sección B (situación de partida del siervo de Dios) y seguimos con la C (camino que ha de recorrer), para concluir en la sección A (meta a que anhela llegar).

La sección B presupone que el siervo de Dios puede hallarse en una situación en que sus deseos sean satisfechos o sólo aparentemente o sólo parcialmente. Es el caso, en la primera unidad, de quien, queriendo entrar

16. Aunque la formulación sea parecida al principio formulado, la diferencia es más bien sustantiva, en cuanto que no puede compararse el nivel gratificación que aporta el vicio con el que aporta la experiencia de Dios, aunque sea aún parcial.

17. Cf. *conf.* 8,5,10 CC 27,119.

18. Hablando de la tercera concupiscencia de 1 Jn 2,16, formula Agustín un principio de alcance general. Dice así: «*Non extirpetur cupiditas, sed mutetur*» (S. 313 A,2). La *mutatio* consiste en sustituir la *cupiditas* por la *caritas*. En este sentido hay que entender determinados textos en que habla de hacer desaparecer la *cupiditas*. Por ejemplo, utilizando la imagen de la hierba que puede ser buena o mala, habla de extirpar la *cupiditas* y plantar la *caritas* (s. 311,7,7); o, sirviéndose de la imagen de un líquido que puede ser venenoso o salúfero, habla de vomitar el primero y beber el segundo (s. 311,15,13). Cf. WILLIAM S. BABCOCK, *Cupiditas and caritas: The early Augustine on love and human Fulfilment*, en W. S. BABCOCK (ed.), *The Ethics of saint Augustine*, Atlanta 1991, pp. 39-66.

en la oración en contacto con la verdad que es Dios, no llega a ella porque o bien se lo dificultan los hermanos que pudieran estar haciendo otra cosa en el oratorio o se lo impiden las imágenes que, entradas por las puertas de los sentidos, pueblan su corazón. O en otra lectura, de quien queriendo contemplar en la oración la belleza de Dios, se limita a contemplar espectáculos exteriores, ya sea con los sentidos, ya sea con la imaginación. En el primer caso, no ve satisfecho su deseo porque no llega a Dios; en el segundo, adquiere cierta satisfacción al contemplar los espectáculos que le suministran los sentidos, pero no el que le hace feliz, esto es, el espectáculo percibido por los sentidos del hombre interior.

La segunda unidad presupone un siervo de Dios hambriento de quietud del cuerpo o salud plena, en busca de la cual puede entregarse al placer de la comida y bebida o a los atractivos de la sexualidad; presupone, además, que ni una ni otra cosa por sí mismas pueden aportar dicha quietud y salud. Para que no quede duda, lo afirma expresamente: la felicidad no pasa por satisfacer muchas necesidades, sino por tener las menos posibles (cf. R III,5).

La unidad tercera, por último, presupone en el siervo de Dios el ansia de libertad y señorío, que busca en la propiedad privada, en la fama y en el afán de poder; pero al contraponer la posesión en común, el perdón y el servicio de caridad deja entender asimismo que aquellos caminos no son los adecuados para conseguir el objetivo que se pretende.

En síntesis, del conjunto de la sección B se deduce que ninguna de las tres concupiscencias gratifica en verdad o, al menos, plenamente; que ninguna es capaz de aportar el valor al que pretenden servir; que el siervo de Dios toma por valores lo que son sólo sombra o, en el mejor de los casos, migajas de ellos. En efecto, su apego a manifestaciones de las concupiscencias, de las que el legislador quiere desapegarle, demuestra que su búsqueda no es del todo negativa, que obtiene alguna recompensa a su esfuerzo, aunque sea ilusoria. De lo contrario, ya habría abandonado ese campo para emprender la búsqueda en otro. Es precisamente esa apariencia o simple migaja de valor la razón por la que el legislador trata de orientarle en otra dirección.

Si la sección B refleja el estado del siervo de Dios que sufre la tiranía de las concupiscencias, sintetizadas todas ellas en la *cupiditas*, la sección C presenta la posibilidad alternativa: el estado de quien se deja guiar por sus antagonista, la *caritas*. Es cierto que este término no aparece en ella, pero está *dilectio* que viene a ser su equivalente¹⁹. Es más, esta presencia de la *dilectio*

19. Sobre la *dilectio*, cf. *Augustinus Lexikon*, 1,294ss.

(= *caritas*) en la misma apertura de la sección C puede verse como un indicador de la presencia oculta de la mencionada *cupiditas* en la sección B.

Si el deseo del hombre, orientado por la *cupiditas*, no se ve gratificado o no plenamente gratificado, lo correcto es darle otra orientación que posibilite no sólo una gratificación, sino la plena gratificación. Esta nueva orientación la formula el santo en los siguientes términos: «Antepón los bienes celestes a los terrenos, los inmortales a los mortales, los eternos a los temporales. Antepón *al Señor* a todos ellos, no alabándolo, sino amándolo»²⁰. La neta inspiración platónica salta a la vista, pero es significativo que los valores abstractos hallen de inmediato concreción en la persona del Señor.

La Regla, en su sección C, convoca al valor auténtico, no al sucedáneo. Y, a la vez, presenta el lugar donde puede conseguirse. En concreto ofrece el conocimiento pleno, ligado a la Verdad y Belleza no sujetas a cambio, frente a los espectáculos pasajeros que captan los sentidos o las inconsistentes «ilusiones» que pueblan la mente y le impiden o dificultan el acceso a la Verdad y Belleza; ofrece la salud plena en la que no tiene cabida ya la enfermedad ni necesidad alguna, deshaciendo el engaño de creer que la salud consiste más en saciar necesidades que en carecer de ellas; ofrece, por último, la libertad absoluta, acompañada de la paz igualmente absoluta, una vez vencida la tiranía de los vicios. Valores auténticos que llevan directamente a la persona de Jesucristo que los encarna. De una parte, Él alcanzó los valores que el siervo de Dios anhela conseguir, dando una prueba de que no constituyen una utopía inalcanzable. De otra parte, dichos valores son inseparables de su persona; en Él y sólo en Él es posible tener acceso a ellos²¹. Si importante es el primer aspecto, no menos lo es este segundo. Lo que el siervo de Dios buscaba en la satisfacción de las concupiscencias ahora lo puede hallar en la persona de Jesucristo, pero en autenticidad. La condición humana de Jesús le hace accesible al siervo de Dios; su condición divina otorga el sello de la autenticidad y plenitud a cuanto ofrece. Jesucristo, precisamente en su condición de Dios encarnado, es el «lugar» donde puede hallar la satisfacción auténtica y plena de sus deseos²².

20. S. 335 C,13: «Praepone caelestia terrenis, immortalia mortalibus, sempiterna temporalibus. Dominum omnibus praepone, non laudando sed amando». El párrafo anterior deja suponer que el Señor a que se refiere el predicador es Jesucristo.

21. Y. Miyatani ha puesto de relieve la íntima conexión en san Agustín entre la teología de la conversión y su cristología. «We can say that the process of formation of *theologia conversionis* in Augustine corresponds to the process of formation of his christology» (*Theologia Conversionis in St. Augustine*, en *Congresso internazionale Roma 1986*, 49-60; en concreto, p.60).

22. Cuando Agustín dice de Cristo que es *uera et summa suauitas* (conf. 9,1,1 CC 27,133) no dice otra cosa.

El siervo de Dios conoce ya con absoluta seguridad dónde puede satisfacer sin frustraciones sus más profundos deseos. El hombre Jesucristo, que es también Dios, le ofrece el conocimiento de la verdad sin engaño y el ideal del hombre que se caracteriza, de una parte, por carecer de necesidades que deban ser satisfechas, y, de otra, por su plena libertad, al haber roto todas las ataduras. La medida de su vinculación a Jesucristo será la medida de su disfrute de la verdad; su vinculación con Jesucristo le hará gozar en esperanza de la auténtica salud y le permitirá disfrutar progresivamente de la auténtica libertad.

Pero el deseo del siervo de Dios en vez de quedarse parado ahí, sigue mostrándose dinámico. Jesucristo le ofrece una pregustación, auténtica, pero sólo parcial o en esperanza. Sabe que mientras viva en esta tierra, limitado como está por el cuerpo de esta muerte (Rom 7,25), la plenitud le resulta inaccesible. Esta le está reservada para cuando llegue definitivamente *in Deum*.

Lo dicho puede sintetizarse en los siguientes términos. Punto de partida son los deseos radicados en la naturaleza del hombre, a los que el siervo de Dios en un primer momento sólo halla una satisfacción o engañosa o efímera (sección B). A esa situación incómoda que le mantiene en tensión y movimiento a la búsqueda de algo mejor, la Regla ofrece remedio en la persona de Jesucristo en quien halla ya una satisfacción auténtica, pero aún no plena o, en todo caso, aún no definitiva, debido a la presente condición humana (sección C). El anhelo de una satisfacción que además de auténtica, sea plena y definitiva mantiene activo su dinamismo hasta su consecución en Dios. Dios será para él lo que anhela (sección A).

También en esta segunda perspectiva tiene cabida la dimensión comunitaria. Se puede partir de la meta que se pretende alcanzar: Dios, como plenificación de los deseos del hombre. Y es preciso recordar de nuevo que Dios no admite ser poseído de modo individual. Constituido Dios en bien común, su conquista sólo es posible sobre la base de la supresión del apetito del bien privado.

Comenzando, de nuevo, por la sección B, cabe decir que si el hombre obtiene sólo una satisfacción engañosa o, en todo caso, efímera de sus apetencias, se debe precisamente a su apego al bien privado en detrimento del bien común. Resulta claro en la unidad primera que contempla la posibilidad de detenerse en espectáculos particulares, que obedecen a los propios sentidos en vez de detenerse en el espectáculo común que son la Verdad y Dios. Se percibe asimismo en la unidad segunda que considera la circunstancia de que el siervo de Dios no mire más que a satisfacer sus propias necesidades, sea en el ámbito alimentario, el del vestido o descanso, sea en el sexual, olvi-

dándose de que el estado ideal será aquel en que desaparezcan las necesidades particulares, porque desaparecerán las necesidades mismas. Más claro resulta todavía en la tercera unidad que responde a la experiencia de que en cada siervo de Dios, como en cada hombre, anida la apetencia de satisfacerse con la posesión privada, de cerrarse en la ira que se niega a perdonar a los demás, y de convertir las relaciones sociales en ámbito de dominio privado.

La alternativa la ofrece la sección C, que abre al siervo de Dios al bien común. De una parte, le pone ante los ojos una belleza espiritual que, por ser tal, es indivisible y, si se acepta, sólo puede ser en comunión con los demás: la belleza divino-humana de Jesucristo. Ofrece asimismo una condición física de tal naturaleza que excluye toda apetencia particular, y brinda, por último, una libertad que redime de toda esclavitud a vicios particularizantes, sea la envidia/avaricia, la ira/odio, o el afán de dominio. Aquí es la caridad (amor a lo común) la que permite superar la *cupiditas* o amor a lo privado. Pero las ofertas indicadas no se colocan todas en el mismo nivel: la belleza es objeto de fe; la plenitud de la condición física, objeto de esperanza. Y la libertad nunca será plena hasta que no sea plena la caridad.

La sección A es la que más nítidamente señala la dimensión comunitaria, al asociar el objetivo último: *in Deum* y el modo de consecución: *anima una et cor unum* de forma tan estrecha que a veces los autores no aciertan a distinguirlos. Interpretando este dato desde el conjunto del pensamiento del santo, se puede dar un paso más: el modo de consecución se identifica con el modo de posesión.

5.4. Epígrafes para los distintos apartados de la Regla

Los epígrafes que en las distintas ediciones de la Regla introducen cada uno de sus capítulos no se deben, como ya hemos repetido, a san Agustín. Reflejan únicamente la concepción que de ella y de sus partes tiene el editor de la misma.

En efecto, si para el lector de un texto, sea de la naturaleza que sea, los epígrafes se presentan como una llave de entrada, para el editor se constituyen en instrumento convencional para orientar o facilitar su lectura, cuando se trata de un texto de producción propia, o para dar a conocer su lectura personal, si se trata de un texto ajeno. Habida cuenta de que resulta imposible una lectura objetiva al cien por cien y que, en su interpretación, tienen un peso considerable los aspectos subjetivos, se comprende la multiplicidad, a veces con notables divergencias, de epígrafes que acompañan las distintas ediciones de un texto.

En otros casos, sin embargo, la divergencia no es atribuible a los distintos sujetos que lo interpretan, sino a la desbordante riqueza del texto en sí, que hace que una misma persona perciba diferentes modos de lectura, obviamente no contradictorios, sino complementarios. Respecto de la Regla cabe afirmar lo que, a propósito de otro escrito agustiniano, la obra maestra que son las *Confesiones*, afirma un autor moderno: para entrar en ellas, no basta una llave; se requiere un manajo de ellas ²³. Es nuestro firme convencimiento. De la estructura de la Regla que hemos presentado se derivan diferentes claves de interpretación expuestas en el artículo anterior. Ahora bien, esas diferentes claves permiten leer la Regla desde distintas perspectivas que pueden hallar expresión en diferentes epígrafes o, mejor, series de epígrafes.

A continuación ofrecemos esa expresión con el doble objetivo de dar a conocer nuestra provisional lectura personal de la Regla y someterla al contraste de pareceres, de una parte, y, de otra, de que el lector que la encuentre al menos aceptable pueda apropiarse de la riqueza que encierra el documento monástico en la simplicidad y, a veces, obviedad, de sus normas concretas. Seguiremos el criterio de la estructura. Esta opción implica multiplicar los epígrafes, porque asignaremos uno no sólo a los capítulos, como es la práctica habitual, sino también a las «unidades» en que se integran ellos, y a las secciones en que se integran estas ²⁴. Presentamos nueve series de epígrafes, en correspondencia con las nueve claves de la lectura sincrónica o vertical de la sección B (y C) expuestas en su momento. Al elegir cada epígrafe buscamos que se ajuste al elemento formal y material a la vez, es decir, que responda al criterio que regula la serie y, al mismo tiempo, al contenido del texto que cubre. El conjunto de las mismas ofrecerá una síntesis, perceptible a la mirada, de lo escrito en el anterior artículo.

A nuestro parecer cada serie responde en su conjunto al contenido de las distintas partes de la Regla, pero ninguna de ellas agota su contenido. Esta afirmación significa que, para tener una comprensión, si no completa, al menos suficientemente amplia de la misma, hay que tenerlas todas en cuenta. Lo cual no quita que un lector en concreto se sienta más identificado con una serie que con otra. Dependerá de nuestro mayor o menor acierto en elegir los epígrafes ²⁵ o, también, de sensibilidades espirituales o religiosas. Con

23. G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1996, p. 85, n.3.

24. Salvo en la sección C, donde irán especificados, pero unidos.

25. Nosotros no lo creemos tan fácil como le parece a Sister Agatha Mary: «There are no titles to the chapters, but their subject matter is easy to see if you read carefully» (*Looking at the Rule of saint Augustine*, en *Augustinian Heritage* 38 [1992] 23-36; en concreto, p. 24).

referencia a los epígrafes considerados aisladamente, se impone advertir que no siempre cubren todo el contenido del texto al que presiden o, al contrario, que tienen más amplitud que él. Esta circunstancia se produce por la naturaleza misma del epígrafe que reclama brevedad, por otra parte no siempre lograda. La pretensión de ajustar el elemento formal al material con exactitud llevaría al uso de epígrafes demasiado extensos. Uno y otro caso, cuando lo advertimos, queda expuesto en nota. En más de una ocasión el lector se sentirá sorprendido por el epígrafe seleccionado al no percibir sea su razón formal o adecuación al criterio que rige la serie, sea su aplicación al contenido material del texto. Se da la circunstancia, sobre todo, cuando el epígrafe obedece a interpretaciones que no son las habituales. También en este caso procuramos acudir en ayuda del lector con la explicación oportuna en nota. Simple indicación, porque no es este aún el momento del comentario.

Para la primera sección ponemos en todas las series el mismo epígrafe independientemente de cuál sea el criterio organizador, porque siempre se identifica con Dios, poseído en común con los hermanos, de lo que es incoación presente la unión de almas y corazones. Lo cual no quita que en alguna ocasión hagamos algún añadido específico.

Cada serie de epígrafes va precedida del criterio organizador de la misma y de los otros textos agustinianos que, por su paralelismo estructural y de contenidos con la Regla, la inspiran. Al orden de las series no cabe asignarle valor específico.

5.4.1. 1ª serie. Criterio: *Las tres concupiscencias*

Textos inspiradores: *uera rel., conf. 10; conf. 1-9.*

1. (R. I,1): Prólogo

A (R I,2-8): La meta futura y su incoación presente ²⁶.

26. La meta que busca alcanzar el siervo de Dios que entra en el monasterio no es otra que Dios. Su consecución plena, sin embargo, no pertenece al tiempo presente; es realidad futura, escatológica, apuntada en el valor de la preposición *in* con acusativo (*in Deum*). Pero la meta que es Dios, no es objeto de posesión privada, particular de cada miembro del monasterio por separado, sino común. En él hallarán unidad plena los ahora con frecuencia divergentes deseos de cada hombre. De esta realidad futura busca ser ya una incoación en el ahora del tiempo la comunidad monástica. No otra cosa indica la «unidad de almas y corazones» preceptuada en la Regla, con sus exigencias específicas.

B (R II-VII): Libres frente a las tres concupiscencias ²⁷.

B1 (R. II): Combate contra la concupiscencia de los ojos ²⁸: Oración libre del mundo exterior ²⁹.

B2 (R III-IV): Combate contra la concupiscencia de la carne ³⁰.

B2a (R III): libres frente al placer de la comida y bebida ³¹.

B2b (R IV): libres frente al placer sexual ³².

B3 (R V-VII): Combate contra la ambición mundana ³³.

B3a (R V): Libres frente al apetito de posesión privada ³⁴.

B3b (R VI): Libres frente al apetito de fama ³⁵.

B3c (R VII): Libres frente al apetito de poder ³⁶.

C (R VIII,1): El amor que lo posibilita. Cristo como alternativa ³⁷.

2. (R VIII,2): Epílogo.

27. La entera sección B resulta perfectamente inteligible como lucha contra las tres concupiscencias, expresión del «amor del mundo» opuesto al amor de Dios de que habla 1 Jn 2,15-16 y, por otra parte, de la situación en que se halla el hombre como consecuencia del pecado de origen.

28. El epígrafe aplica a la «unidad» un aspecto específico del criterio inspirador de la presente serie.

29. El epígrafe remite al contenido del capítulo. Da perfecta cuenta de los párrafos 2-4, pero deja fuera de su cobertura el párrafo inicial, por otra parte necesario para introducir el tema.

30. El epígrafe aplica a la «unidad» entera otro aspecto específico del criterio inspirador de la presente serie.

31. El epígrafe, que responde bien al criterio, se ajusta asimismo al contenido del capítulo, pero no lo cubre en su totalidad. De hecho sólo contempla dos aspectos del desmedido cuidado de la carne: el que primero percibe el lector: el relacionado con la comida y la bebida, dejando de lado el referido al vestido y descanso, también considerados en él.

32. En su generalidad abarca todos y cada de los párrafos del capítulo. Téngase en cuenta, sin embargo, que el texto de la Regla se ocupa de la raíz y del brote de la concupiscencia indicada, no del fruto en sí.

33. El epígrafe aplica a la «unidad» entera otro aspecto específico del criterio inspirador de la presente serie.

34. El epígrafe responde tanto al criterio como al contenido íntegro del capítulo, siempre que el lector no lo refiera únicamente a los bienes materiales y lo amplíe también a otros bienes del espíritu.

35. El epígrafe responde tanto al criterio como al contenido del capítulo. Sin embargo, puede desorientar al lector porque el término «fama» no aparece en el texto de la Regla. Damos, por supuesto, que el «dañar» (*laedere*) a que alude se refiere a un dañar la fama.

36. El epígrafe responde tanto al criterio como al contenido íntegro del capítulo. Esta última información puede parecer errónea a algún lector, pensando que en él el legislador no se dirige sólo a quienes están dotados de poder (*potestas*), sino también a quienes carecen de él y les toca únicamente obedecer. Pero ha de tenerse en cuenta que el mismo negarse a obedecer puede considerarse como afirmación de una propia voluntad de poder.

37. En la formulación del epígrafe no aparece evidente la relación con el criterio, pero va incluida en la palabra «alternativa»: Cristo es la alternativa a lo que ofrecen las distintas concupiscencias en su belleza espiritual, en su condición carente ya de toda corrupción y en su libertad plena. Por otra parte, es el amor el que posibilita esa sustitución.

5.4.2. 2ª serie. Criterio: *El Sermón de la montaña*.

Textos inspiradores: *ep.* 48; s. 205-211.

1. (R. I,1): Prólogo

A (R I,2-8): En pos de la felicidad en Dios, poseído en común ³⁸.

B (R II-VII): La ascesis del Sermón de la montaña ³⁹.

B1 (R. II): Oración ⁴⁰

B2 (R III-IV): Ayuno/Abstinencia ⁴¹.

B2a (R III): Ayuno alimentario ⁴².

B2b (R IV): Abstinencia sexual ⁴³

B3 (R V-VII): Limosna ⁴⁴.

B3a (R V): Compartir los bienes ⁴⁵.

B3b (R VI): Perdonar las ofensas ⁴⁶.

B3c (R VII): Servir a los hermanos ⁴⁷

38. Cf. nota 25. La mención explícita aquí de la felicidad obedece al criterio inspirador: el Sermón de la montaña comienza con la proclamación de la bienaventuranza. Por otra parte, resulta indiscutible de varios textos paralelos que Dios es buscado como la felicidad del hombre.

39. La sección B en su conjunto resulta perfectamente inteligible como explicitación ulterior de cuanto dice Jesús en el Sermón de la montaña sobre el modo de llevar a cabo las prácticas ascéticas de la oración, el ayuno y la limosna.

40. Queda fuera de discusión que esta «unidad» y capítulo versan sobre la oración. El epígrafe es, pues, pertinente.

41. En su formulación el epígrafe no responde plenamente al criterio, puesto que Jesús en el Sermón de la montaña habla sólo de ayuno (alimentario) y no de abstinencia, ni en el ámbito alimentario ni en el sexual. Pero como san Agustín suele unir en su reflexión ambos temas, se puede mantener el epígrafe bímembre.

42. Este epígrafe se ajusta perfectamente al criterio, pero no totalmente al contenido del capítulo. En efecto, este contempla también el modo de comportarse con referencia a otras necesidades materiales como son el vestido o la ropa de cama.

43. Este epígrafe no cabe derivarlo del criterio mas que por la asociación en la praxis agustiniana; materialmente responde bien al contenido del capítulo, en cuanto que presupone la abstinencia sexual, pero no es el aspecto que centra la atención del legislador.

44. El epígrafe aplica a la «unidad» otro aspecto del criterio inspirador de la serie. Mas para percibir la correspondencia entre el criterio y el contenido de la «unidad» hay que partir de las distintas formas de limosna que contempla san Agustín.

45. El epígrafe responde claramente al criterio teniendo en cuenta que, si se entiende por limosna el hecho de compartir bienes, el poner todos los propios a disposición de los demás es una especie de limosna absoluta. A su vez, responde enteramente al contenido íntegro del capítulo, siempre que se entienda que no se habla en él sólo de los bienes materiales, sino también de otros que pertenecen al ámbito del espíritu.

46. El epígrafe sólo se ajusta al criterio desde la constante concepción agustiniana del perdón de las ofensas como una forma de limosna. No cabe duda que responde también al contenido íntegro del capítulo.

47. Este epígrafe puede parecer inadecuado en un doble sentido: en relación con el criterio, puesto que Jesús no habla de ese servicio cuando recomienda el modo de hacer limos-

- C (R VIII,1): El amor como motivación. Seguimiento de Cristo ⁴⁸.
 2. (R VIII,2): Epílogo.

5.4.3. 3ª serie. Criterio: *Males que sufre el hombre*.

Texto inspirador: *en. Ps. 37*.

1. (R. I,1): Prólogo
 A (R I,2-8): La meta futura y su incoación presente ⁴⁹.
 B (R II-VII): Remedios a los males que sufre el hombre ⁵⁰.
 B1 (R. II): Remedio al mal radicado en el espíritu ⁵¹. Frente a la «ilusión», la oración cuidada ⁵².
 B2 (R III-IV): Remedios a los males radicados en el cuerpo ⁵³.
 B2a (R III): Frente a la debilidad y enfermedad física, alimentación, ropa y descanso adecuados ⁵⁴.
 B2b (R IV): Frente a la rebelión de la carne contra el espíritu, castidad ⁵⁵.

na (Mt 6,1-4) y en relación con el contenido material del capítulo, porque el texto sólo recomienda explícitamente el servicio a quienes ejercen la autoridad (*potestas*). Pero, respecto a lo primero, hay que decir lo mismo que respecto del epígrafe anterior: San Agustín considera como una forma de limosna el servicio de la autoridad (y también el de la obediencia [cf. R 7,4]); y respecto a lo segundo, ha de tenerse en cuenta que sirve a los demás no sólo quien ejerce la autoridad (*potestas*), sino también quien obedece (R 7,4).

48. La idea del «seguimiento» vincula al epígrafe con el criterio, aunque aparezca un poco forzado. Como conclusión del Sermón de la montaña, san Mateo dice que a Jesús le siguió una gran muchedumbre (Mt 8,1,1). Habiendo puesto la sección A, en clave de felicidad, y la B en clave de exigencias ascéticas, ponemos la C en clave de seguimiento. A su vez, el epígrafe cuadra también con el contenido de la sección: la primera unidad supone un «seguimiento» (enamoramiento) de Jesucristo como belleza espiritual; en la segunda, como plenitud ajena a toda corrupción, y en la tercera, como libertad liberadora; desde otra perspectiva, se puede hablar de seguir a Cristo que oró, ayunó y se dio él mismo como limosna.

49. Cf. nota 25.

50. El epígrafe recoge el criterio y cubre de forma adecuada el contenido global de la sección.

51. El epígrafe refiere a la primera «unidad» un aspecto específico del criterio inspirador de la presente serie.

52. El epígrafe tiene en cuenta tanto el criterio como el contenido del capítulo. Esta no cubre el primer párrafo del capítulo (recomendación positiva de la oración), pero sí los tres restantes que contemplan la posibilidad de que el espíritu se entretenga en «ilusiones» y no llegue a entrar en contacto con la Verdad, con Dios.

53. El epígrafe refiere a la segunda «unidad» otro aspecto específico del criterio inspirador. En su generalidad responde al contenido global de la misma.

54. El epígrafe se ajusta perfectamente al criterio y al contenido del capítulo. No obstante, no abarca la recomendación de alimentar el espíritu con la palabra de Dios (R 3,2).

55. El epígrafe se ajusta al criterio y también al contenido material del capítulo, pero su formulación está lejos de la del texto de la Regla. Por otra parte, este «mal» sólo se halla remotamente aludido en el texto que inspira el criterio.

- B3 (R V-VII): Remedios a los males radicados en los demás ⁵⁶.
 B3a (R V): Frente a la avaricia, compartir ⁵⁷.
 B3b (R VI): Frente a la calumnia, el perdón ⁵⁸.
 B3c (R VII): Frente al abuso, el servicio ⁵⁹.
 C (R VIII,1): El amor que lo vence todo. Cristo, superación de todos los males ⁶⁰.
 2. (R VIII,2): Epílogo.

5.4.4. 4ª serie. Criterio: la plenitud del hombre

Textos inspiradores: *uera rel.*; *conf.* 1-9; *en. Ps.* 37.

- 1 (R. I,1): Prólogo
 A (R I,2-8): La meta futura y su incoación presente ⁶¹.
 B (R II-VII): El hombre en su plenitud ⁶².
 B1 (R. II): El siervo de Dios, ser espiritual ⁶³. La oración, sea en verdad obra espiritual ⁶⁴.

56. El epígrafe refiere a la tercera «unidad» otro aspecto específico del criterio inspirador. En su generalidad responde al contenido de la misma.

57. El epígrafe responde tanto al criterio como al contenido del capítulo, si se entiende la avaricia como fuente de daño a otras personas. Por otra parte, no cubre adecuadamente la totalidad del capítulo, puesto que dicho vicio suele referirse a los bienes materiales, mientras que el legislador contempla la supresión de lo privado y particular no sólo en dichos bienes, sino también en otros de naturaleza espiritual.

58. También este epígrafe responde al criterio y al contenido del capítulo, entendido en los siguientes términos: la calumnia, como el insulto, son formas de causar males a otras personas, que se desactivan con el perdón. De lo contrario, la ira se convierte en odio, esto es, una reacción de venganza provoca otra idéntica y el mal se multiplica en detrimento de todos.

59. El epígrafe se encuadra perfectamente dentro del criterio y se ajusta al contenido del capítulo. Pero el texto inspirador del criterio no da pie para él. Su interpretación: quien tiene algún poder tiende a abusar de él en perjuicio de sus semejantes o subordinados. Sus posibles efectos perniciosos se erradicarán si sobreviene el espíritu y voluntad de servicio. Es precisamente esto lo que intenta infundir el legislador en los lectores de la Regla.

60. El epígrafe responde al criterio y cubre la sección entera. De una parte, con el amor es posible superar las tres clases de males; de otra, Cristo se presenta como el revulsivo para ello: frente a la «ilusión» representa la verdadera belleza y verdad, la espiritual; frente a una salud deficiente, la salud plena, sin corrupción alguna, que desprende el «buen olor»; frente al mal originado en los demás, representa la libertad plena ante el mismo.

61. Cf. nota 25.

62. El epígrafe recoge el criterio y responde al contenido de la sección entera, al incluir esta las tres dimensiones humanas.

63. El epígrafe refiere a la primera «unidad» un aspecto específico del criterio inspirador de la presente serie.

64. El epígrafe tiene en cuenta tanto el criterio como el contenido del capítulo, sobre todo de sus párrafos 2-4 en que el legislador mira a que elementos exteriores, de naturaleza no espiritual, no se impongan al siervo de Dios cuando hace oración.

B2 (R III-IV): El siervo de Dios, ser corpóreo ⁶⁵.

B2a (R III): La medicina del alimento, vestido y descanso en la dosis adecuada ⁶⁶.

B2b (R IV): Terapia preventiva y curativa en ámbito sexual ⁶⁷.

B3 (R V-VII): El siervo de Dios, ser social ⁶⁸.

B3a (R V): Compartir bienes con los demás ⁶⁹.

B3b (R VI): Perdonar las ofensas a los demás ⁷⁰.

B3c (R VII): Servir con amor a los demás ⁷¹.

C (R VIII,1): El amor que lo posibilita y Cristo como referente ⁷².

2. (R VIII,2): Epílogo.

5.4.5. 5ª serie. Criterio: La triple relación del hombre

Textos inspiradores: *mor.*; *uera rel.*; *conf.* 1-9; *conf.* 10.

1. (R. I,1): Prólogo.

A (R I,2-8): La meta futura en Dios y su incoación presente ⁷³.

B (R II-VII): Las distintas relaciones del siervo de Dios ⁷⁴.

65. El epígrafe refiere a la segunda «unidad» un nuevo aspecto del criterio inspirador, que cuadra perfectamente con el contenido de la misma.

66. El epígrafe responde, sin duda, al criterio y también se ajusta al contenido del capítulo, pero teniendo en cuenta que, dentro del alimento, incluye también el del espíritu, que se identifica con la palabra de Dios (R 3,2).

67. El epígrafe se ajusta sin dificultad tanto al criterio como al contenido del capítulo, pues hasta señala las dos partes que lo componen.

68. El epígrafe refiere a la tercera «unidad» el último aspecto del criterio inspirador, que se ajusta perfectamente al contenido de la misma.

69. El epígrafe responde adecuadamente al criterio y al contenido del capítulo en su totalidad, siempre que no se piense únicamente en los bienes materiales.

70. El epígrafe, además de ajustarse al criterio, cubre perfectamente el contenido del entero capítulo. El perdonar a los demás es condición para una pacífica vida social.

71. El epígrafe, además de ajustarse al criterio, cubre el contenido íntegro del capítulo. El servicio a los demás no acontece sólo a través del ejercicio de la autoridad, sino también a través de la obediencia, ambas inseparables de la dimensión social de la persona.

72. El epígrafe, que encaja en el criterio, sintetiza adecuadamente el contenido de la sección. De una parte alude al amor que posibilita la realización del hombre en su triple dimensión; de otra, presenta el modelo de referencia, ajustado a cada dimensión del hombre, que no es otro que Jesucristo: belleza espiritual (dimensión espiritual), plenitud física: el buen olor, indicador de que no hay corrupción alguna (dimensión corpórea) y libertad plena frente a todos los vicios que rompen las relaciones sociales (dimensión social).

73. Cf. nota 25.

74. El epígrafe recoge el criterio, desde el cual puede interpretarse la sección entera.

- B1 (R. II): El siervo de Dios ante Dios ⁷⁵. La oración atenta ⁷⁶.
 B2 (R III-IV): El siervo de Dios ante sí mismo ⁷⁷.
 B2a (R III): Atención al cuerpo y al espíritu ⁷⁸.
 B2b (R IV): Prevención ante reclamos de la carne ⁷⁹.
 B3 (R V-VII): El siervo de Dios ante los demás ⁸⁰.
 B3a (R V): Compartir los bienes ⁸¹.
 B3b (R VI): Perdonar las ofensas ⁸².
 B3c (R VII): Servir desde el amor ⁸³.
 C (R VIII,1): El amor que lo posibilita y Cristo como referente ⁸⁴.
 2. (R VIII,2): Epílogo.

75. El epígrafe especifica qué aspecto del criterio inspirador es considerado en la primera «unidad».

76. El epígrafe recoge adecuadamente el criterio y el contenido del capítulo: el legislador pretende que el siervo de Dios que ora entre efectivamente en diálogo con Dios, sin que se lo impidan factores externos.

77. El epígrafe detalla qué aspecto del criterio inspirador es considerado en esta segunda «unidad». Sus dos capítulos se refieren a dos modalidades de la relación del hombre consigo mismo.

78. Manteniéndose dentro del criterio, pues cuerpo y espíritu son los dos componentes primarios de la propia realidad, el epígrafe recoge el contenido del capítulo en su totalidad. Aunque en su máxima parte mira a los aspectos físico-corporales, no se olvida del espíritu, que también ordena alimentar con la palabra de Dios. Aunque el capítulo esté mayormente orientado a prestar la atención debida al cuerpo, no está ausente la prevención ante él: de ahí el precepto de someter la carne.

79. El epígrafe cae dentro del criterio, puesto que se trata de la carne propia; responde igualmente al contenido del capítulo entero. Pudiera parecer, a partir del precepto de Agustín de no agradar indebidamente a la mujer para no desagradar a Dios y de lo establecido a propósito de la corrección, que el contenido del capítulo cuadra mejor ya dentro de la relación con Dios, ya dentro de la relación con los demás, pero no es el caso, pues Agustín considera la lujuria ante todo como quiebra de la unidad personal, al luchar la carne contra el espíritu. Lo cual no quita que siga siendo campo de relación sea con Dios, sea con los demás.

80. El epígrafe señala qué aspecto del criterio inspirador es considerado en esta tercera «unidad». Sus tres capítulos tienen en común el regular diversos modos de comportamiento en relación con los demás.

81. El epígrafe responde al criterio (compartir bienes es una forma de relacionarse con los demás) y al contenido íntegro del capítulo, siempre que no se piense sólo en bienes materiales, sino que se incluyan también otros bienes del espíritu.

82. El epígrafe responde al criterio (perdonar las ofensas es otra forma de situarse ante los demás) y al contenido del capítulo en su totalidad, todo él centrado en el perdón.

83. El epígrafe responde al criterio (servir desde el amor es una nueva forma de situarse ante los demás) y al contenido del capítulo entero, siempre que se considere como servicio no sólo el ejercer la autoridad (*potestas*), sino hasta el mismo obedecer, como ya se indicó (cf. nota 45).

84. El epígrafe se ajusta al criterio en cuanto que Jesucristo es el referente ideal de esa triple dimensión del hombre; al mismo tiempo recoge adecuadamente el sentido y contenido de la sección entera. De una parte, el amor posibilita mantener la justa relación con Dios, con uno mismo y con los demás; de otra, Jesucristo, en cuanto belleza espiritual, introduce en la relación con Dios; por su plenitud humana exenta ya de corrupción («buen olor»), señala la justa dirección en la relación con uno mismo; en cuanto fuente última de libertad, orienta en la justa relación con los demás.

5.4.6. 6ª serie. Criterio: Valores

Textos inspiradores: *uera rel.*; *conf.* 1–9; *conf.* 10; *en. Ps* 37.

1. (R. I,1): Prólogo

A (R I,2-8): La meta futura y su incoación presente ⁸⁵.

B (R II-VII): El siervo de Dios abierto a la verdad y belleza, la salud y la vida, y la libertad y la paz ⁸⁶.

B1 (R. II): En pos de la verdad y la belleza absolutas ⁸⁷. La oración auténtica ⁸⁸.

B2 (R III-IV): En pos de la salud y vida definitivas ⁸⁹.

B2a (R III): Satisfacer necesidades transitorias ⁹⁰.

B2b (R IV): Anticipar la futura plena armonía de la persona ⁹¹.

B3 (R V-VII): En pos de la libertad y paz plenas ⁹².

B3a (R V): Libertad frente a los bienes ⁹³.

85. Cf. nota 25.

86. El epígrafe recoge el criterio desde el cual puede interpretarse la sección entera. Es inevitable que sea largo, si se quieren especificar los valores.

87. El epígrafe especifica qué aspecto del criterio inspirador es considerado en la primera «unidad» de la sección y en qué sentido, esto es, como búsqueda.

88. El sustantivo «oración» recoge el contenido material del capítulo, mientras el adjetivo «auténtica» alude al criterio. Es auténtica la oración de quien, a través de ella, entra en contacto con Dios, Verdad y Belleza absolutas.

89. El epígrafe precisa qué aspecto del criterio inspirador es considerado en la segunda «unidad» de la sección y en qué sentido, esto es, también como búsqueda. Los dos capítulos que incluye se pueden entender bien desde la búsqueda de esos valores.

90. El epígrafe responde sin ambages al criterio y contenido del capítulo, en cuanto que todo él está al servicio de la salud y de la vida. A una y otra sirve todo lo preceptuado respecto al alimento, vestido y colchones y cobertores, que obedece a necesidades transitorias. A la misma vida y salud sirve también el precepto de someter la carne e incluso el de alimentar el espíritu con la palabra de Dios.

91. El epígrafe responde tanto al criterio como al contenido del capítulo en su totalidad. Para ello ha de tenerse en cuenta que san Agustín considera que salud plena y definitiva es aquella en que no se da división alguna en el interior del hombre ni lucha entre la carne y el espíritu. La castidad intenta anticipar de algún modo esa condición de plena armonía.

92. El epígrafe precisa qué aspecto del criterio inspirador es considerado en la tercera «unidad» de la sección y en qué sentido, esto es, como búsqueda. Los tres capítulos que incluye admiten fácil comprensión entendidos al servicio de la búsqueda de dichos valores en el interior del monasterio.

93. El epígrafe responde perfectamente al criterio (de ahí el concepto de «libertad») como al contenido del conjunto del capítulo. Para entender la relación entre el epígrafe y el contenido del capítulo, ha de tenerse en cuenta que éste va orientado al compartir. Ahora bien, la disponibilidad al compartir sólo es posible si le precede una actitud de libertad ante los propios bienes. Esta actitud, a su vez, será fuente de paz en el interior de la comunidad, al evitar las discusiones. Una vez más hay que añadir que, para que el epígrafe recoja el contenido del capítulo en su totalidad, es preciso no limitar los bienes a los materiales, sino incluir otros de naturaleza espiritual.

B3b (R VI): Libertad frente a las ofensas ⁹⁴.

B3c (R VII): Libertad frente a la ambición de poder ⁹⁵.

C (R VIII,1): El amor que lo posibilita. Cristo, Verdad y Belleza; ejemplo de salud y vida; modelo de libertad y de paz ⁹⁶.

2. (R VIII,2): Epílogo.

5.4.7. 7ª serie. Criterio: Relación con las tres divinas Personas

Textos inspiradores: *uera rel.*; *conf.* 1-9.

1. (R. I,1): Prólogo

A (R I,2-8): La meta futura y su incoación presente ⁹⁷.

B (R II-VII): Relación con las tres divinas personas ⁹⁸.

B1 (R. II): Relación con el Hijo, Verdad y Belleza ⁹⁹. La oración, verbo del Verbo en el hombre ¹⁰⁰.

94. De nuevo el sustantivo «libertad» coloca el epígrafe en el ámbito del criterio; la referencia a las ofensas hace que se ajuste bien al contenido del capítulo en su conjunto. El capítulo busca fomentar en el siervo de Dios la actitud de perdón, que le hace sentirse libre de todo deseo de venganza ante la ofensa. Esa libertad garantiza la paz en el interior de la comunidad; sin ella, la ira hará de una paja una viga y acabará en odio, siempre causa de guerras.

95. El epígrafe se ajusta al criterio, de nuevo a través del concepto de libertad, y al contenido del entero capítulo, siempre que se tenga en cuenta que la ambición de poder puede estar arraigada tanto en quienes están dotados de autoridad (*potestas*) como en quienes están bajo ella. Y, claro está, donde las personas están libres de esa ambición, la paz está asegurada desde ese ámbito.

96. El epígrafe se ajusta al criterio y al contenido entero de la sección. De una parte, el amor está siempre en la base de toda apertura a los valores. De otra, el texto del capítulo ofrece una realización, en dimensiones humanas, de esos valores: Cristo es la Verdad y Belleza en persona; él ofrece además el ejemplo de salud y vida que el hombre anhela sin corrupción alguna («buen olor»); por último, ofrece el ejemplo de libertad ante todo y de paz con todos.

97. Cf. nota 25.

98. El epígrafe recoge el criterio, que permite interpretar también en clave «teológica», esto es, trinitaria, la entera sección, en cuanto que relaciona cada una de las secciones con una Persona de la Sma. Trinidad.

99. El epígrafe especifica con qué persona de Sma. Trinidad es puesta en relación la primera «unidad» de la sección.

100. «Oración» recoge el contenido material del capítulo, mientras la mención del «Verbo» indica la relación al criterio. Para entenderlo ha de tenerse en cuenta que toda oración, aun la hecha interiormente, es siempre verbo (palabra) humano y, en cuanto tal, tiene su origen en el Verbo divino que se expresa en el corazón del hombre. Por otra parte, lo preceptuado en el capítulo no busca sino que sea el Verbo de Dios quien hable al siervo de Dios que ora, no el estrépito del mundo exterior.

- B2 (R III-IV): Relación con el Padre, fuente de la salud y de la vida ¹⁰¹.
 B2a (R III): Conservar la vida ¹⁰².
 B2b (R IV): Mantener la armonía entre el espíritu y la «carne» ¹⁰³.
 B3 (R V-VII): Relación con el Espíritu Santo, fuente del amor ¹⁰⁴.
 B3a (R V): Amor como compartir ¹⁰⁵.
 B3b (R VI): Amor como perdón ¹⁰⁶.
 B3c (R VII): Amor como servicio ¹⁰⁷.
 C (R VIII,1): El amor que lo posibilita. Cristo, hombre-Dios, anticipa los dones propios de cada Persona ¹⁰⁸.
 2. (R VIII,2): Epílogo.

5.4.7. 8ª serie. Criterio: Las virtudes cardinales

Texto inspirador: *de mor. Eccl.*

1. (R. I,1): Prólogo.
 A (R I,2-8): La meta futura y su incoación presente ¹⁰⁹.

101. El epígrafe indica con qué persona de la Sma. Trinidad está puesta en relación la segunda «unidad». Aduce, además, la razón de la misma: el Padre está en el origen y en el final de la salud y de la vida, tema que ocupa los dos capítulos de que consta la «unidad».

102. El epígrafe obedece al criterio (la vida es don del Padre creador) y cubre el contenido del capítulo cuyos preceptos miran, en buena medida, a salvaguardar la salud y la vida, protegiéndolas de lo que las pone en peligro: el hambre, la sed, el frío, el cansancio y la enfermedad. Esto se complementa con el interés por la salud del espíritu, que el legislador ordena asimismo alimentar con la palabra de Dios.

103. El epígrafe responde al criterio (esa armonía es voluntad del Padre creador) y cubre el contenido del capítulo. En efecto, sus preceptos tienen como objetivo mantener esa armonía, impidiendo que la rompa la «carne» con sus apetencias.

104. El epígrafe señala la persona de la Sma. Trinidad con que es puesta en relación la «unidad» tercera, aduciendo la razón de la vinculación: es el Espíritu Santo, la fuente del amor, quien posibilita cuanto se prescribe en cada uno de los tres capítulos; en todos ellos aparece explícitamente mencionado el concepto del amor (R 5,2; 6,3; 7,3).

105. A través del «amor», don del Espíritu, el epígrafe entra ordenadamente en el criterio y, desde el «compartir», responde cabalmente al contenido del capítulo en su totalidad, siempre que no se piense sólo en compartir bienes materiales.

106. El perdón es fruto del amor y éste, don del Espíritu. En consecuencia, el epígrafe responde tanto al criterio como al contenido del capítulo.

107. Como en los dos anteriores, el epígrafe se integra en el criterio a través del «amor», don del Espíritu, mientras que por el concepto del «servicio» se ajusta al contenido del capítulo. Cf. lo indicado en nota 45.

108. No resulta difícil percibir cómo el epígrafe responde tanto al criterio como al contenido de la unidad. De una parte, el amor hace posible mantener esa triple relación con las Personas divinas; de otra, en Cristo, Dios-hombre, encuentra el siervo de Dios la relación con el Verbo del Padre; en él conoce la plenitud de vida, sin corrupción (= «buen olor»), que espera del Padre; él, por último, envió al Espíritu Santo, fuente del amor que libera de todas las ataduras morales.

109. Cf. nota 25.

- B (R II-VII): Las virtudes cardinales ¹¹⁰.
- B1 (R. II): Prudencia ¹¹¹. Oración discernida ¹¹².
- B2 (R III-IV): Templanza ¹¹³.
- B2a (R III): Moderación en los bienes necesarios ¹¹⁴.
- B2b (R IV): Renuncia libre al uso de la sexualidad ¹¹⁵.
- B3 (R V-VII): Fortaleza y justicia ¹¹⁶.
- B3a (R V): Compartir los propios bienes, acto de fortaleza ¹¹⁷.
- B3b (R VI): Perdonar las faltas ajenas, acto de magnanimidad ¹¹⁸.
- B3c (R VII): Ejercer la autoridad (*potestas*) y obedecer, acto de justicia ¹¹⁹.
- C (R VIII,1): El amor que lo posibilita. Cristo como referente ¹²⁰.
2. (R VIII,2): Epílogo.

110. El epígrafe se limita a recoger el criterio conforme al cual se va a hacer la lectura de la entera sección.

111. El epígrafe especifica cuál de las virtudes cardinales es puesta en relación con la primera «unidad» de la sección.

112. El término «oración» remite al contenido del capítulo; el adjetivo «discernida» pone al epígrafe en relación con el criterio. Para entender esa relación hay que tener en cuenta que Agustín define la prudencia como la virtud que discierne los medios para llegar a Dios (cf. *de moribus eccl.* 1,15,25). En efecto, el capítulo se puede considerar como un discernimiento aplicado a la oración, en cuanto que orienta sobre cómo conseguir que sea realmente tal y conduzca a lo que pretende ser: un encuentro con Dios.

113. El epígrafe establece cuál de las virtudes cardinales es puesta en relación con esta segunda «unidad». A ella se ajusta perfectamente el contenido de los dos capítulos que la componen.

114. El epígrafe se ajusta perfectamente al criterio (la moderación es una manifestación de la templanza) y responde al contenido del capítulo en cuanto que regula el uso de la comida, bebida, ropa y material para el descanso, pero deja fuera de su ámbito el alimento del espíritu respecto al cual no cabe hablar de moderación (R 3,2).

115. El concepto de «renuncia libre» al bien de la sexualidad vincula el epígrafe con el criterio de la templanza, y el concepto de «sexualidad» con el contenido íntegro del capítulo.

116. El epígrafe señala las dos restantes virtudes cardinales como subyacentes en los preceptos de los distintos capítulos de la tercera «unidad».

117. El concepto de «fortaleza» relaciona al epígrafe con el criterio, mientras que el «compartir los propios bienes» remite al contenido material del capítulo. Conviene recordar, que la fortaleza no se descubre sólo en el compartir los propios bienes materiales, sino también en aceptar las opiniones, pareceres y criterios de los demás.

118. El concepto de «magnanimidad» ubica el epígrafe dentro del criterio mientras que el de «perdonar las faltas» remite al contenido del capítulo en su totalidad. No obstante, el epígrafe tiene un contenido más amplio que el del capítulo en cuanto que este se limita a las ofensas verbales, mientras que aquel incluye a todas.

119. A través del concepto de «justicia», el epígrafe se integra dentro del criterio, mientras que el de «ejercer la autoridad y obedecer» da razón del contenido íntegro del capítulo.

120. El epígrafe responde tanto al criterio como al contenido de la sección. De un lado, las virtudes cardinales son sólo formas del único amor (cf. *mor.* 1,15,25). De otro, Cristo es

5.4.7. 9ª serie. Criterio: Virtudes y vicios

Texto inspirador: la Regla misma

1. (R. I,1): Prólogo

A (R I,2-8): La meta futura y su incoación presente ¹²¹.

B (R II-VII): Virtudes contra vicios ¹²².

B1 (R. II): Piedad contra impiedad ¹²³.

B2 (R III-IV): Frugalidad y castidad ¹²⁴

B2a (R III): Frugalidad contra gula ¹²⁵.

B2b (R IV): Pureza contra lujuria ¹²⁶.

B3 (R V-VII): Caridad, ira, servicio ¹²⁷.

B3a (R V): Caridad contra avaricia ¹²⁸.

B3b (R VI): Perdón contra ira ¹²⁹.

B3c (R VII): Servicio por amor contra afán de poder ¹³⁰.

referente para el amor prudente, en cuanto que, como belleza *espiritual*, encamina directamente hacia Dios; es referente para el amor temperante, porque remite a una plenitud física de la que la templanza es sólo anticipo; por último, es referente para el amor fuerte y justo porque en su libertad nada le ató ni le impidió cumplir su misión.

121. Cf. nota 25.

122. El epígrafe se limita a recoger el criterio conforme al cual se va a leer la presente sección (y también la siguiente).

123. Entendemos piedad como la virtud que otorga a Dios el respeto a que es acreedor; lo contrario es la impiedad. A partir de aquí, el capítulo se entiende como la recomendación de un comportamiento respetuoso con Dios en la oración en el sentido de no darle la espalda cuando se está hablando con él, para prestar atención a algo ajeno a él (cf. *en. Ps.* 85,7).

124. El epígrafe se limita a señalar las dos virtudes morales que se pueden considerar recomendadas en uno y otro capítulo de esta segunda unidad.

125. El epígrafe responde al contenido del capítulo, pero no a todo su contenido, desde el momento que se centra exclusivamente en el ámbito alimentario físico, dejando de lado, de una parte, el alimento espiritual para el alma y, de otra, lo referente al vestido y material para el descanso. Carece de importancia que no aparezcan explícitamente mencionados en el texto ni la virtud ni el vicio, puesto que el contenido responde a esa realidad.

126. El epígrafe responde cabalmente al contenido material del capítulo. El término «pureza» aparece explícitamente mencionado (R 4,6); no así el de «lujuria».

127. El epígrafe se limita a mencionar juntos la virtud o vicio que más resalta en cada capítulo de la tercera unidad.

128. El epígrafe responde al contenido del capítulo, pero no lo asume en su totalidad, puesto que se centra en los bienes materiales, objeto de avaricia, mientras que el capítulo considera también otros aspectos.

129. La ira y el perdón son dos conceptos claves en el capítulo. El epígrafe responde, pues, a su contenido.

130. El epígrafe responde, sin duda, al contenido del capítulo, siempre que se tenga en cuenta, como ya se ha indicado en otros casos, que no sólo es servicio ejercer la autoridad, sino también el obedecer.

C (R VIII,1): Fe, Esperanza y Caridad ¹³¹

2. (R VIII,2): Epílogo.

Como ya indicamos, estos epígrafes, que presuponen una determinada comprensión de la Regla a partir fundamentalmente de textos paralelos, son provisionales. Un análisis más profundo y directo del texto de la misma Regla puede matizar esta comprensión que, como consecuencia, exigirá modificar más de un epígrafe. En todo caso, representan una primera aproximación y pueden servir de referencia a la hora de interpretar el documento monástico.

(Continuará)

PÍO DE LUIS
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

131. Este epígrafe puede resultar sorprendente. Responde al contenido de la sección entendido de la siguiente manera: la belleza espiritual remite al misterio de la Encarnación; el buen olor de Cristo, a la plenitud de su ser resucitado, ajeno a toda corrupción y objeto de esperanza para el cristiano; la libertad bajo la gracia, a la caridad que vence la *cupiditas* que esclaviza.

Entre Sísifo y Dionisio. Evangelizar en una cultura trágica*

Una aguda observación de Ch. Dickens puede servir de punto de partida para establecer desde un principio el sentido de esta reflexión. Preguntaba el autor inglés: ¿qué es lo que fundamentalmente hay que conocer para enseñar latín a Charles? La respuesta espontánea del oyente parece obvia: se ha de conocer muy bien la lengua latina. Ante la aparente evidencia Dickens contrapone lo que pretende ser su mensaje: hay que conocer ante todo a Charles. Efectivamente sólo entonces se creará el ámbito de acogida y comprensión que hace posible la comunicación.

Esta actitud debe determinar la espiritualidad de todo evangelizador: en la actualidad resulta imprescindible conocer ante todo a nuestros contemporáneos, pues sólo entonces se puede comunicar de modo auténtico la originalidad de la buena noticia de Dios en Jesucristo. En estas páginas pretendemos exponer uno de los rasgos caracterizantes del hombre contemporáneo: se encuentra viviendo en una cultura trágica, y va en consecuencia asumiendo –de modo más o menos consciente– un modo de existencia trágica. Esta característica básica permite entender su psicología y sus formas de comportamiento. Este trasfondo permitirá por ello comprender la novedad y la peculiaridad que puede aportar el mensaje cristiano precisamente en esta situación histórica, en la encrucijada actual de nuestra civilización y de nuestra Iglesia.

1.- Una mirada a nuestra experiencia histórica y cultural

Puede sorprender que demos tanta importancia al carácter trágico de nuestra cultura y de nuestros contemporáneos. Ciertamente es un aspecto que apenas es destacado en las descripciones y análisis de nuestra sensibili-

* Conferencia pronunciada en el Estudio Teológico Agustiniiano, el 10 de octubre de 2000 con motivo de la inauguración del curso 2000-2001.

dad histórica. Pero esto mismo resulta particularmente significativo dado que los mismos intérpretes y protagonistas de la filosofía española presente lo reconocen y lo proclaman abiertamente.

No es difícil sospechar las razones de este curioso olvido. La dinámica de nuestra civilización parece moverse en una dirección contraria a la tragedia: el objetivo de la emancipación y del progreso, el dominio de la razón y de la ciencia, el gozo de la vida y el disfrute de la abundancia de bienes de consumo proyectan un esplendor antitético de las sombrías escenas de la tragedia clásica. Sin embargo –y aquí radica el núcleo de nuestra tesis– eso es precisamente el componente trágico de nuestra civilización: la dinámica del progreso y de la ciencia, por sí misma, no conduce a ninguna parte, desvela por eso el absurdo de la existencia y las fronteras de la contingencia humana, por lo que no queda más salida o más posibilidad al hombre que el gozo –desenfrenado o controlado– de la vida, de las energías de la naturaleza.

Estas afirmaciones se pueden aplicar, como veremos más detenidamente, a la situación española. Pero apuntan más allá, mucho más allá. España no es una isla, sino expresión de la situación europea y del devenir de la modernidad. Por ello esta vía de análisis y de reflexión nos confronta con el destino de Europa y con las derivaciones de todo el proyecto cultural de los últimos siglos. Nos desvela dónde se encuentra la grandeza de la que se gloría el hombre occidental moderno (un saber que parece aumentar sin límites y una posibilidad siempre creciente de disfrute y de alegría) pero insinúa a la vez el vacío y el sinsentido de tales pretensiones. Es precisamente el carácter ilusorio de esas pretensiones el manantial de la corriente trágica que atraviesa y riega nuestra cultura y –en muchas ocasiones– también nuestros corazones.

Este nivel de la problemática nos permite poner de relieve una cuestión que nos interesa particularmente a nosotros: el papel del cristianismo y de la revelación bíblica en esa cultura trágica. Son cada vez más numerosas y significativas las voces que suscitan en toda su crudeza la cuestión de la presencia del relato cristiano en la actual encrucijada de la historia europea. No se trata ya de la *secularización* que se abre camino en virtud de la emancipación respecto al control o a las advertencias de la Iglesia. Se ha llegado a hablar de situación *post-cristiana*, en el sentido de que la conciencia europea moderna se ha situado en un estadio posterior al cristiano, si bien asuma –secularizados– algunos componentes del mensaje cristiano (como se puede constatar, por ejemplo, de modo claro en la celebración de la Navidad). Incluso algunos intérpretes han utilizado el concepto *neopaganismo* para designar la nueva experiencia histórica en la que las tradicionales referencias

o símbolos cristianos se recubren de actitudes y de modos de comportamiento teñidos del paganismo antiguo.

A nuestro juicio sin embargo se debe hablar clara y directamente de *paganismo* para designar una sensibilidad que pugna por abrirse camino y que pretende ofrecer una alternativa a la “herencia judeo-cristiana” que, según algunos, ha destruído las potencialidades del alma europea al desgajarla de sus raíces pre-cristianas, paganas en sentido estricto. No todas las opiniones al respecto son tan radicales en sus juicios. La mayoría ni siquiera expresa con tal nitidez la apuesta que está en juego. Pero no hay duda de que nos encontramos en una situación en la que la mentalidad pagana intenta implantarse como vía de futuro práctico al considerar que no es plausible el cristianismo en el porvenir europeo que se está esbozando en el presente.

Como indicio de este nuevo horizonte baste mencionar la lógica que se esconde en algunas publicaciones recientes. Hypollite Simon, obispo de Clermont Ferrand, acaba de publicar *La France devienne païenne?*, cuyo provocador título muestra la evolución operada desde la reflexión planteada por Godin y Daniel hace seis décadas acerca de *France pays de mission?* Un libro-entrevista con Mons. Vlk, arzobispo de Praga y presidente de las Conferencias Episcopales de Europa lleva como título *Wird Europa heidnisch?* Un prestigioso intelectual alemán, Hans Meier, exministro de cultura y educación de Baviera y titular de la cátedra de Romano Guardini en la universidad de Munich, se ha planteado la inquietante pregunta sobre cómo podría ser una Europa en la que el cristianismo desapareciera (*Welt ohne Christentum – Was wäre anders?*) Desde otro punto de vista el filósofo francés A. Glucksmann ha escrito su último libro, *La troisième mort de Dieu*, para preguntarse porqué Dios ha desertado de Europa.

No necesitamos entrar en detalle en el contenido de estos libros y reflexiones para percibir con nitidez que nos encontramos, en Europa y en España, en una situación peculiar en la que el paganismo y el cristianismo, cada uno desde sus presupuestos y perspectivas, pretenden seducir el espíritu de los europeos. A nuestro juicio el punto de confrontación, *la auténtica encrucijada*, se produce *acerca del carácter trágico de la existencia humana*. El paganismo, resurgido después de siglos de marginación, se apoya sobre la tragedia. El cristianismo, en las actuales circunstancias, debe manifestar por ello la fuerza de seducción de una visión de la realidad que rasga las estrecheces de la experiencia trágica.

Inicialmente, y a modo de fórmula sintética, entendemos como *trágica* la existencia que, *viviendo en los límites de la contingencia, se despliega sin un “appel”*, sin una interpelación de carácter personal que procede desde más allá de las “paredes del mundo”. Reconducido a las fronteras de su propia

contingencia, el hombre cuenta al menos con *la energía de la vida misma*, cuya plenitud se hace experimentable *en el goce y en el júbilo* de lo que se ofrece, que debe por ello ser aprovechado en toda su intensidad. Este doble aspecto, *las limitaciones de lo finito y el júbilo de la energía vital* que nos sostiene, constituyen el anverso y el reverso de esa sensibilidad histórica que denominamos como trágica.

Nos detendremos más adelante en algunos autores españoles representativos de ese doble aspecto mencionado. Pero previamente vamos a mencionar dos claves de interpretación de la cultura europea y de la experiencia humana desde el planteamiento esbozado. Esa doble clave ha de ser designada con nombres procedentes de la mitología griega, tal como han sido recuperados y repensados, respectivamente, por Camus y Nietzsche: Sísifo y Dionisio. El primero designa el carácter absurdo de todo proyecto humano, lo que empuja a la aceptación espontánea e intensa de la *vida*. El segundo pone un mayor énfasis en el apasionamiento desbordante de la inserción en el ritmo vertiginoso de la *vida*. Uno y otro permiten comprender la lógica y la coherencia de numerosas manifestaciones de nuestra cultura. Por ello pueden contribuir a que el cristianismo reconozca alguna de sus carencias y limitaciones, pero sobre todo debe hacer despertar a los cristianos de su somnolencia para que aporten su mayor originalidad, a fin de que el círculo trágico no se vaya cerrando sobre la Europa secular y sobre los corazones de quienes la habitan.

2.- El destino de Sísifo: una felicidad sin interpelación

El mito de Sísifo (1943) es una de las obras más representativas de A. Camus un hombre que experimentó profundamente el sinsentido y el absurdo de la existencia humana, pero que precisamente por ello encuentra la motivación profunda para la rebelión del hombre. Sísifo es el héroe (trágico) condenado por los dioses a elevar permanentemente una piedra hasta la cima de la montaña; una vez alcanzada la meta, la piedra se deslizaba hasta el pie de la montaña, lo que obligaba a Sísifo a reiniciar continuamente una tarea que no conocía ni descanso ni una meta definitiva. El Sísifo así presentado representa el punto de llegada de la acción de Prometeo. Este había sido condenado por Zeus a permanecer atado al Cáucaso como castigo por haber robado a los dioses el fuego, en virtud del cual pudo la humanidad emprender su larga marcha de desarrollo y de progreso, emancipándose de este modo de la vigilancia y del control de la divinidad. Prometeo fue por ello considerado como el modelo y el prototipo del hombre moderno, comprometido en la larga pero fructífera marcha en el proceso de afirmación del

hombre por sí mismo. Cuando Camus habla de Sísifo está pensando en ese Prometeo que realiza su esfuerzo de emancipación sin una meta clara en la que pueda encontrar su descanso. El hombre moderno, Sísifo-Prometeo, es el destinatario y a la vez el protagonista de la reflexión de Camus, que toma nota del absurdo de ese proyecto histórico, pero al mismo tiempo proclama como mensaje salvador que no debe conducir a la desesperación o a la tristeza.

El sentido radical de *El mito de Sísifo* se puede aprehender desde el contraste entre las frases que abren y cierran la exposición. La primera afirmación de la obra es tal vez la más conocida: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio”; juzgar si la vida vale o no vale la pena que sea vivida, es responder a la cuestión fundamental de la filosofía. La respuesta a esta cuestión se encuentra en las palabras conclusivas de la obra, menos conocidas pero aún más reveladoras: “Hay que imaginarse a Sísifo feliz” De modo sintético la vinculación de ambas ideas dibuja la tesis de fondo de Camus: la vida evidentemente no tiene sentido, es absurda, pero el suicidio no es la solución, hay que asumir la vida y el destino; ahí se encuentra la felicidad. No hay otra felicidad. Y esa situación, la del Prometeo convertido en Sísifo, puede ser ocasión de felicidad.

Sísifo, proclama Camus, es un héroe absurdo y trágico, pero feliz. Su desprecio a los dioses, su odio a la muerte, su pasión por la vida, la búsqueda libre de la propia redención, le ha valido un suplicio indecible. Siente el absurdo de realizar rutinaria y repetidamente acciones sin conexión y sin sentido, que nunca alcanzarán la consumación. El absurdo se impone cuando el hombre se siente extraño en el mundo, cuando éste se resiste a las pretensiones del hombre, cuando se pierden las ilusiones, cuando todo se hunde, cuando el vacío se hace elocuente, cuando se quiebra la cadena de los gestos de cada día, cuando el corazón busca en vano la malla que lo envuelve.

Cuando un estado de ánimo se hace consciente es cuando se vive en la tragedia, cuando el absurdo es tomado como tal. El mundo se hace espeso, extraño, irreductible, la razón muestra su impotencia, el ámbito de lo irracional hace ver su inmensidad, el espíritu llega a sus límites, no hay capacidad de claridad racional que permita comprender o iluminar una sensación tan radical. Las ilusiones se pierden y desaparece la esperanza. El hombre ciertamente se siente atravesado por el grito del corazón, por una profunda nostalgia de claridad y de unidad. Pero ello hace aún más patente el divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona, entre la nostalgia de unidad y la dispersión de la experiencia del mundo. No se puede negar ninguno de los dos polos, pero tampoco conciliarlos. Por eso se origina un *con-*

flicto trágico, precisamente a partir de la conciencia del absurdo. Ser consciente de que *no se va a lograr nada*, de que hay que desprenderse de toda esperanza, es lo que hace de Sísifo un héroe trágico. El hombre que hace todos los días lo mismo no vive trágicamente hasta que no se haga consciente de lo absurdo de esa vida. Sísifo es el héroe que ha cruzado ese umbral.

Ahí radica sin embargo su posibilidad y su dignidad, el manantial de su felicidad. Sísifo vive de una fidelidad superior, capaz de seguir negando a los dioses y por ello de seguir alzando su piedra. Su dignidad es esa protesta y esa rebelión. Esa lucha frente a los dioses, y su mirada retadora hacia las cimas, basta para llenar plenamente el corazón del hombre. Su capacidad de rebelión es la recuperación de su libertad, de su pasión por la vida. Eso le aleja del suicidio porque le aporta la felicidad que necesita.

La dignidad y la felicidad exigen aceptar la situación de una tensión que es inconciliable. Pero asumiendo lúcidamente de qué parte se encuentra el hombre; no sabe si el mundo tiene sentido, acepta su ignorancia, y por eso no comprende la realidad más que en términos estrictamente humanos: sólo lo que toca y lo que palpa es lo que se puede comprender. La razón es limitada, pero por eso hay que acoger sus poderes relativos. El hombre del absurdo ha olvidado esperar. Y un hombre sin esperanza no pertenece ya al futuro. Pero el presente, aunque sea un infierno, es al fin y al cabo su reino.

Esta tensión, asumida con lucidez y como rebeldía, puede ser manantial de vida, de la única vida posible. Por ello el hombre trágico debe rechazar toda actitud "iluminada" (o "iluminista") que considera que es posible una explicación del mundo. Y debe oponerse igualmente a toda "metafísica de consuelo", propia de tantas filosofías existenciales, que optan por la evasión y el salto, aún irracional, con tal de llegar a una meta. En este contexto critica explícitamente a Jaspers, Kierkegaard, Chestov: parten del absurdo, del choque entre lo irracional del mundo y la nostalgia de unidad que no se resigna a carecer de una meta. Por eso, de modo repentino e injustificado, buscan una razón para esperar, y en un acto ciego de confianza sostienen que, más allá de toda explicación, no se encuentra la nada sino un ser transcendente.

La auténtica reacción/rebelión ha de ser el *deseo* desesperado *de vivir* como su lógica existencial hasta la muerte. Por ello la rebelión excluye el suicidio. Lo que podría presentarse como invitación a la muerte se transforma así en regla de vida. Si es la muerte lo que origina lo absurdo, debe ser la vía para acrecentar la vida, para sentir la vida en la mayor medida posible. El absurdo hace ver que todas las experiencias son indiferentes, y por ello empuja a multiplicar las experiencias, a elegir la forma de vida que aporte lo más posible de esta materia humana. El mundo absurdo renace en todo su

esplendor y diversidad. Don Juan es el modelo del hombre absurdo y de su pasión por la vida. Si va de mujer en mujer es porque las ama con igual comportamiento y en cada ocasión con todo su ser. Por eso se siente impulsado a repetir su don. Vive conforme a un claro principio: cuanto más se ama, más se consolida el absurdo, y cuanto más se siente el absurdo se produce un mayor empuje a amar.

El tiempo, la tierra, el cuerpo, lo finito, es el campo de la libertad humana, el único modo de experimentar y realizar la libertad. El hombre absurdo nada tiene por eterno y nada hace por lo eterno. Por ser perecedero puede realizar la aventura de su vida, pues ha identificado el campo de su acción. Es inocente, y queda sustraído a todo juicio que no sea el suyo. Una vida más grande no puede ser otra vida. Tal esperanza en otra vida sería un acto deshonesto respecto a lo que ha sido dado. Las alegrías más puras son las que se sienten sobre esta tierra. Esta vida que tenemos y experimentamos colma al hombre. La carne, aunque humillada, es la única certeza. No se puede vivir más que de ella. No hay más patria que la criatura.

Al no haber ni futuro ni mañana ni consuelo ni victoria ni eternidad ni inmortalidad, hay libertad. Y no como resignación, sino como testimonio obstinado de conformarse con lo que se sabe y se tiene. La *révolte* de esta libertad es lo que da su precio a la vida.

Este testimonio ha de ser contra el mundo irrisorio de los dioses. No hace falta *appel*. La única moral y la única responsabilidad es la que el hombre absurdo se dicta. Es incomprensible e inaceptable una libertad regalada por otro ser. El hombre es su propio fin. Su único fin. Liberado de la ilusión de otro mundo, sabe que no puede haber victoria. Por eso adquiere tanto valor la lucha en esta vida. También al margen de las iglesias. Estas están contra el hombre absurdo, porque pretenden lo eterno. Pero la vida en la tierra basta y satisface. Las llamas de la tierra bien valen los perfumes celestes.

En definitiva, como resume lapidariamente Camus, es posible mostrar que se puede vivir sin *appel*, sin una llamada, interpelación o relación que desborde la experiencia de este mundo. Este es el compromiso del hombre absurdo que asume lúcidamente su tragedia. La ausencia de *appel* ofrece como escenario y contenido la vida. Por eso el Sísifo-Prometeo da la espalda a los dioses para consagrarse al cultivo del esplendor de la vida.

3.- Dionisio o el júbilo desbordante de la vida

La figura de Dionisio pone de manifiesto la recuperación y el reencuentro de la alegría de vivir dentro de la experiencia de pérdida de la transcen-

dencia. En este sentido se empareja con la figura y el símbolo de Sísifo. En ambos la tragedia deposita un deseo apasionado de vivir, que diluye las fronteras entre esperanza y desesperación. Uno y otro coinciden en la reivindicación de la inocencia del hombre, en el alejamiento del mundo de los dioses y de la eternidad, en la renuncia a buscar un sentido profundo de las cosas. La figura de Dionisio aporta sin embargo un aspecto peculiar respecto a Sísifo: mientras éste vive de la conciencia del absurdo y de la afirmación de la propia libertad (desde este punto de vista es aún “moderno”), aquél se sumerge de modo pleno en el fluir de la vida en todas sus contradicciones pero también en toda su voluptuosidad, que puede llevar (y que de hecho debe llevar) a la pérdida de la conciencia de sí. El portavoz y el profeta de esta nueva visión de la realidad es F. Nietzsche.

Nietzsche constituye sin duda uno de los pilares y de las coordenadas básicas de la civilización actual. No sólo debe ser considerado como uno de los “maestros de la sospecha” sino que, precisamente por ello, se ha convertido en uno de los “padres de la postmodernidad”. Su método arqueológico o filológico se vuelve directamente contra el pasado cristiano de la tradición europea, pero igualmente contra las pretensiones de la modernidad. Por ello ha contribuido de modo decisivo a la eliminación de todo fundamento y de todo punto de referencia. En este proyecto la figura de Dionisio ocupa un papel y una referencia insustituible. Ya se encuentra presente desde los inicios de su producción literaria, cuando intentaba explicar *El nacimiento de la tragedia* (1871), y se prolonga hasta el final, en el grito que cierra su original autobiografía *Ecce homo* y que resume el punto de llegada de toda la reflexión de Nietzsche: Dionisio contra el Crucificado.

En esta misma obra comprende toda su producción literaria como una “misión”, una “misión dionisiaca” que vive de la “sabiduría trágica”. La misión de Nietzsche prolonga lo que fue la misión misma de Dionisio, que queda magníficamente condensada en la misión misma (del antievangélico) de Zaratustra. Sólo un dios, un Dionisio, puede experimentar el sufrimiento y la alegría de la vida como Zaratustra. Es la única vía de redención para el hombre.

Esta misión dionisiaca la vive Nietzsche apasionadamente, como un profeta, como el heraldo de un futuro inevitable. En cuanto discípulo del filósofo Dionisio, es consciente de que debe presentarse ante la humanidad para exigirle lo más duro que se puede exigir. Por eso sabe que su nombre irá unido al recuerdo de una crisis como jamás ha habido en la historia humana: la inversión de todos los valores. Pero precisamente por eso, por la radicalidad de su misión, reconoce que ha venido demasiado pronto, que no puede ser aún entendido, que él tan sólo anticipa lo que va a suceder dentro de dos

siglos. Desde su soledad, se levanta sin embargo como el vigía de la llegada inminente e irreversible del dios del futuro, de Dionisio.

En esta reivindicación de Dionisio no puede ser considerado Nietzsche como original o pionero. Sin duda, como veremos, aporta novedades y radicalidad. Pero se inserta en una tradición anterior, que ya venía proclamando a Dionisio como el dios del futuro, como el Dios que ha de venir, como el dios del advenimiento. Ya los románticos desde sus orígenes habían denunciado la racionalidad de la Ilustración como algo abstracto y puramente analítico, porque disuelve y disgrega la realidad, considerada como un conjunto de elementos extrínsecos entre sí, carente por tanto de unidad vital. Por ello reclama un modo diverso de aproximarse a la realidad. Se impone como alternativa la necesidad de una nueva mitología, que no debe alimentarse de las tradiciones religiosas heredadas, sino de la reviviscencia de una experiencia de la realidad que sintetiza en un todo orgánico todas las dimensiones de la existencia humana, por tanto el sentimiento, la imaginación, la afectividad, la intuición estética, la sintonía con la naturaleza y sus energías vitales... Los poetas y los filósofos adquieren una conciencia casi sacerdotal, porque tratan de mediar una vía de salvación que libere al hombre de las escisiones y frialdades generadas por el uso seco y aséptico de la razón y de la ciencia. El antiguo dios Dionisio se convierte en el objeto de las esperanzas en esta nueva mitología.

¿Por qué se atribuye precisamente a Dionisio tal capacidad y tales potencialidades? Dionisio responde a las fantasías míticas de los románticos porque, como dios de la borrachera y de la poesía, es el único capaz de sobrevivir a la Ilustración. Ya entre los griegos parecía condensar en sí la esencia de todos los otros dioses, unificando en sí, y a la vez superando, todas las divinidades del Olimpo. Por eso Hölderlin lo considera el dios “que permanece” como “el siempre alegre y feliz”. Se presenta por ello como el único capaz de rescatar al hombre de las sequedades y frialdades de la razón ilustrada.

Pero a la vez (en Hölderlin, Schelling y posteriormente en F. Nietzsche, Burckhardt y Rilke) es designado con el apelativo “el que vendrá”, el dios del futuro, porque su señorío no se impondrá más que en el porvenir. Ya en su patria griega no fue reconocido en un principio. Era el dios de la promesa, desterrado en el extranjero, pero que retornará para sentarse finalmente a la derecha del padre o para asumir el señorío del mundo cuando los dioses olímpicos se hayan hundido en un general “crepúsculo de los dioses” (como valoraba Hölderlin la historia de la ilustración europea). Sólo Dionisio podrá mantenerse más allá de esta catástrofe del oscurecimiento de todo sentido. Será el protagonista de un pentecostés repetido en que los hombres

reencontrarán la comunidad y la fraternidad en la alegría de la vida. Dionisio, el dios del vino y de la fiesta, de la exuberancia y del frenesí, deberá abrirse camino a pesar de tantas oposiciones. Pero la belleza de su culto se irá imponiendo por su evidencia, a pesar de los conflictos y de la violencia que desata, como muestra magistralmente *Las Bacantes* de Eurípides.

En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche asume a Dionisio y el elemento dionisiaco como clave para interpretar el origen y el sentido de la tragedia, y por ello las características propias del espíritu griego. No podemos en este punto desarrollar con detenimiento las tesis y argumentos de Nietzsche. Sin duda algunos de sus presupuestos o argumentos son discutibles y erróneos. Sin embargo permanecen en todo su valor aportaciones decisivas: a) hay que romper la visión "clasicista" del mundo griego, según la cual sólo *lo apolíneo*, lo racional, el orden y el equilibrio bastan para definir el espíritu helénico; b) no puede ser negado el contrapunto de *lo dionisiaco*, pues ello significaría negar y reprimir la fuerza y la energía de la naturaleza y de la vida; más aún, la tragedia no sólo se enraíza en los cultos dionisiacos, sino que se alimenta del antagonismo y de la búsqueda de reconciliación (imposible) de los principios apolíneo y dionisiaco; c) por ello, más allá de la cuestión de la cultura griega, obliga a plantear de otro modo el tema del destino de la naturaleza, del dinamismo de las fuerzas y energías naturales; la cultura y la civilización pretenden encauzarlas, orientarlas, organizarlas, equilibrarlas, pero no obstante siguen continuamente pugnando por hacerse presentes, por desplegarse; dicho de otro modo: los estilos de vida que la civilización establece se encuentran sobre unas fuerzas y energías que están continuamente amenazando todo presunto equilibrio y armonía.

Con esto queda establecido el nivel radical sobre el que se levanta la tragedia, que forma parte por ello del destino del individuo y de toda colectividad: no se puede dar una mediación o equilibrio que garantice la existencia en su ordenación aparente, el hombre no puede encontrar un oasis de paz o tranquilidad, sino que debe asumir la tensión de modo absoluto, sin la esperanza de una integración armónica de los extremos y polaridades.

La conexión genealógica de la tragedia con los cultos dionisiacos permite captar su sentido como parábola de la experiencia humana. La interpretación clásica de la tragedia ponía de relieve la idea de que la existencia humana no tenía sentido alguno sin la referencia a lo suprasensible (cualquiera que fuera la forma en que se comprendía esto). Por eso el dolor del hombre no puede ser afrontado más que desde una referencia superior a la propia vida humana. Nietzsche sigue un camino marcadamente distinto: el pesimismo de la tragedia es más bien un síntoma de fuerza y de poder, "del deseo... de la fuerza... de la salud que se desborda, de la plenitud inmensa". El pesi-

mismo del sufrimiento no conduce por ello a la negación de la vida sino a su afirmación incondicional, como unidad e implicación inseparable de placer y dolor. El sufrimiento no se convierte en resentimiento contra la vida, sino que es afirmado precisamente a favor de la vida, como agujón para el placer. El mundo de lo religioso queda de este modo reconducido -y reducido- a la vida. Existe una forma, tal vez se podría decir, de lo religioso a la que no corresponde contraponer la vida a lo suprasensible, sino fomentar la inmersión en la vida en toda su magnificencia, hecha de crueldad y de disfrute a la vez.

Esto significa una nueva valoración de la vida, de lo vital. Lo vital no tiene ningún sentido. Se realiza sin una teleología trascendente, según las leyes de la conservación, del desarrollo y del acrecentamiento biológicos. La vida no tiene ningún sentido o meta más allá de sí misma, de su conservación y potenciación. Cada vida es una lucha por *más-vida*, por una mejor apropiación de la vida, por un desbordamiento de las energías y del potencial de la vida, por el despliegue del deseo, del querer, del hacerse más fuerte, del querer crecer... La energía y la pujanza de la vida implican la violencia y la crueldad. Sin crueldad no hay fiesta. Porque la naturaleza es derrochadora sin medida, indiferente ante las crueldades inevitables, carece de intenciones y por ello de miramientos, de piedad y de justicia.

La tragedia consiste por tanto en la mutua implicación del elemento apolíneo y del dionisiaco en la existencia humana, en una tensión que nunca alcanzará reconciliación. La vida se expresa en diferenciaciones y en individualizaciones variadas que nunca logran la armonía. La individualidad, el hecho mismo de existir como conciencia y como individuo, es una parcialización de la vida, la más profunda herida en el mundo, que sólo puede curarse en la medida en que se produzca la reintegración en el fluir pleno de la vida (inconsciente) que todo lo envuelve y lo arrastra. El éxtasis, la embriaguez, el exceso, el frenesí, la voluptuosidad sin medida... son los reclamos que la vida ofrece a cada una de las conciencias enfermas por ser individuales. La tragedia no sólo lleva a la afirmación de la vida sino a la experiencia de la vida en su intensidad más frenética y desbordante. "Bajo el encanto de lo dionisiaco no sólo se restablece el vínculo entre hombre y hombre, también la naturaleza alienada, enemiga o sometida, celebra de nuevo su fiesta de reconciliación con su hijo pródigo, el hombre... Ahora, en el evangelio de la armonía de los mundos (Nietzsche está pensando en el canto a la alegría de la novena sinfonía de Beethoven) cada uno se siente no sólo unido, reconciliado y fundido con su prójimo, sino uno con todo, como si el velo de Maya se hubiera rasgado y flotara en jirones delante de la misteriosa unidad primigenia. Con cantos y danzas se expresa el hombre como miembro de una

comunidad más elevada” (palabras que Nietzsche atribuye a la representación de una tragedia).

La tragedia afirma la vida sin resolver nada ni anular la problematidad. Por ello requiere la dureza del martillo y el placer mismo de aniquilar. La vida debe ser asumida en sus tonos más extraños y duros. El devenir, la antítesis, la guerra, el fluir, las oposiciones socavan y destruyen lo estable, el equilibrio, el orden, los puntos de referencia, las normas, las tradiciones, lo fijo, el sentido, la verdad. Tener proyectos, objetivos, apostar por el progreso y las finalidades, pensar en clave de medios y fines... es signo de decadencia y empobrecimiento. Hay que sumergirse en el querer y el desear, hay que huir de sí mismo para alcanzarse a sí mismo en el más amplio círculo de la vida, en el manantial de la auténtica alegría. Sin principio ni fin, sin protología ni escatología, sin teleología ni orden moral, quedan abiertas todas las posibilidades, un movimiento incesante de múltiples direcciones, sin orientación y sin meta.

Por estos desacostumbrados caminos va haciendo su irrupción el nihilismo, “el más inquietante de todos los huéspedes”. Al no haber centro ni meta ni fundamento queda el espacio de la inocencia y de la pureza. No hay sustancia oculta a la que agarrarse ni instancia que pueda exigir responsabilidades. Esa nada sin embargo no es el vacío sino el devenir de múltiples formas y el ritmo de la vida en sus múltiples variaciones. El nihilismo es el futuro y Nietzsche es su profeta.

Desde estos presupuestos adquiere toda su peculiaridad, su novedad y su fuerza el ateísmo de Nietzsche. No se trata evidentemente de una vulgar negación de la existencia de Dios. Es la proclamación de que se ha rasgado toda unidad, todo valor, toda esencia, toda verdad, toda divinidad, todo estado, toda ciencia. La muerte de Dios denuncia el fin no sólo del cristianismo, sino también del platonismo y de todas las pretensiones de la modernidad y de las ilusiones del hombre ilustrado, porque son formas diversas de la negación de la vida, sea que apelen a un Dios trascendente, a ideas suprasensibles o a objetivos a largo plazo.

El “hombre loco” de *La ciencia alegre* que proclama la muerte de Dios es consciente de la inmensidad del asesinato de Dios, realizado por los hombres, y de la enormidad de sus consecuencias. Por eso él mismo reconoce que la humanidad tiene dificultades para insertarse en la acción que ha realizado: “He venido demasiado pronto. No es aún mi tiempo. Este enorme acontecimiento está aún en camino. No ha llegado aún hasta los oídos de los hombres”. El hecho sin embargo de que Dios ha muerto, de que la fe en el Dios cristiano se ha hecho inaceptable, “comienza ya a lanzar sus primeras sombras sobre Europa... Instalados entre el hoy el mañana... primogénitos e

hijos prematuros del siglo inminente... deberemos tomar nota de las sombras que pronto invadirán Europa... Nos sentimos como iluminados por los rayos de una nueva aurora. Nuestro corazón desborda de reconocimiento, de maravilla, de presentimiento, de expectativa, por fin el horizonte empieza a aparecérsenos libre”. Nietzsche advierte en *Ecce homo*, en síntesis, que está relatando la historia de los próximos dos siglos.

4.- ¿Es trágica la cultura española actual?

Sísifo y Dionisio nos desvelan una doble perspectiva de la misma lógica inmanente al desarrollo de la cultura moderna y contemporánea: la constatación de los márgenes delimitados para la existencia humana, que es a la vez encuentro con la vida concreta en sus posibilidades de disfrute y de placer, sea bajo la forma del apasionamiento donjuanesco (en Camus) o del desbordamiento voluptuoso dionisíaco (en Nietzsche). En el primer caso se acentúa la importancia de la razón, de la conciencia y de la autonomía (y en este sentido se mueve aún en el marco de la modernidad desengañada), mientras que en el segundo se pone más de relieve la inconsciencia y la inserción en lo otro de la razón (y en este sentido se despeja el camino para el despliegue de la sensibilidad posmoderna). Pero en uno y otro caso queda reivindicada la inocencia del hombre, más allá del bien y del mal, y un desplazamiento radical del sentido de la responsabilidad moral. Esta clave hermenéutica permite entender las raíces profundas, históricas y culturales, de los modos de vida de nuestros contemporáneos. ¿Qué nos dicen estas claves más concretamente de la sensibilidad cultural española de la actualidad? ¿Podemos decir que también domina el componente trágico, en su oscilación entre Sísifo y Dionisio?

A nuestro juicio también en España pugna por imponerse como evidencia esta cultura trágica, que se propone como alternativa al cristianismo y que por ello sirve como punto de apoyo y como cauce para la reaparición del paganismo, en algunos de sus múltiples rostros. En nuestra argumentación vamos a seguir un doble paso: en un primer momento vamos a presentar la conciencia trágica presente en la actual filosofía española, que ofrece los presupuestos para que –en un segundo momento– se despliegue una comprensión y una experiencia dionisíaca de la vida.

En el primer momento nos vamos a detener en tres filósofos, conocidos por el gran público y representativos de una sensibilidad general: Javier Sádaba, Eugenio Trías, Fernando Savater. En los tres se recurre al término *tragedia* (en Sádaba como “destino” o “fatalidad”) para designar la realidad, la conciencia que se toma de ella, la filosofía que la expresa y el modo de

existencia que la refleja. En los tres se asume un antagonismo, sin mediación y sin reconciliación, entre dos dimensiones o niveles que están separados por *el límite* que no puede ser rebasado. Porque se da ese límite es por lo que el hombre queda encerrado en sus márgenes, más allá de los cuales (o presionando sobre ellos) se impone una fuerza/energía/vitalidad que puede ser designado como *lo sagrado*, lo místico, lo hermético. Por la evidencia de ello es por lo que puede adquirir sentido y valor hablar de religión (siempre que no se entienda como religión positiva o revelada). *Tragedia, límite, sagrado* son por ello categorías clave de estos planteamientos filosóficos que pretenden aportar un mayor esplendor y unas mayores posibilidades a la existencia trágica del hombre, liberada de los ensueños platónicos, cristianos, marxistas, modernos o ilustrados.

Es común a los tres la referencia a Nietzsche. No asumen explícitamente su aliento dionisiaco. La razón y la individualidad aún defienden sus derechos. Pero comparten su proclamación de la muerte de Dios (en su sentido metafísico y cultural más amplio) y por ello el carácter no plausible (o superado) del cristianismo histórico o de la fe revelada. Siguen siendo por tanto testigos de una vida sin *appel*. Lo sagrado sigue siendo anónimo. Este establece una relación asimétrica con el hombre, pero carece de rostro y de nombre propio. Por eso entrega al hombre a una existencia trágica. Esta tragedia es vivida sin embargo con talentos diversos: como preocupación contenida en el caso de Sádaba, como aceptación constructiva en la filosofía de Trías, como explosión jubilosa en Savater. Veamos brevemente las analogías y las peculiaridades de los diversos autores.

El sentimiento trágico en Sádaba va unido al destino de la existencia humana: “lo que nos ha tocado está inamoviblemente ahí, no podemos variar lo que somos, no nos corresponde más que la aceptación consciente y compleja del destino”. Ese destino consiste en la evidencia del límite. El ser humano es un ser no simplemente limitado, sino un ser de límites (“los límites nos son consustanciales”). El límite es un corte, una violencia, una brutalidad, una ruptura en la vida. El hombre por ello se siente incompleto, insatisfecho, desamparado, rodeado por un océano de ignorancia. El hombre, inevitable y fatalmente, está él instalado en su finitud. Por eso sus anhelos e ilusiones carecen de esperanza y está condenado a moverse de modo tambaleante en un suelo escurridizo sin asideros. Han caído los ídolos. También las pretensiones del hombre. Los hombres se habían tomado por dioses y han descubierto que no son más que unos pobres diablos. Saben que tienen que ser felices pero no saben cómo. Por ello en la sociedad se ha instalado un inmenso aburrimiento que no sabe distinguir entre las expectativas y la desesperación.

¿Dónde se encuentran las raíces de tal limitación, del carácter inevitable de los límites? Existen razones de carácter epistemológico: el método científico prohíbe rebasar las posibilidades de la experiencia, y por ello la fe carece de fuerza cognoscitiva. Existen igualmente razones de carácter ontológico: los valores se han desmoronado, no poseen densidad ni consistencia, carecen de una causa primera o última, se han perdido los fundamentos, que no eran más que un engaño. Y existen igualmente razones de carácter personal: su experiencia eclesial resultó frustrante (“pasamos por la Iglesia sin que ella pasara por nosotros”, no aportó más que “aburrimiento, miedo, horror y sentimiento de culpa”, por lo que “desde los años setenta pertenezco a otro” mundo). En este contexto, frente a la experiencia cristiana, resuena la alusión a Nietzsche y al gozo de la vida: hay que asumir “la rebelión para recuperar un gozo sustituido, unos placeres que han sido reemplazados por un Dios empobrecido, seco, montón de generalidades. Parece tener razón Nietzsche cuando afirmaba que su grito de que Dios ha muerto sería entendido un siglo después. Este siglo es el nuestro”.

La sensación de límite sin embargo es la que hace posible la aceptación de la religión. El hombre no puede sentirse cómodamente instalado en la finitud. El límite nos habla de las “paredes del mundo”. Pero esas “paredes” nos encierran desde “algo” que presiona, nos envuelve y nos desborda. No podemos convertirlo en conocimiento. Pero tampoco podemos negar lo inteligible que nos rodea. Es lo que (a falta de otro término más adecuado) denominaremos *misterio* (o “lo místico”). Y ello es lo que legitima la religión, en su sentido noble, al margen de toda positividad o de toda teología que no sea más que negativa. Resulta imposible responder a esas preguntas últimas y radicales. Pero tampoco podemos prescindir de ellas. Ahí radica la tragedia del hombre: en la falta de mediación o reconciliación entre ambos polos de la existencia humana. Pero ello es precisamente lo que hace posible una forma de vida religiosa alejada de toda creencia.

Eugenio Trías ha convertido la tragedia en un tema clave de su esfuerzo filosófico. Ya en 1973 escribió *Drama e identidad* para definir el carácter trágico de nuestra época histórica porque el hombre ha perdido el hogar y la posibilidad de retornar a él, ha perdido el lugar de refrigerio, y hasta las huellas que señalen el sendero hacia su hogar. No le queda más que la añoranza y el extravío. Su viaje es una migración por una tierra incógnita, sin meta ni orientación. Es un caos sin estrella, en el que no se puede esperar ni desenlace ni conclusión. El protagonista no es más que una subjetividad evanescente, sin identidad y sin nombre. El ejemplo paradigmático es el don Juan mozartiano: se compromete con las apariencias (vino, fiesta, canciones) a sabiendas de que detrás sólo está la Nada. Sabe que ha perdido su identidad.

No lleva más que máscaras. Esas máscaras simplemente disimulan la Nada. Los personajes de S. Beckett encarnan magníficamente esa sensación: Godot es el espacio de la divinidad ausente, el espacio que se desmorona. Todo ello es el triunfo de Nietzsche: los valores venerados se han hundido, el centro está en todas partes, el océano del Acaso nos envuelve, la dispersión de colores fugaces nos entretiene. Tan sólo el vivir permanece como prueba contra el tedio, contra la asfixia del pensamiento.

Trías asume el límite (y lo sagrado) como centro de su reflexión filosófica, como estímulo para ir configurando un sistema con pretensiones de totalidad. El límite es la experiencia radical del hombre y su lugar de existencia, lo que le constituye como *ser fronterizo*. El límite articula y escinde un doble cerco, el del aparecer y el de “algo indecible” que presiona y que subsiste en un allende que *no puede ser conocido*; pero esto es lo que puede ser *reconocido* como sagrado o místico, si bien queda encerrado en su propio ámbito. El límite es línea y gozne, separa y (a la vez en cierta medida) une, pero salvaguardando siempre la inaccesibilidad de un secreto que es “lo encerrado en sí”. Los límites epistemológicos señalados en Sádaba siguen actuando aquí con la misma fuerza y contundencia.

Este dato básico es sin embargo el punto de partida y el estímulo para *La aventura filosófica*: como fenomenología del límite ha de ir tomando conciencia de la paradoja radical de ese gozne y de lo que desde ahí se ofrece al pensamiento. Esa aventura filosófica es ciertamente una experiencia trágica, pues sabe que “lo místico” se recluye en el silencio, como *cerco hermético* porque le está cercando simultáneamente con su poderosa e invasora presencia/ausencia. El sujeto de la filosofía se sabe escindido: se reconoce como perteneciente al cerco del aparecer, pero remitido por una línea de fuga a ese allende que se mantiene en el silencio de su ausencia. Esta escisión se hace patente por ejemplo en el caso de la ética: el hombre escucha la “voz” procedente del allende que le ordena obrar el bien pero ni sabe exactamente en cada caso qué es lo bueno ni sabe el modo exacto de llevarlo a efecto. Se manifiesta igualmente en el campo de la estética, pues se siente empujado a la tarea imposible de encarnar en lo fáctico la belleza máxima.

Esta interna escisión, y la conciencia de que nunca logrará la reconciliación y la integración, constituye la condición trágica del hombre. Toda filosofía es asimismo trágica porque pretende ser absoluta sabiendo sin embargo que es justamente lo absoluto lo que hace imposible esa pretensión. Trágico en definitiva es el esfuerzo por neutralizar la condición trágica del hombre. Tampoco en Trías es posible una relación personal entre los dos cercos del límite, nadie con rostro interpela, espera, acompaña o acoge al hombre. Es significativo el hecho de que para designar lo que se esconde en la “nada” de

lo “hermético” recurre con profusión a terminología o símbolos procedentes de la mitología no cristiana (Zeus, las diosas, las Madres).

De cara a nuestro tema nos interesa destacar la aplicación que, desde estos presupuestos, hace el autor a la historia y al destino de Occidente: siguiendo a Hölderlin, distingue entre el destino asiático y griego de un lado y el destino hespérico o moderno de otro, ambos diferentes y antitéticos. El primero, de carácter dionisiaco, facilita la manifestación de lo encerrado en sí, en toda espontaneidad y naturalidad mediante el fuego del cielo y los signos de lo sagrado; por el contrario el destino hespérico o moderno acentúa el factor cultura, que conduce a Grecia a separarse del origen, de lo dionisiaco, a una claridad que anula los “signos de lo sagrado”; su tierra es ámbito de aislamiento, noche despoblada de dioses. Pero precisamente por eso “los hespéricos están abocados a viajar hacia el Oriente y el Mediodía y a recordar lo asiático y griego en busca de lo que les falta”. Lo reprimido, por tanto, como nada o como dionisiaco, reclama sus derechos y sigue a pesar de todo ejerciendo su fascinación y su atracción a los hombres modernos en su propia tragedia.

Fernando Savater vive la tragedia de un modo gozoso y jubiloso. La tragedia forma parte de su concepción del mundo y por tanto de su quehacer filosófico: “La ética trágica ha sido mi tema desde que... comencé a escribir filosofía”. El sentido de la tragicidad inherente a la vida humana no puede entenderse al margen de la fuerza y del sentido de lo sagrado. La fuerza y el poder de lo sagrado es precisamente lo que hace que el hombre viva en una situación trágica, de la cual brota la energía y el esplendor de la vida.

Lo sagrado no debe ser comprendido desde las categorías religiosas inspiradas en el cristianismo o en cualquiera de las religiones reveladas o positivas. Savater se proclama “ateo militante”, que lanza un anatema decidido contra toda pretensión sacerdotal y contra toda concepción personal de Dios, pero no tiene reparos en reconocerse como “ateo religioso”: “un ateo no tiene por qué carecer de sensibilidad religiosa ni de receptividad ante lo sagrado”. Lo sagrado no dice referencia a lo trascendente sino más bien a lo inmanente, nada tiene que ver con Dios sino con lo más intrínsecamente humano. No se trata, por supuesto, de una fuerza inmanente que sea dominante y controlable por el hombre o que pueda ser objeto de reflexión cognoscitiva por parte de la razón humana. Lo sagrado designa un amplio consorcio de fuerzas y de sustancias, cuya abrumadora grandeza y radical extrañeza a la vez exaltan y aterran. Es “lo que por esencia nos ignora sin que nosotros podamos ignorarlo, lo que no nos concede importancia y por eso mismo tiene importancia para nosotros”. Es una alteridad que se hace presente sin palabras y sin razón, como la azarosa plenitud de la inmanencia.

Establece una asimetría en la que el hombre queda sometido y subyugado. No es el orden, la ley, la norma, la razón o lo personal lo que constituye ese fondo último del que todo emerge. Es más bien caos, voluntad, querer, deseo.

Sería por ello superstición concebirlo como un ser personal o suponer que puede aportar pautas claras para el comportamiento humano. Nietzsche tenía por tanto razón al proclamar que Dios había muerto. En su soledad, el hombre se descubre como un ser trágico, pero a la vez penetrado por el júbilo de todas las posibilidades. La tragedia se impone desde una doble perspectiva: a) a pesar de que existe el destino y la fatalidad (mejor dicho, precisamente por ello) es posible la acción, como voluntad de determinarse a querer por sí mismo; b) el yo brota como individualización que se contrapone al todo, y por ello la vida es dolor perpetuo (como había indicado Nietzsche); cada hombre es un dios (porque procede de lo sagrado) que nunca puede superar la humillación de haberse hecho hombre (y por ello individuo, limitado).

Esta situación trágica es sin embargo el gozo del hombre. Está condenado a la irreconciliación, pero puede experimentar la pasión por ir abriendo posibilidades siempre nuevas. Al hombre nada le falta, si bien nunca tendrá bastante. Ni debe caer en un optimismo que considere que superará el conflicto que le constituye ni en el pesimismo de quien no ve más que la frustración de sus expectativas o proyectos. Nada va a arreglarse porque nada hay que arreglar. No hay otro mundo que este y este es así. Pero el hombre, en virtud de su querer y de su desear, puede ser fuente de valores que manifiesten el esplendor exuberante de la vida. En la vida, el hombre queda remitido a su querer y desear, y por ello sus acciones permiten experimentar todas las dimensiones de la vida, de eso sagrado que nos desborda pero que a la vez nos ofrece posibilidades múltiples, inacabables e insospechadas. La tragedia, en consecuencia, es la condición necesaria para experimentar la plenitud de la vida.

5.- El protagonismo (dionisiaco) de la Vida

Situado el hombre en el marco limitado de su experiencia, recupera ésta en la energía de una fuerza que la sostiene, la alimenta y le ofrece innumerables posibilidades por explorar. De este modo la experiencia –tan limitada– es reencontrada como *Vida*, lo único que, en su plenitud, merece la veneración que se atribuía a lo sagrado en las religiones tradicionales. Son numerosos los testigos que en la cultura española avalan esta sensación y este desplazamiento. Menos directamente en el campo de la filosofía, pero

abundantemente en el campo de la literatura. Como botón de muestra nos fijaremos en dos autores de éxito, que sin duda sintonizan con una sensibilidad muy extendida: Antonio Gala y Terenci Moix. En ambos se asume el carácter trágico de la existencia, que es integrada en una concepción de la vida impregnada de un paganismo que en ocasiones es reconocido y proclamado como tal y con unos tintes dionisiacos que no son ajenos a la impronta nietzscheana.

El caso de Antonio Gala puede ser representativo de los desplazamientos de sensibilidad que se han producido en una generación. Todavía en el temprano *Los verdes campos del Edén* (1963), que le abrió la gran puerta del éxito literario, abundan las resonancias de su procedencia cristiana, centrados en los símbolos de la redención y del amor; se trataba ciertamente de un planteamiento “humanizado”, pero aún no desgajado de su matriz originaria. Posteriormente, en paralelo con el proceso de transición política, sus obras se centraron en temas como la igualdad, la justicia, la democracia (sintetizados magníficamente en la “trilogía de la libertad”), con un mayor acento crítico respecto a la sociedad burguesa, a la moral tradicional y a la religión heredada. A nuestro juicio, una vez experimentada la desilusión de los proyectos socio-políticos, eclosiona como tema y preocupación central aquello que puede sostener al hombre en su desilusión: *la Vida*. Como expresión clara de este último paso en el desarrollo del pensamiento de Gala podemos mencionar dos obras: el drama *Carmen Carmen* (1988) y la novela *El manuscrito carmesí* (1990).

Carmen, la protagonista, encarna de modo total la alegría de vivir. Esa alegría es todo, porque hemos nacido para la alegría. Ella es una heroína trágica porque, como indica el mismo autor, en ella se produce “la exposición de la más enconada tragedia de los seres humanos. Porque, nacidos para la felicidad, hemos transformado, a causa de nuestras menudas ambiciones, el mundo, previsto como un valle de gozo, en un valle de lágrimas. Nos mueve, más que el jubiloso cumplimiento de nosotros mismos, el ansia de dinero, de poder, de difusas espiritualidades, de una gloria aún más difusa, o de un incomprensible concepto del honor. Los hombres, desde hace siglos, vienen asesinando su propio destino de alegría. Si a la alegría de vivir se la personificara, cada uno tendríamos más de un cadáver dentro del armario. No otra es la razón de la angustia humana, que teme lo mismo que desea, y mata lo que añorará”. Vemos, por tanto, una raíz de la tragedia humana: poner frenos a una felicidad que se le ofrece, impedir que el gozo de vivir sea aceptado en su pureza e inocencia (veremos después que la misma vida, aún aceptada, encierra en sí una dualidad que igualmente podría ser calificada como trágica).

Fruto de esta tragedia de todos los hombres es la tragedia misma que ha de padecer Carmen: ella, seductora momentánea, acaba siendo una perdedora; sus cuatro amantes (el militar, el político, el religioso, el torero) serán seducidos momentáneamente, pero al final retornarán al orden constituido y asesinarán a ese espíritu utópico y libertario.

Carmen proclama con convicción su buena noticia: el hombre no nace empecatado, nace para ser feliz y experimentar la alegría de la vida. Dios mismo es profundamente alegre, y por ello no puede querer que sus hijos sean tristes. Dios ha bendecido los dinamismos de la vida y por ello pueden y deben ser disfrutados por los hombres. Hay que acallar la voz de quienes atribuyen a Dios determinados mandatos o prohibiciones que van contra la alegría, el goce y la vida. Desde estos presupuestos proclama Carmen su mensaje:

¡Alegría! ¡Alegría!
 Hemos nacido para la alegría
 Si a ser alegre aquí
 Le llaman pecar
 Vamos a cometer
 Pecado mortal.
 Si ser alegre aquí
 Es una rebelión
 Vamos todos a hacer
 La revolución
 ¡Alegría! ¡Alegría!
 ¡Hemos nacido para la alegría!

Carmen reprocha a la sociedad los estrechamientos o sucedáneos de ese gozo de la vida: o prejuicios morales o normas religiosas o bienes de consumo. “¿Y sabes lo que hago yo con vuestra sociedad? Me la paso por debajo de la pata... Una gente que no quiere molestarse en vivir. Una gente que no sabe si enorgullecerse o avergonzarse del mundo en que vive. Coches, músicas celestiales, gramófonos, electricidad, fabada en lata, todo. Sí, señor: ¡todo! Qué aburrimiento. La única diversión que os queda es mataros unos a otros como quien tira al plato... ¿A esto lo llamáis la sociedad del bienestar? Pues, hijo mío, os la podeis meter en donde os quepa”. Frente a ello ofrece su alternativa: “Si quieres alegrarte / ven conmigo / ... Deja a los santos tristes / rezar a tristes santos / Tú agárrate a la vida / y vámonos”.

Más amplia, pausada y profunda reflexión sobre la vida subyace y sostiene *El manuscrito carmesí*, que presenta bajo forma de memoria y rememoración el destino de Boabdil, el último rey de Granada, “la mejor personifica-

ción de un pueblo condenado a abandonar el Paraíso”. Pretende ser por tanto el portavoz y el paradigma de la condición humana, y refleja sin duda la postura personal del autor.

Boabdil pretende ser portavoz y defensor de la vida frente a dos posturas rechazables: las tendencias islámicas ortodoxas o fundamentalistas y el cristianismo. A uno y otro reprocha la tendencia a querer particularizar a Dios, suprimiendo la universalidad de un Dios común a todos los hombres que no necesita mediadores que manipulen o monopolicen su voluntad. De cara a nuestro tema interesa más poner de relieve desde los ojos y la sensibilidad de Boabdil las insuficiencias del cristianismo, que se condensan en definitiva en su reticencia a gozar y experimentar el esplendor de la vida, tal como se muestra en los castellanos de aquella época: refieren todo a una eternidad amenazadora que hace tristes sus vidas y sus muertes, sacrifican todo a un futuro del que no tienen testimonios ciertos, llevan vestidos pardos y rudos, rechazan los baños como pecaminosos, aspiran a una perennidad inconcreta frente a lo inmediato y al ahora, son ásperos y rudos porque no cultivan el refinamiento y las formas, no son capaces de recrearse en los juegos del agua, evitan los perfumes... “Todo es tosco y elemental entre ellos”.

Dios no quiso un valle de lágrimas como hogar del hombre. El hombre sin embargo se encuentra en exilio, fuera del paraíso. La existencia terrena es fugaz y el hombre un ser efímero. El presente es nuestro único bien. Por ello en y desde el presente hay que reconciliarse con la vida. Pero no para enriquecerla (es la cuna de todos los bienes) sino para gozarla. Es la urgencia de gozar la que debe mover a los seres humanos. Pero ha de ser un goce concreto e inmediato: la experiencia del sexo, de la caricia... pues en caso contrario la Vida caería en lo inconcreto e indeterminado.

La vida está por encima de todo, porque lo envuelve todo y lo es todo. De hecho puede ser identificada con Dios o, dicho de otro modo, suplantarle y sustituirlo. La vida es un Dios perpetuamente manifiesto y a la vez silencioso. No se extingue jamás, sino que se transforma, irisada y ubicua. Lo invade todo y todo es signo de la vida (incluso la muerte). La vida es lo que importa, no el individuo concreto o el yo particular, ni siquiera una vida concreta. Ella es la que se manifiesta y se esconde en la multiplicidad de manifestaciones. Se ofrece tan sólo para exigir que la vivamos, con ciega confianza y con gozo creciente. Para engendrar y alimentar la vida ni siquiera hay que amarla, basta entregarse a ella. Ella hace lo demás.

Este carácter total y pleno de la vida explica la ambivalencia que la caracteriza. Es providente y materna, es comprensiva y misericordiosa. Pero también es avasalladora, ecuestre, jocunda, y puede ser hasta implacable e inflexible. La vida nos crea y nos usa como instrumento, sosteniéndonos y a

la vez dejándonos y abandonándonos. Nos deslumbra, seduce y atrae, pero luego continúa sin nosotros. La dualidad se impone como tal cuando no la desciframos o cuando pretendemos comprenderla o dominarla. Pero con ese tipo de verdad no se va a ninguna parte. Menos aún a la vida. La vida es un todo. Y esa vida es a la vez palpitante y sangrante. Es una enrevesada continuidad de rupturas, un rumor de manos agitadas que nos dicen adiós. Tira de nosotros en momentos de abatimiento. Pero si nosotros aparecemos en ella, lo hemos de hacer como individuos, y por ello el amor y el dolor van unidos en la existencia humana. Pero el goce y el placer pueden hacernos penetrar en su intimidad, en su unidad total, en su fluir y en su plenitud. “Poseído por esa embriaguez (se refiere al acto amoroso), en que se deja de vivir por vivir más, o en que uno deja de ser uno mismo para confundirse con todo lo que goza, con todo lo que vibra, con todo lo que palpita en este mundo, he pensado a ráfagas qué breve y sucedáneo es el deleite de la masturbación comparado con este otro, tan inducido como compartido, donde la crueldad y la generosidad, el egoísmo y la largueza se enredan y confunden”.

Otro de los autores de éxito, exponente de la sensibilidad de una época, Terenci Moix, nos abre una perspectiva en la que lo dionisiaco se tiñe de tonos donjuanescos. Debelador por una parte de las máscaras carnavalescas de una sociedad que vive de apariencias, se declara él mismo prendido y envuelto en disfraces, imágenes y fotocopias de la realidad. ¿Qué es lo que hay debajo de las máscaras y de los disfraces? O bien la vida que resulta inalcanzable o bien la nada. En cualquier caso (aunque no sea un término que posea especial fuerza en el autor) la tragedia. Desde esta perspectiva se puede captar la clave hermenéutica que ofrecen las palabras con que cierra la autobiografía de sus primeros años en torno a aquella plaza que da título a la obra *El Peso de la Paja. El cine de los sábados*: “Todavía hay dos cosas que exigen un respeto. Los pavorosos abismos de un alma en soledad y la infinita misericordia de los sueños”. Lo primero nos habla de la tragedia. Lo segundo de la actitud existencial que debe caracterizar esa existencia trágica.

El autor proclama como divisa de su vida haber nacido con el don divino de la risa y con la convicción de que el mundo estaba loco. Pero ello no puede ocultar ni disimular los rasgos que marcan trágicamente la existencia humana en general y su personal biografía: en un nivel de la experiencia constata la profunda y radical soledad que le envuelve, situación irremediable, que va acompañada de una desesperada melancolía (“me siento solo porque soy humano”); a un nivel más profundo, se comprende que la vida es un exilio permanente, que la herida del tiempo hace sentir como lamento todo lo irrecuperable de la existencia; la fugacidad del tiempo y el drama de crecer sitúan al hombre en su verdadera condición; desde otra perspectiva se

pueden identificar tres focos de la tensión insuperable que constituye al hombre como ser carente de reconciliación: la pugna entre los deseos y el curso indomitable de los acontecimientos (el ideal nunca se puede encarnar en la realidad, el hombre queda siempre de un lado y el mundo de otro, sin que sea posible establecer puentes entre las dos orillas); la confluencia en el hombre de partes múltiples que no se resuelven a ser nada, la referencia constante a la vida sin conseguir dominarla, comprenderla o interpretarla.

¿Cómo afrontar la situación existencial? ¿Se ha de optar por la risa o por la seriedad? La seriedad no conduce a ninguna parte ni tiene justificación. Pero tampoco la risa puede ser absolutizada. En consecuencia no queda más remedio que reconocer la fuerza de *la Vida* (así, con mayúscula), pero su fuerza se nos escapa, por lo que debemos relacionarnos con ella por medio de los juegos, los disfraces, las máscaras. Por un lado “la Vida me ha elegido, no yo a ella. Yo sólo soy un accidente”. Pero por otro lado “imito continuamente la vida sin conseguir interpretarla”. En esta oscilación se moverá la existencia humana, y por eso los sueños aportan una infinita misericordia para soportar los pavorosos abismos de un alma en soledad.

La época ofrece a cada instante un ritmo frenético, lleno del eclecticismo propio de la ausencia de referencias, pero por eso mismo abre posibilidades apasionantes para la vida. La sensibilidad del momento legitima el derecho a la transgresión, a realizar viajes fabulosos que no tienen fronteras, con vestidos siempre cambiantes. La aventura permanente es el aliciente de la vida. Por eso los disfraces pueden trascender la realidad. Los mitos pueden esquivar la dureza de la realidad. La multiplicidad de fotografías de una realidad evita la rutina y el aburrimiento en que acaba todo lo permanente. El cine sustituye todo intento de realidad por retazos de ficciones. El Egipto soñado abre perspectivas que desbloquean la opacidad de lo cotidiano. La obsesión por las máscaras y el juego entre las apariencias y la realidad tiene algo de inquietante (viven de la tragedia) pero representan a la vez el aliciente de la aventura de la Vida. Este modo de situarse ante la realidad sólo es posible desde una actitud moral que no sabe discernir las fronteras entre lo bueno y lo malo, entre lo natural y lo antinatural. La moral por tanto también se libera de las imposiciones de la realidad y de los criterios heredados. Ello sin embargo no anula la situación trágica, porque el juego de máscaras no permite ni solución ni reconciliación, porque hace imposible conocer la verdadera identidad de las personas.

¿Y qué sucede con la religión? Resulta inevitable que se rechacen igualmente las formas de la religión tradicional, que en sus años de infancia actuaron como imposición, intolerancia, como represión, como cárcel. Estos juicios forman parte de los tópicos de toda una generación. Desde nuestro

planteamiento nos parece significativo destacar algunos aspectos especialmente relevantes. La imagen adoptada por la religión se oponía a los deseos y apetencias del hombre, a sus intereses, y por eso suscita sentimientos de remordimiento y de culpa. Los símbolos cristianos fundamentales se le aparecieron como la negación de la vida: la figura del crucificado, agonizante y exangüe, permaneció como una “imagen de horror”; los modelos del martirologio cristiano (como dejó expresado en *El sadismo de nuestra infancia*, título en sí significativo) reflejaban también el lado oscuro de la religión, el que tiene como base los sufrimientos, el sacrificio, el derramamiento de sangre en nombre de un ideal superior, en definitiva el anquilosamiento de la vida.

Aún más relevante de cara a la tesis que pretendemos expresar es el modo como T. Moix comprende la Semana Santa y la Pascua. La Semana Santa, saturada de rituales lúgubres, presentaba una religión que chocaba con los antojos del hombre. Los dones de la vida se retrasaban hasta la Pascua. “Fui niño de Pascua, niño de la alegría inconmensurable de la Pascua de resurrección, criatura ávida de todos sus obsequios”. Desprovista de su carga religiosa, la resurrección de Cristo toleraba todas las intromisiones paganas, permitía el desbordamiento de la alegría, el júbilo de la Pascua se correspondía más fácilmente con los deseos humanos y con las tendencias del mundo. Se acercaba a la victoria y al triunfo de la primavera, y así era posible que se correspondieran “mis necesidades con las de la Naturaleza”. La alegría de la carne, el supremo reclamo del paganismo, podía abrirse camino en vinculación con la Pascua. La religiosidad espontánea de lo natural recubre por tanto las estructuras religiosas tradicionales, dejando paso al paganismo que respeta y recoge la alegría de la carne, del mundo, de la Naturaleza, de la primavera, en definitiva de la Vida.

6.- Lo dionisiaco(-donjuanesco) como experiencia de la vida

La experiencia de lo trágico, tal como lo hemos presentado, y sus derivaciones dionisiaca y donjuanesca, se han ido configurando como infraestructura de un modo de situarse en la realidad. Sus manifestaciones son múltiples, y aparentemente heterogéneas, pero todas ellas se dejan comprender mejor como expresión de estos dinamismos internos a nuestra civilización.

Conviene, a esta altura de nuestra exposición, sintetizar los grandes ejes en torno a los que gira la mentalidad trágica: a) supone el descubrimiento, reconocimiento y aceptación de los propios límites; la contingencia es el destino del hombre, sin horizontes de sentido trascendente y sin puntos de referencia vinculantes; por tanto no hay *appel* personal, el todo que envuelve al

hombre es anónimo, y desbordante precisamente por su impersonalidad; b) el hombre se siente escindido por la individualidad que se contrapone a la totalidad envolvente, por la inadecuación entre sus deseos y una realidad que se resiste, por la pluralidad de tendencias que en él se desatan y las nostalgias que afloran permanentemente; ni la reconciliación ni la armonización equilibrada pueden ser objeto de esperanza; c) el hombre sin embargo está obligado a la acción, precisamente como reto al destino, porque están abiertas múltiples posibilidades; estas posibilidades quedan acentuadas precisamente porque no existe una clara distinción entre el bien y el mal o un punto de referencia que pueda unificar la pluralidad de sus actuaciones; d) la esperanza queda sustituida por la reacción y la rebelión: se asume el grado de autonomía de que se dispone, que se ejerce sobre la base del querer, como expresión de la energía vital de la que emerge el hombre; e) el comportamiento del hombre queda oscilando entre la convicción de que “no todo está permitido” (como exigencia de la razón y de la dignidad del hombre) y la necesidad de la transgresión (precisamente como lucha contra toda norma establecida, pero siempre con la imprecisión de delimitar cuál debe ser el freno o el límite de la necesidad transgresora).

En esta concepción de la tragedia, como se puede comprobar, se han integrado muchas de las convicciones fundamentales del mensaje nietzscheano: la muerte de Dios, el hundimiento de los valores y fundamentos, la ausencia de verdad estable, el desdibujamiento del centro y de la meta, la necesidad de encauzar el dinamismo de las fuerzas inconscientes... y por ello la opción de ser más bien sátiro que santo.

Esta opción se concreta en el talante dionisíaco: hay que rescatar al hombre de su sufrimiento y de los fardos (morales y religiosos); para lo cual (aunque no se pueda eliminar lo que implica de violencia y crueldad) hay que afirmar la vida, como manantial de alegría, con la inocencia del niño que ríe, canta, juega, danza; así se sumerge el hombre en el querer y el desear, al margen de lo que sea estable, fijo, norma, tradición, equilibrio; en ese permanente fluir y devenir, el hombre busca huir de la individualidad para reencontrarse –mediante la fusión con el todo provocada por el exceso– en el todo vital del que emerge el hombre. La actitud donjuanesca evita los tonos más crudos y violentos, pero representa un modo análogo de rebelión en/desde la vida, apoyado en un juego de máscaras que esconden igualmente un vacío de identidad, que se mueve oscilante sobre la multiplicidad de experiencias y aventuras.

Desde la perspectiva que ofrecen estos diversos elementos podemos comprender en toda su hondura y alcanzar una amplia gama de manifestaciones de nuestra sociedad. Pueden parecer elementos heteróclitos, como si

fuera un cajón de sastre, pero reciben una luz clarificadora desde sus raíces y presupuestos.

Nuestra civilización vive en gran medida de la racionalidad (o, mejor, racionalización) heredada de la Ilustración y de la modernidad. La actual experiencia de globalización, con su base técnica y económica, con sus bienes de producción y de consumo, son su prolongación actual. Pero precisamente la fuerza y la presión de este marco de civilización deja el corazón frío, reprime otras apetencias o necesidades del hombre. Y no se ve alternativa para destruirla desde fuera y tampoco existen energías o confianza para transformarla desde dentro. Por ello se hace necesario el equilibrio que aporte otro modo de experiencia, que prescindiera de la racionalidad de fines y medios y permita reencontrarse con aquello que se ofrece: la vida y el goce de la vida.

La búsqueda del consumo y del placer, como objetivo constante es el modo posible y actual de aferrarse a los dones de la vida. Especialmente cuando se convierte en obsesión por “vivir bien” y por disfrutar de la vida. La obsesión es la fuerza inconsciente de la huida, más allá de controles racionales. La fiesta y el fin de semana se convierten en una meta que se renueva cada día o cada semana. Tanto el trabajo como el estudio no son más que momentos de paso (túnel) hacia el momento de ocio (la claridad y el esplendor de la vida). El *homo ludens* es la figura renovada de Don Juan y de Dionisio. La organización y la racionalidad de las sociedades desarrolladas, que pueden recurrir a las máquinas o a los inmigrantes para otro tipo de trabajo más duro o más servil, permite que se manifieste con nitidez un lado oscuro de la experiencia, que en numerosas ocasiones no se quiere reconocer como tal. Los nuevos dioses o las nuevas máscaras se ofrecen a la humanidad contemporánea –y rica– como sus posibilidades de existencia al alcance de la mano. Y a través de ella se abre como horizonte para el conjunto de la humanidad.

La valoración del cuerpo y del sexo, la erotización de la sociedad, la potenciación de sensaciones múltiples, la creación de nuevas necesidades y deseos, la estimulación de apetencias... son manifestaciones visibles de la efervescencia de la vida, comprendida y utilizada demasiadas veces de un modo biológico craso, como despliegue de los componentes inconscientes e impersonales de la naturaleza. El flirteo y el juego de la seducción expresan magníficamente esta actitud: es una historia de amor que se concluye aún antes de haber comenzado, pues se alimenta del sueño y de la imaginación. Pretendiendo dominar el aburrimiento que acecha y socava toda relación o todo vínculo estable y permanente, crea posibilidades de vida sin consumación y sin compromiso.

La alabanza de la transgresión es la justificación de posibilidades y aventuras que quedaban cortadas desde los criterios morales clásicos. El “pruébalo todo no vaya a ser que pierdas alguna experiencia” se ha convertido en divisa para un amplio sector de las recientes generaciones. La aventura, y las experiencias cambiantes, forma parte de la moral asumida. Ciertamente pueden existir criterios sociales que encauzan determinadas iniciativas, pero tales criterios están expuestos al fluir de los acontecimientos y al devenir de las apetencias. Ello no significa negar la existencia de otras opciones asumidas también por las nuevas generaciones (solidaridad, voluntariado etc.). Significa simplemente afirmar que la sensibilidad actual es polimorfa y ambivalente. Y por ello no puede entenderse en su complejidad al margen de la base trágica que subyace a un modo contemporáneo de situarse en y ante la vida.

El mundo juvenil, en amplios estratos, refleja con claridad muchas derivaciones de la corriente cultural que estamos comentando. Tanto en el exceso de las sensaciones, como en la disolución del yo-conciencia, como en las explosiones de violencia y agresividad. Baste pensar en los excitantes que permanentemente se actualizan y renuevan, en el uso extendido de la droga, la implantación de la borrachera y del alcohol, la práctica del sexo libre, el modo de vivir los fines de semana (basado en estímulos que puedan mantener el grado mínimo de conciencia...). La multiplicación de sensaciones intensas se mueven en la frontera de la conciencia, en el vértigo apasionante de diluirse en un todo más grande en el que superar los dolorosos límites de la propia individualidad.

El mundo juvenil refleja de modo especial en algunas de sus manifestaciones las huellas de lo dionisiaco. La multiplicación de sensaciones apunta a una fusión en un todo más grande que funde todas las conciencias. Muchos espectáculos de carácter musical pretenden un éxtasis colectivo. El mundo de la noche y juego de las luces de colores, acompañado del ruido ensordecedor, permite crear un ámbito supraindividual en el que todos se sitúan más allá de las relaciones personales centradas en el encuentro y la comunicación yo-tú. Algo semejante podría decirse de la celebración de las Love Parade, tal como se realizan especialmente en Berlín (y sus imitaciones en Tel Aviv, Buenos Aires o Leeds). Las crónicas del evento recogen alusiones al exceso y a la desmesura de más de un millón de jóvenes, presentados como adoradores de ritmos electrónicos que aportan una identidad colectiva en base a una experiencia de la vida que a todos envuelve. Inspirados en buena medida por la imagen del carnaval, configuran una estética que transmite al mundo una imagen de belleza siempre explosiva y una felicidad al menos aparente, incluso en la mayoría de los casos químicamente inducida. La con-

vocatoria de la música es el detonante de una necesidad más profunda de rebasar las propias fronteras. La tragedia debe vivirse como felicidad. Sísifo no tiene que suicidarse cuando se viste de Don Juan o de Dionisio. En ello está la felicidad.

En la misma línea podrían comprenderse determinadas manifestaciones de violencia y agresividad juvenil, tal como se manifiesta en grupos ultras de equipos de fútbol o en grupos xenófobos o racistas. La explosión violenta queda “justificada” ideológicamente. Pero no es más que una estrategia para ocultar la necesidad de mostrar la crueldad de la vida misma, la carencia de compasión que también forma parte del fluir de las energías vitales. En último término, también lo proclamaba Nietzsche, la existencia de los débiles no debe imponerse a la raza de los fuertes, de los aristócratas de la energía, de la fuerza, de la vida. El frenesí de lo inconsciente ha de buscar también estos derroteros de expresión. Y tampoco en este nivel hay culpa, pues existe una inocencia previa, la del ritmo de la vida.

El goce de la vida, en el sentido indicado, se expresa también, aún sin darse cuenta, en ambientes cristianos y eclesiales comprometidos. Desde esta clave se puede entender, a mi juicio, una reciente encuesta realizada por la CONFER entre jóvenes para conocer su actitud ante la vida religiosa o consagrada. Es importante observar que el campo de investigación está formado por jóvenes comprometidos desde su fe y vinculados personalmente a religiosos/as insertos en su realidad y en su mundo, lo que se considera “religiosos del futuro”. Desde este presupuesto es comprensible la valoración altamente positiva de la vida consagrada. Se considera que son necesarios para la Iglesia y para la sociedad. Son reconocidos como testigos cualificados del Reino. Y sin embargo –y este es el punto que me interesa resaltar– son muy reticentes de cara a la posibilidad de optar ellos mismos por ese camino de vida cristiana. La razón es clara: vivir el seguimiento de Cristo bajo los consejos de pobreza, obediencia y castidad choca con otras apetencias profundamente humanas. La pobreza significa la renuncia a la capacidad de consumo y de posesión, la obediencia a la propia autonomía, la castidad al disfrute del cuerpo. Por ello resultan difícilmente aceptables, aunque se valore positivamente el modo de vida de quienes los han elegido, pero no por ellos mismos sino por otras aportaciones a la sociedad y a la Iglesia.

7.- Evangelizar en una época trágica

Indicábamos al principio la necesidad de conocer a los destinatarios del testimonio cristiano. Hemos intentado que esos destinatarios aparezcan ante

nuestros ojos sobre el terreno en el que viven. Se nos ha impuesto la hondura y radicalidad de la savia de que se alimentan. Sus raíces brotan de una evolución cultural novedosa, de un auténtico cambio de civilización. Pero ello no nos debe conducir a una visión negativa o a una valoración peyorativa. El conocimiento ha de ser comprensión como solidaridad. No debe caer por ello en el rechazo de la condena o en la distancia de la indiferencia. Si se contempla a los hombres y mujeres contemporáneos con sensibilidad, con la sensibilidad de la fe, se les contemplará a la vez como protagonistas y como víctimas de un devenir histórico. Ser solidarios y hacerse prójimos brota de la experiencia de sentirse protagonistas del mismo drama. Aislarse sería otro modo de huida, sea por cobardía o por irresponsabilidad.

La situación sin embargo debe ser captada en su peculiaridad, y por ello en su novedad. En esto no se insistirá nunca lo suficiente. Tal vez sea arriesgado decir que se trata de la crisis más grave de la historia de la Iglesia. Pero igualmente sería, a nuestro juicio, inconsciente decir que es una más de las crisis de esa historia. Lo decisivo es comprender la peculiaridad que la hace nueva: está sucediendo algo original, único, sin que nos demos cuenta de modo lúcido y responsable. Sería interesante enumerar las estrategias utilizadas para evitar mirar de frente la novedad que viene irrumpiendo o las retóricas con que se elude el factor perturbador que se está generando. Baste sin embargo en este contexto insistir en la peculiaridad de un cambio de época, y en la configuración de un nuevo tipo de hombre, fenómenos a los que estamos asistiendo como espectadores pasivos.

Estas afirmaciones deben ser expresadas con claridad y contundencia, con toda su fuerza de interpelación, en un centro de estudios teológicos. En esta situación es cuando se impone la obligación de realizar su tarea con rigor intelectual y con responsabilidad ministerial. La teología no debe ser pensada ni vivida al margen del rumor de la calle y del clamor del tiempo. Y tampoco puede desconocer la inquietud que anida en muchos corazones creyentes. Precisamente por ello puede ser tarea apasionante y ministerio irrenunciable: cuando actúa en el seno de la vida de la Iglesia y de los acontecimientos históricos. La fascinación de la teología no puede experimentarse si se convierte en la rutina de una erudición que se repite. Resulta fascinante en cuanto se inserta en el protagonismo de la historia porque puede convertirse en aliento del propio modo de sentirse en la realidad, en la historia y en la Iglesia. Una catequesis o una pastoral que no estén impregnadas de esa fascinación se reducirá a profesionalización, a pedagogía o a estrategia.

La teología así comprendida, manteniendo su simpatía por sus contemporáneos pero conservando su obligación de ser vigía en la historia, ha de ejercer una función profética en la Iglesia, a fin de despertarla de su somno-

lencia. Esa somnolencia provoca no sólo incapacidad para mirar la realidad de modo adecuado sino que, especialmente, bloquea la necesidad de recuperar el manantial de su ilusión evangelizadora. Si la Iglesia existe para evangelizar, hay que hacer ver a los miembros de la Iglesia que nos encontramos en *el momento oportuno* (es un *kairós* que debe ser aprovechado, ya que es interpelación a la Iglesia y ocasión de evento salvífico). Entonces la Iglesia estará en condiciones de recuperar su alegría genuina, porque sabrá lo que realmente puede aportar al mundo precisamente en esta época histórica. La queja y el lamento han de convertirse en doxología y en júbilo.

Esta actitud de la Iglesia debe asumirse desde la conciencia de participar en la encrucijada en la que se juega el destino del mundo, más concretamente del destino de Europa y de su cultura, de la conjugación del espíritu europeo con el cristianismo o con el paganismo. Creo que se puede afirmar que se trata de una situación análoga a la que se produjo en el primer encuentro entre la Iglesia naciente y el paganismo en decadencia. En la actualidad es el paganismo una fuerza emergente. La Iglesia deberá evitar que, desprovista de recursos o de atención, viva la experiencia de la decadencia.

Para ello la Iglesia debe convertirse de sus inercias y rutinas. La libertad que da lo originario sólo podrá brotar de la actualización de la experiencia fundante. Desde ella la fe cristiana puede aportar lo que es su tesoro más genuino y que resalta en todo su esplendor y peculiaridad precisamente en un contexto trágico: el *appel* y la interpelación personal, y por ello la experiencia de filiación, el sentido de la oración... y desde ahí la responsabilidad histórica, que va unida a la tarea evangelizadora.

Desde la relación de filiación (de sentirse interpelado con un nombre propio) se ha de mostrar en la historia el sentido de lo gratuito, como característica básica de lo personal, de la invocación y de la convocación. Lo gratuito debe mostrarse como tal en la cercanía a los desvalidos y necesitados. Sólo desde allí es posible el juicio de Dios. Porque ese juicio de Dios ha de resonar igualmente como juicio sobre el destino del mundo, sobre la marcha de la historia.

La experiencia gratuita de la filiación, que se regala desinteresadamente, hará que la Iglesia no se busque a sí misma, pues esa impresión es la que suscita más sospechas y reticencias. La Iglesia puede romper la lógica trágica como comunidad de la esperanza y de la alegría que se ofrece como alternativa de fraternidad, que mira a todos los hombres como hijos del Padre. Por ello la Iglesia, como experiencia de alegría compartida, se sitúa en medio de la historia como signo y sacramento, por ello como interpelación y posibilidad. La Iglesia ha de sentirse en misión desde la llamada que brota de una

situación trágica. Sobre ese transfondo todo en ella será ejercicio del kerygma, del mensaje alegre de un Dios, el Dios pascual, que en la Iglesia interpe-la personalmente a los hombres.

La nueva y reciente experiencia de la Iglesia como Iglesia mundial, como comunión de iglesias que hablan todas las lenguas, ofrece posibilidades nuevas e insospechadas: la Iglesia está especialmente capacitada para ofrecer al mundo (en toda su amplitud) perspectivas nuevas y alternativas para las encrucijadas de una humanidad dividida todavía en sus intereses y conveniencias. La comunión eclesial de todos los bautizados debe vivirse y realizarse en y desde los problemas más acuciantes de la actual experiencia ecuménica y global.

Dada la transformación cultural y religiosa que hemos intentado describir y profundizar, la iniciación cristiana adquiere una nueva relevancia. No ha de realizarse meramente como transmisión de la fe, sino como exigencia del dinamismo del kerygma. Es en la iniciación cristiana donde está en juego la figura de la Iglesia del mañana que se está jugando en el presente. En ese punto de encuentro entre la Iglesia y el mundo que son los sacramentos de iniciación se debe discernir de un modo especial hasta dónde llega la fuerza de la religión para rescatar con mayor nitidez la debilidad de la fe, para que no caiga sometida bajo las necesidades religiosas de los hombres. Esa fe, que no puede más que ser personal, se impone en definitiva, aunque sea débil por ser personal, como la condición imprescindible de la evangelización que hoy se necesita.

Eloy BUENO DE LA FUENTE
Facultad de Teología
Burgos

Sobre la licitud de la venta de mercancías a los infieles.

Según los salmantinos Luis de León y Pedro de Aragón (s. XVI)

Tras el nombre de Escuela de Salamanca¹ aparece un grupo de teólogos españoles que siguen las pautas marcadas en el siglo XVI por el dominico Francisco de Vitoria². Se caracteriza por un talante renovador de la teología. A los salmantinos les interesa también responder a los problemas concretos de cada día. No es extraño entonces que se preocuparan de cómo debe comportarse un cristiano en la venta de mercancías a los infieles. Como fieles seguidores de Vitoria, fundamentan los salmantinos en la Suma Teológica de Santo Tomás sus exposiciones, circunstancia que motiva la pregunta de si fue correcto utilizar una obra del siglo XIII para fundamentar y resolver problemas propios del siglo XVI. Cuestión diferente es el alcance de la Escuela de Salamanca. Ciertamente, no se reduce la misma a una sola Orden religiosa ni a una Universidad concreta: Salamanca. Santo Tomás en el siglo XVI espa-

¹ Sobre la expresión Escuela de Salamanca, cf. C. POZO, *Salmantizenser: Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg im Breisgau 1964) 268-269; L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Sacra doctrina y progreso dogmático en los Reportata inéditos de Juan de Guevara. Dentro de la Escuela de Salamanca*, (Vitoria 1967) 47-54; 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) 1-5; J. BARRIENTOS GARCÍA, *La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres: La Ciudad de Dios* (1995) 1041-1079.

² Biografía, cf.: V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Vitoria, François de: Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/2 (París 1950) 3117-3133; F. EHRLE (J.M. MARCH), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez: Estudios Eclesiásticos* 8 (1929) 156-172; L. GARCÍA ARIAS, *Vitoria, Francisco de: Gran Enciclopedia Rialp* 23 (Madrid 1975) 633-634; R. GARCÍA VILLOSLADA, *Vitoria, Francisco de: Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4 (Madrid 1975) 2276-2279; L.G. GETINO, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su obra, su doctrina, su influencia*, Madrid 1930; G. HADROSSEK, *Vitoria, Francisco de: Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg im Breisgau 1965) 823-825.

ñol fue más que un autor condicionado a su propia Orden y reducido a su propia época. Es tenido por los salmantinos como un doctor común dentro de la Iglesia y válido para todos los tiempos.

Los agustinos de Salamanca acogieron en el siglo XVI la doctrina del Aquinate con generosidad, redoblando además sus esfuerzos por elevar al Angélico a la categoría de doctor común. Esta admiración por Santo Tomás queda explicada en parte por pesar todavía sobre los agustinos el influjo de sus maestros inmediatos: casi todos dominicos³. Es posible que siguieran también al Aquinate porque su capítulo general celebrado en Nápoles bajo la presidencia de Jerónimo Seripando en 1539 estableció que se estudiaran los Cuatro Libros de las Sentencias según la vía de Egidio Romano (Gil de Roma) y, donde no alcanzare éste, se supliera por la doctrina en conformidad con Santo Tomás⁴. Al respecto, llama la atención D. Gutiérrez sobre la casi total consonancia entre Egidio y Santo Tomás⁵, haciéndose eco también de la profunda veneración del de Roma por el de Aquino antes incluso de ser canonizado⁶. Se comprende así sin más por qué Luis de León y Pedro de Aragón pasaron a la posterioridad como dos reconocidos seguidores de Santo Tomás en el siglo XVI. Se da también una relación clara entre los dos personajes de este estudio: Luis de León y Pedro de Aragón. Además de ser miembros los dos del colegio de San Agustín en Salamanca, existe una dependencia teológica entre ambos. Desde el mismo prólogo conocido como *Lectori*, de sus comentarios a la *Secunda Secundae*, manifiesta Pedro de Aragón haberse servido de doctrinas expuestas por Luis de León, Juan de Gue-

³ Cf. Andrés 154.

Andrés= M. ANDRÉS, *La teología española del siglo XVI*. Tomo 1, (Madrid 1976).

⁴ Cf. Andrés 148

⁵ "Fere omnes aliae dissonantiae inter Aegidium et S. Thoman, a prioribus thomistis nimia diligentia collectae et ab historicis hodie denuo illustratae, aut versantur circa vim probativam argumentorum, aut circa modum proponendi quaestionem aliquam vel de eius amplitudine, aut sunt denique de materia secundaria quae essentiam doctrinae minime attingit. Quod de caetero iidem historici explicite aliquando fatentur et Aegidii discipuli non semel clare demonstrant". Gutiérrez 56.

Gutiérrez=D. GUTIÉRREZ, *Notitia historica antiquae scholae aegidianae*: Analecta Augustiana 18 (1941).

⁶ "Iuvat etiam in memoriam revocare dicta quaedam et facta, non legendas, quae venerationem Aegidii et suorum erga S. Thomam, iam ante eius canonizationem, aperte demonstrant. Quoad venerationem ipsius Aegidii habemus testimonium Bartholomaei de Capua, qui verba a beato Iacobo Viterbiensi audita, in processu canonizationis neapolitano anni 1319 protulit: 'Dixit etiam idem frater Iacobus dicto testi, quod frater Aegidius de Roma (...) frequenter sibi dixerat domestico sermone Parisiis: frater Iacobe, si fratres Praedicatores voluissent, ipsi fuissent scientes et intelligentes et nos idiotae, si non communicassent nobis scripta fratris Thomae". Gutiérrez 57.

vara y Pedro de Uceda⁷. Fue L. Martínez Fernández quien indicó cómo Pedro de Aragón comenta, ordena y completa lo dejado por Guevara⁸.

PRIMERA PARTE. LUIS DE LEÓN

Fray Luis⁹ nació en Belmonte (Cuenca). Empezó a estudiar la carrera de Derecho en Salamanca. Interrumpió los estudios en 1544 para ingresar en el convento de San Agustín. Pasó a estudiar Artes o Filosofía (1544-1546). La Teología la cursó en la Universidad de Salamanca (1546-1550). Entre 1550 y 1560 se preparó para ejercer el profesorado. Fue alumno de exégesis bíblica durante tres semestres en la Universidad de Alcalá. En la de Salamanca obtuvo finalmente los títulos de Licenciado y Doctor en Sagrada Teología (1560). En 1578 consiguió también el de Doctor en Artes por el estudio de los Benedictinos de Sahagún (León), incorporándolo a la Universidad de Salamanca el 25 de octubre de 1578. Obtuvo Fray Luis la cátedra menor de Santo Tomás en la Universidad Salmantina (1561), pasando en 1565 a la de Durando. Ésta le daba derecho a sustituir al catedrático de Prima. El 25 de marzo de 1572 ingresó en la cárcel de la Inquisición por una denuncia en la que se le reprochaba principalmente lo explicado en 1568 acerca de la Vulgata de San Jerónimo cuando expuso desde la cátedra de Durando la virtud

⁷ "Cum igitur horum virorum scripta saepe numero euoluissem, vidissemque eorum lucubrationibus deesse ea quae Gueuara noster, et noster etiam Legioniensis elaborauerunt, et iuuari me multum vidissemque studijs miram diligentiam et eruditionem redolentibus, grauissimi et eloquentissimi Magistri Fratris Petri Vzeda, Salmanticensis etiam publici professoris (vt alios Augustinianae familiae magistros taceam) visum mihi est ex his omnibus, et alijs aliarum religionum grauissimis scriptis volumen hoc, veluti scriptorum farraginem, concinnare et concinnatum emittere". P. DE ARAGÓN, *In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris angelici commentariorum. Tomus Primus*, (Salmanticae 1984), Prologo: Lectori.

⁸ Cf. L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Sacra doctrina y progreso dogmático en los Reportata inéditos de Juan de Guevara. Dentro del marco de la Escuela de Salamanca*, (Vitoria 1967) 346-347.

⁹ Biografía, cf. F. EHRLE (J.M. MARCH), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Bâñez*: Estudios Eclesiásticos 9 (1930) 169-173; P. MIGUÉLEZ, *León (Luis de)*: Dictionnaire de Théologie Catholique 9/1 (París 1926) 359-365; D. GUTIÉRREZ, *León, Luis de*: Enciclopedia Cattolica 7 (Florenca 1951) 1113-1114; W. KELLERMANN, *León, Luis de*: Lexikon für Theologie un Kirche 6 (Freiburg im Breisgau 1961) 963-964; E. DOMÍNGUEZ CARRETERO, *León, Luis de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 2 (Madrid 1972) 1286-1288; J. TALÉNS, *Luis de León, Fray*: Gran Enciclopedia Rialp 14 (Madrid 1981) 599-600; A. GUY, *Fray Luis de León, 1528-1591*, París 1989; R. LAZCANO, *Fray Luis de León, un hombre singular*, Madrid 1991; IDEM, *Fray Luis de León. Bibliografía*, Madrid 1994; BARRIENTOS GARCÍA, J., *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*. Madrid 1996; JERICÓ BERMEJO, I., *Fray Luis de León. La teología sobre el artículo y el dogma de fe (1568)* (Madrid 1997) 23-60.

de la fe. Quedó absuelto de todos los cargos el 7 de diciembre de 1576; pero Fray Luis no volvió a la cátedra de Durando. La Universidad le ofreció regentar a cambio un partido de Teología. El agustino aceptó. Dejó el partido en 1578 para pasar a la cátedra de Filosofía Moral. Alcanzó finalmente la cátedra de Biblia (1579) en propiedad. Cansado del mucho trabajo y de las ocupaciones constantes se ausentó con frecuencia aquellos últimos años de su vida del aula. Solicitó incluso con apoyo real una excedencia de dos años (1589). La muerte lo arrebató de este mundo en Madrigal de las Altas Torres (Ávila) el 23 de agosto de 1591.

¿Dónde se halla la enseñanza teológica de Fray Luis de León? En 1744 ardió desgraciadamente el convento de San Agustín de Salamanca, perdiéndose entre las llamas de modo irremediable casi todos los manuscritos que en el mismo se guardaban. Entre los preciosos tesoros arrebatados por el fuego se encontraban los preciosos autógrafos de Fray Luis¹⁰. Pese a lo que supuso esta catástrofe, los agustinos de Madrid tomaron a su cargo el empeño de encontrar en otras partes lo que en Salamanca habían consumido las llamas, logrando encontrar manuscritos aunque fueran transcritos por mano diversa de la del Legionense¹¹. Fue el agustino Marcelino Rodríguez quien tomó finalmente sobre sus espaldas la tarea de preparar para la imprenta las obras latinas de Fray Luis, pudiendo ver realizado su sueño con la aparición del primer tomo en 1891. Dos años después apareció el quinto, en el que se editaba la explicación *De fide*, que servirá de base a este trabajo teológico¹².

¹⁰ "Combusta, nunquam satis lugendo casu, die 9 Octobris anni 1774 ditissima bibliotheca Conventus Salmanticensis Ordinis S. P. Augustini, praetiosa etiam autographa Mss. praeclarorum saeculi XVI Augustinensium theologorum, ac praesertim Luysii Legionensis, quae ibi veluti thesaurum inestimabile asservabantur, ut supra neminimus, exusta periere". AP 5.

AP=*Admotitio Praevia*: Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretes. Opera nunc primum ex mss. ejusdem omnibus P. Augustiniensium studio edita. Tomus V, (Salmanticae 1893).

¹¹ "PP. ipsis Augustinianis Matritensibus, qui quanta cura in iis rebus foret impendenda, cuncta Luysii scripta colligere intenderunt, cum aliter rebus, quam hac nostra tempestate, constitutis, nostrorum scriptis impia manu sparsis, nondum laborarent, plura alia autographa, quam a nobis enumerata, inveniendi potestatem amplius eis non fuisse, testantur ipsorum de hac re notae ac descriptiones. Quod ad latina attinet scripta, si quaedam excipiantur alicuius tractatus fragmenta, caetera alia, id est, fere omnia operum Luysii scripta, a praefatis PP. laudabili porro diligentia undique collecta, ex exemplaribus variis, pia ac fideli sed aliena manu desumpta fuere". M. RODRÍGUEZ, *Prooemium generale*: Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretes. Opera nunc primum ex mss. ejusdem omnibus P. Augustiniensium studio edita. Tomus I, (Salmanticae 1891). XIV.

¹² *Mag. Luysii legionensis. Augustiniani. Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretes. Opera nunc primum ex mss. ejusdem omnibus P. Augustiniensium studio edita. Tomus V, Salmanticae 1893.*

Ciertamente, lo publicado en 1893 es transcripción del manuscrito existente en la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial como Ms. 0-III-32¹³. Debe advertirse que, cuando termina la explicación sobre la fe, reproduce este manuscrito antes de tratar sobre la virtud de la esperanza unos comentarios sobre la Suma Teológica de Santo Tomás que versan sobre la infidelidad, los herejes y la apostasía. Uno advierte al leer estas tres cuestiones que está ante los auténticos comentarios de Fray Luis impartidos el año 1568 desde la cátedra de Durando. De todas formas, no debe descartarse que pudiera ser estas materias las expuestas por el Legionense con anterioridad desde su cátedra de Santo Tomás¹⁴.

PRIMERA PARTE

Fray Luis de León se pregunta sobre la posible licitud de vender a los infieles lo que éstos necesitan para su religión. Es el caso concreto de si se les pueden vender corderos. Dicha acción no sólo entrañaría permitir la práctica de una religión falsa, sino significaría también cooperar a la misma¹⁵. El agustino tiene en cuenta la distinción ofrecida por Santo Tomás. Aunque los infieles utilizan mercancías que no se dirigen en su misma naturaleza a un uso bueno como es el caso de los ídolos, usan también otras en las que cabe su uso bueno y malo. Éste es el caso relativo a corderos y terneros. Según Fray Luis, venderles lo señalado en primer lugar a los infieles: los ídolos, constituye pecado. Da motivo para pecar. Pero no considera pecado en cam-

¹³ "San Lorenzo del Escorial. 204. (*Interpretatio bullae Cruciatæ*, anónima, pero atribuida por el P. Antolín.-*Materia Fidei.-Tractatus de Spe.-Tractatus de Charitate*). Letra de fines del XVI. 371 hs. 210 x 148 mm. Biblioteca del Monasterio. Ms. 0-III-32. a) MUÑOZ IGLESIAS, pp. 37-40. b) REINHARDT, pp. 247. c) SIMON, B.L.H., XIII, núm. 572." R. LAZCANO, *Fray Luis de León. Bibliografía*, (Madrid 1994) 90.

¹⁴ "Y continúa (el texto): *Hic finit Durandus in materia fidei; sed quoniam contrariorum eadem est disciplina, consequens est ut de infidelitate agamus. Et primo de infidelitate in comuni, et postea de specie quadam, scilicet de haeresi*. Esta nota nos autoriza a pensar que también estas tres cuestiones que siguen (*De infidelitate, De haeresibus y De Apostasia*) son de Fr. Luis y fueron explicadas este mismo año 1568, aunque quizá no hizo más que repetir lo que ya había leído, según consta por los *Libros de Visitas*, en el curso 1562-1563, regentando la cátedra de Santo Tomás. De hecho, en los siguientes tratados no comenta a Durando, sino al de Aquino, y precisamente las cuestiones que explicó en el citado curso 1562-1563". S. MUÑOZ IGLESIAS, *Fray Luis, teólogo. Personalidad teológica y actuación en los Preludios de las controversias De auxiliis*, (Madrid 1950) 40.

¹⁵ "Quaeritur utrum liceat infidelibus vendere, quae opus habent ad suam religionem, ut agnos, etc. Ratio dubii est, quia id facere, est non solum permittere, sed quodammodo cooperari ad illorum falsam religionem". L. LEGIONIENSIS, *Divinorum librorum primi apud Salmanticenses interpretis Opera*, tomus V, (Salmanticae 1893) 398.

bio vender a los infieles lo indicado en segundo lugar. Pueden hacer de ello uso bueno y uso malo¹⁶. ¿Qué ocurre si se sabe con certeza que los infieles usarán mal lo que se les vende? Gabriel Biel se adhiere entonces a la sentencia según la cual no cabe proceder entonces a venta alguna. La espada, aunque admita en sí un uso indiferente, no se ha de vender cuando le consta al vendedor de que el comprador hará un mal uso de ella. La excesiva rigidez de esta opinión llevará también a considerar como ilícita también la venta de juegos de azar o de afeites femeninos así como de otros ornamentos, principalmente los usados las meretrices; pero esto es algo que no se puede admitir. Aparece entonces una sentencia mucho más suave al respecto. Es la que parece ofrecer Adriano de Utrecht. Éste no considera pecado la cooperación cuando no se sigue de ello detrimento ajeno. Fray Luis considera esta opinión como absurda. Semejante cooperación al pecado es sin duda alguna causa de que otra persona peque¹⁷.

Según el Legionense, sólo puede atribuírsele el pecado ajeno cuando es voluntario por mi parte. Distingue dos clases de voluntariedad. La directa tiene lugar cuando se pretende formalmente que el otro peque. La indirecta se da cuando se quiere algo de lo que se sigue el pecado ajeno, que podía y debía evitar. Esta voluntariedad indirecta es la que se aplica en concreto a quien gobierna con negligencia una nave¹⁸. Anota el agustino en segundo lugar cómo uno está obligado a impedir los pecados ajenos en conformidad con la ley de la caridad. El libro del Eclesiástico (cf. 17,12) dice cómo les dio mandatos acerca de su prójimo. De todas formas, ha de resaltarse una dife-

¹⁶ "In hac re utendum est distinctione, qua utitur Divus Thomas, 2a. 2ae., quaestione CLXIX, articulo II, ad IV, scilicet; quod res quibus utuntur infideles sunt in duplici differentia: quaedam, quae ex sua natura non habent bonum usum, ut idolum; aliae quae bonum et malum usum habent, ut agnus, et vitulus. Quod supposito, respondeo quod vendere res primi generis est peccatum, quia dat causam peccandi; at vendere res secundi generis non est peccatum, quia illis et bene et male uti possunt". 398-399.

¹⁷ "Sed quid, si certo scio re illa male uti infideles. Summa Rosella, ut refert Gabriel in supplemento, distinctione XXVIII, quaestione II, articulo II, et in IV, distinctione XV, quaestione II, articulo III, et in IV, distinctione XV, quaestione XIII, dicit, quod non licet vendere, et hoc sequitur Gabriel. Et probatur argumento adducto a simili: gladius habet usum indifferentem, si tamen scio certo, quod aliquis eo male usurus est, non possum vendere; ergo. Quae sententia videtur nimis rigida, quia eadem ratione sequeretur, quod non licet vendere aleas, nec fucos mulieris, nec alia ornamenta, praecipue quibus utuntur meretrices, quod certe est intollerabile. Adrianus, quodlibeto III, dubio II, videtur dicere, quod non est peccatum cooperari peccato alterius, quando inde non sequitur alterius detrimentum. Hoc etiam absurdum est, nam cooperari peccato alterius, sine dubio est causa peccati illius; ergo". 399.

¹⁸ "Pro quo notandum, quod peccatum alterius non potest mihi imputari, nisi sit mihi voluntarium. Dupliciter autem peccatum alterius potest mihi esse voluntarium: directe, quando volo alterum peccare; vel indirecte, quando volo aliquid, ex quo sequitur peccatum alterius, quod poteram vitare, sicut dicitur de negligente gubernatore navis". 399.

rencia. Si los pecados ajenos resultan injuriosos para un tercero, existe entonces obligación de evitarlos. Además de retirar la materia del pecado, debe hacerse positivamente algo aunque lleve consigo el empleo de la fuerza incluso. Si se trata de pecados que no injurian a un tercero, no existe obligación de que otro los evite por medios violentos. Dañan entonces sólo a los que los hacen. ¿Se ha de quedar uno con los brazos cruzados? Basta entonces con utilizar con el debido modo los avisos, los consejos y la corrección fraterna. Los pecados indicados deben evitarse cuando no media incomodidad propia. Se trata de una obligación de caridad. Ésta no vincula cuando hay de por medio incomodidad propia. Además, el prójimo peca libremente. En consecuencia, no tiene derecho a semejante auxilio. No existe por ello obligación de sufrir grandes pérdidas en las propiedades de uno¹⁹. Fray Luis anota también a este respecto cómo son de dos clases las acciones que dan ocasión a otro para pecar. Son unas ilícitas y malas de suyo. Otras son en cambio nada más que indiferentes. Hay ciertamente obligación de abstenerse de lo ilícito. Además de por ser malo, no debe hacerse lo malo por dar ocasión de pecar a otro. Quienes proceden de manera diversa al respecto pecan doblemente con su acción: por la malicia del objeto y por el escándalo contra el otro. Hay obligación de evitar los pecados ajenos cuando es posible hacerlo sin incomodidad propia; pero, cuando se ofrece a uno ocasión de pecar, existe obligación de evitar que peque, incluso con la consiguiente incomodidad propia. Si es en sí mismo indiferente lo que da ocasión al pecado, no hay entonces obligación de evitarlo²⁰.

Nunca será lícito el consentimiento o aprobación, así como el agrado, del culto de los infieles y de las ceremonias supersticiosas. Se trata en verdad

¹⁹ "Secundo notandum, quod tenemur vitare alterius peccata pro nostra virili ex lege charitatis: 'Unicuique mandavit Deus de proximo suo', ut dicitur Ecclesiastici capite XVII; sed in his est differentia, nam peccata proximi, quae alteri tertio sunt injuriosa, illa tenemur vitare non tantum subtrahendo materiam peccati, sed etiam positivi aliquid agendo, etsi sit necesse vim inferre. Alia vero peccata, quae tertio non sunt injuriosa, non tenemur vitare adhibendo media violenta (nam sibi tantum nocet, qui peccat), sed adhibendo monitionem, et consilium, et correctionem fraternam cum modis debitibus. Denique haec peccata in alterum vitare tenemur sine proprio incommodo; primo, quia est haec obligatio ex charitate, quae cum proprio incommodo non obligat; secundo, quia proximus libere peccat, et ex consequenti non est hoc illi auxilium, et ideo non tenemur pati grandia dispendia nostrarum rerum". 399-400.

²⁰ "Tertio notandum, quod ea, quae a nobis fiunt, ex quibus alter sumit occasionem peccandi, sunt duplicia: quaedam illicita, et per se mala; alia indifferentia. Ab illicitis tenemur nos abstinere, non tantum quod mala sunt, sed quia praebent alteri causam peccandi; et qui contra faciunt, in uno opere dupliciter peccant, propter malitiam objecti, et propter alterius scandalum; quia alterius peccata, sine nostro incommodo, tenemur vitare; sed quum sumit (texto: sumit) alter occasionem peccandi, etiam cum incommodo tenemur vitare alterius peccata. At peccata alterius generis non (texto falta: non) vitare tenemur in his casibus". 400.

de algo malo. Semejante voluntad lleva el consentimiento en el pecado ajeno²¹. Tampoco será lícito vender a los infieles cosas indiferentes en sí mismas con la intención de que las usen mal. Significaría querer formalmente el pecado ajeno²². Pero es lícito vender cosas indiferentes aunque se sepa que el otro las va a usar mal, si el vendedor recibirá daño si no se produce la venta. No existe entonces voluntad directa o indirecta del vendedor de que peque el infiel. Además, su acto no va unido a injuria alguna al otro. Tampoco puede el vendedor poner remedio sin incurrir en incomodidad propia. Por eso mismo, no tendrá entonces obligación de salir al paso²³. Lo anterior en nada impide que peque el vendedor si, pudiendo no vender sin incomodidad propia, realiza la venta al infiel cuando éste hará mal uso de lo comprado. Tal es el caso precisamente del padre de familia que tiene un cordero necesario para el uso doméstico y lo vende al infiel para que lo sacrifique. Cometerá pecado. Fray Luis presenta ésta conclusión con mucha probabilidad. Indica que, al parecer, es la sostenida por Santo Tomás, Silvestre Prietas y San Antonino de Florencia. La misma surge de las bases establecidas. Cuando puede evitarse el pecado del infiel sin incomodidad propia, es necesario hacerlo²⁴.

SEGUNDA PARTE

¿Es acción lícita para un cristiano vender corderos a un infiel?²⁵ El cordero es una mercancía indiferente en cuanto a la bondad o a la maldad. Será

²¹ "In hoc sit 1a. conclusio. *Nunquam licet consentire, aut approbare, aut gratum habere infidelium cultum, et caeremonias superstitiosas*. Patet, quia voluntas talis est consensus alterius peccati; ergo malus est". 400.

²² "2a. propositio. *Non licet vendere infidelibus res indifferentes cum intentione ut illi utantur male illis*. Quia hoc est formaliter velle alterius peccatum". 400.

²³ "3a. conclusio. *Licet vendere res indifferentes, etsi scitur eis alterum male usurum esse, in casu, quo alter, nisi vendat, afficietur damno*. Patet; peccatum hoc infidelis non est voluntarium venditori directe, vel indirecte; hoc non est conjunctum cum injuria alterius; nec potest venditor id vitare sine suo incommodo; per consequens, ut ex dictis sequitur, patet quod non tenetur venditor illud evitare". 401.

²⁴ "4a. conclusio. *Si venditor potest sine suo incommodo non vendere, et vendat infideli malo usui, peccatum est*. V. g. *si pater familias habet agnum ad usum domesticum necessarium, et vendat infideli sacrificaturo, est peccatum*. Quae conclusio est multum probabilis, et videtur esse Divi Thomae, 2a. 2ae., quaestione CLXIX, articulo ultimo, ad IV, et Sylvestri in verbo *Infidelitas*, paragrapho IV, et in verbo *Ars*, paragrapho III, et Antonini, parte III, capite VII. Et patet ex fundamentis positiss, nam in hoc casu potest vitare peccatum infidelis sine aliquo suo incommodo; ergo tenetur id facere". 401.

²⁵ Cf. nota 15.

buena o mala según el uso que se le dé después de la venta. Ciertamente, no se trata de un ídolo cuyo uso se encamina siempre a algo malo. Estas consideraciones llevarían solas a responder con la doctrina de Santo Tomás expuestas en la Suma Teológica de que cabe en principio vender lícitamente las mercancías de la primera categoría: corderos y terneros; pero que es imposible hacerlo con las segundas: los ídolos. Éstas brindan motivo para que se peque²⁶. ¿Puede decirse en el siglo XVI sin más, según lo establecido, que cabe vender sin escrúpulo alguno de conciencia un cordero a un infiel por tratarse de una mercancía en sí misma indiferente, cuya bondad o maldad depende del uso posterior a la venta? ¿Hubiera sido ésta precisamente la respuesta de Santo Tomás si se le hubiera dirigido en pleno siglo XVI la pregunta de si puede venderse un cordero a un infiel cuando hay constancia cierta de que el mismo lo va a emplear como sacrificio en los ritos de su religión falsa?²⁷ Aquí se ha añadido una circunstancia, la cual altera el planteamiento de la Suma Teológica. El cristiano ha de tolerar los ritos de los infieles; pero no debe en modo alguno permitirlos ni cooperar con ellos. Vender en tales circunstancias un cordero a un infiel, ¿no significaría permisión de su culto y, además, cooperación en el mismo?²⁸

¿Qué se ha dicho al respecto en el tiempo que media entre la enseñanza de Santo Tomás y la de la Escuela de Salamanca? Una corriente, representada principalmente por Gabriel Biel, establece el principio de que no es procedente venta alguna de corderos a los infieles cuando se tiene constancia de que los compradores hará mal uso de la mercancía por mucho que sea la misma indiferente en cuanto al bien y al mal. Otra corriente, representada en concreto por Adriano de Utrecht, no considera pecado de cooperación vender un cordero a un infiel, por más que haya constancia de que lo utilizará para sacrificarlo en sus ritos, cuando no se sigue de dicha venta detrimento para una tercera persona. Fray Luis encuentra la primera solución excesivamente rigurosa. Llevaría a considerarse ilícita entonces toda venta de juegos de cartas y de afeites femeninos, especialmente los usados por las meretrices. De todas formas, no oculta que considerar el problema como lo hace el de Utrecht es un absurdo. Semejante cooperación al pecado es sin duda alguna causa del pecado ajeno²⁹. Como buen teólogo salmantino, intentará el Legionense encarar la cuestión como lo hubiera hecho Santo Tomás si hubiera vivido en el siglo XVI. Quiere ofrecer una respuesta ade-

²⁶ Cf. nota 16.

²⁷ Cf. nota 17.

²⁸ Cf. nota 15.

²⁹ Cf. nota 17.

cuada enteramente a la mente del Aquinate, que salve tanto la rigidez estrecha de Biel y la laxitud excesiva de Adriano. Fray Luis sabe que la exposición que él presenta es a fin de cuentas una conclusión; pero estima de todas formas que la misma goza de mucha probabilidad. Con toda prudencia, la presenta como la sostenida presumiblemente por Santo Tomás, Silvestre Prierias y San Antonino de Florencia. Es la misma resultado de las bases establecidas (en la Suma Teológica)³⁰.

La Iglesia juzga de los suyos: los cristianos; pero no olvida que el culto a un falso dios dentro de una religión falsa es pecado en sentido objetivo. Así las cosas, su preocupación es averiguar hasta qué punto un cristiano, cuando vende un cordero que lo va a sacrificar el infiel en sus ritos falsos con toda seguridad, permite y coopera de hecho en una acción que es objetivamente mala. Presenta Fray Luis en primer lugar lo que no debe hacer un vendedor si no quiere incurrir en pecado mortal. Nunca será lícito consentir o aprobar, así como reconocer, el culto de los infieles y las ceremonias supersticiosas. La venta de un cordero a un infiel deberá respetar este principio fundamental³¹. Así las cosas, el Legionense recuerda cómo puede atribuirse a uno el pecado ajeno si coopera en el mismo voluntariamente. Si Fray Luis se opone en ocasiones a la venta de mercancías a los infieles es porque advierte la existencia de voluntariedad directa en el vendedor, consistente la misma en pretender que el otro peque³². Esto es algo malo. Con semejante acto de voluntad, se da motivo para que el otro peque³³. Entre las acciones que dan este motivo a otro para pecar, están las que son ilícitas y malas de suyo. Además de por ser malo, no debe hacerse entonces algo si, con ello, se hace que otro peque. Quienes proceden de diversa manera al respecto pecan doblemente con su acción: por la malicia del objeto y por el escándalo dado al otro³⁴.

Pero, ¿qué debe decirse de las mercancías que son en sí mismas indiferentes? Fray Luis establece que tampoco será lícito vender a los infieles las mismas con la intención de que las usen mal ya que es algo que no implica querer formalmente el pecado del otro³⁵. Si se superara este inconveniente, ¿puede decirse sin más que es posible proceder al comercio con los infieles? A este respecto debe atenderse a que, además de por razón del objeto vendi-

³⁰ Cf. nota 24.

³¹ Cf. nota 15.

³² Cf. nota 18.

³³ Cf. nota 21.

³⁴ Cf. nota 20.

³⁵ Cf. nota 22.

do, puede darse un defecto por parte del acto del vendedor, haciendo la venta no viable en cuanto a su licitud. Hay acciones indiferentes en sí mismas que dan motivo a que el otro peque. El cristiano tiene obligación de impedir el pecado, incluso con la consiguiente incomodidad propia, cuando es precisamente él quien da ocasión al pecado³⁶. Se comete pecado pese a ser lo vendido indiferente en sí mismo si el vendedor es responsable indirecto. Es lo que le ocurre a quien gobierna con negligencia una nave. La voluntariedad indirecta hace que se quiera algo de lo que se sigue el pecado ajeno, pudiendo evitarse³⁷. El vendedor cristiano, ¿puede proceder a la venta de una determinada mercancía indiferente a un infiel si sabe que, con su acción, no incurre en voluntariedad directa o indirecta del pecado posible del comprador? Fray Luis establece que puede proceder correctamente el vendedor cuando, además de no tener él voluntad directa o indirecta en el pecado del infiel, su acto no va unido a injuria alguna a un tercero³⁸. Cuando los pecados ajenos resultan injuriosos para un tercero, hay obligación de evitarlos no sólo privando de la materia del pecado sino haciendo algo que lleve consigo, incluso el empleo de la fuerza³⁹. Además, aunque se trate de mercancías indiferentes (y no se injurie a un inocente), pecará el vendedor cuando, pudiendo no vender sin incomodidad propia, realiza la venta al infiel que va a hacer mal uso de lo comprado. Es el caso del padre de familia que tiene un cordero necesario para el uso doméstico y lo vende finalmente al infiel para que lo sacrifique⁴⁰.

Pero, ¿es que acaso no tiene el cristiano obligación de evitar siempre que se cometa pecado? Ciertamente, hay obligación de impedir en todo momento los pecados ajenos conforme a la ley de la caridad. El libro del Eclesiástico (cf. 17,12) dice que les dio mandatos acerca de su prójimo. Pero, cuando se trata de pecados que no injurian a un tercero, no hay obligación de evitarlos por medios violentos. Es que los mismos dañan sólo a los que los hacen. Basta servirse entonces con el debido modo de avisos, consejos y corrección fraterna. Así es como han de ser evitarlos. Siempre deben evitarse tales pecados si no media incomodidad propia por obligación de caridad. Pero ésta no urge si se da semejante incomodidad. Además, ha de tenerse en cuenta a este respecto que el prójimo peca libremente. En consecuencia, no tiene el mismo derecho a semejante auxilio. No hay entonces obligación de sufrir grandes pérdidas en las propiedades por la oposición⁴¹. Si es en sí

³⁶ Cf. nota 20.

³⁷ Cf. nota 18.

³⁸ Cf. nota 23.

³⁹ Cf. nota 19.

⁴⁰ Cf. nota 24.

mismo indiferente lo que da ocasión al pecado, no hay obligación de evitarlo si se cumplen las condiciones aquí expuestas. Los pecados ajenos han de evitarse sin incomodidad propia⁴². Por eso, le es lícito a un cristiano vender cosas indiferentes, aunque sepa que el otro las va a usar mal, si recibe con ello daño (incomodidad) por no producirse la venta. El vendedor no tiene en este caso voluntad directa o indirecta de que peque el infiel. Además, su acto no va unido a injuria alguna para un tercero⁴³.

SEGUNDA PARTE. PEDRO DE ARAGÓN

Nació Pedro de Aragón⁴⁴ 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 Salmantina desde 1564 hasta 1568, año en el que se trasladó a Huesca. En la ciudad aragonesa obtiene el título de maestro de Teología (1573). Vuelve luego a Salamanca e incorpora en la Universidad los títulos de licenciado y de maestro el 6 de febrero y el 4 de marzo de 1576 para pasar a enseñar, mediante oposición ganada, en las cátedras de Escoto (1576-1582) y en la de Súmulas (1582-1592). Pedro de Aragón murió en Salamanca el 24 de noviembre de 1592. Tenido en muy alto concepto por su Provincia y por el P. General, fue uno de los señalados para defender públicamente las proposiciones teológicas en el Capítulo de Roma de 1575. Fue también uno de los cuatro padres examinadores de quienes trataban de recibir grados en su Orden⁴⁵. Además de claro en la exposición, destacó Aragón por su erudición e independencia⁴⁶.

⁴¹ Cf. nota 19.

⁴² Cf. nota 20.

⁴³ Cf. nota 23.

⁴⁴ Biografía, cf.: V. OBLET, *Aragón, Pierre*: Dictionnaire de Théologie Catholique 1 (París 1909) 1728-1729; G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*. Vol. 1, (Madrid 1913) 180-184; D. GUTIÉRREZ, *Aragón, Pedro de*: Enciclopedia Cattolica 1 (Florenca 1948) 1755; T.V. TACK, *Fray Pedro de Aragón, O.S.A. His Life, Works, and Doctrine of Restitution*, (Chicago 1957) 1-27; E. DOMÍNGUEZ CARRETERO, *Aragón, Pedro de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 1 (Madrid 1972) 77; J. BARRIENTOS GARCIA, *El tratado de Justitia et Jure (1590) de Pedro de Aragón*, (Salamanca 1978) 17-49; I. JERICÓ, *Fray Pedro de Aragón. Un salmantino del siglo XVI*, (Madrid 1997) 9-47.

⁴⁵ Cf. Tack 22 y 24.

Tack=T.V. TACK, *Fray Pedro de Aragón, O.S.A. His Life, Works, and Doctrine of Restitution*, (Chicago 1957).

⁴⁶ Cf. G. DÍAZ, *La escuela agustiniana desde 1520-hasta 1560: La Ciudad de Dios* 176 (1963) 199.

A sus hermanos de convento de San Agustín los enriqueció Pedro de Aragón con dos voluminosos comentarios sobre la *Secunda Secundae*⁴⁷. Los dos se editaron en Salamanca antes de su muerte: 1584⁴⁸ y 1590⁴⁹. El primero, terminado a mediados de 1583 y dedicado a las virtudes de la fe, esperanza y caridad, vio la luz pública a finales de 1584⁵⁰. Si no encontró el éxito que cabía esperar, U. Horst dice del comentario al artículo décimo de la primera cuestión de la *Secunda Secundae* que Aragón ofrece en sus comentarios matizaciones de interés⁵¹, la publicación del tomo segundo bajo el título *De Justitia et Jure* constituyó un rotundo éxito. ¿Eligieron a Fray Pedro sus superiores de San Agustín para que dejara constancia, mediante sus publicaciones sobre la *Secunda Secundae*, del pensamiento teológico existente por parte de los teólogos salmantinos de su Orden? Con franqueza y sinceridad reconoció Aragón que el impulso a la publicación de los comentarios le vino por un amor ardiente a la Sagrada Teología y por un abrasador deseo de defender los deseos de sus hermanos y de su Orden⁵².

Exposición

Pedro de Aragón trata de aclarar si es lícito vender a los judíos (y, en cierto sentido, a los demás infieles) lo que necesitan para realizar sus cultos y

⁴⁷ "Dying as a religious with a solemn vow of poverty, Fray Pedro de Aragon quite naturally had nothing to leave his brothers Agustinians in the line of material goods. And yet before he died, he did bequeath his brethren and his Order a really rich legacy in the form of two voluminous tomes of commentaries on the Summa (2a 2ae) of St. Thomas". Tack 28.

⁴⁸ Su título es: "Fratris Petri de Aragon, ordinis eremitarum Sancti Augustini, Artium et Sacrae Theologiae Magistri, et in clarissima Salmanticensi Academia publici professoris, In Secundam Secundae divi Thomae doctoris Angelici commentariorum. Tomus primus (...) Salmanticae. Excudebat Joannes Ferdinandus. MDLXXXIII".

⁴⁹ Su título es: "Fratris Petri de Aragon, ordinis eremitarum S. Augustini, Artium, et Sacrae Theologiae magistri, et in clarissima Salmanticensi Academia publici professoris, In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici Commentaria. De Iustitia et Jure. (...) Salmanticae, Apud Guillelmum Foquel. MDXC".

⁵⁰ Cf. J. BARRIENTOS GARCIA, *El tratado de Justitia et Jure (1590) de Pedro de Aragón*, (Salamanca 1978) 52.

⁵¹ "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*, (Maguncia 1978) 149-150.

⁵² Cf. Tack 33.

ceremonias⁵³. Cayetano plantea al respecto la duda concreta de si pecan mortalmente quienes venden a los infieles lo que éstos usan en sus ritos. A favor de la respuesta afirmativa habla el hecho de que, si peca mortalmente el que edifica una sinagoga, le ocurrirá igual al que vende algo necesario para el culto judío. Es un hecho que incurren en excomunión los que venden armas a los infieles. Si se tiene en cuenta que la razón de la excomunión surge del tráfico de armas y de otras mercancías pertinentes, debería reconocerse que pecan también los que venden algo para el culto. Ha de tenerse en cuenta asimismo que se trata de una acción consistente en cooperar al mal. Se consiente en el culto de un falso dios. No hay duda alguna de que se trata de un mal y de un pecado. También ocurrirá entonces lo mismo con lo que se deriva. Pero, en contra de que constituya pecado la venta, hablaría el hecho de permitirse públicamente en Roma y en Aviñón la presencia de judíos, así como que, sabiéndolo y consintiéndolo el Papa, se les vende sin restricción alguna lo que usan para los sacrificios y otros cultos de su religión. Por supuesto, estas ventas no se realizarían si se pensara que las mismas constituyen pecado⁵⁴.

Cuando se intenta hablar de este problema, debe advertirse cómo puede acontecer de muchas formas la venta de lo pertinente a los ritos de los infieles. La venta puede versar únicamente sobre lo que es útil para la infidelidad. Tal es el caso, entre otras mercancías, de la venta de ídolos o vestiduras sacerdotales. Cabe vender asimismo lo que es de uso común, siendo en sí indiferente respecto al bien y al mal. De esta condición son las mercancías

⁵³ "Hoc loco erat disputandum, vtrum sit licitum vendere Iudaeis ea, quibus indigent ad suos cultos, et caerimonias conficiendas. Sed de hoc diximus art. 4. huius quaestionis". P. DE ARAGÓN, *In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici commentariorum*. Tomus Primus, (Salmanticae 1584) 315a (q. 10, a. 11).

Como todas las citas de P. de Aragón versarán sobre esta cuestión, se colocará en adelante en números romanos el artículo correspondiente de la cuestión 10 (el 4 ó el 11) con la página correspondiente. La letra a, que sigue al número de página, designa la columna primera; la b indica la segunda columna.

⁵⁴ "Sed est dubium ex Caietano, vtrum illi, qui vendunt infidelibus ea, quibus ipsi vtuntur ad ritum infidelitatis, peccent mortaliter? Et pro parte affirmatiua est argumentum. Ille, qui aedificat Synagogam peccat mortaliter: ergo et ille, qui vendit res ad cultum Iudaicum necessarias. Antecedens est manifestum, et consequentia probatur ex paritate rationis. Et confirmatur ex capitulo vltimo extra de sagittarijs, vbi infertur excommunicatio contra eos, qui vendunt arma infidelibus: sed eadem ratio est de armis, et de alijs rebus pertinentibus, ergo etiam qui haec vendunt peccant. Secundo, vendere infidelibus ea, quibus ipsi vtuntur ad cultum falsi Dei, est cooperari malo, et consentire facientibus: sed hoc proculdubio est malum, atque peccatum, ergo et illud ex quo sequitur. In contrarium tamen est: nam Romae, et Auinione publice permittuntur Iudaei, illisque Christiani sciente Papa, et consentiente indiscriminatum vendunt ea, quibus ipsi vtuntur ad sacrificia, et alios suae religionis cultus: quod non facerent, si crederent hoc esse peccatum, ergo". IV, 272b.

naturales: animales, frutos, flores, ropa común y cosas semejantes. Además, la venta puede hacerse con tres intenciones distintas. La primera es proveer lo oportuno para el culto de los infieles. La segunda es vender sin saber que los compradores infieles harán uso de lo comprado para su culto y ceremonias. La tercera consiste en vender sabiendo que los infieles compran precisamente para sus sacrificios y otros actos pertinentes a su religión falsa⁵⁵.

Cuando se vende a los infieles lo que sólo es de utilidad para la infidelidad, no hay duda alguna de que se peca mortalmente. Se coopera entonces al mal. Se vende precisamente lo que está ordenado por su naturaleza a algo malo. Cuando se vende lo que es de uso común para el bien y se hace con la intención de que los infieles obtengan lo oportuno para su culto, se peca mortalmente. Es cooperar al mal ya que se suministran los instrumentos para el pecado. Cuando se venden mercancías que, según el uso común, son para el bien y el mal sin saber que los infieles las usarán para actos de su religión, no se comete pecado alguno. La ignorancia invencible excusa de pecado. Se tiene certidumbre de que tal ignorancia es invencible al tratarse de mercancías que el fiel no tiene por qué conocer el destino de las mismas. Según Aragón, todo lo expuesto es cierto y lo sitúa fuera de cualquier controversia⁵⁶.

Pero, ¿pecará mortalmente el que vende lo indiferente en cuanto al bien y al mal, si conociere que los infieles usarán lo comprado para los ritos de su infidelidad? Existen diversas sentencias al respecto. No falta quien se inclina a pensar que se comete entonces pecado mortal en razón de consentir de esta manera al pecado mortal de otro; pero Aragón considera mucho más

⁵⁵ "Ad explicationem huius difficultatis est aduertendum, multipliciter posse contingere, quod aliquis vendat infidelibus ea, quae ad illius ritum pertinent. Primo modo, si vendit ea, quae ad nihil aliud sunt vtilia quam ad infidelitatem, vt, si quis vendit idola, aut vestes sacerdotales etc. Secundo, si vendit ea, quorum vsus communis est ad bonum, et ad malum, vt res naturales, animalia, fructus, flores, vestes communes, et alia huiusmodi. Et hoc adhuc potest fieri tripliciter, vno modo vendendo ad hunc effectum, scilicet vt habeat oportuna ad suum cultum: alio modo nesciendo, quod infideles illa emmentes sunt vsuri talibus rebus ad suos ritus, vel caerimonias: tertio cognoscendo, quod infideles ista emunt pro suis sacrificijs, et alijs actibus ad suam falsam religionem pertinentibus". IV, 272b-273a.

⁵⁶ "Hoc supposito dico primo, quod vendens infidelibus ea, quae ad nihil aliud sunt vtilia, quam ad infidelitatem, proculdubio peccat mortaliter. Probatur: nam cooperatur malo vendens id, quod ex natura sua habet ordinem ad malum. Secundo dico, vendens ea, quorum vsus communis est ad bonum, et ad malum ea intentione, vt infideles habeant ea, quae ad suum cultum sunt opportuna, peccat mortaliter. Probatur: nam hoc etiam est cooperari malo instrumenta dando ad peccandum. Tertio dico, vendens res, quarum vsus communis est ad bonum, et ad malum, nesciens, quod infideles illis sint vsuri ad actus suae religionis, nullum peccatum committit. Probatur: quia ignorantia inuincibilis excusat a peccato, et certum est quod illa ignorantia est inuincibilis, cum sit de re, quam fidelis non tenetur scire. Et haec certa sunt, et extra controuersiam posita". IV, 273a.

probable la opinión opuesta. Es precisamente la mantenida por Cayetano. La prueba de que no se peca mortalmente reside en que el vendedor de tales cosas comunes, pese a ser consciente de la posibilidad existente, no teme que, de ello, vaya a sobrevenir ocasión de pecado en forma alguna: ni por parte del vendedor ni por parte de lo vendido. La mercancía vendida es de suyo indiferente. Es esto una razón de más para decir que no se ofrece ocasión de pecar por parte de lo vendido. Además, el vendedor tampoco da ocasión de pecar ya que no hay en su voluntad consentimiento alguno. Sólo le consta al vendedor el mal venidero desde el entendimiento. Por todo ello, el mal uso que se sigue a la venta no es algo voluntario en el vendedor. Esta circunstancia hace imposible que el mismo cometa pecado mortal⁵⁷.

El mal uso que se hará de lo vendido, no es en este caso algo directa o indirectamente voluntario en quien vende mercancías indiferentes. La venta no le arrastra al pecado mortal. No se trata de algo directamente voluntario al no haber maldad en la voluntad del vendedor. Tampoco puede hablarse de algo indirectamente voluntario. Así se habla cuando uno puede y está obligado a evitar el mal. Por otra parte, es claro que el vendedor no está obligado a impedir el mal uso de la mercancía por mucho que pudiera realmente hacerlo si se negara a vender. Estarían en este caso los vendedores de mercancías preocupados en todo momento de lo que va a suceder con que venden. En la venta indicada no concurre el vendedor directa ni indirectamente al mal voluntariamente, sobre todo si vende mercancías indiferentes y no ordenadas de suyo al mal. Toda mala ordenación, así como el uso muy malo de lo vendido, ha de atribuirse en tal caso siempre al propio comprador⁵⁸.

⁵⁷ "Sed dubium est, Vtrum vendens res, quarum vsus communis est ad bonum, et ad malum, cognoscens quod infideles illis sunt vsuri ad ritus suae infidelitatis, peccet mortaliter? De qua re sunt variae doctorum sententiae: nam Autor summae Rosellae, verbo, Iudaeus partem tenet affirmatiuam. Et praecipua ratio illius est: quia cum talis videatur consentire peccato mortali alterius, videtur etiam, quod peccet mortaliter. Sed opposita sententia est longe probabilior, quam tenet Caieta. in praesenti. Et probatur, Vendens res communes cum scientia et sine timore mali futuri, nec ex parte sua, nec ex parte rei venditae dat occasionem peccandi, ergo non peccat mortaliter. Consequentia est nota, et antecedens probatur. Et quidem, quod ex parte rei venditae non det occasionem peccandi, ergo non peccat mortaliter. Consequentia est nota, et antecedens probatur. Et quidem, quod ex parte rei venditae non det occasionem peccandi, est res manifesta: quia iam diximus esse indifferentem. Quod autem, nec etiam eam det ex parte sui, probatur, Ex parte suae voluntatis nullus est consensus, sed tantum ex parte intellectus est scientia mali futuri: ergo ex parte sui, ille malus vsus, qui sequitur, non est voluntarius, atque ex consequenti non potest esse peccatum mortale". IV, 273a.

⁵⁸ "Et confirmatur, Ille malus vsus non est voluntarius directe, nec indirecte respectu illius, qui vendit res indifferentes, ergo respectu illius ea venditio non est peccatum mortale. Consequentia est nota, et antecedens probatur. Et quidem, quod non sit directe voluntarius,

¿Qué debe decirse de la comparación con el constructor de sinagogas? No cabe duda de que semejante edificación se ordena por su propia naturaleza al mal. Por eso, será siempre pecado mortal. La misma respuesta se da a la venta de lo que se ordena de suyo al culto de la infidelidad. Las mercancías indiferentes pueden venderse adecuadamente conforme al modo ya explicado. ¿Qué se contesta entonces al argumento de la excomunión contra los que venden armas a los infieles? Se dirá que, si no existiera la excomunión automática al respecto, los que procedieran de esta manera pecarían de suyo mortalmente por la intrínseca relación de las armas para con la guerra ya que ésta es siempre injusta de parte de los infieles. Pese a ello, el vendedor de lo no ordenado de suyo al mal no es en forma alguna cooperador. No peca mortalmente. Ello se debe ante todo a que no existe ley que prohíba lo contrario. La misma respuesta se dará asimismo al segundo argumento relativo a la venta de lo que los infieles usan para el culto de su falso Dios⁵⁹.

¿Deben tolerarse los ritos de los infieles? Aragón tiene en cuenta lo expuesto en la enseñanza del Aquinate en el siglo XIII. En una primera conclusión, Santo Tomás muestra que tolera la Iglesia los ritos de los judíos por el testimonio que dan de la fe cristiana. En una segunda conclusión, afirma que los ritos de los demás infieles no han de ser tolerados a no ser para evitar un mal mayor o en orden a esperar su conversión. Ambas conclusiones las prueba el Aquinate porque el régimen humano es derivación e imitación del divino. A pesar de que Dios es omnipotente y sumamente bueno, permite algunos males que podrían prohibirse. Es que, si no se toleraran, podrían desaparecer bienes mayores y surgir a su vez en consecuencia males peores.

constat ex dictis, iam enim diximus, quod non est a voluntate vendentis. Quod autem nec etiam sit voluntarius indirecte probatur. Id dicitur indirecte voluntarium, quod potest quis et tenetur vitare, sed illum malum vsuum non tenetur vendens vitare, quamvis possit illum, non vendendo, alias oporteret venditores rerum semper sollicitari circa hoc, quod est futurum, ergo nec directe nec indirecte est voluntarius: maxime, quod cum ipse vendat res indifferentes, et quae ex natura sua non ordinantur ad malum, omnis illa mala ordinatio, et pessimus vsus tribuendus est ipsi emptori. Et per hoc patet solutio ad fundamentum Rosellae". IV, 273a-273b.

⁵⁹ "Ad alia argumenta in principio facta, Ad primum respondetur quod Synagoga ex natura sua ordinatur ad malum, et propterea aedificatio illius semper est peccatum mortale: et idem iudicium est de venditione rerum, quae per se ordinantur ad cultum infidelitatis: caeterum res indifferentes bene vendi possunt ad modum iam explicatum. Ad confirmationem ex ca. ultimo de Sagittarijs, respondetur, quod quamvis in illo capite non esset lata sententia excommunicationis contra illos, qui vendunt arma infidelibus, adhuc tamen id facientes ex natura rei peccarent mortaliter, propter intrinsecum ordinem, quem arma habent ad bellum, quod semper est iniustum ex parte infidelium. At vero, qui vendit res communes, quae ex natura sua non sunt ordinatae ad malum, nulla ratione cooperatur malo, et sic non peccat mortaliter: maxime nulla existente lege, quae contrarium prohibeat. Et eodem modo respondetur ad secundum argumentum. Et haec de isto articulo". IV, 273b.

Así es como deben comportarse también los hombres al respecto. Cabe preguntar todavía por qué da un trato distinto el Aquinate a los judíos que a los demás infieles. La respuesta no es otra que reconocer cómo se prefiguraba tiempo atrás en los ritos de los judíos la verdad de la fe cristiana. Además, gracias a la tolerancia de los mismos se cuenta con la posibilidad de testimoniar la misma fe cristiana por parte de sus enemigos. El caso de los demás infieles, es diverso. No se deriva bien alguno de los ritos de los demás infieles al no contener verdad o utilidad alguna. De todas formas, no puede olvidarse que la tolerancia de los mismos es posible que evite quizás algún mal: el escándalo y el disentimiento, o convertirse positivamente en una ocasión a la espera de su conversión⁶⁰.

A esta exposición añadirá Aragón que la exposición de Santo Tomás no se refiere a los infieles no sometidos a príncipes cristianos. De los mismos recuerda haber dicho en otro lugar que no se les ha de prohibir su religión mientras no causen injuria a los cristianos o a la religión cristiana. Debe entenderse entonces la exposición del Aquinate de los infieles sometidos a príncipes cristianos. Es en este caso cuando no puede hablarse propiamente de tolerancia, permisión o prohibición si no es en relación a los súbditos⁶¹. Pero, si tolera la Iglesia los ritos de los judíos, ¿por qué no han de ser tolerados también sus libros? A favor de dicha tolerancia hablaría claramente que, si los mismos defienden su perfidia⁶², también hacen lo mismo los ritos y las

⁶⁰ "Summa textus. Prima conclusio, Ritus Iudaeorum tollerantur ab Ecclesia propter testimonium, quod perhibent fidei nostrae. Secunda conclusio, Ritus aliorum infidelium non sunt ab Ecclesia tolerandi, nisi propter maius malum vitandum, aut quia speratur illorum conuersio. Has duas conclusiones probat D. Tho. hac ratione, Regimen humanum deriuatur a diuino regimine, et illud imitatur: sed Deus quamuis sit omnipotens, et summe bonus permittit aliqua mala fieri, quae prohibere posset, ne eis sublatis maiora bona tollantur, aut etiam sequantur peiora mala: ergo ita etiam debent facere homines. Tunc ultra, Ex ritibus Iudaeorum, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei, hoc bonum prouenit, quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus nostris, et ex ritibus aliorum infidelium, qui nihil veritatis, aut vtilitatis continent, nullum aliud bonum potest prouenire, nisi forte vitare aliquod malum, scilicet, scandalum, aut dissidium, aut sperare conuersionem eorumdem infidelium: ergo ritus Iudaeorum debent tolerari ab Ecclesia propter testimonium, quod perhibent fidei nostrae: et ritus aliorum infidelium nulla ratione possunt tolerari, nisi ad vitandum maius malum, vel vt hac ratione expectemus illorum conuersionem". XI, 314b.

⁶¹ "Circa istum articulum est aduertendum quod praesens quaestio non est intelligenda de infidelibus, qui nullo modo principibus Christianis subduntur. De his enim iam diximus supra, eos non esse a sua religione prohibendos, dummodo nobis, aut nostrae religioni nullam irrogent iniuriam: sed est intelligenda de infidelibus principibus Christianis subiectis. Toleratio enim sicut permissio, aut prohibitio proprie loquendo non potest esse, nisi respectu subditorum". XI, 314b.

ceremonias. Si se toleran los ritos y las ceremonias, habrían de tolerarse también los libros. Al fin y al cabo, enseñan con hechos lo propuesto en los ritos y las ceremonias. La sola diferencia es que los libros hacen esto con palabras⁶³.

Cayetano considera dos clases de libros judíos. Unos corresponden a los judíos en absoluto. Son los del Antiguo Testamento y sus exposiciones. Cuando se habla de tales libros, es cierto que se los ha de respetar, así como que se ha de permitir su uso a los judíos. No hacen los mismos otra cosa que explicar los ritos. Se toleran además por el bien de la religión cristiana. Así resulta de la exposición de Santo Tomás. Pero hay otros libros que se compusieron precisamente para favorecer la perfidia contra la divinidad de Cristo en orden a que no hubiera conversiones a la fe cristiana. De ellos es de los que dirá Aragón que no se han de permitir por causa alguna, como se ha dicho precedentemente de los libros de los herejes. El motivo de semejante actitud es que pueden dañar de la misma manera que lo hacen los de los herejes⁶⁴. Media de todas formas una gran diferencia entre los ritos y los libros judíos. Los ritos judíos testimonian la fe cristiana como su figura verdadera y sombra corporal. Pueden ser portadores de gran utilidad. A ello se debe precisamente su tolerancia. Pero, cuando los libros en cuestión son blasfemos y están llenos de mentiras contra la verdad de Cristo y su divinidad, quedan prohibidos merecidamente y se queman⁶⁵.

⁶² A lo largo de este estudio se hablará sin atenuación alguna de perfidia en relación a los judíos. Es cierto que ese término ha sido borrado del uso católico tras el concilio Vaticano II. Pero se ha de comprender que, en este lugar, se refleja lo que se pensaba y se decía en el siglo XVI. Entonces se hablaba de perfidia y de pérfidos. Sería un disparate atenuar o suavizar aquí ese término por mucho que disguste en sí mismo.

⁶³ "Circa primam conclusionem est difficultas, vtrum sicut ab Ecclesia tolerantur ritus Iudaeorum, ita etiam sint tolerandi illorum libri. Et pro parte affirmatiua est argumentum. Libri sunt defensiui perfidiae Iudaeorum sicut etiam ritus, et caerimoniae: sed ritus et caerimoniae tolerantur ab Ecclesia, ergo et libri debent tolerari. Consequentia cum minori est nota, et maior probatur: nam idem docent ritus, et caerimoniae factis, quod libri docent verbis". XI, 314b.

⁶⁴ "Pro explicatione huius difficultatis est aduertendum, ex Caietano in praesenti, quod libri Iudaeorum sunt in duplici differentia. Quidam sunt, qui competunt Iudaeis absolute: quales sunt libri veteris testamenti, et illorum expositores: et de his certum est quod sunt relinquendi, et permittendi Iudaeis, vtpote qui nihil aliud faciunt, quam explicare eos ritus, qui propter bonum fidei nostrae ab Ecclesia tolerantur, vt dicit D. Tho. in hoc articulo. Alij libri sunt compositi ad confouendam Iudaicam perfidiam contra Christi diuinitatem, ne videlicet Iudaei ad fidem Christi conuertantur: et de his dico nulla ratione esse permittendos, vt de libris haereticorum diximus artic. 9. Et ratio est, quia eodem modo possunt nocere, sicut et illi". XI, 314b-315a.

⁶⁵ "Et ad argumentum in contrario factum respondetur, esse latissimum discrimen inter istos ritus, et inter libros Iudaicos. Nam ritus Iudaici cum sint testes fidei nostrae, sicut figura

Alguien objetará a este respecto que, si los judíos tienen prohibido enseñar de palabra que no se ha producido la venida del Mesías (Cristo), tampoco deben permitirse las ceremonias judías porque significan todas ellas que el Mesías va a venir. A esto se responderá con la concesión de lo que le antecede; pero se negará la consecuencia que pretende extraerse. Es un hecho que mueven con mayor fuerza las palabras pronunciadas que los ocultos significados mediante los signos⁶⁶.

Desarrollo

A la pregunta de si es lícito vender a los judíos (y a los demás infieles) lo que necesitan para la realización de sus cultos y ceremonias⁶⁷, Fray Pedro de Aragón establece una matización. Lo que se vende a los infieles son realidades diversas. Si los objetos que van a venderse son útiles solamente para la religión falsa de los infieles: ídolos o vestiduras sacerdotales⁶⁸, se dirá que no existe duda alguna de que se peca mortalmente. Se coopera entonces al mal. Se vende lo que está ordenado por su propia naturaleza al mal⁶⁹. Es posible que se trate de vender mercancías indiferentes en sí mismas. El bien o el mal al que da lugar dicha venta dependerá del uso bueno o malo del comprador. De esta condición son precisamente las mercancías naturales: animales, frutos, flores, ropa común y cosas semejantes⁷⁰. A este respecto, nada dice Aragón en absoluto ni en particular; pero cabe pensar que, en principio, no habría dificultad alguna para proceder lícitamente a dicha venta. Es posible también que el agustino se hubiera abstenido de dar la respuesta porque la solución no es tan sencilla como parece en principio. El vendedor es posible que sea consciente del uso malo que piensa hacer el infiel de una determinada mercancía en sí misma indiferente, circunstancia que obliga a ser prudentes en la respuesta.

¿Pecará mortalmente el vendedor si vendiere cuando sabe que los infieles usarán lo comprado para los ritos de su infidelidad? Según Aragón, hay

veritatis, et vmbra corporis, maximam vtilitatem possunt illi afferre: et ideo iuste tolerantur. At vero isti libri directe sunt blasphemi, et pleni mendacijs contra Christi veritatem, et diuinitatem: et ideo merito interduntur, et comburuntur". XI, 315a.

⁶⁶ "Et si quis obijciat, Iudaei non permittuntur modo docere verbo, Christum non venisse: ergo nec etiam debent permitti caerimoniae Iudaicae, quae omnes significant Christum venturum, respondetur concessio antecedenti, negando consequentiam: nam fortius mouent verba prolata, quam occultae significationes signorum". XI, 315a.

⁶⁷ Cf. nota 53.

⁶⁸ Cf. nota 55.

⁶⁹ Cf. nota 56.

⁷⁰ Cf. nota 55.

quienes se inclinan a pensar que cometerá entonces el vendedor pecado mortal pro consentir al pecado mortal del otro: el infiel. Pero él considera mucho más probable la opinión opuesta que defiende Cayetano, estableciendo que no pecará mortalmente el vendedor de mercancías comunes, a pesar de su consciencia, si no teme que, de la venta, vaya a sobrevenir ocasión de pecado en forma alguna: ni por parte del vendedor ni por parte de lo vendido. La mercancía vendida es de suyo indiferente. No ofrece en sí misma ocasión de pecado. El vendedor tampoco puede dar ocasión a pecar si no hay consentimiento alguno desde su voluntad. El vendedor tiene sólo conocimiento del mal venidero desde el entendimiento. El mal uso seguido tras la venta, si no es voluntario en el vendedor, es imposible que lleve al mismo a cometer pecado mortal⁷¹.

La exposición de Cayetano precisa ulterior aclaración ya que podría darse el caso de que el vendedor suministrara lo que es indiferente con la intención que los infieles tuvieran lo oportuno para su culto⁷². Aragón establece rotundamente entonces que, en tal caso, pecará mortalmente quien vendiera. Cooperaría entonces esa persona al mal. Suministra los instrumentos para el pecado⁷³. ¿Qué ocurre si el vendedor procede a la venta sin saber que los compradores infieles compran para su culto y ceremonias?⁷⁴ Según Aragón, si se venden mercancías que, según el uso común, son indiferentes en sí mismas y no se sabe que los infieles las usarán para los actos de su religión, no se comete pecado alguno. La ignorancia invencible excusa de pecado. Existe certeza en este caso de que tal ignorancia es invencible. Se está ante mercancías que el fiel no tiene por qué saber el uso que se les dará⁷⁵. El mal uso de lo vendido que se hará después, no es en este caso algo voluntario directa o indirectamente por parte del vendedor de mercancías indiferentes. Esto hace que la venta no arrastre al vendedor al pecado mortal. No se trata de algo directamente voluntario. No reside el mal en la voluntad del vendedor. Tampoco puede hablarse de algo indirectamente voluntario, que es lo que ocurre cuando alguien puede impedir algo y está obligado a hacerlo. Es claro que el vendedor no está obligado a impedir el mal uso de tal mercancía, aunque pudiera hacerlo, si se negara a vender. Sería necesario entonces que los vendedores de mercancías se preocuparan en todo momento de lo que fuera a suceder con lo vendido. En tal venta no incurrirá el ven-

⁷¹ Cf. nota 57.

⁷² Cf. nota 55.

⁷³ Cf. nota 56.

⁷⁴ Cf. nota 55.

⁷⁵ Cf. nota 56.

dedor directa ni indirectamente en el mal con un acto voluntario, sobre todo cuando se trata de mercancías indiferentes y no ordenadas de suyo al mal. Toda mala ordenación, así como el uso mal hecho de lo vendido, ha de atribuirse al propio comprador⁷⁶. Aragón indica que toda esta exposición es cierta. La sitúa además fuera de toda controversia⁷⁷.

De todas formas, no ha de excluirse la posibilidad de que el vendedor proceda a la venta sabiendo que los infieles compran precisamente esas mercancías indiferentes para usarlas en sus sacrificios y en otros actos pertenecientes a su falsa religión⁷⁸. Ya planteó Cayetano al respecto la duda concreta de si pecaban mortalmente quienes vendían a los infieles lo que usaban en sus ritos. A favor de la respuesta afirmativa habla el hecho de que, si peca mortalmente el que edifica una sinagoga, le ocurrirá igual al que vende algo necesario para el culto judío. Además, incurren de hecho en excomunión los que venden armas a los infieles. Si la razón de la excomunión surge del tráfico de las armas y de otras mercancías similares, deberá reconocerse que pecarán también los que venden algo para el culto. Además, ha de tenerse en cuenta que tal acción de venta consiste en cooperar al mal y consentir en el culto de un falso dios. No se tiene duda alguna al respecto entonces de que se trata de un mal y de un pecado. Lo mismo ocurrirá por tanto con lo que lleva al pecado⁷⁹.

¿Es verdad que peca el que edifica una sinagoga? Ciertamente, la edificación de una sinagoga se ordena por su propia naturaleza al mal. Semejante edificación será siempre pecado mortal. Se cumple aquí lo que se responde a la venta de lo ordenado de suyo al culto de la infidelidad. ¿Acaso los que venden armas no pecan precisamente por existir una excomunión al respecto? Es cierta la existencia de la excomunión contra los que venden armas a los infieles; pero ha de decirse también que, si no existiera al respecto excomunión automática, los que precedieran de esta manera pecarían de suyo mortalmente debido a la intrínseca relación de las armas con la guerra. Esta guerra es por lo demás injusta siempre de parte de los infieles⁸⁰. Aquí no debe olvidarse, como se dirá más adelante, que se está hablando de los infieles sometidos a príncipes cristianos⁸¹.

⁷⁶ Cf. nota 58.

⁷⁷ Cf. nota 56.

⁷⁸ Cf. nota 55.

⁷⁹ Cf. nota 54.

⁸⁰ Cf. nota 59.

⁸¹ Cf. nota 61.

Una vez que se ha dado respuesta cumplida a las razones con las que se pretendía deducir que tal venta a los infieles constituiría pecado, sale a la luz un dato importante. En Roma y en Aviñón se permite la presencia pública de judíos. Se les vende allí sin restricción alguna lo que usan para los sacrificios y otros cultos de su religión. El Papa lo sabe y lo consiente. Además, no pone reparo alguno. ¿No se deduce acaso entonces que tales ventas no se realizarían si se pensara que ello implica pecado?⁸² A este respecto dirá Aragón que el vendedor de lo no ordenado de suyo al mal, no coopera en modo alguno al mismo. No peca con la venta mortalmente. Ello se debe ante todo a que no existe ley que prohíba lo contrario. No se comete pecado vendiendo a los infieles lo que usan para el culto⁸³.

Al llegar a este punto se percibe cómo el tratamiento que se da de hecho a los infieles fuera de los territorios del Papa: Roma y Aviñón, es menos tolerante que el que reciben los infieles de los territorios pontificios donde viven precisamente los judíos. Aragón encuentra razón para ser más tolerantes con los judíos en asuntos de ventas de mercancías que con los demás infieles, pese a que puedan ser usadas las mismas para sus ritos y ceremonias religiosas. Santo Tomás decía en el siglo XIII cómo tolera la Iglesia los ritos de los judíos por el testimonio que dan los mismos de la fe cristiana. Afirma también el Aquinate a su vez que los ritos de los demás infieles no han de ser tolerados a no ser para evitar un mal mayor o en orden a esperar la conversión. Ambas conclusiones las probaba Santo Tomás porque el régimen humano es derivación e imitación del divino. Dios, pese a ser omnipotente y la sumamente bueno, permite algunos males que podrían prohibirse ya que, si no se toleraran, podrían desaparecer bienes mayores, surgiendo a su vez males peores. Así es como deben comportarse también los hombres al respecto en su gobierno. Cabe preguntar todavía por qué se da un trato distinto hacia los judíos y hacia los demás infieles. La respuesta es que se prefiguraba tiempo atrás en los ritos de los judíos la verdad de la fe cristiana. Además, gracias a su tolerancia se ofrece la posibilidad de contar con el testimonio de la misma fe cristiana que dan sus enemigos. No se deriva en cambio ningún otro bien de los ritos de los demás infieles. No contienen verdad o utilidad alguna. De todas formas, no puede olvidarse que su tolerancia puede evitar quizás algún mal: el escándalo y el disentimiento, o servir de compás de espera para su conversión⁸⁴.

⁸² Cf. nota 54.

⁸³ Cf. nota 59.

⁸⁴ Cf. nota 60.

La exposición del Aquinate no va referida a los infieles no sometidos a príncipes cristianos. De los mismos recuerda haber dicho en otro lugar Aragón que no se les ha de prohibir su religión mientras no causen injuria a los cristianos o a la religión cristiana. Debe entenderse entonces lo expuesto por el Aquinate de los infieles sometidos a príncipes cristianos. No puede hablarse propiamente de tolerancia, permisión o prohibición si no es en relación a los súbditos⁸⁵. Pero surge al respecto una cuestión, basada precisamente en esa mayor tolerancia reconocida a los judíos. Se pregunta por qué, si se obra así, no han de ser tolerados también sus libros. A favor de dicha tolerancia hablaría el hecho de que tales libros defienden ciertamente la perfidia; pero es que lo mismo hacen también los ritos y las ceremonias, las cuales caben precisamente dentro de la tolerancia. Si se toleran los ritos y las ceremonias, ¿no habrán de tolerarse también los libros todos? Al fin y al cabo, enseñan los ritos y las ceremonias con los hechos lo mismo que los libros con las palabras⁸⁶.

A este respecto se reconocerá de salida cómo hay libros judíos que no son objeto de cortapisa alguna. Son los del Antiguo Testamento con las exposiciones del mismo. Cuando se habla de ellos, es cierto que se los ha de respetar, así como ha de permitirse también su uso a los judíos. No hacen otra cosa dichos libros que explicar sus ritos. Se toleran además los mismos por el bien de la religión cristiana. Así resulta de la exposición de Santo Tomás⁸⁷. De todas formas, no debe decirse que sea idéntica la situación de los libros que la de los ritos y ceremonias. Media ciertamente una gran diferencia al respecto. Los ritos judíos testimonian la fe cristiana como su figura verdadera y sombra corporal. Por ello, pueden ser incluso portadores de gran utilidad. A ello se debe precisamente su tolerancia⁸⁸. Alguien objetará al respecto que, si los judíos tienen prohibido enseñar de palabra que no se ha producido la venida del Mesías (Cristo), tampoco deberían permitirse sus ceremonias ya que significan todas que el Mesías va a venir. A esto se responderá con la concesión de lo que le antecede; pero se negará de inmediato la consecuencia que pretende extraerse. Es un hecho que mueven con mayor fuerza las palabras pronunciadas que los cultos significados mediante señales⁸⁹. ¿Qué libros judíos son los prohibidos entre los cristianos? Son los compuestos precisamente para favorecer la perfidia contra la divinidad de

⁸⁵ Cf. nota 61.

⁸⁶ Cf. nota 63.

⁸⁷ Cf. nota 64.

⁸⁸ Cf. nota 65.

⁸⁹ Cf. nota 66.

Cristo en orden a que los judíos no se conviertan a la fe cristiana. A ellos se refiere Aragón cuando dice que no han de permitirse por causa alguna, dándose a los mismos el mismo trato que a los de los herejes. El motivo de semejante actitud es que pueden dañar de la misma manera⁹⁰. Por tratarse de libros blasfemos y llenos de mentiras contra la verdad de Cristo y su divinidad, es por lo que quedan prohibidos merecidamente y, además, se queman⁹¹.

CONCLUSIÓN

De Francisco de Vitoria se ha escrito que aprendió el gusto por el tratamiento de los problemas singulares de sus maestros nominalistas de París. Ha quedado escrito también que nunca respondía el gran maestro de repente, sabiendo tanto, cautelándose de sí y mejorando las noticias con nuevos estudios⁹². No hay duda de que a los agustinos salmantinos Fray Luis de León y Fray Pedro de Aragón les llegó desde Vitoria ese gusto por dar respuesta a los problemas diarios con cautela y preparación. A simple vista, la exposición del Legionense sobre la venta de mercancías, en sí indiferentes, a los infieles se presenta como cercana al ideal vitoriano. Se precisa en ella detalladamente el problema: venta de un cordero. La doctrina ofrecida al respecto por Fray Luis, es toda una maravilla de concisión, profundidad y claridad. La de Aragón se presenta ciertamente más diluida. Da incluso la impresión de que éste maestro no quiso descender del todo a los problemas concretos, prefiriendo más bien el terreno de los principios generales. Se tiene incluso la impresión de que la solución ofrecida por Fray Pedro es más ligera que la de Fray Luis de León. Al respecto, sería muy cómodo decir que Aragón era menos preciso y profundo que el Legionense; pero, ¿se acomodaría este juicio a la verdad? ¿No constituiría el mismo una imperdonable precipitación? Sorprende ciertamente que, siendo los dos miembros del mismo Convento, Universidad y Escuela, no terminaran coincidiendo del todo en los resultados que ofrecen sobre el mismo problema.

Fray Luis y Fray Pedro acuden a la doctrina de Santo Tomás como guía de sus respectivas respuestas. Son conscientes en todo momento de que han transcurrido tres siglos entre lo escrito por el Doctor Angélico y lo que ellos

⁹⁰ Cf. nota 64.

⁹¹ Cf. nota 65.

⁹² Cf. R. GARCÍA VILLOSLADA, *Vitoria, Francisco de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1975) 2777.

se proponen enseñar. El condicionamiento temporal y espacial de Santo Tomás no es precisamente el mismo que vivieron los dos agustinos del siglo XVI. Por ello, ambos saben muy bien que no deben limitarse a repetir al pie de la letra la exposición del Aquinate. Su cometido será el de extraer de sus escritos lo que, al parecer, hubiera contestado el gran sabio del siglo XIII a los problemas planteados en el siglo XVI. Asimismo, no se puede dar un salto en el tiempo, tratando de no tropezar con lo aportado a la teología después de Santo Tomás. Tienen obligación Fray Luis y Fray Pedro de recoger asimismo la herencia acumulada al respecto entre el siglo XIII y el siglo XVI. Santo Tomás no se preguntó si debía venderse una mercancía indiferente a un infiel cuando se es consciente con toda certeza de que la misma será utilizada precisamente para honrar el culto de un falso dios. Otra diferencia que salta inmediatamente a la vista es que, cuando Santo Tomás tenía presente en su tiempo a los infieles, pensaba ante todo en los judíos. Eran los que vivían mayoritariamente entonces entre los cristianos. Pero esa imagen de la sociedad cristiana es la que ha quedado superada tras el descubrimiento del Nuevo Mundo. Los teólogos católicos (universales) se encuentran con una sociedad en la que la mayoría de los infieles con los que establecen comercio los cristianos son precisamente idólatras. Existe todavía una tercera diferencia que se refiere al dominio. En el siglo XIII se piensa sobre todo en infieles sometidos a príncipes cristianos: los judíos. En el siglo XVI, la mayoría de infieles son aquéllos que tienen sus propios príncipes, infieles también, a los cuales deben legítima obediencia. Cuando se habla de tolerar o no tolerar los cultos de los infieles, así como de si hay un comercio lícito o ilícito con los infieles, se excluye de propósito a los infieles no sometidos a príncipes cristianos. Se habla únicamente de los sometidos a príncipes cristianos, sean judíos o sean del Nuevo Mundo.

Ciertamente, la exposición de Fray Luis es en apariencia más detallista y exigente que la de Fray Pedro de Aragón. Uno tiene incluso la impresión de que el Legionense, el cual habla desde su cátedra salmantina, se preocupa exclusivamente de responder ante la situación de los infieles del Nuevo Mundo y no ante la de los judíos mezclados entre cristianos. De hecho, no alude para nada en ella a los judíos. Se refiere exclusivamente a esos infieles que, en palabras de Santo Tomás, no tienen otro título para ser tolerados en su sometimiento que la prevención de algún mal o la paciencia en orden a alcanzar un día su conversión. La exposición de Pedro de Aragón aparece centrada en cambio prevalentemente en los judíos⁹³. No debe olvidarse a

⁹³ Precisamente, me he visto obligado en este trabajo a poner entre paréntesis, cuando aludo a la materia de la nota 53, a *los demás infieles* al lado de los judíos.

este respecto que se trata de una exposición que fue destinada a la imprenta, precisamente con miras más universales (en términos geográficos) que la de Fray Luis de León. Fray Pedro se ve obligado a meter en el mismo tratamiento del problema a los judíos y a los demás infieles. Además, fuera de España, tal exposición interesa en la práctica sólo en razón de los judíos. Asimismo, no puede olvidarse que Aragón quisiera posiblemente ceñir la suya lo más posible a la de Santo Tomás, el cual tenía presente en sus escritos ante todo a los judíos. Caerá de su peso por estas razones cómo la diferenciación que parece desprenderse de una y de otra exposición se explica. Se proponen ambos autores dar respuesta a dos situaciones diversas.

El mismo Aragón concede abiertamente cómo debe usarse entre los cristianos mayor tolerancia con los judíos que con los demás infieles, afirmación que se corresponde a las claras con el pensamiento dejado por el Doctor Angélico. La exposición de Fray Pedro, quizás por centrarse prevalentemente en la situación de los judíos, se ve obligada a encarar el problema de la no tolerancia de ciertos libros judíos. Es éste un tratamiento que falta en la exposición de Fray Luis de León. Es posible también que tal ausencia fuera juzgada en la misma como impertinente ya que trata exclusivamente de los infieles del Nuevo Mundo. Allí es donde Aragón se refiere a los judíos y utiliza el término perfidia. Por supuesto, ello se debe a un condicionamiento del tiempo. De todas formas, no debe pasarse por alto al respecto que el agustino nunca considera pérfido al pueblo judío en sí mismo. Emplea el término de pérfidos y de perfidia siempre en sentido restringido. Se dirige así a aquellos judíos que, con sus escritos, pretenden impedir la conversión al cristianismo, así como a los libros compuestos con semejante propósito⁹⁴. A lo largo de toda su exposición coloca Aragón fuera de toda duda que ha usarse mayor tolerancia con los judíos no convertidos que con los demás infieles. Si ciertos libros de los judíos quedan prohibidos y sufren el efecto de la hoguera entre los príncipes cristianos, no se debe a que sean precisamente libros de judíos ya que el mismo tratamiento reciben los de los herejes. Se trata de algo motivado porque dañan a los cristianos. Les cae la misma pena a los libros de los herejes⁹⁵.

Se han distinguido en todos los tiempos determinadas personas por su tendencia a confundir la unidad imprescindible con la uniformidad prescindible. Ello puede deberse en gran parte al predominio en ellas de lo teórico sobre lo práctico, de la especulación sobre el análisis. No puede excluirse de

⁹⁴ Cf. nota 64.

⁹⁵ Cf. notas 64 y 65.

todas formas que, en semejante tendencia, se olvida muy frecuentemente que las personas viven en medios temporales y espaciales diversos. Tampoco puede olvidarse a este propósito que Roma es siempre punto de referencia obligado a la hora de descubrir si una determinada enseñanza es católica de verdad. Sabido es que no se ha de ser en este punto más papista que el mismo Papa. Aquí es donde fue Vitoria un maestro inigualable. Vivió siempre con los pies en la tierra. Se alejó de todo lo que pudiera confundir la unidad con la uniformidad. Se tuvo a sí mismo como un defensor de la infalibilidad del Papa a solas (sin el concilio) en materia de fe y de costumbres⁹⁶. Hechas estas salvedades, cabe preguntar por qué los teólogos de la católica España del siglo XVI se comportaron a veces al parecer en el juicio sobre la licitud o la ilicitud de la venta de mercancías a los infieles con más intransigencia e intolerancia que el mismo Papa en sus dominios de Roma y de Aviñón. Ello pudo deberse a que España ofrecía a este respecto una situación especial. En los dominios del Rey Católico no había por entonces judíos. Habían sido expulsados. Hablar de infieles entre los españoles era lo mismo que referirse a los provenientes del Nuevo Mundo sometidos a la autoridad real. El caso de los territorios papales era del todo diferente. Allí había únicamente infieles judíos. Fray Pedro de Aragón, el cual no escribe sólo para lectores españoles sino para el mundo entero, expondrá correctamente, apoyado en la doctrina de quien es considerado doctor común en la Escuela de Salamanca: Santo Tomás de Aquino, que para con los judíos ha de observarse mayor tolerancia (es lo que se hacía en concreto dentro de los territorios pontificios en el siglo XVI) que los demás infieles (es lo que ocurría en tierras de España durante el mismo siglo).

Ignacio JERICÓ BERMEJO

⁹⁶ Al respecto pueden consultarse, si se desea, mis artículos: *Canonización e imposibilidad de error. La enseñanza manuscrita de la Escuela de Salamanca (1526-1581)*: Studium 33 (1993) 238-277; *La infalibilidad en costumbres. La enseñanza manuscrita de la Escuela de Salamanca (1526-1581)*: Burgense 35 (1994) 147-185; *La suprema autoridad en la Iglesia. La enseñanza de Francisco de Vitoria*: Ciencia Tomista 121 (1994) 315-359.

La *Aesthetik* de K. F. E. Trahdorff: Ideas para la fundamentación de un romanticismo cristiano

1.- Un esteta postergado

La adversidad del destino ha pesado sobre la figura de Karl Friedrich Eusebius Trahdorff (1762-1863), quien, a pesar de sus notables méritos intelectuales, es hoy en día un pensador completamente olvidado. Fue, sin embargo, un filósofo nada desdeñable, dotado de gran erudición, una enorme capacidad para asimilar creativamente influencias de todo tipo y un poder sistematizador próximo al de Fichte o Schelling. A todo ello habría que añadir dos aspectos que hacen su personalidad aún más atrayente: su gran talento para las cuestiones estéticas, y la firme convicción de que su punto de vista especulativo concordaba con el contenido propio y esencial del Cristianismo, al que concibe de manera muy personal, como una religión en la que la pluralidad de las individualidades concretas, gracias a su despliegue a partir del Uno-Todo, alcanzan cierta inmanencia o contacto espiritual con el Principio puro del monoteísmo¹.

No se comprende bien por qué un hombre así pasó su vida entera impartiendo docencia en el “Gymnasium Joachimstahl’schen” de Berlín, y aún menos se entiende por qué una obra tan sobresaliente como su *Aesthetik, oder Lehre von der Weltanschauung und Kunst* –cuyas dos partes se publicaron en 1827–, se ha eclipsado sin dejar rastro alguno en la historia de la filosofía. Mientras que Schelling, Krause, Hegel y Schleiermacher se conformaron con impartir lecciones de estética –que sólo fueron publicadas tras su muerte, con una redacción a veces precaria–, al tiempo que Schopenhauer y Solger permanecían muy lejos de llevar a cabo un tratamiento riguroso de

¹ Cf. TRAHNDORFF, K. F. E., *Aesthetik oder Lehre von der Weltanschauung und Kunst*, Berlin, Maurerschen Buchhandlung, 1827, II, 391-393.

los problemas estéticos, Ch. H. Weisse y K. F. E. Trahdorff sí redactaron y publicaron sendos tratados sistemáticos de estética; con todo, el libro de Weisse, *System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, es posterior en tres años a la obra de Trahdorff (pues se publicó en 1830), y, por otra parte, se encuentra dominado por una dialéctica farragosa y estéril que, por fortuna, falta por completo en el pensamiento del filósofo berlinés. Así pues, no parece existir otra justificación para la completa falta de repercusión de la estética trahndorffiana que el hecho de haber sido Weisse profesor universitario en Leipzig, mientras que Trahdorff no pasó de ser un modesto *Gymnasiallehrer*, al que la egregia personalidad de su contemporáneo Hegel eclipsó completamente.

2.- La metafísica del Poder Absoluto

La metafísica trahndorffiana es un monismo, próximo al punto de vista del Fichte tardío². Identifica al Uno con el Ser, contraponiéndolo a la pluralidad de la existencia [*Dasein*]³, caracterizada por el devenir y su carácter fenoménico⁴. Pero el Ser mismo, según Trahdorff, es él mismo algo puesto, no originario; el Ser en sentido absoluto es “*el Poder Absoluto en sí, un Poder tal que sólo Él es capaz de ponerse a sí mismo*”⁵. Que el Poder sea significa, según Trahdorff, que puede ponerse a sí mismo⁶. Ahora bien, a la base de cada ponerse a sí mismo –tanto individualmente como en el Absoluto– se encuentra la Voluntad [*der Wille*], una de cuyas funciones originarias es la capacidad de ponerse a sí misma⁷, surgiendo el Ser en este proceso de auto-posición. En Trahdorff, pues, “Poder” [*Können*] y “Querer” [*Wollen*] resultan equivalentes, sin que nuestro autor conceda al Absoluto –cuyo carácter principal es, como acabamos de indicar, la capacidad de ponerse a sí mismo– posibilidad alguna de no poder ponerse a sí mismo, con lo que en su concepción del Absoluto libertad y necesidad se identifican. El término “Poder” no significa en Trahdorff la potencia arbitraria de querer o no

² Cf. HARTMANN, E. von., *Aesthetik. Erster historisch-kritischer Theil. Die deutsche Aesthetik seit Kant*, Hermann Haacke Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1886, pág. 131.

³ Cf. TRAHNDORFF, K. F. E., *Op. Cit.*, I 27, 8.

⁴ *Ibidem*, I 30, 40.

⁵ *Ibidem*, I 30. “*das absolute Können in sich, das Können, wie es nur sich selbst in sich kann.*”

⁶ *Ibidem*, I 4.

⁷ *Ibidem*, I 175.

querer, sino que designa un vector que apunta únicamente a la disposición de la Voluntad para llevar a cabo la realización de su contenido⁸.

El Poder Absoluto es la Omnipotencia de la que está dotada la Voluntad Absoluta para su autorrealización; todo poder restringido con capacidad para ponerse a sí mismo no es sino una manifestación de ese Poder Absoluto en el individuo (o, como dice Trahdorff, una manifestación del Poder del Universo)⁹. El Poder Universal se fragmenta reiteradamente en el espacio y en el tiempo, hasta llegar a lo *concreto y real*, es decir, al individuo, un ser limitado e independiente, dotado de una relativa capacidad para ponerse a sí mismo frente al poder del resto del mundo¹⁰. Como producto de una potencia, el individuo es un producto necesario de la Naturaleza; pero como ser capaz de ponerse a sí mismo es relativamente independiente o libre¹¹. Sin embargo, la libertad no se encuentra en el ser como tal, o en su capacidad para ponerse a sí mismo, sino sólo en el poder que emana de sí mismo *frente* a otra cosa, en la fuerza de resistencia, en la lucha contra el resto del mundo, y en la capacidad para transformarse; en una palabra, en el *querer* del individuo [*Wollen des Individuums*], entendido, no ya como una función originaria primitiva, sino como una función deducida del ser individual¹².

El Universo somete a los individuos a una continua presión que, amenazando su vida, les obliga a una “lucha por la existencia”, lucha que, no obstante, tiene un aspecto positivo, por cuanto les impulsa a desarrollar su libertad e independencia, sin las cuales el Universo no sería posible (pues su estructura misma, como unidad superior, está condicionada por las actividades de los individuos independientes y de su libertad, todo lo cual permite al Universo existir y expandirse)¹³. Por otra parte, el querer autónomo del individuo, que en principio apunta sólo a la brutal y ruda afirmación y acrecentamiento de la propia existencia, aprende así a acomodarse a la necesidad del Todo, suavizándose la lucha por la existencia mediante las restricciones que impone la mutua limitación y la subordinación al equilibrio de la totalidad¹⁴. Esta acomodación, autocoerción o autodomínio, es algo impuesto por la relativa impotencia que posee el individuo en la lucha por la existencia; se trata de “una autoridad moral represiva que la libertad constituye en su propio alguacil”, y que acaba en el momento en que el individuo, con derecho o

⁸ *Ibidem*, I 53.

⁹ *Ibidem*, I 4-6.

¹⁰ *Ibidem*, II 52, I 5, I 4-6.

¹¹ *Ibidem*, I 179.

¹² *Ibidem*, I 56, I 53; cf. también HARTMANN, E. von., *Op. Cit.*, pp. 131-132.

¹³ *Ibidem*, I 19, 27-28, 54, 31, 54.

¹⁴ *Ibidem*, II 56-57.

sin él, se considera más fuerte que su contrincante en la lucha por la existencia¹⁵. Así, el autodomínio ético es en este nivel simple consecuencia del forzoso sometimiento a la ley de la necesidad, y desemboca frecuentemente en la humillación de la voluntad del sujeto por parte de otras voluntades. Esto hace que la lucha externa se traslade ahora al interior del individuo, planteándose como un conflicto entre el deber y el querer, que se manifiesta, a nivel anímico, como una permanente fluctuación entre la elevación y la caída moral¹⁶.

Para que se produzca finalmente el equilibrio, es necesario que entre en juego otro factor, que palíe la rudeza de la lucha exterior, mantenga la auto-coerción dentro de un límite, y transforme el dolor de la humillación en dulce esperanza¹⁷. Según Trahdorff, la simple fortaleza de la voluntad no puede ser considerada como ideal ético, ya que se autocancela como ideal desde el momento en que, privada del amor, se convierte en un principio hostil y destructivo; por tanto, nada puede llegar a ser un ideal auténtico si no constituye, en última instancia, una unidad con la Fuente Originaria de todas las cosas¹⁸.

Ahora bien, todo ser individual, incluso en sus grados más bajos, no mantiene meramente una relación negativa u hostil con el Universo, sino también una relación positiva –como se pone claramente de manifiesto en el instinto reproductivo de los animales–; y cuando esa relación positiva o instinto sale a la luz de la libertad recibe el nombre de *amor*:

*“El amor es..., por tanto, la verdadera vida inmediata de la libertad; en él, y a través de él, vive inmediatamente la Forma del Universo. El amor todo lo iguala. Sólo a través de él la fe se convierte en libre vida interior; en él se encuentra, al mismo tiempo, lo más íntimo de la vida espiritual, porque él mismo es la interioridad más íntima del Poder del Universo”*¹⁹.

El papel que juega el amor en el pensamiento de Trahdorff es primordial: no sólo es el acto por el cual el Uno, proyectado fuera de sí en la indivi-

¹⁵ *Ibidem*, I 127-128. “... eine moralische Zuchtbehörde, welche die Freiheit zu ihrem Büt-tel macht”.

¹⁶ *Ibidem*, I 148-149.

¹⁷ *Ibidem*, I 149-159.

¹⁸ *Ibidem*, I 128.

¹⁹ *Ibidem*, I 150-151. “Die Liebe ist also auch das wahre unmittelbare Leben der Freiheit; in ihr und durch sie lebt unmittelbar die Form des Universums. Sie gleicht alles aus. Der Glaube wird erst durch sie ein freies inneres Leben; in ihr ist zugleich das innerste des geistigen Lebens, weil sie selbst das Innerste ist in dem Können des Universums.”

duación, retorna de nuevo a sí mismo a través de la fe (que nos pone en contacto con el Ser como Principio puro del monoteísmo)²⁰, sino que también es el elemento fundamental en su concepción estética del mundo y del arte; en efecto, el amor se encuentra a la raíz de todas las actividades espirituales en las que se trata de una captación de la Unidad del Universo, y, desde el momento en que una vida consagrada al arte se presenta, ante todo, como una tendencia a alcanzar la fusión plena con dicha Unidad, estamos autorizados para definirla como una vida que se desenvuelve en el *medium* universal del amor²¹.

El problema que se plantea de inmediato es el de cómo se produce el tránsito desde la Voluntad Originaria, y el Ser Único por ella producido, a la multiplicidad de la existencia que compone el Universo. Según Trahdorff, puesto que la pluralidad de la existencia ha surgido de la capacidad de ponerse a sí mismo del Ser Único, parece claro que la realización del Poder (o del querer capaz de realización) debe implicar, a su vez, una relación entre el Ser Único y la existencia múltiple, relación a la que Trahdorff denomina *Forma de la existencia* o *Forma del Universo*. La forma es la condición del aparecer²²; ninguna existencia es posible sin ella, de manera que una existencia carente de forma es un concepto abstracto carente de significado²³; no obstante, la forma es sólo la condición del *fenómeno*, es decir, sólo es forma de la *existencia*, pero en el *Ser* mismo no es aún real, sino que constituye la *condición de posibilidad* de la existencia, por lo que en el Ser aparece como *Idea*. Esto significa que la Forma del Universo, o la relación del Ser Único con la existencia múltiple debe preexistir en el Ser como *Idea*, antes de ser realizada por el Poder; así se explica que en ocasiones Trahdorff hable de la "*Idea de la Forma del Universo*"²⁴, entendiendo por "*Idea*" no una construcción del espíritu humano, sino la *Idea de la Forma del Mundo*, que se encuentra situada más allá de toda conceptualización humana en las profundidades de la Divinidad²⁵. Puesto que el Ser sólo llega a ser Dios por contraposición al mundo, Dios, como aquel Ser que se relaciona con la existencia, pero no se resuelve en el fenómeno, puede considerarse como la *Idea Suprema de la Forma del Mundo*. Así pues, la Forma del

²⁰ *Ibidem*, I 151. "In dem Glauben durch die Liebe ist gegeben das Sein, als ein rein monotheistisches Prinzip."

²¹ Cf. HARTMANN, E. von., *Op.cit.*, pág. 133.

²² Cf. TRAHNDORFF, K. F. E., *Op. cit.*, I 21.

²³ *Ibidem*, I 8, 20 - 21.

²⁴ *Ibidem*, II 73.

²⁵ *Ibidem*, I 96.

Universo *existente* no puede ser nada más que la Idea de la Forma del Mundo, inmanente al Poder del Universo, y realizada a través de ese Poder, o dicho de otro modo: la forma real inmanente al mundo es de hecho un fenómeno que se sigue de la *realización* de la Idea de la Forma del Mundo *en un determinado ser*²⁶.

Antes de pasar adelante, es menester entender bien el concepto trahndorffiano de “Forma del Mundo” [*Weltform*]. Se trata de un concepto que, históricamente, remite al universo ideal de Schelling como “forma de las formas”, pero que se identifica más bien con la Idea hegeliana. No tiene nada que ver con el concepto abstracto de “forma” utilizado por los estetas formalistas, ni tampoco debe confundirse con una forma fenoménica sensible concreta. E. von Hartmann cree que Trahdorff escogió esta expresión debido a que deseaba eludir cualquier posible confusión de la Idea absoluta suprasensible, como factor determinante del mundo, con las ideas abstractas presentes en la mente humana, o con los ideales estéticos intuitivamente sensibles; sin embargo, la ambigüedad del término hace que una lectura superficial de los textos de Trahdorff sugiera una interpretación simplemente formalista de los mismos.

3.- Los grados de concepción del mundo y el amor

“*La Humanidad vive tal como concibe el mundo*”²⁷; partiendo de este principio, Trahdorff lleva a cabo una investigación gnoseológica en torno al concepto del concebir [*Erfassen*] en general, deduciéndolo, como no podía ser menos, del concepto de “poder”, es decir, de la fuerza de autoafirmación del individuo frente a las afecciones que pueda sufrir por parte del mundo entorno.

Dado que el individuo afectado no es un mero poder del Universo, como cualquier otro individuo inanimado, sino que también es un ser relativamente independiente, en el que el poder del Universo es capaz de ponerse a sí mismo, también reside en él la capacidad de oponerse a cualquier afección particular²⁸. En dicho oponerse se despliega, al mismo tiempo, un *comprender* [*Verstehen*], es decir, la capacidad de concebir algo concreto a través del contacto que se produce entre el mundo y el individuo²⁹; en todos los gra-

²⁶ Cf. HARTMANN, E. von., *Op. cit.*, pág. 135.

²⁷ TRAHNDORFF, K. F. E., *Op. cit.*, II 327. “*So wie die Menschheit die Welt erfasst, so lebt sie.*”

²⁸ *Ibidem*, I 36.

²⁹ *Ibidem*, I 35, 37.

dos del concebir encontramos, por consiguiente, una *actividad intelectual* sin la cual no serían posibles ni el sentimiento ni la intuición. En cualquier caso, la expresión “comprender” no designa a este nivel una argumentación deductiva de tipo discursivo, en la que existiese una conciencia plena de las premisas, de las conexiones lógicas y de la secuencia de los razonamientos, sino que se trata “*de un comprender realmente originario, un juicio inmediato, es decir, una inferencia de la que sólo la conclusión nos llega a la conciencia*”³⁰.

a) El primer grado del concebir es el *sentimiento* [*das Gefühl*]; en este nivel el yo es potencia de sí mismo y se concibe a sí mismo, no *contra* el mundo y en su afección por él³¹, pues el yo es demasiado débil al principio como para desarrollar activamente su poder, por lo que aún permanece en la mera *sensación*, en la que todavía no se concibe a sí mismo como existente y afectado; por eso la sensación no puede considerarse aún un “concebir” propiamente dicho, sino más bien una mera “*alteración inconsciente*” [*bewusstloses Anderswerden*]³². Al hacerse más intensa la sensación –como cuando, por ejemplo, el individuo es afectado por un dolor–, la sensación se eleva al rango de *sentimiento*, y se hace necesaria la referencia a un yo. El yo es consciente a este nivel, tanto de la determinación de las sensaciones y de los sentimientos, como de su mutua diferencia, pero aún no lo es del yo como ser, dado que, de momento, sólo se capta como existente *en y con* la afección misma³³.

b) El segundo grado del concebir es la *intuición* [*die Anschauung*]. En ella se concibe el mundo según su forma de afectar al yo de una determinada manera, mientras que éste último, contrapuesto a la Forma del Mundo que le influye, parece ocultarse mediante una ilusión óptica tras la intuición del objeto³⁴. De hecho, en la intuición está implícitamente concebido el yo, al igual que en el sentimiento el mundo entorno que afecta al individuo, pero la ilusión mantiene toda su intensidad debido a su carácter necesario e inevitable³⁵. En los momentos en que la intuición es muy vivaz, abstraemos por completo incluso la existencia de lo intuido, abriéndonos por completo a la intuición de la forma (como aquello gracias a lo cual lo intuido se encuentra

³⁰ *Ibidem*, I 37-38. “...so wird also das Verstehen in der Anschauung, bloss als Anschauung, ebenfalls wieder ein unmittelbares Urtheil, ein Schluss, von welchem aber nur die Conclusion zum Bewusstsein kommt.”

³¹ *Ibidem*, I 5.

³² *Ibidem*, I 7.

³³ *Ibidem*, I 28, 37.

³⁴ *Ibidem*, I 22-23, 38.

³⁵ *Ibidem*, I 23.

ahí presente ante nosotros), hasta el punto de que debemos hacer un esfuerzo por recordar nuestra propia existencia y hacernos conscientes de la *realidad* de lo intuido³⁶.

c) El tercer grado del concebir a través de la actividad del entendimiento es el pensar o la *reflexión* [*die Reflexion*]³⁷. El concebir del yo en función de la existencia externa determinada, y el concebir del mundo según su forma de afectar, se encuentran separados en el sentimiento y la intuición, pero deben llegar a una síntesis; allí donde permanecen sin separarse, como sucede en los animales, resulta imposible ascender a un grado superior, e igual sucede si ambos miembros de la contraposición dialéctica permanecen mutuamente aislados³⁸. Lo que les une es “*el concebir del concebir*” [*das Erfassen des Erfassens*], que mantiene separados al sentimiento y a la intuición, siendo consciente de la contradicción que media entre el yo y el mundo (mientras que en el primer grado sólo se diferenciaron los sentimientos y en el segundo sólo las intuiciones entre sí).

El problema radica ahora en que la intuición se limita a acumular imágenes hasta el infinito, sin alcanzar con ello una unidad completa³⁹, mientras que la reflexión, por su parte, combina discursivamente series de pensamientos, sin sobrepasar nunca el ámbito de los fenómenos ni alcanzar jamás lo Absoluto, el Ser⁴⁰. Es verdad que, tanto en el grado del sentimiento, como en los de la intuición y la reflexión, se encuentra una relación implícita de lo múltiple a la unidad, relación que es de tipo formal; pero tal unidad es sólo relativa, es decir, cada multiplicidad remite a una unidad formal finita relativamente superior, y así sucesivamente, hasta culminar en la última y más elevada unidad, la Forma del Universo⁴¹, la cual sólo podría llegar a ser intuida si el Universo pudiese ser intuido como totalidad unitaria carente de contradicciones, algo que resulta imposible, dada la contraposición que media entre el mundo y el yo. Así pues, tanto las limitaciones de la intuición, como el infinito progreso de la reflexión se ven incapacitados para conducirnos a la Forma del Universo como totalidad unitaria y al Ser Único que se encuentra a su base; por ello debe pasarse a un nuevo grado del concebir⁴².

³⁶ Como fenómeno subjetivo, este desligamiento de lo intuido de toda realidad objetiva es muy importante, ya que constituye el fundamento psicológico que más tarde hará posible la apariencia estética: Cf. HARTMANN, E. von., *Op. cit.*, pág. 137.

³⁷ TRAHNDORFF, K. F. E., *Op. cit.*, I 8, 38.

³⁸ *Ibidem*, I 38.

³⁹ *Ibidem*, I 34.

⁴⁰ *Ibidem*, I 40-41.

⁴¹ *Ibidem*, I 75.

⁴² *Ibidem*, I 76, 23-24, 41.

d) Este cuarto grado es la *noción [die Ahnung]*⁴³, el grado máximo de intelectualidad, es decir, de la actividad del entendimiento. Sólo en él todo lo múltiple es referido a la última y más elevada unidad; pero Trahdorff cree que incluso este nivel de aprehensión del Ser es extremadamente indeterminado, y sólo permite caracterizarlo, todo lo más, como “unidad” e “inmutabilidad” frente a la multiplicidad cambiante de la existencia. Y puesto que, a juicio del filósofo berlinés, nuestra mente exige la noción un Ser explícito en-y-para-sí, es decir, abstraído de los fenómenos, que pueda ser captado por ella como algo unitario y permanente (lo que, como estamos viendo, no parece posible partiendo de la existencia), se requiere otro camino que permita acceder al Ser-en-y-para-sí como Fuente de Vida de la que manan toda existencia y todo devenir⁴⁴.

Ese nuevo camino viene marcado, según Trahdorff, por la *voluntad* del individuo, o, como él la denomina, el poder con capacidad de realización⁴⁵; el querer o poder del individuo, que en sí mismo no es sino el Poder del Universo en él, debe sacar de sí mismo, o producir *a priori*, la Forma del Universo, bien como un *querer y actuar éticos* permanentemente renovados, bien como *obra artística* permanente⁴⁶. Ahora bien, lo éticamente bueno está él mismo implicado en el proceso del devenir, y la obra artística, al ser imagen, sólo ofrece el Ser implícitamente en la representación; por ello el Ser producido *a priori*, a la vez permanente y unitario, sólo alcanza su expresión perfecta bajo la forma del ideal ético, que primero se manifiesta bajo la forma inadecuada de la ley, pero más tarde lo hace en la forma realmente adecuada del amor⁴⁷, forma superior del ideal ético, que debe guiar el cumplimiento de la ley moral.

El *anhelo*, según Trahdorff, es la forma indeterminada primaria a través de la cual se manifiesta el impulso apriorístico hacia el Ser Único; en sí mismo no es sino “*la vida del amor, orientada a la Unidad, a lo Inmutable y Eterno, que se siente impedida, y se capta a sí misma a través de dicho impedi-*

⁴³ *Ibidem*, I 42.

⁴⁴ *Ibidem*, I 43-44, 139-140, 137-138. Este punto de vista se contrapone absolutamente a la aprehensión del Ser tal como la entiende Eduard von Hartmann; para éste último el camino *inductivo* de la especulación científica permite ganar un concepto del Ser completamente determinado (aun cuando sólo dado implícitamente en la existencia y en el devenir). La diferencia de perspectivas en torno a la aprehensión del Ser Supremo depende del distinto punto de vista adoptado por ambos pensadores: Trahdorff parte de un teísmo de raíz cristiana; E. von Hartmann de una suerte de panteísmo inmanentista.

⁴⁵ *Ibidem*, I 47.

⁴⁶ *Ibidem*, I 48-51.

⁴⁷ *Ibidem*, I 144-148.

mento”⁴⁸; la *fe*, por su parte, entendida como una concepción del Universo en la que éste aparece como unidad íntimamente subordinada a un Único Principio, fuera del cual nada existe, surge a través del inextinguible anhelo de amor ocasionado por la contradicción que media entre el Ser Único y el individuo⁴⁹. En ambos sentimientos se hace patente que sólo el amor constituye la más íntima relación de la libertad con la Forma del Universo; sólo él permite alcanzar el sentimiento de la unidad esencial y plena del Uno-Todo con el individuo, y, por consiguiente, sólo él supone la plena satisfacción del anhelo, la fe y la ley moral⁵⁰.

4.- Relaciones entre política, ciencia, religión y arte

Trahndorff separa escrupulosamente los dominios de la política, la ciencia, la religión y el arte. La política es la unión forzada por la necesidad que supone el deseo de supervivencia, y su principal cometido es definir los límites hasta los que puede expandirse dicho deseo, sin perjuicio de los intereses

⁴⁸ *Ibidem*, I 151: “[Die Sehnsucht ist] das sich gehemmt fühlende und durch diese Hemmung sich selbst erfassende Leben der Liebe, gerichtet auf eine Einheit, auf ein Unwandelbares und Ewiges.”

⁴⁹ *Ibidem*, I 147-148.

⁵⁰ *Ibidem*, I 148-151, 174. Trahndorff cree, por otra parte, que sólo una fe enraizada en el amor puede ser una fe verdaderamente monoteísta, mientras que una fe basada en el temor conduce inevitablemente al fatalismo y al politeísmo (cf. *Ibidem*, I 153-168). E. von Hartmann, auténtico “descubridor” del pensamiento trahndorffiano, discrepa también aquí con las tesis de nuestro autor: afirma que, por verdadera y bella que pueda ser esta concepción del amor como sentimiento del individuo que condiciona su posición respecto del Universo, se trata de una concepción que pasa por alto que el amor sólo es *un reflejo sentimental subjetivo* de la forma absoluta del mundo y de su acción sobre el individuo, y no esa forma objetiva misma; y menos aún se trata de algo que se encuentre en seno del fundamento absoluto del Universo junto, o antes, de la emanación de la forma del mundo. Este reflejo sentimental subjetivo se proyecta luego objetivamente, según Hartmann, con lo que parece dar la sensación de que se captaría inmediatamente la Esencia Cósmica misma en su unidad y permanencia absolutas. A juicio de von Hartmann, es un error parecido al que cometió A. Schopenhauer, que se imaginaba haber captado la cosa en sí en el querer empírico del individuo concreto, cuando en realidad sólo se las había con un simple fenómeno psicológico. Sin embargo, cree Hartmann que el error de Trahndorff apenas tiene consecuencias para su estética, ya que en la concepción y producción estéticas el Ser Absoluto no puede ser captado y representado explícitamente, sino sólo implícitamente como algo inmanente al fenómeno, de manera que aquí los sentimientos subjetivos sólo pueden y deben entenderse como *representaciones surrogadas* del Ser Absoluto o de la Forma del Universo. Por eso, en la concepción estética -al contrario que sucede en el amor puro- no nos figuramos estar en presencia del Ser Permanente mismo, sino que nos vemos siempre remitidos a *inferirlo* a partir de la configuración individual de lo múltiple, como fuente o principio vital de la misma (cf. *Op. cit.*, pp. 130-140).

espirituales más profundos⁵¹. La ciencia es la traída a la conciencia de la Forma del Universo y de la totalidad de las conexiones internas de los fenómenos que lo componen, es decir, la concepción de la Forma del Mundo por la forma del yo⁵². La religión es el despliegue inmediato de la vida del amor en la dirección del anhelo, hasta la efusión total del ánimo, como sucede en el éxtasis del profeta y del visionario; es la apertura del poder limitado del individuo al Poder Absoluto, es decir, la apertura de la voluntad individual a una Voluntad Universal, por lo que supone la última y más elevada meta a la que puede tender todo el desarrollo humano⁵³. El arte, por último, es el autoconcebirse a sí mismo del amor a través del puro concebir la Forma del Universo por mor de sí misma⁵⁴.

La política, la ciencia, la religión y el arte constituyen en la perspectiva de Trahdorff, un todo indisoluble, por lo que todo postergamiento o abandono de una de estas direcciones interconectadas de la vida espiritual tiene consecuencias negativas para las otras. Si se excluye al pueblo de la política, dejándole abiertas las restantes direcciones, la totalidad se descompone, se desvirtúa el amor y se hace imposible que el ser humano capte el principio más elevado del mismo; los hombres entonces consideran el deseo de existir como lo más elevado y el arte y la ciencia quedan rebajados a meros adornos lujosos de la existencia⁵⁵. Si se separa a la religión de su conexión con el resto de la vida espiritual, el individuo queda alienado de todos los demás intereses espirituales y se sumerge en lo Absoluto, olvidándose del deseo de existencia del yo; si el sujeto se entrega de lleno a la concepción de la forma puramente por mor de sí misma y sin fin práctico alguno, puede caer en un burdo utilitarismo; por último, si se busca independizar al arte, desvinculándolo de la religión, o con ánimo de sustituirla (como sucede en el “arte por el arte”), degenera en un mero juego de formas vacías, convirtiéndose en un frívolo artículo de lujo; por eso afirma Trahdorff que *“el arte se mantiene y sucumbe con la religión, al igual que debería suprimirse por completo, una vez alcanzado el más elevado cumplimiento de la vida religiosa”*⁵⁶. Esta visión global de Trahdorff de una totalidad unitaria que abarca toda la vida espiritual, en la que no puede prescindirse de ninguna dirección de la misma,

⁵¹ *Ibidem*, II 73.

⁵² *Ibidem*, II 73, I 9-10

⁵³ *Ibidem*, II 6-7; I 57, 59, 60.

⁵⁴ *Ibidem*, I 59.

⁵⁵ *Ibidem*, II 75.

⁵⁶ *Ibidem* I 184. *“Mit der Religion steht und fällt die Kunst, eben so wie sie ganz aufhören müsste in der höchsten Vollendung des religiösen Lebens”*

y en la que cualquier avance de cada una de sus vertientes se encuentra condicionado por el progreso de las restantes, parece encontrarse muy por encima de la de los otros estetas de la época, que, siguiendo el método dialéctico, trataban de presentar una ordenación jerárquica de las mismas⁵⁷.

5.- La cosmovisión estética

La actividad espiritual estética consiste, como acabamos de indicar, en un concebir la Forma del Mundo, pudiendo ser determinada por el fin que tal concebir persigue. Todo concebir la Forma del Mundo por parte de un individuo se hace por mor del individuo que concibe, por mor del mundo concebido, o se trata, por último, de un concebir que no persigue ni una cosa ni otra, sino que se presenta sólo como puro fin en sí mismo, un “concebir por concebir”. Un concebir el mundo puesto al servicio del individuo corresponde al ámbito de la habilidad vital y de la investigación que se realiza con vistas a obtener un provecho; un concebir el mundo puesto al servicio del mundo se traduce en el trabajo y actuar ético; finalmente el concebir el mundo por el mero hecho de concebirlo conduce a la *cosmovisión estética*:

“El concebir encierra una triplicidad, a saber: 1) concebir el mundo por mor del que lo concibe (el individuo), 2) concebir el mundo por mor de lo concebido (el mundo), y 3) el concebir el mundo por mor del concebir mismo. En el primer caso, el momento principal radica en la Verdad y el Saber; en el segundo, en el Bien y el Hacer; en el tercero, en lo Bello, o en el puro concebir por sí misma la Forma del Universo⁵⁸.”

Trahndorff considera que el “concebir por concebir” estético se basa exclusivamente en la intuición, la *aísthesis* de los antiguos griegos⁵⁹, que, gracias a la fantasía y al principio de individuación (el espacio-tiempo), se constituye como un todo concluso y cerrado, una *imagen*⁶⁰, en la que la Forma del Universo se manifiesta ante nuestra conciencia de forma *concreta*.

⁵⁷ Piénsese, por ejemplo, en Schelling o Hegel: Cf. HARTMANN, E. von., *Op. cit.*, pág. 141.

⁵⁸ TRAHNDORFF, K. F. E., *Op. cit.*, I 15. “Eben so fanden wir der Erfassen für Etwas als ein Dreifaches, nämlich als Erfassen der Welt: 1) für das Erfassende (für das Individuum), 2) für das Zu-Erfassende (die Welt) und 3) für das Erfassen selbst. In dem Ersten liegt als Hauptmoment die Wahrheit und das Wissen, im Zweiten das Gute und das Thun, im Dritten das Schöne oder das reine Erfassen der Form des Universums für sich.”

⁵⁹ *Ibidem*, II 443.

⁶⁰ *Ibidem*, I 27, II 34, 53.

Cada imagen, por su parte, constituye un miembro referido a una imagen superior, abarcando, por su parte, como totalidad unitaria, un conjunto de imágenes subordinadas a ella; por ello, el reino de la intuición es un reino de imágenes encadenadas, cuya cúspide sería la Imagen del Universo⁶¹. Cada imagen individual aislada incluye en sí la Forma del Universo, en la medida en que se refiere a una unidad superior, y, en última instancia, a la totalidad unitaria del Universo⁶²; es lo que Trahdorff denomina el “carácter microcósmico” de la imagen, carácter que lleva a esa imagen en cuestión a representar en mayor o menor medida la “Idea macrocósmica”.

La Naturaleza está constituida por una totalidad de imágenes, de las que algunas pueden ser extraídas del flujo del devenir mediante la simple contemplación estética, mientras otras, las imágenes propiamente *artísticas*, son las que ya han sido extraídas permanentemente de dicho flujo por los artistas⁶³; estas imágenes se contraponen (bajo la forma de *obras de arte*) al conjunto de la Naturaleza, y como creaciones reales que expresan para el concebir la Forma del Universo, tienen la misma pretensión de duración e inmortalidad que posee la Naturaleza en su conjunto⁶⁴.

En el fulgor de la *inspiración*, se despliega de forma casi inconsciente ante el espíritu del artista la Forma del Universo, en imágenes microcósmicas internamente cerradas. Ahora bien, dado que es el mismo Poder del Universo el que impera tanto en la Naturaleza como en el artista, debe existir una concordancia entre la imagen natural y la imagen artística, tanto en lo que concierne a la existencia y al devenir fenoménicos, como en lo que se refiere al Ser, por lo que en el verdadero arte existe siempre una perfecta concordancia entre naturalidad e idealidad.

El artista crea *a priori*, trasladándose y abriéndose por completo al Poder Absolutamente Originario del Universo; pero su actitud no es la del místico religioso, que se limita a permanecer en el seno de ese Poder, sumido en una inerte quietud, sino que pretende partir del Centro fundamental de lo real para poner en relación su propio poder con el Poder total del Universo; así consigue cooperar, en cierta medida, con el Creador Divino, porque el Poder Absoluto, es decir, el Poder que determina la forma de toda existencia, le es inmanente como individuo, y su propia fuerza creadora no es sino un eco del Poder Absoluto que actúa a través de él⁶⁵.

⁶¹ *Ibidem*, I 90, 27.

⁶² *Ibidem*, I 68, 90.

⁶³ *Ibidem*, II 15.

⁶⁴ *Ibidem*, II 16, 37.

⁶⁵ *Ibidem*, I 50, 57.

6.- Genio y talento artísticos

La imagen microcósmica del Universo intuida por el artista no debe permanecer simplemente en su interior; lo que éste ha proyectado primeramente para sí mismo, debe llegar a ser un bien común concebido por todos; de ahí que dicha imagen deba exteriorizarse como obra mediante una acción creadora efectiva⁶⁶.

Como hemos indicado anteriormente⁶⁷, tanto el Universo en general, como la vida humana en particular, están dominados por la violencia de la necesidad, que tiende a utilizar para sí misma todo lo superior; por ello, apenas es concebible cómo podría el arte liberarse de ponerse él también al servicio de las múltiples necesidades vitales, a no ser que suceda un milagro, y baje una divinidad del Cielo para salvarle. Pero ese milagro sucede realmente, y lo que salva al arte es el *genio*, en cuyo interior, mediante una revelación de lo alto, nace una vida superior que nunca podría haber surgido a partir del simple desarrollo natural. Sólo una serie de revelaciones geniales de este tipo han permitido alcanzar al arte a lo largo de la historia sus momentos de máximo esplendor⁶⁸. Para el arte puesto al servicio de la necesidad, basta el *talento*, es decir, cierta disposición para superar determinadas dificultades técnicas; también basta el talento para repetir las revelaciones realizadas por el genio y proseguir los caminos que éste ha abierto. Con ello, el talento artístico asegura su fortuna, porque sigue la línea del gusto marcada por el público. El genio, por el contrario, no es un eslabón más de la cadena de artistas que desemboca en el presente, sino que es el punto de arranque originario de un nuevo principio artístico, lo que hace que suela entrar en contradicción con el mundo preexistente. Si encuentra reconocimiento público, ello se debe, por lo general, no al verdadero contenido de belleza que posean sus obras, sino al carácter novedoso de las mismas, que estimula la curiosidad de un público difícilmente preparado para adivinar en qué consiste el verdadero mérito de su labor. Por esta razón, su auténtico triunfo –del que, a pesar de todo, está seguro– casi nunca llega a presenciarlo él mismo⁶⁹.

El mero talento se las arregla con una concepción del Universo que le viene dada y que, en el fondo, le es extrínseca; el genio, por su parte, no puede prescindir, desde luego, del requisito previo de poseer talento, pues

⁶⁶ *Ibidem*, I 180, II 52-53, 76-77.

⁶⁷ Cf. *supra*, § 2.

⁶⁸ *Ibidem*, I 186.

⁶⁹ *Ibidem*, I 188-189.

sería una inconsecuencia de la naturaleza que la fuerza interna originaria, que constituye su disposición fundamental, no fuese capaz de poseer al menos la disposición técnica para la creación artística. Asimismo, tanto el mero talento como incluso alguien que carece de él, pueden gozar de un momento pasajero de inspiración, debido a una fuerte estimulación; pero en el genio tal inspiración, dirigida a lo más elevado, es un rasgo fundamental de su ser que, por naturaleza, le impide caer en la superficialidad, y estimula todas sus fuerzas hacia el logro de la meta suprema⁷⁰.

La inspiración del genio, dirigida a lo más elevado, se fundamenta en una sensibilidad que tiende hacia la Forma del Universo, pero no en grado mínimo, como sucede en la vida cotidiana, sino en su grado máximo⁷¹. Tal inspiración no es otra cosa que el amor en su impulso para concebirse a sí mismo, y que, como anhelo insaciable, constituye el primer resorte y la meta última del sentir y crear artísticos. En el concebir el amor como la Forma más elevada del Universo, la vida del amor se concibe y concuerda consigo misma y, dotada de una capacidad de dominio superior, somete a la intuición, burlándose desde su infinitud de toda construcción que se ajuste a simples reglas⁷²; por eso la actividad del genio se asemeja a la del niño, el cual se encuentra liberado de las preocupaciones vitales, y se entrega felizmente en sus juegos al contacto amoroso con la forma pura:

*“El sentimiento y la vida interna del artista verdaderamente grande no es otro que el de un niño feliz. El genio es un niño durante toda su vida [...]. Por eso el arte sólo puede prosperar en tal estado de ingenuidad, y allí donde ésta se ha perdido, no pueden sustituirla ni las Escuelas de Arte, ni Academias, ni viajes a Roma. Dejad al genio, ese muchacho alado, jugar con sus sueños dorados y creará nuevos mundos; no le molestéis; ¡protegedle, más bien, con amor paternal! Ah, en verdad os digo que, si no llegáis a ser como niños, no podréis alcanzar el Reino Celestial del Arte.”*⁷³.

⁷⁰ *Ibidem*, I 187.

⁷¹ *Ibidem*, I 186.

⁷² *Ibidem*, II 3-4, 428.

⁷³ *Ibidem*, I 194. “Aber das Gefühl und innere Leben des wahren grossen Künstlers ist kein anderes, als das des glücklichen Kindes. Er ist ein Kind sein ganzes Leben hindurch. Daher liegt schon in den Kinderspielen des ganze Leben des Künstlergenies, und er bewahrt es bis an den Tod. Daher kann nur in dieser Kindlichkeit die Kunst gedeihen, und, wo sie verloren ist, können nicht Kunstschulen, nicht Akademien und Reisen nach Rom den Verlust ersetzen. Lasst nur den Genius, den geflügelten Knaben, sich heraufspielen in seinen goldenen Träumen, und er wird neue Welten erschaffen; aber stört ihn nicht, sondern schirmt ihn mit elterliche Liebe! Ach, so ihr nicht werdet wie Kindlein, könnet ihr auch nicht in das Himmelreich der Kunst gelangen.”

La relación entre genio y talento artístico nos permite aclarar la definición trahndorffiana del arte como vida del amor que se concibe a sí mismo. Si partimos de la definición del amor como relación sentimental del individuo hacia la Unidad que se encuentra a la base del mundo, y de la definición de la Idea, o Forma del Universo, como relación o vínculo entre el Ser Unitario y la multiplicidad de la existencia, es indiscutible que también la inspiración artística del genio constituye la actualización del amor al Uno Supremo y a su expresión como Forma del Universo⁷⁴; asimismo, resulta innegable que esta profunda vida amorosa es también la única y mas profunda fuente de la creación artística, tal como se expresa en la profunda religiosidad de los antiguos maestros, de manera que no puede ser sustituida por ningún estudio, saber o técnica⁷⁵.

Por otra parte, si el ideal es la relación de la obra artística con el Ser o esencia del mundo, concibiéndose en él la verdadera Forma del Universo en forma intuitiva, es claro que el amor, que tiende a concebir la Forma del Universo en su verdad, sólo puede encontrar satisfacción en el ámbito estético en la concepción del ideal⁷⁶. Al igual que el genio crea partiendo del anhelo e inspiración que suscita en él el amor, también en el contemplador es el amor que se concibe a sí mismo lo que es despertado por el encanto que ejerce la manifestación del ideal. El entusiasmo por el ideal contemplado purifica el interior del ser humano, lo ennoblece y eleva, liberándole de la necesidad y poniéndole en relación con la verdadera Forma del Universo; es así como supera cualquier escisión impuesta por la realidad, y coincide consigo mismo en la órbita de un auténtico círculo mágico⁷⁷.

La inusual fuerza de espíritu que habita en el genio debe ser despertada también en las naturalezas menos sensibles, y esto se logra a través de la objetivación de la imagen artística que en él ha madurado; así, la vida del amor que brota del genio artístico debe transmitirse a todos los demás, supliendo con la multiplicidad de los sujetos receptivos lo que pierde en intensidad con este tránsito⁷⁸. El amor, tal como se manifiesta en el terreno artístico, constituye una analogía, en lo que se refiere a la generación de la forma, del amor natural y su fuerza reproductora, si bien el amor natural debe elevarse, desde la rudeza del mero impulso y la simple voluntad de existir, hasta el aprecio de la forma pura. El amor natural debe convertirse

⁷⁴ *Ibidem*, II 416, 430.

⁷⁵ *Ibidem*, II 439.

⁷⁶ *Ibidem*, II 36.

⁷⁷ *Ibidem*, II 23.

⁷⁸ *Ibidem*, II 429, 76-77.

en *amor libre*, esto es, en un amor que, tras liberarse por completo de la existencia real, se pierde en la Idea del Universo. En esto consiste la esencia última y la tendencia final de todo arte auténtico, que cifra su importancia para la Humanidad sólo en el hecho de que en él se capta la Forma o Idea liberada de toda referencia a la existencia, con sus necesidades y su rudeza⁷⁹. Sólo en el arte llega el amor a ser completamente impersonal, pues en la belleza no se concibe al yo, sino al amor que se capta a sí mismo, algo impersonal en el que Sujeto y Objeto quedan liberados de cualquier referencia a la existencia concreta, sumergiéndose en la pura apariencia de la Idea estética. Mediante el amor a lo bello, el yo desaparece momentáneamente en la pura contemplación de la apariencia bella, alcanzando la *ilusión momentánea* de penetrar en la grandiosidad del ideal, superando la realidad común. Tomado en sentido estricto, lo captado en este momento por el amor no es, evidentemente, el amor mismo, sino sólo aquello que constituye el fundamento y meta del amor: el Uno; por consiguiente, el amor no es sino un sentimiento reflejo, suscitado en el ánimo del individuo por la captación intuitiva, a través de la obra, de la unidad esencial inmanente en la pluralidad fenoménica.

A juicio de E. von Hartmann, la definición trahndorffiana de lo bello como amor que se concibe a sí mismo no anula la definición hegeliana de lo bello como “*apariencia sensible de la Idea*”⁸⁰, sino que la complementa, explicando lo que Hegel deja sin aclarar: “*la razón de la felicidad infinita que se alcanza a través de lo bello, la profunda conmoción del sentimiento que produce, y la elevación de éste último a la impasible beatitud de los dioses*”⁸¹. Según Hartmann, la definición hegeliana de la belleza es excesivamente fría, por lo que la definición trahndorffiana le añade una dimensión sentimental de la que antes carecía: en la captación de la Idea en la apariencia estética, el amor se concibe o concuerda consigo mismo, encontrando una autosatisfacción estética que, a pesar de su carácter pasajero e ilusorio, abre al sujeto la verdadera perspectiva de la eternidad⁸².

⁷⁹ *Ibidem*, II 52, 430, 174; II 51; II 3-4.

⁸⁰ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la estética* (Traducción de A. Brotóns Muñoz), Akal, Madrid, 1989, pág. 85.

⁸¹ HARTMANN, E. von., *Op. cit.*, pág. 148.

⁸² *Ibidem*. Todo ello prueba, a juicio de E. von Hartmann, que la estética de Trahdorff no puede ser definida ni como un idealismo abstracto, ni como un simple formalismo, sino como un idealismo *concreto*, parecido al de Hegel, si bien Trahdorff, a juicio de Hartmann, no llega a desarrollar la verdad positiva de este tipo de idealismo (algo que él sí creyó llevar a cabo en la segunda parte de su estética, titulada *Philosophie des Schönen*, y publicada en 1887 [2ª ed. Wegweiser-Verlag, Berlín, 1924]).

7.- La belleza del arte

A continuación, Trahdorff pasa a analizar las condiciones de posibilidad de lo bello. Estas son: la *simetría* [*Ebenmass*], la *armonía* [*Harmonie*] y la *expresión* [*Ausdruck*]. Trahdorff previene contra una posible confusión de lo agradable [*das Angenehme*] con lo bello; lo agradable consiste en una adecuada constitución de la forma sensible que facilita la concepción de un tema determinado, mientras que lo bello no tiene nada que ver, en principio, con la existencia, sino que se basa en la forma, en tanto que en ella (como algo sensible) aparece la Forma (entendida como lo suprasensible o Idea)⁸³; también está muy lejos de constituir una determinación aceptable de la esencia de lo Bello la simple unificación de las tres condiciones mencionadas (simetría, armonía y expresión), pues, según Trahdorff, lo bello permanece siempre como algo en última instancia inexpresable, que no posee su fundamento de determinación en ningún concepto sino en algo que se encuentra más allá de toda actividad conceptual⁸⁴. El concepto habitual de lo bello como “unidad en la multiplicidad” tampoco nos ofrece una definición válida de la belleza, ya que no sólo se aplica a lo bello, sino a todo pensar y actuar, a la ciencia y al ámbito de la ética, e incluso al mundo entero con sus series de desarrollo y sus distintas clases de fenómenos, ya que la dualidad unidad-multiplicidad condiciona la existencia misma⁸⁵. Todo lo dicho contribuye a asentar la firme convicción de que resulta imposible construir obras artísticas siguiendo reglas: la verdadera obra de arte sólo puede surgir de la vida del amor que se concibe a sí mismo en la inspiración del genio⁸⁶.

Para Trahdorff, como hemos indicado, lo bello consiste en una intuición fantástica de una forma cerrada, en la que el sujeto parece desaparecer momentáneamente, y de la que se ha eliminado toda referencia a la existencia como tal, quedando sólo la pura Forma, esto es, la relación ideal del principio vital productor con la multiplicidad del fenómeno. Cuando la imagen artística interna del artista llega a constituirse en obra de arte externa, queda ligada nuevamente a la existencia, a través del material (mármol, lienzo, etc.) al que se adhiere para llegar a ser accesible a todos. Sin embargo, esta existencia es sólo un medio para la aparición de la Forma ideal, mientras que en la realidad natural la forma es el medio que hace posible la existencia

⁸³ TRAHNDORFF, K. F. E., *Op. cit.*, I 92-93.

⁸⁴ *Ibidem*, I 96.

⁸⁵ *Ibidem*, II 41.

⁸⁶ *Ibidem*, II 428.

misma⁸⁷. Todo lo bello consiste únicamente en imágenes, pues sólo en el aparecer puede ser concebida con cierta plenitud la Forma del Universo. Por eso, las bellas artes exponen la Forma del Universo únicamente bajo la forma de la apariencia, o dicho de otro modo, *la esencia del arte es la apariencia*. La apariencia estética es, pues, el aparecer de la Forma del Universo (es decir, de la Idea) en una *imagen artística*, y se contraponen a la realidad es decir, a la aparición de la Forma del Universo como *devenir*⁸⁸.

El Ser, o la Esencia-en-sí, no es ni algo múltiple, cuyas características pudieran ser percibidas y contrapuestas al fenómeno, ni algo concreto, que estuviese enfrentado como miembro de una multiplicidad a otros seres concretos, de manera que pudiese ser determinado a través de ellos; por eso no puede nunca librarse de la manifestación, ya que sólo a través de ella puede aparecer y ser concebido⁸⁹. Es su inmanencia y su secreta vida interna lo único que hace bello al fenómeno; pero en-y para-sí mismo no es aún lo bello, sino la Idea que reposa en las profundidades de la Divinidad, o, dicho de otra manera, lo *sublime* de la Idea, que constituye la Santidad de lo Divino, oculta y simplemente vislumbrada⁹⁰.

En la obra artística todo apunta a subordinar las manifestaciones de la existencia y del devenir al ideal que, no obstante, nunca puede aparecer *sin* el devenir fenoménico. Si se logra elevar la apariencia estética de la obra artística al ideal, es decir, si el artista logra ofrecer a la concepción la verdadera Forma del Universo de manera mediata e inmanente, la obra de arte triunfa por completo, y el signo de su triunfo es su capacidad para suscitar *ilusión*. La ilusión no es otra cosa que la victoria del amor, que se concibe y se contiene sentimentalmente a sí mismo en lo Bello, al reconocer en él la verdad de la Idea⁹¹.

La ilusión provocada por el arte no es un engaño vulgar. Los engaños suscitados por imágenes vivaces de la realidad natural no son arte; tampoco lo es aquella especie de autoengaño [*Selbsttäuschung*] que finge el ser humano para olvidarse de la realidad por un momento, y entregarse a fantasías o ensoñaciones que dulcifiquen su existencia. En este sentido Trahdorff señala que:

⁸⁷ *Ibidem*, II 53.

⁸⁸ *Ibidem*, I 214, I 97, 39, I 90, I 217, II 381-382.

⁸⁹ *Ibidem*, I 189, II 383.

⁹⁰ *Ibidem*, I 96-97, 173. Con la expresión “sublime” no debe entenderse en este contexto aún lo “sublime” estético, ya que éste requiere, además de la Idea, un fenómeno que sea superado por ella.

⁹¹ *Ibidem*, II 381, 43, 83, 23.

“¡Ay del arte si éste fuese su único fin, y ay de la realidad si nos viésemos obligados a olvidarla hasta ese extremo! ¡Ay si tuviésemos que olvidar lo que es su verdad misma! No debemos olvidar lo que en la realidad haya de verdadero, sino aquello a través de lo cual nos engaña; y es ella la que nos suele engañar, no el arte. Muy a menudo nos engaña con lo artificioso que surge de la lucha de la fuerza aislada con la debilidad, y es esta lucha lo que tenemos que olvidar, rechazando lo antinatural, para vivir en contacto inmediato con el Ser y la Verdad más íntima del Universo; y esto se consigue a través de la ilusión. Es la ilusión la que nos ofrece inmediatamente la Verdad de la vida, y es precisamente ella la que nos permite olvidar la falsedad; es también la ilusión el medio de vivificar y reafirmar cada vez más la Verdad y el Ser en su manifestación, asumiendo una naturaleza cada vez más pura y libre de la lucha con lo débil que hay en nosotros”⁹².

El concepto de “ilusión” nos permite profundizar en los diversos grados de perfección que pueden darse en la experiencia estética. Como hemos visto, la obra artística es una apariencia estética que permite evocar en la conciencia de cada individuo que la contempla, como fenómeno subjetivo, la correspondiente imagen artística plenamente determinada y concreta, tal como el artista la ha proyectado en ella; pero no todo el mundo está preparado para que la obra provoque en él la ilusión de poder obtener, mediante la pura apariencia estética, un contacto inmediato con la verdadera Forma del Universo, ni con el amor que se concibe y se satisface a sí mismo. Y, sin embargo, sólo a través de esta ilusión nos es posible penetrar en la más íntima sacralidad de la Belleza misma, siendo todos los posibles grados inferiores del goce de lo bello meros pasos en el vestíbulo de su templo. En cambio, la ilusión más fuerte se produce cuando alguien, que posee una naturaleza receptiva para lo bello y un sentido estético educado, entra en contacto por

⁹² *Ibidem*, II 49-50. “Wehe der Kunst, wenn sie keinen andern Zweck hätte, und wehe der Wirklichkeit, wenn wir sie so vergessen müssten, wenn wir selbst vergessen müssten, was an derselben Wahrheit ist! Nicht die Wahrheit in derselben sollen wir vergessen, sondern das, wodurch sie uns täuscht, und sie täuscht uns am meisten, nicht die Kunst. Sie täuscht uns nur zu oft durch Unnatur, entstanden durch den Kampf isolierter Kraft mit der Schwäche, und diesen Kampf sollen wir vergessen, dieser Unnatur entsagen, um in unmittelbarer Berührung zu leben mit dem Sein und der innersten Wahrheit des Universums, und diess geschieht durch die Illusion. Sie giebt uns grade die Wahrheit als unmittelbares Leben, und was wir darüber in der Wirklichkeit vergessen, ist eben die Unwahrheit, so wie jene Illusion das Mittel, die Wahrheit und das Sein immer mehr in der Erscheinung zu beleben und zu befestigen, indem wir die Natur immer reiner und freier vom Kampfe mit der Schwäche in uns aufnehmen”

vez primera con la obra maestra de un genio que hasta ese momento le resultaba desconocida⁹³.

Trahndorff señala que la ilusión y la felicidad del amor que se concibe a sí mismo serán tanto más elevadas cuanto más clara y perfecta sea la relación representativa de la “idea microcósmica” contenida en la obra artística con la “Idea macrocósmica”, y cuanto más fuertemente aquélla impela a concebir o presentir ésta última, ya que sólo en la “Idea macrocósmica” se da la Unidad plena y total, mientras que la “idea microcósmica” constituye únicamente un ejemplo especial de la misma. Ahora bien, la “idea microcósmica” resultará tanto más adecuada para apuntar a la “Idea macrocósmica” y despertar el presentimiento de su Unidad Absoluta, cuanto mejor y más inmediatamente se encuentre representada como apariencia estética –a modo de encarnación de lo Divino– la *individualidad* expuesta en la obra de arte. Según Trahndorff, tal objetivo sólo se consigue en dos casos: en la representación plástica de los dioses de la naturaleza, y en la representación ético-teleológica de la encarnación humana de lo Divino. Lo primero se da en el *arte clásico*; lo segundo en el *arte romántico*.

Para la intuición y la religión de la Naturaleza del griego, el objeto amado era aún algo extrínseco, fugaz y cambiante (tal como se da p. ej. en el amor sexual estéticamente ennoblecido), al que únicamente podía otorgar eternidad a través de una figura artística semejante a él mismo; por eso veneraba la estatua del dios, en la que veía representada la única encarnación de lo Divino que conocía; para él lo bello debía ser algo estático, inmutable y existente por sí mismo⁹⁴. El objeto del amor de los germanos, era, por el contrario, algo interno; no se trataba de la mera plenitud vital extrínseca, sino del principio ético, que determina y embellece la vida en su totalidad; por eso, lo predominante en ellos era el amor a la libertad, esto es, un amor que no se dirige sólo a la forma en sí misma, sino que se centra, sobre todo, en la expresión, y que exige al ser humano una fidelidad total en la unión de la propia vida con la del otro⁹⁵. Lo que amaban los germanos era la encarnación de lo Divino en el prójimo; y es esta idea de la encarnación humana de lo Divino, como objeto de amor y respeto, el elemento más importante del Romanticismo, tal como se pone de manifiesto en el culto a Cristo y la Virgen María, o en el amor cortés medieval (por muchos elementos impuros que pudieran añadirse a este último). Aquí ya no son las imágenes lo venerado, sino que tales imágenes son sólo *símbolos* que expresan sensiblemente la

⁹³ *Ibidem*, II 416.

⁹⁴ *Ibidem*, II 352-354.

⁹⁵ *Ibidem*, II 351-352

interioridad espiritual, el amor, que “*en cada momento se encuentra en camino hacia su propia purificación y la liberación de la individualidad*”⁹⁶. A juicio de Trahdorff, fue el Cristianismo el que introdujo en los bárbaros del norte la semilla para que este tipo de amor superior pudiese desarrollarse, recibiendo él, a su vez, la impronta romántica a través del espíritu germánico⁹⁷. Con todo, el desarrollo del arte cristiano se vio obstaculizado desde el principio por una tendencia equivocada, que llevó a prescindir casi por completo de la representación de los individuos comunes y centrarse en la representantes de la humanidad “divinizada” (Cristo, María, etc.), cuando en el espíritu del Cristianismo puro se encontraba la propuesta de extender la encarnación humana de lo Divino a *todos* los individuos, a fin de reconducirlos a la Unidad Suprema a través de dicha divinización. Esta carencia sólo podrá superarse en una nueva época futura del arte, en la que la forma dogmática del Cristianismo histórico (la encarnación humana de Dios en uno, o en unos pocos individuos simbólicos) dé paso a lo que Trahdorff denomina “el espíritu del Cristianismo puro” [*den Geist des reinen Christentums*], en el que la encarnación de Dios en todos los individuos llega a ser el contenido universal de la conciencia⁹⁸.

⁹⁶ *Ibidem*, II 355. “... und steht also auch in jedem Moment auf dem Wege zu ihrer eignen Reinigung und Befreiung von der Individualität”

⁹⁷ *Ibidem*, II 356-357.

⁹⁸ Sobre este punto cf. HARTMANN, E. von. *Op. cit.*, pág. 152. A nuestro juicio, parece evidente que existe un paralelismo entre las propuestas estéticas y artísticas de Trahdorff y la actividad llevada a cabo por la escuela contemporánea de los pintores Nazarenos en Roma. Esta escuela tenía como programa llevar a cabo un renacimiento del arte cristiano, partiendo de la pintura religiosa de la Edad Media tardía en Alemania y del *Quattrocento* italiano. Sus fundadores fueron los alemanes Johann Friedrich Overbeck (1789-1869), Franz Pforr (1788-1812), Joseph Wintergerst (1783-1867), Joseph Sutter de Linz (1781-1866) y los suizos Georg Ludwig Vogel (1788-1879) y Johann Konrad Hottinger (1788-1828), quienes crearon en 1809 en Viena la “Lucas-Bund” o Hermandad de San Lucas. Ese mismo año viajaron a Roma, instalándose en el monasterio de San Isidoro; allí se les unieron otros pintores centroeuropeos, como Peter Cornelius (1783-1867), Friedrich Olivier (1785-1841), Wilhelm Schadow (1788-1862), Julius Schnorr von Carolsfeld (1794-1853) y C. Ph. Fohr (1795-1818). Influidos por las *Efusiones del corazón de un monje amante del arte* [*Herzenergieessungen eines kunstliebenden Klosterbruders*], obra publicada por W. H. Wackenroder en 1797, y por la serie de artículos publicados por Friedrich Schlegel en la revista *Europa* entre 1803 y 1805, en los que se valoraba el arte de los maestros primitivos, se convirtieron en una especie de “monjes artistas”, miembros de una comunidad artística espiritual, cuyo signo distintivo era llevar el pelo largo con la raya en medio, peinado *alla nazarena*, que recordaba a Cristo. Su arte, francamente confesional –muchos miembros de la comunidad se convirtieron al catolicismo, y todos ellos aspiraban a alcanzar la inspiración artística en el momento de recibir la Comunión–, seguía los modelos ofrecidos por el “antiguo arte alemán” (Durero y su círculo), Fra Angelico, B. Gozzoli, e incluso el propio Rafael (quien, paradójicamente, constituía el gran modelo de los pintores clasicistas). En todo caso, el elemento religioso forma el tema

8.- La evolución de los ideales artísticos

En la estética de Trahdorff, los ideales artísticos están sometidos a un desarrollo evolutivo que atraviesa diferentes grados. En general, nuestro autor utiliza para interpretar dicha evolución dos categorías contrapuestas: “lo plástico” y “lo ético-teleológico”. La primera designa aquella dimensión del arte consagrada a la captación de un momento fijo en la fugacidad del devenir, en función de un interés concreto; la segunda apunta a la aprehensión estética del devenir para-sí, esto es, en relación con el ser interno; en cualquier caso, aquí no se enfoca el devenir en relación con lo que deviene, sino en relación con la interioridad de su realización, esto es, en relación con el querer y su determinación motivadora⁹⁹.

Las distintas artes, por su naturaleza específica, se aproximan más a una u otra de las categorías mencionadas; todo depende de si se trata de captar el ideal bajo la forma de un momento concreto, extrayéndolo del fluir real y fijándolo eternamente, como sucede en el arte que llamamos *clásico*, o se trata de captar el ideal bajo la forma de la interioridad que domina el devenir, como sucede en el arte que denominamos *romántico*¹⁰⁰. Si, en cambio, se intenta captar en el ideal el Ser mismo, suprimiendo completamente su conexión con el devenir, se suprime toda significación *estética*; entonces el Ser es concebido únicamente bajo la forma de un vago presentimiento, y el intento de representarlo sensiblemente nos da el arte *oriental*¹⁰¹, al que Trahdorff, apartándose de Hegel y coincidiendo con Weisse¹⁰², adjudica una posición extraestética, al margen del arte clásico y romántico; de ahí que en la *Aesthetik* apenas le preste atención.

En la Antigüedad clásica, las artes dominantes eran la arquitectura, la escultura, la danza y lo que Trahdorff llama “poesía plástica” (expresión que no aclara, pero que parece apuntar al carácter “euclidiano” –por emplear un término tomado de Spengler– de la poesía greco-latina); la pintura

principal de este arte, marcadamente romántico, caracterizado por el elemento irracional, el torrente de anhelo y una plena exuberancia de sentimientos. Sobre los Nazarenos, cf. NOVOTNY, F., *Pintura y escultura en Europa 1780/1880*, Cátedra, Madrid, 1994 (5ªed.), pp. 108 y ss., y ARNALDO, J. *El movimiento romántico*, Historia del Arte 16, n° 39, Madrid, 1989, pp. 109 y ss.

⁹⁹ *Ibidem*, I 98-99, 102, 106, 110.

¹⁰⁰ *Ibidem*, II 380.

¹⁰¹ *Ibidem*, II 13.

¹⁰² Cf. WEISSE, CH. H., *System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, I 303. También para Weisse el arte oriental es un mero paso previo al arte bello propiamente dicho.

estaba, a su entender, excesivamente ligada a la plástica, y el mimo no pudo desarrollarse plenamente, por el impedimento que suponían las máscaras trágica y cómica; por último, la música jugaba en este período un papel secundario, al utilizarse por lo general como mero acompañamiento de la poesía. En la Edad Media y Moderna, la arquitectura, la escultura, la danza y la “poesía plástica” pasaron a un segundo plano, ocupando su lugar la “poesía ético-teleológica” (es decir, una poesía guiada por motivos líricos y dramáticos), la música, el mimo y la pintura¹⁰³. La escultura, que ya no contaba con la posibilidad de representar dioses antropomórficos, y que aún no se atrevía a imitar simples hombres vivos, se limitó a representar como si fuesen figuras ideales (a la manera de nuevos mitos) a aquellos sujetos que quedaron inmortalizados en la conciencia popular por sus obras y hechos milagrosos¹⁰⁴.

Por lo que respecta al futuro del arte, Trahndorff coincide con Hegel en que existe un proceso de decadencia, aunque la atribuye a motivos diferentes. La pérdida de vigor de la fe cristiana hace que también el arte entre en un proceso de declive. En vez del amor a lo más elevado y al ideal, una frívola sentimentalidad y una indiferencia carente de bríos han pasado a dominar el panorama artístico¹⁰⁵; se ha producido una confusa mezcla de estilos artísticos, y una torpe labor crítica termina por completar un panorama desolador, en el que resulta casi imposible recuperar el sentido para el arte auténtico. Como sucedió entre los romanos, el arte queda rebajado a ser un lujo refinado, reservado a los “connaisseurs”, y la opinión de la masa ahoga al verdadero genio, condenando su obra si ve que no se somete a los dictados del mal gusto dominante¹⁰⁶.

¹⁰³ TRAHNDORFF, K. F. E. *Op. cit.*, II 333-340 y 341-343.

¹⁰⁴ *Ibidem*, II 377-378. Esta idea también la recoge Weisse: cf. *System...*, II 178-181.

¹⁰⁵ *Ibidem*, II 356, II 400.

¹⁰⁶ *Ibidem*, II 440-447, II 425, 430. E. von Hartmann (cf. *Op. cit.*, pp. 154-155) considera que, tras el período “romántico” medieval, la creencia cristiana ya había agotado los estímulos estéticos que en ella se encontraban, y entró en un proceso de disolución interna, de manera que, a su juicio, difícilmente podrá surgir aún un gran arte a partir de la fe cristiana. En todo caso, la esperanza de Trahndorff es que la mediocridad del arte de su época se vea superada mediante un arte renovado que suponga una síntesis de lo clásico y lo romántico, síntesis que debe significar, al mismo tiempo, el logro del nivel más elevado de pureza y universalidad del que es capaz el arte (cf. *Aesthetik*, II 405).

9.- El problema de la belleza natural

La relación entre belleza natural y belleza artística queda poco clara en la *Aesthetik* de Trahdorff. Ciertamente, no rechaza de modo expreso lo bello natural, como hace Hegel, ni presenta un principio de belleza tan restringido que termine por excluir la belleza natural, como sucede, p. ej. en Schleiermacher; es cierto, asimismo, que, junto al principio de la producción artística de lo bello, Trahdorff habla de una posible percepción de la belleza en la “intuición del mundo” [*Weltanschauung*] o en el “concebir el mundo” [*Erfassen der Welt*]; pero su interés fundamental gira siempre, a la postre, en torno a lo bello artístico. Trahdorff, se plantea, no obstante, la cuestión de si es posible encontrar en las formaciones naturales lo bello ideal, o si sólo puede hallarse en las imágenes artísticas, y responde diciendo que en las formaciones naturales, el ideal, como algo contenido en la totalidad del Universo, se concibe mediata y conjuntamente a través de la relación de la formación aislada individual con dicho todo; en cambio, en la imagen artística, el ideal es concebido primeramente bajo la forma de un miembro del todo, y luego, a la vez, como expresión específica e inmediata del Ser; así ambas formas de referencia al Ser, la mediata y la inmediata, confluyen en una sola, haciendo que en su filosofía el ideal artístico cobre primacía frente al ideal natural¹⁰⁷.

Esta observación de Trahdorff no debe entenderse como si se negase el carácter microcósmico de la formación natural; sólo significa que la concepción del ideal en las estructuras naturales microcósmicas está, en primera instancia, mediado por su relación con la “Idea macrocósmica”, mientras que en las imágenes artísticas, a esta significación microcósmica se añade una segunda forma, inmediata, de sensibilización del Ser ideal. Ya hemos visto cómo para Trahdorff el mejor ejemplo de esto lo ofrece la encarnación humana de lo Divino. Trahdorff, pues, al igual que Hegel, traza el límite de lo bello natural por debajo del hombre, lo que resulta incorrecto; asimismo, tampoco parece percatarse de que sólo una pequeña porción de lo bello artístico superaría el nivel de lo bello natural. No se da cuenta, en definitiva, de que la verdadera razón de la superioridad de lo bello artístico sobre lo bello natural se encuentra en la relación que media entre la apariencia estética y la realidad¹⁰⁸.

¹⁰⁷ *Ibidem*, II 35.

¹⁰⁸ E. von Hartmann señala que, afortunadamente, Trahdorff no ha cometido el error de invertir el orden de los términos, situando lo bello natural por encima de lo bello artístico. Cf. *Op. cit.*, pág. 156.

10.- Lo bello y sus modificaciones particulares: lo sublime, lo trágico, lo cómico, lo humorístico

a) *El sentimiento de lo bello*

Cuando la Idea o “Forma del Universo” se hace patente en las formas intuitivas espacio-temporales por medio de una imagen adecuada, la concepción de dicha imagen suscita en nosotros el sentimiento de *lo bello*:

“Si encontramos una imagen que constituye un todo completo, bien sea por la relación del Ser con la existencia, bien sea por la relación de la unidad con la pluralidad, de manera que en ella se concibe por completo en forma intuitiva la Forma del Universo –pudiendo ser comprendido lo múltiple con sus contradicciones, a partir de la unidad y dentro de dicha forma–, entonces podemos decir que lo bello se encuentra en tal imagen, que hemos concebido bajo la forma de lo bello la Forma del Universo (siempre que se trate de un concebir por concebir, es decir, un concebir de la forma pura en sí misma), y, por tanto, que lo bello no es otra cosa que la Forma del Universo, en la medida en que, en el concebir por concebir mismo, dicha Forma se nos abre por completo bajo las formas de la intuición (espacio y tiempo)”¹⁰⁹.

b) *El sentimiento de lo sublime*

Siguiendo la línea marcada por Schelling, Ast y Hegel, Trahdorff trata de explicar lo sublime como trascendencia de la Idea respecto del fenómeno. Cuando la Idea o “Forma del Universo” se eleva por encima de las formas intuitivas espacio-temporales, yendo más allá de ellas, la concepción de esta relación de superioridad produce los sentimientos de *lo grandioso* y *lo sublime*. La diferencia entre ambas categorías no queda suficientemente clara en Trahdorff. Sobre la primera nos dice que:

¹⁰⁹ Cf. TRAHNDORFF, K. F. E. *Op. cit.*, I 80-81. *“Liegt nun ein Bild, welches dem Verhältnis des Seins zum Dasein oder der Einheit zur Vielheit nach, und in so fern es dadurch ein geschlossenes Ganzes bildet, also in so fern darin die Form des Universums erfasst wird ganz in diesen Umfange der Anschauungsform, so dass alles Mannigfaltige in seinen Gegensätzen noch innerhalb dieses Umfanges aus der Einheit verstanden werden kann (insofern es nämlich erfasst wird für das Erfassen, also die Form rein für sich): so ist in dem Bilde das Schöne, und wir haben die Form des Universums erfasst, als das Schöne, und können also sagen: Das Schöne sei nichts andres als eben die Form des Universums, in so fern sie bei dem Erfassen für das Erfassen völlig aufgeht in der Form der Anschauung (Raum und Zeit).”*

*“Cualquiera que queda fuera de la forma de la intuición, y en relación con una unidad superior, se convierte en algo grandioso, y su relación con el Todo se denomina relación de grandiosidad”*¹¹⁰.

Por lo que se refiere a lo sublime, afirma que, si la Forma o Idea supera tanto a la imagen que no puede ser abarcada intuitivamente a través de la relación que guarda dicha imagen como parte de un Todo superior, sino que sólo puede ser *presentida* –con la ayuda de una serie de indicaciones sensibles– como algo situado más allá de toda intuición, obtenemos entonces la concepción de lo sublime:

*“... lo Sublime no es... otra cosa, que la Forma del Universo, no intuida inmediatamente en la imagen por medio del “concebir por concebir”, sino sólo presentida a través de una serie de indicaciones”*¹¹¹.

Concluye esta reflexión indicando que, si lo contrario de lo bello es lo feo, los contrarios de lo grandioso y lo sublime serían lo horroroso y lo temible, respectivamente.

c) Lo trágico y lo cómico

Según Trahdorff, la Idea, o “Forma del Universo”, es el fundamento de toda verdad, por cuanto es lo que determina la relación de la existencia con el Ser (o, lo que es lo mismo, del fenómeno con la esencia). En tanto se la piensa como lo inmanente al fenómeno, la Idea es concebida en su verdad; pero la Idea como fundamento de determinación inmanente puede, a su vez, no ser vista como parte del fenómeno, como contenido ideal del mismo, sino que puede también ser ignorada, o concebida falsamente, como algo que ella no es. Cuando la Idea falsamente concebida es puesta como verdad del fenómeno, nos hallamos ante el fatal error que da origen a *lo trágico*.

La única concepción seria consiste en concebir la verdad como verdad y la falsedad como falsedad; pero si la falsedad de la concepción no es conocida como tal, ni se plantea firmemente como algo contrario a lo verdadero –de manera que conduzca a la aniquilación trágica, mediante el desafío a las fuerzas del Universo–, sino que la falsedad se refiere, a su vez, a fenómenos falsos, se aniquila a sí misma, puesto que sólo puede existir en la medida en

¹¹⁰ *Ibidem*, I 81-82. “Jedes einzelne Bild, welches nur als Glied eines ausser der Anschauungsform liegenden Ganzen und in Beziehung auf eine höhere Einheit erfasst werden kann, wird dadurch ein grossartig Glied, und das Verhältniss derselben im Ganzen wird ein grossartiges Verhältniss genannt.”

¹¹¹ *Ibidem* I 82. “So ergibt sich das Erhabene, und dies ist wieder nichts anders, als die Form des Universums in so fern sie beim Erfassen für das Erfassen nicht mehr in dem Bilde unmittelbar angeschaut, sondern nur vermöge der Andeutungen geahnet wird.”

que se pone como verdad. En este caso, las fuerzas del Universo se ven liberadas de la necesidad de aniquilar al que se les opone, puesto que es él quien se aniquila a sí mismo. Esta falsedad, basada en la falsedad de la concepción, no es ni seria, ni trágica; no puede denominársela siquiera error, sino que es una simple tontería, y la alegría que invade el ánimo porque la Némesis se ha librado de su tarea, o por la autoaniquilación, tanto de la tontería, como del tonto, cuando éste recibe su merecido, es *lo cómico* o ridículo¹¹². Lo cómico siempre debe tener como trasfondo, inexpresado pero evidente, la seriedad de la Idea, la cual es concebida con él, si bien no de manera inmediata, sino mediatamente, como elemento contrario de la tontería que se aniquila a sí misma; allí donde falta dicha relación con la verdad de la Idea, lo cómico se transforma en mera frivolidad, y es estéticamente rechazable¹¹³.

d) Lo humorístico

En su explicación del humor, al igual que sucedía con lo cómico, Trahndorff acude a la relación del sujeto con la verdad y la falsedad. Al concebir los tontos habitualmente la vida en el marco de una continua aniquilación de la verdad a través de la falsedad, fomentan a su vez ellos mismos esa falsedad, haciéndose ridículos (puesto que, no sólo son incapaces de captar sensatamente la verdad y promoverla, sino que además son tan estúpidos como para asumir tareas que sólo podrían ser resueltas con seriedad). Cuando la conciencia reflexiona sobre esta situación, no puede por menos que sentir una profunda lástima por la miseria de la Humanidad y por los inútiles esfuerzos que malgastan los seres humanos en tareas que consideran serias, mientras que, paralelamente, ve la profunda seriedad que subyace a lo que habitualmente se considera ridículo. Esta concepción del mundo es el *humor*, que, desde un punto de vista objetivo, es alegre y risueño, pero desde un punto de vista subjetivo es algo doloroso y desgarrador; con todo, ambas perspectivas son aspectos que el humor incluye necesariamente en sí, y que no pueden darse por separado¹¹⁴.

¹¹² *Ibidem*, II 33-34. E. von Hartmann considera que la definición trahndorffiana de lo cómico como autoaniquilación de la estupidez es de las mejores que se han formulado para tratar de explicar este efecto estético: Cf. *Op. cit.*, pág. 420.

¹¹³ *Ibidem*, § 22.

¹¹⁴ *Ibidem*, II 34.

11.- La division de las artes

La división de las artes propuesta por Trahdorff se caracteriza por tres peculiaridades. En primer lugar reconoce al mimo y a la danza un papel de gran importancia en el sistema de las artes, hasta el punto de que considera que sin ellas las restantes artes pierden su significación relacional y, por tanto, su vida verdadera¹¹⁵; en segundo lugar, Trahdorff establece una clara diferencia entre la arquitectura y la jardinería –como artes no libres, relacionadas con las necesidades de la existencia–, y las artes libres –que dependen, todo lo más, de la simple participación social–; por ello les asigna a ambas un lugar especial en el sistema de las artes, no incluyéndolas en el grupo del arte bello en sentido estricto, es decir, del arte bello *libre*¹¹⁶. En tercer lugar, divide las bellas artes libres en artes del oído y artes de la vista¹¹⁷, o artes del tiempo y artes del espacio¹¹⁸ –según que la Forma o Idea se proyecte en el ámbito de los fenómenos bajo la forma de intuición temporal o espacial.

Sin embargo, en otro pasaje de su obra abre una nueva línea divisoria (sin explicar los motivos de su cambio de perspectiva) estableciendo una clasificación tripartita en artes del tiempo, del espacio y del movimiento¹¹⁹. Introduce las artes no libres, o artes sometidas a los imperativos de la necesidad, que habían sido excluidas en la primera división, añadiéndoles el arte de la elocuencia¹²⁰; asimismo, asigna a la jardinería y a la arquitectura una relación mutua análoga a la que tienen en las artes plásticas libres la pintura y la escultura. En esta división, incluye la música en el grupo de las artes del movimiento, junto con el mimo y la danza, de manera que en el grupo de las artes temporales sólo pone la poesía¹²¹, añadiendo que la poesía en las artes libres guarda la misma relación con la pintura y la escultura que la elocuencia con la jardinería y la arquitectura¹²². Cabría esperar que Trahdorff hubiese plasmado estos paralelismos en las tablas divisorias que presenta en

¹¹⁵ *Ibidem*, I 220.

¹¹⁶ *Ibidem*, I 183-184.

¹¹⁷ *Ibidem*, I 221.

¹¹⁸ *Ibidem*, II 8, 11.

¹¹⁹ *Ibidem*, II 13, 14.

¹²⁰ *Ibidem*, II 11.

¹²¹ *Ibidem*, II 13, 14.

¹²² *Ibidem*, II 9.

su libro; pero ni en la primera¹²³ ni en la segunda tabla¹²⁴ es posible seguir claramente esta correlación.

La división de la poesía que lleva a cabo Trahandorff es realmente extraña. Distingue en ella cuatro partes: 1. La ética (?) [*Ethik*] o poesía del devenir [*Poesie des Werdens*], subdividida en épica y dramática [*Epik, Dramatik*]; 2. Lírica o poesía del ser [*Lyrik oder Poesie des Seins*]; 3. Plástica o poesía idílica [*Plastik oder idyllische Poesie*]; y 4. Didáctica [*Didaktik*]. Como vemos, Trahandorff incluye la didáctica en la poesía, cuando en realidad es un arte no libre, ligado a la necesidad; también resulta extraño que considere la poesía como arte del oído cuando sería más adecuado considerarla, a la manera de Schelling y Hegel, como un arte de la fantasía. Sólo podría incluirse dentro de las artes del oído la forma de disponer las palabras de manera que suenen bellamente, factor que ciertamente hay que incluir en el arte poético, pero como un momento superado en el mismo y que no constituye su esencia específica. Trahandorff, sin embargo, pone todo el énfasis en la actividad intelectual del entendimiento; es verdad que en una ocasión afirma que la poesía sólo puede captar la Idea en imágenes intuitivas, y, por consiguiente, piensa en imágenes¹²⁵; pero no extrae de esta afirmación

¹²³ *Ibidem*, I 221: “Cuando revisamos la totalidad de las bellas artes, y la ordenamos en función de si se hallan libres de las necesidades de la existencia, obtenemos la siguiente tabla: I. En el grado de la necesidades de la existencia: 1) La jardinería [*die schöne Gartenkunst*]; 2) La Arquitectura [*die Baukunst*].

II. En el grado de la participación social:

A) Por el oído: 1) Libre configuración del sonido, sin relación con necesidad alguna: Música [*Musik*]; 2) Libre configuración del sonido como medio de designación en el lenguaje: Poesía y Elocuencia [*Poesie und Beredsamkeit*].

B) Por la vista:

a) Artes de lo fijo y carente de movimiento: 1) Dibujo [*die Zeichnungskunst*]; 2) La configuración de imágenes [*Bildnerei*] con todas sus ramas, 3) El arte del grabado [*die Kupferstichkunst*] en toda su extensión; 4) La pintura [*die Malerei*].

b) Artes de lo viviente y móvil: 1) El Mimo y arte escénico [*die Mimik und Schauspielkunst*]; 2) La Danza [*die Tanzkunst*].”

¹²⁴ En II 11, encontramos una tabla diferente, que corresponde a lo que Trahandorff denomina “el organismo del arte”; en esta tabla encontramos la siguiente división:

Artes de lo TEMPORAL: Elocuencia [*Beredsamkeit*], Expresión armoniosa [*Wortklang*]

Poesía [*Poesie*], Música [*Musik*]

1*

PRESENTIMIENTO

2*

Artes de lo ESPACIAL: Danza [*Tanzkunst*], Arquitectura [*Baukunst*]

Mimo [*Mimik*], Dibujo [*Zeichendekunst*]

¹²⁵ *Ibidem*, II 86.

conclusión alguna, limitándose a afirmar que “*sólo el entendimiento habla y comprende; en cambio la fantasía es muda y se limita a ver*”¹²⁶; con ello restringe la actividad de la fantasía a la visión, suprimiendo cualquier posibilidad de existencia de una fantasía *sonora*, y con ello la posibilidad misma de una fantasía poética; sólo le queda, por consiguiente, la posibilidad de plantear la actividad poética como una traducción de las imágenes contempladas en el interior de la fantasía en palabras, y viceversa, lo cual es manifiestamente erróneo.

La división en artes espaciales y temporales la deduce Trahdorff de manera un tanto artificiosa a partir de la tríada del “entender”, “presentir” y “querer” como funciones principales del individuo libre¹²⁷. En el ámbito del presentir no es posible ideal artístico alguno, porque aquí el ánimo sucumbe por completo ante lo ideal; los espíritus con esta disposición fundamental son visionarios de lo eterno, individuos que han logrado alcanzar la dignidad suficiente para entrar en comunicación inmediata con el Principio Supremo del Mundo. Se trata de una dirección espiritual que atañe a la religión, más que al arte¹²⁸; por tanto, para el arte sólo quedan el entender y el querer. Para el entender, la Forma del Universo es algo pensado, interior al espíritu, mientras que para el querer constituye una realización, algo interiormente pensado que llega a exteriorizarse. La relación del entender da como resultado para la fantasía las artes temporales, mientras que la relación del querer da como resultado las obras del arte plástico, puestas exteriormente en el espacio¹²⁹. Según Trahdorff, cuanto más se aproximan las artes de lo temporal (del entender) y de lo espacial (del querer) al término medio del presentimiento, parecen aproximarse también en mayor grado a lo Eterno, al Ser, como objeto de dicho presentimiento; por eso la música (a causa de su carácter evocador), el mimo y la danza, se encuentran más capacitadas para “presentir” el Ser Eterno que, por ejemplo, el arte plástico¹³⁰.

¹²⁶ *Ibidem* II 13-14. “...denn nur der Verstand spricht, so wie er auch nur versteht. Die Phantasie ist stumm, sie sieht nur.”¹²⁷ *Ibidem*, II 6.

¹²⁸ *Ibidem*, II 6-7, I 59.

¹²⁹ *Ibidem*, II 7; E. von Hartmann no ve motivo alguno para establecer la relación apriórica que postula Trahdorff entre el entender y el tiempo, por un lado, y el querer y el espacio, por otro: Cf. *Op. cit.*, pág. 538.

¹³⁰ *Ibidem*, II 10-11. Trahdorff considera que la música se encuentra también más cerca de lo Eterno que la poesía por cuanto “*lo visible concierne inmediatamente a la forma (es decir, la Idea), mientras que lo audible de la música asume una posición intermedia entre la forma y la existencia*” [“*das Sichtbare unmittelbar gleich auf die Form (d. h. die Idee) geht, das Hörbare der Musik aber seinen Standpunkt zwischen der Form und dem Dasein nimmt*”]; este es el motivo de su enorme capacidad para penetrar con fuerza en nuestro interior. (Cf. *Ibi-*

Trahndorff define la música como la configuración del movimiento sonoro en forma de notas, a fin de concebir la Forma del Universo, por el mero hecho de concebirla; esa estructura sonora, plenamente liberada de cualquier tipo de necesidad vital, debe servir como “*expresión de la lucha de la Idea de la Forma con la materia*”¹³¹, en la que se pone de manifiesto “*la pugna entre la unidad y la multiplicidad de la Existencia*” (o, dicho de otro modo, la “*lucha entre la Forma y la Existencia*”¹³²). Precisamente la libertad que posee la música respecto de las necesidades de la vida determina su carácter fundamental [*Grundcharakter der Musik*]: ajustarse a las inflexiones de la vida inmediata: si en la vida existe una constante alternativa entre actuar y padecer, lo fuerte y lo débil, lo masculino y lo femenino, lo poderoso y lo dulce..., así como un progreso continuo de uno de estos extremos hacia el otro, la música debe recoger estas fluctuaciones de la existencia, depurarlas, y someterlas a una estructuración formal, valiéndose de la melodía y la armonía que, en su discurrir progresivo, adquieren diferentes configuraciones hasta llegar a la conclusión de la pieza. Así sucede en la música instrumental –en relación con la cual Trahndorff establece una curiosa comparación, al señalar que, si la epopeya es la expresión literaria de la lucha de la Forma con la Existencia, las sinfonías, conciertos, etc. pueden ser caracterizados como “*puras epopeyas musicales*” [*reinmusikalische Epopöen*]–; pero es en la música vocal donde la expresión de la Forma del Universo por el arte sonoro alcanza sus matices más delicados y su manifestación más adecuada, ya que la voz humana refleja en ella, de manera más inmediata, el estado normal de la vida, al que, como acabamos de decir, el arte musical debe procurar adecuarse¹³³.

Hemos indicado al principio de este apartado que quizás el mayor mérito de la teoría trahndorffiana del arte es la atención que dedica al mimo y la danza, habitualmente postergados por la mayoría de los estetas¹³⁴. Trahn-

dem, I 200). Frente a ello, E. von Hartmann considera que la música no precede en absoluto a la poesía; ciertamente sus medios de expresión sensible afectan más a la constitución del sistema nervioso del individuo, pero su esencia no queda afectada por ello, por lo que, al igual que las demás artes, mantiene su existencia en el ámbito separado de la apariencia estética; cf. *Op. cit.*, pág. 539.

¹³¹ *Ibidem*, II 14. “... *Ausdruck des Kampfes der Idee der Form mit dem Stoffe...*”

¹³² *Ibidem*, I 200. “... *die Musik, der Ausdruck jenes ausgleichendes Kampfes zwischen Form und Stoff, oder besser zwischen Einheit und Vielheit des Dasein...*”

¹³³ *Ibidem*, II 163-166, 208.

¹³⁴ Georg Anton Friedrich Ast (1776-1841), discípulo de Schelling y de F. Schlegel, sí dedicó un pormenorizado estudio a la danza y al arte teatral en su *System der Kunstlehre, oder Lehr- und Handbuch der Aesthetik*, 1805, obra que E. von Hartmann supone debió

dorff define el mimo como un arte de la expresión [*Kunst des Ausdrucks*] de la relación de la vida individual con el mundo¹³⁵. El mero talento mímico copia la realidad dada *a posteriori* en la experiencia, igual que lo hace el pintor cuando dibuja; pero en ambos casos tal imitación no sirve en absoluto para caracterizar el auténtico arte¹³⁶. El genio mímico alcanza su punto más alto y difícil cuando, por el contrario, llega a ser capaz de anular su personalidad empírica y asumir en sí el principio vital de una individualidad diferente, que determina *a priori* su expresión desde dentro, de forma adecuada a las exigencias que impone dicho principio vital¹³⁷.

El mimo incluye en sí un triple movimiento: la mímica facial [*Mienenspiel*], la gesticulación [*Gebärdenspiel*], y el cambio de lugar [*Ortsveränderung*]¹³⁸. El hecho de que la obra de arte mímico consista únicamente en el devenir sucesivo de una serie determinada de manifestaciones vitales, es decir, el hecho de que no sea permanente, no da derecho alguno, según Trahdorff, a negarle la categoría de obra artística, puesto que se trata de una serie de momentos vitales claramente concebidos, que, gracias a este arte, se elevan idealmente a lo permanente, aunque dejando la posibilidad de su renovación continua:

“Al igual que la música es la voz supraterrrenal que parece acompañar a la poesía, separándose de ella para alcanzar su independencia, el mimo y el arte teatral existen para representar de manera visible la lucha vital en aquellos estratos de la misma en los que domina el dolor y la necedad; en cambio, no deben exponer ni la victoria, ni la devoción, puesto que ambas

influir tanto en Trahdorff como en Schleiermacher. Ast incluye ambas artes bajo la que denomina “arte orquestal” [*Orchestik*], arte que, a su juicio, constituye la unidad del arte de la intuición (arte plástico) y del arte del sentimiento (arte musical) en el ámbito de la realidad (percepción sensible), porque a la vez construye formas con el cuerpo e indica afectos, con lo que está en condiciones de unir en sí el organismo y la vida anímica, que en la plástica se encuentran separados, restaurando la armonía natural del ser humano viviente, y con ella la libre vida armónica de lo bello. Según esto, el arte orquestal supone la unidad de lo Objetivo y lo Subjetivo en el grado de lo real, del mismo modo que la poesía alcanza dicha unidad en el grado de lo ideal (mediante la actividad fantástica del espíritu); más concretamente, de la manera en que la poesía dramática constituye la unidad de la poesía épica (objetiva) y lírica (subjetiva). Ast también señala que el mimo puede subdividirse en un subgénero objetivo y otro subjetivo, a saber, el arte de la danza mímica y el arte teatral vinculado al habla, división que corre paralela a la que en el arte plástico separa a la escultura de la pintura. Cf. AST, G. A. F. *Op. cit.*, §§ 100-106.

¹³⁵ *Ibidem*, II 278.

¹³⁶ *Ibidem* II 283-284.

¹³⁷ *Ibidem*, II 281, 284.

¹³⁸ *Ibidem* II 287-288.

*son algo puramente interior, y no deben ser concebidas como algo externo o múltiple –lo que afectaría a su dignidad–, sino que deben concebirse como la unidad de lo interno, en la que parece abrirse la individualidad; por eso no pueden ser objeto de representación mímica.”*¹³⁹.

Frente al mimo como arte de los movimientos *plenamente expresivos*, Trahndorff define la danza como el arte del movimiento *representado en el espacio*, es decir, como el arte encargado de desarrollar y configurar las dimensiones del espacio, sus límites y relaciones mediante un movimiento temporal¹⁴⁰. Según esta definición, parece como si Trahndorff entendiese la danza como un simple movimiento, formalmente bello, pero carente de expresión; sin embargo, no es así, ya que considera que esta representación espacio-temporal, en forma de movimientos rectos, curvos y figuras geométricas, guarda una relación simbólica con la vida espacial del Universo, es decir, con las relaciones y cambios espaciales de los cuerpos que componen el mundo [*Weltkörper*]¹⁴¹.

El arte de la danza degenera cuando se convierte en un juego de alardes técnicos acrobáticos, al preferir sin justificación alguna el movimiento vertical del salto frente a otros tipos de movimientos, y la danza “a solo” frente a la danza coral¹⁴². Por lo demás, Trahndorff observa que la danza en común tiene, en parte, una significación sensible, y en parte una significación “cosmética” (entendida, desde luego, en un sentido superior); en cualquier caso, no pertenece al arte libre¹⁴³; la danza religiosa, en cambio, por encontrarse

¹³⁹ *Ibidem* II 341-342. “So wie aber die Musik die überirdische Stimme ist, welche die Poesie begleiten soll und sich von ihr zur Selbständigkeit lösen, so tritt die Mimik und Schauspielkunst jetzt ein, um den Kampf des Lebens sichtbar darzustellen auf den Stufen desselben, wo der Schmerz und die Thorheit waltet; dagegen muss sie sich enthalten der Darstellung des Sieges und der Andacht, denn da diese eigentlich rein innere sind und ohne Verletzung ihrer Würde nicht als ein äusseres Mannichfaltiges, sondern als eine Einheit des Inneren erfasst werden müssen, in welcher die Individualität aufgehen soll, so können sie nicht Gegenstände mimischer Darstellung sein...”

¹⁴⁰ *Ibidem*, II 293-294.

¹⁴¹ *Ibidem* II 293. E. v. Hartmann, quien valoró mucho las aportaciones de Trahndorff al análisis del mimo y la danza, se muestra, a pesar de todo, crítico con ellas. Considera que, aunque no cabe excluir que en las antiguas religiones naturales ciertas danzas y partes del culto tuviesen una relación simbólica con el curso de los planetas –como sucedía en el terreno arquitectónico con el zigurat–, lo cierto es que no se nos ha transmitido nada cierto sobre el uso simbólico de esas danzas, por lo que, prescindiendo de posibles casos excepcionales, la relación simbólica de los movimientos de la danza con los cambios de lugar que experimentan los cuerpos cósmicos en el Universo parece una suposición absolutamente injustificada: Cf. *Op. cit.*, pág. 511.

¹⁴² *Ibidem*, II 302-305.

¹⁴³ *Ibidem*, II 306-307.

en íntimo conflicto con el principio religioso del Cristianismo, se vio muy pronto abocada a la extinción¹⁴⁴.

La relación entre el mimo y la danza la describe Trahdorff de manera poco clara, diciendo que es equiparable a la relación que guarda la plástica con la arquitectura o la jardinería¹⁴⁵, o a la relación de la poesía con la música¹⁴⁶, aunque lo más acertado sería, quizá, compararla con la relación existente entre pintura y plástica. También señala que, entre los antiguos, el arte que seguía a la arquitectura y plástica en perfección era la danza, si bien no se dieron entre ellos condiciones óptimas para el desarrollo del mimo, como lo demuestra el uso constante de las máscaras¹⁴⁷.

12.- La unión de las artes

Trahdorff plantea la idea de una posible unificación de las artes en el marco de una “obra de arte total” [*Gesamtkunstwerk*]. Esta unión es, en realidad, la meta última de todas las artes, que, impulsadas por la vida interna que las anima, tienden a constituir una totalidad orgánica¹⁴⁸. El impulso unificador puede partir bien de las artes “plásticas” del reposo, bien de las artes “ético-teleológicas” del movimiento. En el primer caso la unión de la escultura y la pintura, crea estatuas policromadas, o figuras de cera; pero con ello se mezclan dos ámbitos que deberían permanecer separados, ya que “*si la estatua ha de asumir la vida de los colores, debe asumir al mismo tiempo otras formas de manifestación de la vida*”, como el movimiento, y al no hacerlo, resalta demasiado su carencia de vida, mostrándose como algo apagado y muerto, es decir, como un cadáver¹⁴⁹. Si se intenta evitar esta impresión repelente mediante los llamados “tableaux vivants”, se fracasa de nuevo en la unión de las artes, pues en este caso se toman, efectivamente, individuos vivos, pero se suprime otra vez la expresión más determinada de su vida, el movimiento¹⁵⁰. Por ello, Trahdorff plantea como posible obra de arte total el *panorama* [*Panorama*], esto es, pinturas paisajísticas circulares que servirían como marco para la vida que en ellas se representa, y que constituirían

¹⁴⁴ *Ibidem* II 311.

¹⁴⁵ *Ibidem*, II 310.

¹⁴⁶ *Ibidem*, II 309.

¹⁴⁷ *Ibidem*, II 335.

¹⁴⁸ *Ibidem*, II 312.

¹⁴⁹ *Ibidem*, II 214-215. “*Soll die Bildsäule das Leben der Farben annehmen, so muss sie zugleich auch eine andere Erscheinungsart des Lebens annehmen*”

¹⁵⁰ *Ibidem*, II 319.

la “obra de arte total” desde el punto de vista del arte plástico¹⁵¹. Sin embargo, el mismo Trahndorff se ve obligado a reconocer que el panorama no resuelve tampoco los problemas de detención de la vida denunciados en los casos anteriores, y señala que aun el panorama más perfecto, “*rodearía al contemplador como un mundo carente de vida, en el que él mismo terminaría por ver angustiosamente detenida su vida, como si se viese atrapado en la imagen de una vitalidad detenida en formas muertas.*”¹⁵².

Así pues, Trahndorff –todavía muy alejado de los logros de la cinematografía a la hora de representar la vida y el movimiento– se ve reducido a postular una única obra de arte total verdaderamente capaz de abarcar todas las demás artes: la *ópera*, aunque no le dedica una explicación suficientemente detallada –carencia que, por lo demás, comparte con el resto de los estetas sistemáticos de su tiempo–¹⁵³. Se limita a decirnos que la ópera está animada por la tendencia fundamental que subyace a todo arte, a saber: transfigurar la existencia, proyectándola en una apariencia estética que, a modo de “espejo mágico” [*Zauberspiegel*], logra ofrecernos una imagen total de la vida, en la que –como sucede con cualquier representación dramática de calidad–, el artista nos muestra “*una imagen futura de la Humanidad ennoblecida por el arte*”¹⁵⁴.

Manuel PÉREZ CORNEJO

I. E. S. Matemático Puig Adam
Getafe (Madrid)

¹⁵¹ *Ibidem* II 316-320.

¹⁵² *Ibidem*, II 322. “...ein Panorama ganz so angeführt, sie es von uns entwickelt wurde, den Schauenden mit einer leblosen Welt umfassen würde, in welcher er ängstlich, wie befangen in dem Bilde eines erloschenen Lebens bei festgewordenen Formen, erwarten müsste, ebenfalls mit zu erstarren.”

¹⁵³ *Ibidem*, II 315-316.

¹⁵⁴ *Ibidem*, II 321. “... ein Bild von der Zukunft der durch die Kunst veredelten Menschheit zeigen will.”

TEXTOS Y GLOSAS

Elegir obispos, renovar la Iglesia

¿Por qué hablar sólo de elección episcopal, y no también de la presbiteral o diaconal? En realidad, la cuestión es la elección ministerial en la Iglesia. La elección del obispo es su símbolo. Cuando nació el ministerio monárquico, una comunidad bajo una sola cabeza, testimoniado en las cartas de Ignacio de Antioquía a principios del siglo II, éste cuajó en el episcopado, de quien dependería la vida y organización de cada Iglesia. La estructura de la Iglesia local, desde entonces, se ha formado en torno al episcopado. Y sus instituciones generales más importantes, el papado y el concilio ecuménico, se basan en el ministerio episcopal. Las antiguas comunidades cristianas, de otro lado, eran menores que una parroquia urbana actual. En suma, elegir al obispo significaba participar en la elección de los otros ministerios, decidir sobre la comunidad propia, incluso de algún modo sobre la Iglesia universal.

1. Las vueltas de la historia

Al analizar cualquier práctica institucional de la Iglesia, cual es la elección de los obispos, conviene hacer un repaso histórico, ojeando también sus fundamentos neotestamentarios. Esto no se debe a que lo más antiguo sea siempre lo mejor, ni a que la auténtica tradición implique repetición. Se trata más bien de aprovechar sus valores informativos: cómo ha actuado anteriormente la Iglesia; comparativos: si es mejor la práctica primigenia o las posteriores; y relativizadores: apearse del burro llamado "siempre se ha hecho así".

a) *La Iglesia antigua*

En el NT no se habla sino incidentalmente de la elección de los ministros eclesiales. Parece resultar siempre de una determinación de la comunidad local o de los guías carismáticos primeros o de la combinación de ambos.

Ya sabemos que la historia de la Iglesia que nos cuenta *Hechos de los Apóstoles* está muy teologizada. Basta comparar algunas de sus versiones con las de Pablo para cerciorarse. Por ejemplo, el resultado del Concilio de

Jerusalén en Hch 15,19-21 y en Gal 2,6-10, en uno con imposiciones y en otro no; o la forma de la conversión de Pablo en Hch 9,3ss y en Gal 1,15-17, espectacular la primera, íntima la segunda. Razón de más para destacar que Hechos, en su idealización eclesial, incluye a toda la comunidad en la elección de los ministros, complementando la decisión de los apóstoles. Así sucede en la recomposición de los Doce, realizada "en medio de los hermanos" (Hch 1,15), que "presentaron" a dos (1,23). Y en la constitución de los Siete, elegidos en asamblea y aprobados por los Doce (6,5s). Si Pablo y Bernabé son elegidos por profetas y maestros (13,1-3), el envío de acompañantes lo deciden "los apóstoles y presbíteros de acuerdo con toda la Iglesia" (15,22).

Pablo, tan consciente de su autoridad sobre sus comunidades (2Cor 11,28), no deja de alentarlas a la autonomía. Así se entiende su contento por la proliferación de carismas, aptitudes personales que sirven a la construcción de la comunidad, a pesar del riesgo de caos (1Cor 12,4ss). En el mismo sentido, les insta a que laven los trapos sucios en casa, reconociendo algún árbitro interno en vez de recurrir a jueces civiles (1Cor 6,5). Podría deducirse que han hecho lo mismo con los que "os presiden en el Señor y os amonestan" (1Ts 5,12), o con "los supervisores y servidores" (*episkópois kaí diakónois*: Flp 1,1), es decir, elegirles. Se ve más claro en los casos de Epafrodito, enviado por la comunidad de Filipos y aceptado por Pablo (Flp 2,25); Timoteo y Tito, al revés que antes, recomendados por Pablo a la benevolencia de los corintios (1Cor 4,17; 2Cor 8,16-19); o "la familia de Estefanas", alabados por Pablo como ministros y aconsejando sumisión a ellos (1Cor 16,15s). El ministerio procede, pues, de un acuerdo entre la comunidad y los ministros previos.

Cuando a finales del siglo I y principios del II se fue imponiendo en la Iglesia la autoridad presbítero-episcopal, intercambiable entonces como ministerio (Hch 20,17.28; Tt 1,5-7) auxiliado por los diáconos (1Tm 3,8ss), la elección seguiría fluctuando entre las comunidades, el ministro anterior o el acuerdo entre ambos. Lo segundo aparece en las Pastorales (Tt 1,5), que proponen el orden jerárquico contra la confusión carismática y doctrinal. Lo primero en un escrito contemporáneo enmarcado en la continuidad de la enseñanza apostólica: "elegíos supervisores y servidores que sean dignos del Señor" (*Didakhé* 15,1). Lo tercero en una famosa carta de Roma, atribuida al papa Clemente por la tradición, reprochando a la Iglesia de Corinto la trifulca que había organizado al haber depuesto a sus ministros. Esto último muestra dicha fluctuación y complementariedad desde doble dirección: por un lado, una comunidad creía poder revocar del cargo a sus cabezas; por otro, Roma lo rechaza porque "han sido establecidos por los apóstoles" o

sus sucesores "con el consentimiento de la comunidad entera" (*Carta a los corintios* 44,3).

En el siglo III la misma costumbre oscilante entre dos polos, comunidad local y jerarquía, se mantiene paradójicamente inalterable. Unas veces parece elegirlo el pueblo y confirmarlo el o los obispos, otras designarlo el clero y aceptarlo el pueblo. Hipólito de Roma, codificando antiguas tradiciones litúrgicas, resulta bastante claro de su parte: "Que se ordene como obispo al que haya sido elegido por todo el pueblo", al que luego "le imponen las manos los obispos presentes" (*Tradición Apostólica* 2), se supone que los obispos vecinos. Sobre la otra dirección resulta ilustrativo Cipriano, obispo de Cartago, según el cual, en la elección episcopal intervienen distintos componentes: primero el clero selecciona los candidatos (*testimonium*), luego el pueblo los aprueba (*suffragium*) y finalmente los obispos vecinos deciden (*iudicium*). De creerle, tal proceder se impone, "se observa entre nosotros y en casi todas las provincias". El asentimiento del pueblo, siguiendo el adagio clásico *vox populi vox dei*, lo considera signo de inspiración divina (*Cartas* 55,8; 67,3-5). Podía darse en sentido contrario, rechazando un candidato, como también deja dicho Cipriano y reconoció el Concilio de Ancira (canon 18) el año 314.

b) *La Iglesia y los imperios*

El siglo IV va a suponer un gran cambio para la Iglesia: es reconocida por el Imperio Romano. Crece numérica y geográficamente, se organiza en torno a provincias eclesiásticas, al modo de la estructura imperial, que agrupan varias sedes, y el episcopado deviene un cargo de importancia social. Dados los intereses político-económicos que concurren en la función episcopal, la participación popular va quedando en sordina. La tendencia llevaba a dejar el nombramiento a cada obispo o al metropolitano o incluso al emperador. El primer concilio ecuménico, Nicea, en el año 325, intenta unificar y controlar el modo de elección episcopal: la elección no debe quedar al arbitrio de un sólo obispo, sino que debe contar con al menos tres obispos de la provincia, el permiso de los restantes y la confirmación del metropolitano (canon 4). Con todo, la intervención del pueblo se resiste a desaparecer. Baste recordar la elección por aclamación en el caso de Ambrosio como obispo de Milán (PL 14,29A). Y en el siglo siguiente dos papas pronuncian frases memorables defendiendo el principio popular. "Ningún obispo sea impuesto", asevera Celestino I a los obispos del sur de Francia (PL 56,579C). Algo más tarde León Magno lo corrobora: "el que ha de presidir a todos ha de ser elegido por todos" (PL 54,634A). La contundencia de estas frases

seguramente indica que no se estaba llevando a cabo, pero también que la conciencia de participación de toda la comunidad seguía viva. Según ellos, en la elección episcopal deben confluír clero local y obispos de la provincia y metropolitana, de un lado, y el pueblo, en particular la nobleza, de otro (PL 54,1203A). Lo último delata cierto acomodo a los tiempos. El ideal de nombramiento episcopal lo resume León Magno en una frase lapidaria que hará fortuna: requiere el "consenso de clero y pueblo" (PL 54,673A).

El declive de la intervención popular en el nombramiento de obispos se ha ido haciendo más pronunciado con la fragmentación del imperio romano y el nuevo orden feudal. La posesión de la tierra es la base del sistema, y el dueño de ella, el señor o el rey, decide sobre sus moradores. Él designará a los obispos. Así dice el concilio V de Orleans en el año 549: "el obispo será elegido por el clero y el pueblo con el consentimiento del rey" (canon 10). Aunque resuena la frase esquemática, la última palabra la tiene el rey. Para el concilio XII de Toledo, el año 681, el metropolitano consagrará al obispo "elegido por el rey" (canon 6). El obispado, que tras Constantino había pasado de la identificación con la ciudad a ser territorial, se feudaliza, posee hacienda y tropas y debe vasallaje al rey. Es un título nobiliario, con riqueza y poder, otorgado para recompensar servicios o instalar a la familia. La inmiscusión civil en la elección de obispos será casi lógica, y no cesará hasta nuestros días.

Hubo, sin embargo, cierto paréntesis al comenzar el II milenio. Para luchar contra las rampantes investiduras, nombramientos por laicos de cargos religiosos, la Reforma Gregoriana se propondrá recuperar el modo antiguo de elección episcopal. El Concilio de Reims, año 1049, recordará el viejo axioma de que nadie puede arrogarse el gobierno de una Iglesia si no ha sido elegido por el clero y el pueblo (canon 1). Y lo interpretará a su modo el *Decreto* de Graciano, en el siglo XII: "la elección corresponde a los clérigos, el consentimiento al pueblo" (I,63,25). La participación del pueblo era más bien teórica, y con el rechazo a las *investiduras laicas* se les excluirá totalmente (Concilio de Aviñón, año 1209, canon 8). La elección recaerá en el clero urbano, el cabildo catedralicio. Se seguirá a escala diocesana el modelo de elección papal por los obispos *cardinales* (goznes, suburbicarios de la metrópoli), arrancada también en el siglo XI a la nobleza romana. El año 1179, el III concilio de Letrán sancionará este uso para toda la Iglesia (canon 16). Pero las inconciliables rivalidades entre canónigos, que eran los mejores aspirantes al cargo, echarán a perder el procedimiento. Cuando no había unanimidad, o en todo caso *maior pars*, signo de autenticidad de elección, será fácil impugnar el resultado. Se remitirán a la *sanior pars*, término de la *Regla* de san Benito (64,1) cuando no era posible la elección del abad por

mayoría, indicando que se solucionase desde criterios espirituales. Este argumento ambiguo y subjetivo hará imposible el acuerdo, ni siquiera con la intervención del metropolitano, y tendrán que acudir a Roma pidiendo arbitraje, es decir, su designación. El recurso resultó tan frecuente que el II concilio de Lyon, 1274, intentó restringirlo concretando la *maior pars* en dos tercios (canon 8-9), y como tampoco diera resultado, el nombramiento papal de los obispos será algo común desde el siglo XIII. La experiencia capitular, avanzada para sacudirse el dominio secular, se asemejaba al rosario de la aurora.

Estos vaivenes cambian el perfil del episcopado. La elección por el clero y pueblo local, en la antigüedad y en la época gregoriana, producía obispos originarios del lugar, al que solían permanecer fieles, teologizado como matrimonio espiritual entre el obispo y su Iglesia. Con la *reservación pontificia* para la designación de obispos, como otrora hicieran los señores, se concederán obispados a familiares, partidarios o pudientes, oriundos de otras partes, que se sentirán poco vinculados y menudearán los traslados. A cambio deberán contribuir financiera a la Curia aviñonesa del siglo XIV mediante *annatas* (ingresos del primer año) y *expectationes* (pago adelantado por un cargo). La elección de los obispos por el papado va coincidiendo con su descrédito. En el siglo XV, el Cisma de Occidente lleva a tener tres papas a la vez, y el conciliarismo, la superioridad del concilio sobre el papa, mina sus poderes. El concilio de Basilea, en 1433, restableció la elección por los cabildos en su sesión XII, pero el papa, ya enfrentado al concilio, no lo aceptó. Para contrarrestar el vértigo conciliarista el papado pactará con las monarquías, en las que ya asomaba el absolutismo, naciendo así los concordatos. En la provisión de obispos el papa no los nombraría sin consentimiento real, o delegaría directamente en los reyes la designación requiriendo luego la ratificación papal. Los reyes acabarán recuperando de hecho el derecho de nombramiento, las regalías.

Uno de los debates del concilio de Trento, en la XXIII sesión, se referirá a la elección episcopal, y las opiniones dieron para todos los gustos, según políticas nacionales: Francia quería la forma antigua, a España le gustaba el derecho regio, extendido a sus dominios de ultramar, los italianos defendían la nominación papal, y también se aducía la votación capitular. Así que las cosas seguirán como antes y los jefes de Estado católicos tendrán todo el poder para nombrar obispos. Sólo en la zona germánica habrá de restablecerse la elección por los capítulos catedralicios, pues en los Estados protestantes con diócesis católicas, como contienden sin ceder papa y regidores, se verá como única solución; los Estados tendrían derecho de veto y Roma se reservaba la ratificación.

c) *La Iglesia contemporánea*

A partir del siglo XIX las monarquías se resquebrajan, y la Iglesia y los Estados se enfrentan y terminan separando sus competencias. La Iglesia quedará finalmente sola para escoger a sus obispos. El Código de Derecho Canónico, promulgado en 1917, dice que "los obispos son nombrados libremente por el Romano Pontífice" (329,2). En la práctica lo hace a través de las nunciaturas. La forma de elección capitular mantenida en centroeuropa (algunas diócesis de Alemania, Suiza y Austria) se entiende como "concesión" papal (329,3), aparte de quedar restringida, pues los cabildos eligen entre una terna propuesta por la Santa Sede. Ni siquiera el Generalísimo, en España, podrá llegar más allá de los cabildos: escogerá entre tres obispos que le proponga Roma. De la intervención civil va a quedar sólo un rasgo diplomático: la prenotificación a los Estados del obispo electo, para saber si tienen objeciones políticas. En los demás casos el Vaticano II pedirá que las autoridades civiles "renuncien espontáneamente" a los "privilegios de elección, nombramiento, presentación o designación para el cargo del episcopado" (*Christus Dominus* 20b).

El nuevo Código de Derecho Canónico, de 1983, revisado para acomodarse al Vaticano II, presenta algunos cambios. Repite como el anterior que el papa nombra libremente a los obispos, añadiendo "o confirma a los que han sido legítimamente elegidos" (377,1). Queda abierta la posibilidad de otros modos de elección, con la ratificación final del papa. Tales modos de elección no son ya considerados una concesión papal. Por otro lado, el deseo del concilio se traduce en norma: "en lo sucesivo no se concederá a las autoridades civiles ningún derecho ni privilegio de elección, nombramiento, presentación y designación de obispos" (377,5).

Una de las características del Vaticano II, dentro de la revalorización del episcopado y la descentralización eclesial, fue la creación de las Conferencias episcopales. Se intentó entonces, en 1966, trasladar a ésta el protagonismo a la hora de presentar candidatos a Roma para cubrir una sede vacante (*Ecclesiae Sanctae* 1,10). Sin embargo, un documento algo posterior, de 1969, pero más concreto, sobre las funciones de los legados pontificios, dejó la preponderancia en manos de éstos (*Sollicitudo omnium Ecclesiarum* 6,1s). El nuevo Código le encomienda la confección de la terna, comunicando conjuntamente la opinión del arzobispo y sufragáneos de la sede vacante, además de la del presidente de la Conferencia episcopal (377,3), las llamadas *listas absolutas*. Corresponde, además, a los obispos de cada provincia eclesiástica, juntos y por separado, informar a la Santa Sede al menos cada tres años de futuros candidatos al episcopado (377,2), las *listas relativas*.

¿Y qué se ha hecho de la antigua participación de la comunidad en la elección de sus obispos? Parece que hubiera desaparecido sin dejar rastro, enterrada profundamente bajo el espesor de los siglos. En la práctica así es. La memoria, sin embargo, es terca y rancias tradiciones pueden aparecer del modo más inopinado, por ejemplo a través de la liturgia. En las misas de ordenación de diáconos y presbíteros, tras la lectura del evangelio, el nervioso candidato es llamado ante todos por su nombre. El obispo pregunta solemnemente a su mentor: "¿sabes si es digno?". A lo que éste responde sin inmutarse: "según el parecer de quienes le presentan, después de consultar al pueblo cristiano, doy testimonio de que ha sido considerado digno" (*Ritual de Ordenes* 5,12).

2. Una Iglesia para el mundo de hoy

La Iglesia, la comunión de los creyentes en Cristo, no puede prescindir de lo que la constituye: la acción de Dios en Jesús, el mensaje del evangelio. Esta revelación vale para siempre. A la vez, la Iglesia tiene que acomodarse a cada época y lugar. Por un lado, no puede evitarlo, es hija de su tiempo y está condicionada por la historia, como toda realidad humana. Por otro, para proclamar su fe de modo inteligible tendrá que trasladarla a la cultura de los oyentes. Por eso, si la palabra de Dios es inalterable, la Iglesia siempre debe cambiar. La labor eclesial discurre entre el evangelio y el tiempo.

a) *El presente del pasado*

La historia nos muestra que ha habido diversos modos de elección episcopal en la Iglesia. Desde el acuerdo entre clero y pueblo de la antigüedad hasta la designación pontificia de hoy, pasando por las *exclusivas*, interferidas recíprocamente, de reyes, cabildos y papas.

¿Cuál de ellas podría considerarse la mejor? No creo que cada cual haya sido *la mejor en su momento*. Puede entenderse que cada estilo electivo esté condicionado por sus circunstancias, pero éstas no lo justifican todo. Hay hechos históricos condenables desde criterios evangélicos (esclavitud, Inquisición eclesial, etc), por más que hayan sido justificados y comprendidos en su tiempo. Tal vez tampoco habrá uno *absolutamente mejor*, puesto que todas las cosas deben amoldarse a su espacio y tiempo, so pena de ser un meteorito aplastante venido del exterior, y todo lo consideramos desde nuestra mentalidad ya condicionada. Así que habrá que preguntarse cuál sería el mejor de acuerdo con el evangelio y para el mundo de hoy.

Desde el evangelio, indudablemente el modo mejor de elección episcopal es el de la Iglesia antigua. En primer lugar porque es el que nos testimo-

nia el Nuevo Testamento, si bien de modo bastante implícito. Y el Nuevo Testamento es la norma primera de la vida eclesial. El Vaticano II ha superado los tiempos contrarreformistas que sospechaban de la primacía bíblica como mentalidad filoprotestante, contraponiendo la Tradición. Aunque el primado evangélico no es una afirmación expresa del último concilio, y es uno de los reproches que puede hacersele, la Constitución *Dei Verbum*, sobre la revelación divina, trata de la Escritura en cuatro de sus seis capítulos.

En segundo lugar, porque la Iglesia antigua, la de los tres primeros siglos, debe ser la referencia histórica para la construcción de la comunidad. Es la época dorada de la Iglesia, no porque fuera perfecta, pues en cuanto humana siempre será pecadora y mejorable, sino porque en dicha época la Iglesia *sólo dependía de su fe*, sociológicamente hablando. La religión judaica y el imperio romano la persiguieron, la cultura helenista la malinterpretaba, su doctrina era "escándalo para los judíos, necedad para los gentiles" (1Cor 1,23). Era la Iglesia en su esencia, si así puede decirse, más dependiente del evangelio, menos mellada por intereses profanos. Desde el reconocimiento de Constantino vinieron las avenencias con los Estados, los privilegios, las riquezas, el poder. Cuando la Iglesia aumenta en número, sus cargos adquieren gran peso social, intereses políticos y económicos se interponen inevitablemente en los nombramientos.

Nos quedamos, pues, con la elección episcopal mediante *clero y pueblo*. El modo concreto no aparece muy preciso en los textos antiguos, unas veces prevalece una parte, otras veces otra, y siempre se dan las dos. Según se percibe en la evolución de los años, parece irse determinando por razones prácticas, hasta decantarse en tiempos de Cipriano: selección de candidatos por la jerarquía local, que conoce mejor, al ser su tarea, las necesidades organizativas y espirituales de la Iglesia y las personas con mejores aptitudes para ello; aprobación por parte de la comunidad al serles presentados, que quedará fijada como aclamación formal, ya que el crecimiento de las comunidades impide la elección directa; nombramiento y ordenación por parte de los obispos zonales, que representan a sus Iglesias y testimonian la comunión entre ellas. De cualquier manera, las razones prácticas son las más dependientes de las circunstancias históricas. No tienen por qué ser inmutables.

b) Democracia e Iglesia

¿Cuál sería la mejor forma de elección teniendo en cuenta el mundo actual? Es la segunda coordenada de la acción eclesial. El evangelio solo no basta, el querigma también está distorsionado culturalmente. Hoy no pode-

mos defender la sumisión de la mujer al marido (Ef 5,24) o el origen divino de la autoridad (Rm 13,1). Se oponen a nuestras convicciones modernas y nada tienen que ver con el núcleo de la fe.

Es un sentir común en Occidente que la democracia es la mejor forma de gobierno, o tal vez la menos mala. El Tercer Mundo lo tiene por modelo y persigue su estilo, aunque seguramente pensando más bien en su riqueza y bienestar. De todos modos, según advierten los sociólogos, ambas cosas van de la mano: el pluralismo democrático favorece el progreso social y viceversa. También la Iglesia, ya antes del Vaticano II, ha alabado abiertamente la política democrática (*Gaudium et Spes* 75a.nota 5).

La Iglesia *no puede ser una democracia*, sin ninguna duda. Su característica fundamental, el evangelio y su ética y credo derivados, no dependen de la decisión de la mayoría. Un Estado democrático moderno, en cambio, comienza aprobando mayoritariamente su Constitución, y funciona según el gobierno de la mayoría representativa. Pero la Iglesia *se debe democratizar*, con idéntica ausencia de duda. En cuanto comunidad humana que es, aunque no sea sólo eso, no puede dejar de organizarse socialmente. Siempre lo ha hecho dependiendo de modelos históricos, que más o menos asumía o criticaba. La Iglesia no es una monarquía, pero desde la baja Edad Media se inspiró mucho en los reinos europeos, y los dogmas del Vaticano I no dejan de recordar el absolutismo regio de los Estados de principios de la Edad Moderna. Tampoco es una aristocracia, pero su estructuración en diócesis, arzobispados y patriarcados tan autónomos del primer milenio mantuvo cierto aire. ¿Por qué entonces hablar hoy de democracia eclesial parece mentarle al demonio, amenazarla con la disolución?

Si la Iglesia quiere ser creíble en el mundo de hoy, que aprecia la democracia como el mejor modo de cohesión social, no tendrá más remedio que democratizarse. De lo contrario será una antigualla feudal en una época democrática, su mensaje concitará cierto recelo. Nada resulta más absurdo, además, que no aceptar en uno mismo lo que se anima a hacer a otros. Si la Iglesia ha ensalzado la democracia tendrá que aplicarse el cuento. No se trata de copiar literalmente las democracias liberales, que también engendran aspectos perniciosos, como la dependencia de la propaganda (verdadera o falsa) o la marginación de lo apuroductivo, tanto personas como cosas, sino de *captar su espíritu*. Se trataría entonces de integrar en la Iglesia *la intención* de instituciones básicas de la democracia, cual son las elecciones periódicas y la separación de poderes, más que su mecanismo estricto.

Las votaciones sirven para la participación de todos en un gobierno mediante la elección de representantes. Pues bien, es más que deseable la participación de los cristianos en la construcción de la Iglesia, y no sólo en

cuestiones nimias. Todos los creyentes son pueblo de Dios y poseen el sacerdocio común y principal de los bautizados (*Lumen gentium* 9-12). En la elección de obispos, concretamente, los laicos podrían participar a través de representaciones propias diocesanas. Actualmente presentan episcopables a Roma la nunciatura, el arzobispado y sus diócesis, la presidencia de la Conferencia episcopal. ¿Por qué no también el consejo presbiteral y el diocesano? Y naturalmente sería mejor de modo un poco más equitativo. Una lista pertenecería a la Conferencia episcopal, otra a la provincia eclesiástica y otra a la Iglesia local desde instituciones religiosas y laicas. Se salvarían así los posibles defectos de una designación sólo local, provincianismo, o sólo central, desarraigo. Y la Iglesia se acomodaría un poco más al Vaticano II y al estilo de la democracia.

Lo mismo hay que decir de la separación de poderes. Su finalidad es el control de la autoridad y la limitación de su abuso. Teniendo en cuenta lo crítico que es el evangelio hacia el poder (Mc 10,42-45) casi habría que aceptar dicho principio a ciegas. En la Iglesia universal el papa asume las funciones legislativa, ejecutiva y judicial, si bien la legislativa la comparte con el concilio ecuménico (cada siglo, al paso que vamos). Y en cada diócesis las posee igualmente todas el obispo, lo que expresa el nuevo Código de Derecho Canónico tan campante (391,1). El Vaticano II ha introducido instancias intermedias, el Sínodo de obispos para el papa, los consejos diocesanos para el obispo, las Conferencias episcopales para ambos (*Christus Dominus* 5; 27; 37s). Pero no dejan de ser órganos meramente consultivos, literalmente *consejos*. Otro modo de limitación de autoridad ha sido la autojubilación episcopal, solicitada por el concilio (*Christus Dominus* 21) y concretada por Pablo VI en los 75 años (*Ecclesiae Sanctae* 1,11). Ha sido aceptada por todos, pero no se ha aplicado al obispo de Roma, siendo su cargo de mayor desgaste. Reliquias autoritarias se perciben en los conflictos doctrinales, pues al aceptarse una acusación secreta se obliga al acusado a demostrar su inocencia, en vez de suponerla y cargar la demostración en quien acusa, como se hace en los procesos democráticos. O en la poca transparencia dada a decisiones jerárquicas, impidiendo un juicio fundamentado por parte de todos; se sigue la táctica de Blas y su punto redondo.

Por lo demás, valores democráticos y evangélicos parecen acompasarse bastante bien. La igualdad, por ejemplo, igualdad de derechos y deberes fundamentales de los hombres, una de las pilastras de la democracia, es también una de las semillas del Reino de Dios, junto con el amor y la paz. La igualdad fraterna de los hijos del único Padre (Mt 23,8s). Las confesiones tradicionales protestantes, con sus matices episcopales, presbiterales o congregacionales, hace tiempo que eligen sus cargos con amplia representación laica.

La Iglesia Anglicana mantiene el nombramiento regio, pero desde este siglo es algo nominal, correspondiendo en realidad a los arzobispos de Canterbury y York más una comisión de clero y laicado de la Sede vacante. En las Iglesias Ortodoxas, generalmente, la elección corresponde a los sínodos episcopales de cada Patriarcado o Autocefalía (la Rusa y la Rumana admiten participación seglar). Así sucede también en las Iglesias católicas orientales, con el añadido de la confirmación papal; aunque esto se restringió con Pío XII en la *Cleri Sanctitati*, 1957, ha sido restaurado por el Vaticano II (*Orientalium Ecclesiarum* 9c).

c) *El factor espiritual*

La democratización de las estructuras de la Iglesia debe realizarse teniendo en cuenta su esencia religiosa. La Iglesia es un misterio de fe, un instrumento de la acción divina. Pretende comunicar la revelación de Cristo, la salvación del hombre. Sus instituciones sólo son medios para conducir a la fe. En la elección de obispos no se trata sólo del modo de hacerla, aunque también, sino sobre todo de acertar en ella. Es decir, elegir al obispo más idóneo, de mejores cualidades evangélicas, que pueda realizar bien dignamente la tarea eclesial. Puede haber buenos obispos salidos de designación real o nominación papal o escrutinio capitular. Y pueden conseguirse malos mediante participación popular. Los ingredientes correctos, de nuevo, deben mezclar evangelio y democracia. ¿Qué dosis debe prevalecer? Es casi como preguntar a un niño si quiere más a su padre o a su madre. Una pregunta ociosa, que sirve sólo para regocijo de algunos.

Las motivaciones espirituales de la Iglesia no son siempre comprendidas, tal vez en castigo a sus devaneos poco sobrenaturales. Una reciente novela de marco religioso (A. Pérez-Reverte, *La piel del tambor*, 1995) parte de unos oscuros crímenes en una Iglesia que quiere esclarecer el Vaticano. Éste envía al padre Quart, una especie de James Bond con alzacuello sin licencia para matar. Dentro de la lucha de poder intravaticana, facción conservadora y progresista, se le escoge porque es "un buen soldado", fiel a la institución. El celibato no tiene ninguna razón de ser en su vida, aunque lo cumpla; la oración, concentrada en el breviario, es sólo un deber profesional, como el precalentamiento para un futbolista; y su labor pastoral no llega ni a pasatiempo, entre pesquiza y pesquiza. No parece una parodia sobre la Iglesia católica y su clero, sino el reflejo de una visión social que se tiene de ella.

Es cierto que muchas veces la Iglesia institucional se ha movido por impulsos de poder o de dinero o de prestigio u otros intereses inconfesables. Pero olvidar que también se dan razones religiosas, muchas veces las princi-

pales, es ser injusto con ella y desconocerla. Los motivos por los que un sacerdote se hace sacerdote y se dedica a su feligresía, o una religiosa se integra en una Orden y vive obediente a ella, o un misionero gasta su vida en parajes perdidos del Tercer Mundo, pueden ser muy variados. Entre ellos, motivos de auténtica experiencia religiosa.

La elección de obispos, como la reforma de la Iglesia, deberá tener como criterio básico de actuación los factores espirituales. El evangelio siempre será la norma primera en la traducción social de la fe.

Tomás MARCOS MARTÍNEZ, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano
 Valladolid

BIBLIOGRAFÍA

- Concilium 63, 1971 (Democratización de la Iglesia).
 Concilium 77, 1972 (La intervención de la comunidad en las decisiones de la Iglesia).
 Concilium 157, 1980 (Iglesia local y elección de obispos).
 Concilium 243, 1992 (El tabú de la democratización en la Iglesia).
Évêque: Catholicisme. IV, Paris 1956, 781-820.
 GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Los signos de los tiempos. El reino de Dios está entre nosotros...*, Santander 1987.
 GONZÁLEZ FAUS, J.I., "Ningún obispo impuesto" (*san Celestino, papa*). *Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia*, Santander 1992.
 LEMAIRE, A., *Les ministères dans l'église*, Paris 1974.
 RAHNER, K., *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid 1973.
 SCHATZ, K., *Bischofswahlen. Geschichtliches und Theologisches: Stimmen der Zeit* 207, 1989, 291-307.
 TORRES QUEIRUGA, A., *La democracia en la Iglesia*, Madrid 1995.

LIBROS

Sagrada Escritura

JACOB, B., *Das Buch Genesis*. Hrsg. in Zusammenarbeit mit dem Leo Baeck Institut. Calwer Verlag, Stuttgart 2000, 25 x 18, 1056 pp.

Benno Jacob, Martin Buber y Leo Baeck fueron las tres figuras más eminentes del Judaísmo alemán en la primera parte del siglo XX. El autor del comentario que presentamos, muerto en 1945 en Londres, fue rabino y escritor notable, autor de varias obras referentes al A.T. Este comentario fue publicado por vez primera en 1934, reimpresso en Nueva York en 1974 y de nuevo ve la luz 65 años después de haber sido escrito. Esta supervivencia tan rara en este tipo de obras necesita alguna explicación. Una de las razones para ser actual es que B. Jacob era un maestro de la lengua hebrea y decidido partidario de una exégesis inmanente (explicación a partir de la Biblia misma); por ello la filología es el aspecto más sobresaliente del comentario. Además la atención a los lugares paralelos, a las expresiones semejantes es continua, de tal manera que el comentario vale también para conocer mejor la lengua hebrea. De otra parte, el autor tenía una alta sensibilidad artística, sabe apreciar y enseña a estimar el arte narrativo. Notemos finalmente que se trata de un comentario teológico, aspecto descuidado en general por los comentaristas judíos. B. Jacob quiso competir con los comentaristas cristianos; era consciente de que los judíos no podían presentar una serie de comentarios de alto nivel. Y efectivamente consiguió competir. En el comentario de G. von Rad se nota su influencia. C. Westermann lo cita frecuentemente. Ultimamente hemos visto que H. Seebass hace lo mismo. Este aprecio por el comentario de B. Jacob no significa seguidismo. B. Jacob era contrario a la hipótesis documentaria. Al final del libro en un apéndice critica la división del texto en fuentes capítulo por capítulo. No creía en la autoría de Moisés, pero pensaba que un autor había dominado el material originalmente muy diverso y había creado una unidad literaria y teológica. También se manifestó en contra de la historia de las formas de Gunkel. Si, a pesar de todo, el comentario sigue siendo una obra magistral, es por otros valores. Sus conocimientos del hebreo y la exposición centrada en el texto como está hoy, alcanzan una altura rara vez vista. Notemos en fin la nota apologética que le movió a escribir y que ya entonces se le reprochó. Hemos anotado antes que era consciente de que los judíos no estaban a la altura de los comentaristas cristianos, casi exclusivamente protestantes. Pero advertía en ellos algo que le desagradaba. Comprobaba que se desvalorizaba el A. T. y se presentaba como religión rutinaria o incluso supersticiosa, propia de gente inculta; el Dios del A. T. era un ídolo tribal; las figuras más eminentes de Israel eran seres bastante despreciables; Jesucristo mismo no fue judío, sino ario. Oscuramente previó que nada bueno podía proceder de este acercamiento tan mezquino al A.T. Los tiempos le dieron la razón. Notemos que B. Janowski y E. Zenger en un breve prólogo resaltan los valores de este comentario clásico.— C. MIELGO.

MACCHI, J.-D, *Israël et ses tribus selon Genèse 49* (=Orbis Biblicus et Orientalis 171). Editions Universitaires: Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 24 x 16, xiv-380 pp.

Se trata de una disertación doctoral defendida en Ginebra en la que se analizan los dichos de las tribus que se encuentran en Gen 49. Tiene cuatro partes. En la introducción se presentan las bases metodológicas de la investigación. Entre ellas conviene resaltar que acepta la hipótesis de Blum sobre la composición del Pentateuco, aunque modificada; dada esta premisa ya se puede esperar una postura de desconfianza sobre la historia del Israel antiguo. De la etapa premonárquica no se sabe nada. Antes del s. VIII Judá no fue un estado. Esta opinión es hoy bastante generalizada. Lo nuevo es que extienda este escepticismo a Gen 49, capítulo sobre el que había un consenso generalizado para considerarlo como muy antiguo, fuente de información sobre los avatares de las tribus y sobre el origen de Israel. Precisamente ya en la introducción denuncia las razones o, más bien, prejuicios, aducidos para justificar su alta antigüedad: la tribalidad, las metáforas y juegos de palabras, el lenguaje arcaico. Curiosamente no encuentro que se cite un argumento que es el más propuesto: que la tribu de Rubén se presente como primogénita cuando en tiempos históricos esta tribu no jugó ningún papel.

La segunda parte (27-250) es la principal: es la exégesis versículo por versículo y la alineación histórica de todo el material que el autor divide en estas secciones: El marco general (49,1-2.28), las tribus malditas (49,3-7), la de Judá (49.8-12), las seis pequeñas tribus (vv.13-21), la de José (22-27) y la de Benjamín (v.27). La tercera parte examina otras listas de tribus atestiguadas en el A. T. y los sistemas tribales preclásicos y finalmente la noción de tribu como modo de definición de la identidad de Israel. La cuarta parte es un resumen cómodo de los resultados.

Dejando a parte el marco que es postsacerdotal, los dichos tribales son del periodo persa y se deben a un solo autor, quien conoce una primera versión de los ciclos de Jacob y de José del Génesis, ciclos que quiere corregir. En el ciclo de Jacob él ha sido el que ha incrustado los relatos de 34,1-26 y 35,21-22a (rapto de Dina y venganza de los hijos mayores de Jacob); de esta manera dio un contexto narrativo a las maldiciones de los tres primeros hijos. Esto lo hace para presentar a Judá como el poseedor del privilegio de la primogenitura. Esto demuestra que el autor ya conoce el orden canónico de los hijos de Jacob de 29,31-30,24 + 35,16-20 (relato del nacimiento de los hijos de Jacob). Ahora bien, en contra de Blum considera que estos capítulos no pueden ser anteriores al destierro, porque para él suponen ya la unión del ciclo de Jacob y de Abrahán. La tendencia favorable a Judá se manifiesta en cierto hilo narrativo de la novela de José (sobre todo en Gen 37) que debe atribuirse a nuestro autor. El dicho de José es favorable a este personaje y está en estrecha relación con la línea narrativa predominante de la novela de este héroe, que es también tardía. El dicho sobre Benjamín ha surgido en relación con la unión post-exílica de esta tribu con Judá y ha sido formulado imitando el dicho de la tribu mayor.

En Gen 49 hay un núcleo antiguo: son los dichos dirigidos a las seis tribus del Norte (vv. 13-21). No contienen referencias a los relatos del Génesis. En este caso el autor ha usado una lista independiente y que probablemente procede del reino del Norte de la época de los Omridas, pues se presentan como vasallas de otras, a saber, de las tribus del centro: Efraim y Manasés.

El autor se ha esforzado en presentar con claridad un tema que por su naturaleza es oscuro. Tratándose de una tesis basada mayormente en el análisis literario es natural que no todas las afirmaciones tengan el mismo valor. El autor no pudo tener en cuenta el libro R. de Hoop, *Genesis 49 and Its literary and Historical Context*. Leiden 1999. Los dos anali-

zan el mismo capítulo. Macchi en un apéndice final de 8 págs. resume las posiciones de Hooppe y defiende las propias. El método es muy semejante y las conclusiones no pueden ser más radicalmente diferentes. De Hooppe atribuye los vv. 22-26 al Bronce Reciente y el resto al s. X. Es suficiente para demostrar el grado de subjetividad en esta clase de estudios. Se pide excesivamente al método literario.– C. MIELGO.

VLAADINGERBROEK, J., *Zephaniah* (=Historical Commentary on the Old Testament), Peeters, Leuven 1999, 24 x 16, 222 pp.

El libro es la traducción inglesa del comentario escrito en neerlandés. Ya se han publicado otros volúmenes de esta misma serie. Los editores, que forman un grupo internacional, exponen en un prefacio las características de la serie. Como el mismo nombre indica, quieren acentuar el carácter histórico de los comentarios. Los libros están escritos en un tiempo y época determinados; su mensaje se halla incrustado en un momento de la historia. Con esta precomprensión proceden los comentaristas. Por ello consideran a los libros como un producto de un proceso de transmisión, de sucesivas reinterpretaciones. etc.; por ello además se interesan por todas las noticias que los libros dan, aunque sean de materias no doctrinales como geografía, clima, botánica, etc. Prestan atención también a la historia de la interpretación.

Tras una amplia bibliografía (cita nada menos que 64 comentarios), el autor se ocupa en la introducción de los siguientes temas: en primer lugar ofrece una traducción, imprimiendo en letra cursiva lo que considera que remonta al profeta y en letra normal las adiciones. Y es que distingue tres etapas en la formación del libro: una primera, propia del profeta, es la mayor parte del libro; una segunda etapa constituida por adiciones del editor o editores, visible especialmente en 3,5.9-10.14-19. Por fin un tercer estadio que consta de leves adiciones. Sobre la vida, ambiente, época el autor se muestra muy reservado. Expone muchas opiniones ajenas con los argumentos respectivos y frecuentemente no toma posición propia. Especialmente expone la relación del libro con la reforma de Josías. No encuentra argumentos convincentes para situar la actividad del profeta antes o después de dicha reforma. Abandonando su reserva, el autor supone que en el tiempo de la reforma había tres corrientes de pensamiento: la corriente reformista y nacionalista cuyos representantes serían el rey y el "pueblo de la tierra", partidarios de la tradición contra los influjos extranjeros. Había también la corriente profética que ya no espera nada de la reforma y cree únicamente en la purificación a través del juicio; finalmente la corriente Dtr que combina las dos anteriores y su ideología está reflejada en el libro de la ley descubierto. Sofonías pertenecería al segundo grupo, al menos por lo que aparece en 1,2-3,3. No obstante en 2, 4-15 es más posibilista. Y es que el autor encuentra en el mensaje del profeta dos temas diferentes: En 1, 2-3,3 Sofonías es profeta de juicio y anuncia que no hay posibilidad de supervivencia, si no es para un resto. En la segunda parte (2,4-15) es partidario de las reformas de Josías. A pesar de esta diferencia, el autor cree que las dos partes remontan a Sofonías, quizá de épocas diferentes.

La exposición de cada perícopa procede de esta manera: tras la traducción de la misma, viene una sección no técnica titulada "lo esencial y perspectivas". Aquí se exponen los resultados de la exégesis en lenguaje no técnico y la actualización e influencia de la perícopa; sigue luego otra sección más larga llamada exposición académica en que el autor trata los temas críticos que propone la moderna exégesis. Esta tercera sección se articula en dos partes: en la primera trata de la delimitación de la perícopa, de la estructura, conte-

nido etc.; en la segunda se examina el texto con todo detalle fijándose especialmente en la filología.

No dudamos en calificar el comentario de brillante. Sobresale por su prudencia y cautela (ver, por ejemplo, la explicación del difícil paso de 1,9), por su claridad y amplísima información. Las observaciones filológicas ajustadas al texto hebreo y los numerosos "excursus" hacen al comentario muy recomendable.— C. MIELGO.

LELIEVRE, A. - MAILLOT, A., *Commentaire des Proverbes. T. III. Chapitres 1-9* (=Lectio Divina. Commentaires 8), Editions du Cerf, Paris 2000, 22 x 14, 313 pp.

A su debido tiempo ya se presentaron en esta revista (1993, 584; 1997, 545-6) los dos tomos anteriores: el t. I que trataba de los capítulos 10-18 y el t. II sobre los cap. 19-31. En este volumen se comentan los cap. 1-9. Como en los otros, el comentario se articula de la siguiente manera: se presenta la traducción de cada sección, con notas críticas (a ellas se remite con un asterisco) y un comentario sobrio, que ante todo señala la coherencia y el hilo de ideas de la sección. Las notas críticas prestan atención al significado preciso de los términos hebreos, especialmente en el conjunto de los libros sapienciales.

Los autores distinguen 9 instrucciones de un padre a su hijo que comienzan de la misma manera: "Escucha, hijo". Otros autores con mejores argumentos, a nuestro juicio, enumeran diez (la décima se halla en 7,1-27). Los autores atribuyen a la primera instrucción también los vv. 20-33; sin embargo, parece mejor considerarlos como independientes, puesto que se usa la 2ª persona del plural, en vez de la 2ª del singular que aparece en el resto de la instrucción. Tampoco parece muy acertado ver en 3, 13-20 la segunda parte de la tercera instrucción, dado que se usa la tercera persona singular. Por el contrario, 5, 15-23 parece formar parte de la 8ª instrucción: se usa la 2ª persona del singular y el tema es homogéneo con lo tratado en 5, 1-14.

El lector instruido querrá ver la explicación del cap.8. Los autores llaman nudo gordiano a la perícopa 8,22-31. Hacen una confesión personal: comenzaron el comentario con la intención de descubrir quién era la Sabiduría, y resulta que cuando más la han estudiado más desconocida se les ha presentado. Por cierto, los autores adoptan una fórmula especial. Traducen "*Sophie la Sagesse*" cuando el texto se refiere a la sabiduría personificada, es decir, a la sabiduría que habla para distinguirla de la sabiduría que se practica. Proceden con claridad al explicar qué y quién es la sabiduría en el cap. 8. Distinguen lo cierto, lo discutible y lo especulativo. La sabiduría es divina pero no es una diosa, no es una hipóstasis, ni atributo divino, sino una persona viva y real al lado de Dios. A este tema consagran un "excursus" de 33 pags. En él, a parte de intentar clarificar el concepto de Sabiduría, exponen la historia de esta especulación en textos posteriores, dada la influencia considerable que Prov 8 ejerció. Un segundo "excursus" reúne los textos extranjeros que son citados en los tres tomos. Finalmente un último "excursus" es un índice de términos y expresiones de la presente traducción con la correspondiente transcripción de la palabra hebrea. Termina el tomo con una bibliografía complementaria a la ofrecida en los otros volúmenes. Notemos que en el T. I se había prometido una introducción general al final del comentario. Al parecer deben haber considerado que el "excursus" sobre la Sabiduría personificada cumple satisfactoriamente lo prometido. Consideramos notable el esfuerzo empleado en el cuidado de la traducción y en el estudio del significado preciso de los términos hebreos.— C. MIELGO.

ROSE, M., *Rien de Nouveau. Nouvelles Approches du livre de Qohélet*. Avec une bibliographie 1988-1998 élaborée par Béatrice Perregaux Allison (=Orbis Biblicus et Orientalis, 168), Editions Universitaires: Fribourg; Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1999, 24 x 26, 630 pp.

En 1999 un número extraordinario de la *Revue de Théologie et de Philosophie* se dedicaba a Qohelet. M. Rose, que dirigió el número, publicaba un largo artículo en el que adelantaba mucho de lo que ahora aparece en el libro que presentamos. Nuevos acercamientos a Qohelet reza el subtítulo; y corresponde a la realidad tanto el adjetivo “nuevo” como el plural empleado. El fundamento de este grueso volumen se encuentra en las contradicciones observadas en Qohelet. Estas fueron advertidas muy pronto. Asombraron ya a los rabinos para quienes la uniformidad de la palabra de Dios era un principio indiscutido. Según ellos Qohelet no sólo expresa opiniones que se compaginan mal con la ley, sino que hace afirmaciones contradictorias. La crítica moderna ha tratado de explicar estas contradicciones de diversas maneras, bien biográficamente (el hombre cambia de opinión en la vida), bien psicológicamente (Qohelet está en una situación de desgarramiento interior) o bien literariamente (Qohelet cita opiniones ajenas que rebate o aprueba). Otra solución muy común a comienzos del s. XX fue admitir varios niveles textuales: varios autores intervinieron en tiempos sucesivos en la formación del libro. Sin embargo, en los últimos cincuenta años es común defender la unidad del libro si se prescinde de ligeras adiciones.

M. Rose rompe este consenso y basa el libro en estas premisas: las contradicciones existen, y no pueden negarse; el texto no es homogéneo. En segundo lugar, usa el método histórico-crítico, al que no cree se pueda renunciar por una supuesta superioridad del texto canónico. Basado en estas premisas defiende la sedimentación del texto en varias etapas. Últimamente se va imponiendo la opinión de que los libros proféticos se formaron por agregación continua de elementos nuevos que surgen como relecturas. M. Rose se imagina y intenta probar que el libro de Qohelet es el resultado de una relectura que se ha desarrollado en el seno de una escuela sapiencial y filosófica durante un largo tiempo y en muchas fases.

A parte de la estructura exterior (1, 2 y 12, 8 hacen inclusión), interiormente encuentra otra que es una combinación de forma estructural y terminología, concretamente la secuencia de tres elementos: *ver, comprender, juzgar*. Esta estructura es usada como una especie de plantilla y allí donde la encuentra, reconstruye la forma original que él atribuye al “Qohelet sabio”. A este autor asigna estos textos 1, *14-18; 2,*12-16; 2,*20; 3, *9-12; más la conclusión (8, *9.15) y el comienzo (1, *4-9). En total apenas llegan a veinte versículos. Para este sabio (M. Rose supone que se llamaba Qohelet ben-Shiméa) buscar un sentido a la vida es una empresa frustrante; la sabiduría es un fracaso; lo único que cabe hacer es disfrutar la alegría que la vida ofrece. A continuación otro autor que M. Rose llama “discípulo” reelabora el libro, comentando las líneas del pensamiento del maestro. Este segundo autor se conoce por el uso del término “vanidad”, acentúa el pesimismo y generaliza el fracaso de la vida, no conoce la alegría. Habría vivido en el último tercio del s. IV, mientras que el Qohelet sabio, al final de la época persa. El tercer autor que interviene es el llamado “teólogo redactor”, quien corrige cuanto pudiera entenderse como crítica o falta de respeto al Creador. No puede entender que se pueda calificar como absurdo la realidad entera; esto sólo es aplicable a ciertas experiencias humanas. Este autor es un teólogo y exégeta, para quien el texto ya tiene autoridad y él se limita a glosarle. Hizo su labor a comienzos del s. II. Pero esto no es todo. Al discípulo Rose le atribuye tres desarrollos suplementarios (4, *7-16; 5, 9-15; 5,*17; 6,*1-9) que luego fueron glosados por el redactor

teólogo. También éste último tiene sus secciones propias: 9, 13-12,7. Finalmente Rose examina el epílogo y distingue las tres manos ya señaladas.

La obra impresiona por la cantidad de detalles, es una verdadera mina de información; lo que supone un trabajo ímprobo. Sin embargo, la reconstrucción hecha es excesivamente intuitiva. Ciertamente no se podrá probar que la hipótesis es falsa, pero su explicación provoca escepticismo; el uso de la tijera es tan asiduo que hace difícil asentir. La crítica literaria exige criterios mas objetivos como diferencias de estilo o vocabulario, y no sólo la coherencia que un lector moderno quiera atribuir a un texto antiguo. M. Rose publicó en 1994 el comentario al Deuteronomio en la Serie *Zürcher Bibelkommentare*. Allí puso en práctica el método que ahora propone para Qohelet. Allí encontraba cuatro estratos; aquí, tres. La metodología es la misma. Notemos una errata muy visible: la última línea de texto de la pag. 11 se repite en cabeza de la pag. 12 y la nota anexa. Señalemos en fin la completísima bibliografía hecha por B. Perregaux Allisson que abarca los años 1988-1998 y que quiere ser la continuación de la publicada por R. G. Lehmann en el libro de D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*. Berlin/New York: de Gruyter 1989.- C MIELGO.

SAUER, G., *Jesus Sirach / Ben Sira* (=Das Alte Testament Deutsch. Apokryphen Bd. 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 24 x 17, 352 pp.

HÜBNER, H. *Die Weisheit Salomons. Liber Sapientiae Salomonis* (=Das Alte Testament Deutsch. Apokryphen, Bd. 4), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999, 24 x 17, 227 pp.

Esta conocida serie de comentarios acoge ahora también los libros deuterocanónicos (apócrifos), lo que no es usual. Es significativo que desde 1938 no se haya publicado ningún comentario al libro de la Sabiduría por autores protestantes en Alemania. Esta serie suele dar importancia a la crítica literaria y al aspecto doctrinal. Está dirigida a un amplio público, aunque exige bastante del lector.

En este comentario de Ben Sira el análisis literario es sustituido por la crítica textual que en este caso es complicada. En la traducción sigue el texto hebreo editado por Vattioni en cuanto a la enumeración de versículos. Considera que el mejor manuscrito es el encontrado en Masada. A este sigue en las partes que contiene. En el resto prefiere los manuscritos encontrados en la Geniza del Cairo. Pero, como muestran señales de elaboración, se ve obligado el autor a un trabajo laborioso de comparación para presentar el mejor texto posible. Tiene en cuenta también la versión griega que en ocasiones ofrece una lectura mejor. En todo caso hace una verdadera labor crítica no apoyándose exclusivamente en ninguna forma textual. Por ello la traducción se acompaña con notas de crítica textual que justifican la lectura elegida y exponen otras posibles. Notemos a este respecto un detalle que merece consideración: presenta en letra normal las partes del texto atestiguadas por el hebreo (el 68 % del texto), mientras que lo respaldado solamente por el texto griego está impreso en letra cursiva.

Otro tema tratado en la introducción es lo referente a la postura de Ben Sira entre el judaísmo y helenismo. Por supuesto el sabio se mantiene fiel al judaísmo. Los influjos helenistas no pesan excesivamente, aunque está al tanto de la cultura y filosofía griegas, especialmente de la estoica. Centro del mensaje del Sirácida es la revelación de Dios recibida como don por el pueblo judío. Es propia de él la íntima unión entre sabiduría, tem-

plo, culto y sacerdocio. Para el autor la no mención de Esdras mostraría su distanciamiento de los *Jasidim*.

El comentario está centrado en el texto y es breve, quizá excesivamente. Carece de "excursus". Salvo error por parte mía, no se alude por ejemplo, a que la oración del cap. 36,1-17 es muy discutida; es bastante común considerarla como adición. A nuestro juicio acentúa excesivamente el amor al templo y esto le impide ver que Ben Sira relativiza los sacrificios en 35,1-10, puesto que las buenas obras son presentadas como más aceptables a Dios que los sacrificios. ¿No es decepcionante observar que la única razón que se le ocurre para aconsejar las ofrendas sea porque está mandado? (35,4). Hay que notar, además, que liga el perdón de los pecados no al culto, sino a las buenas obras (3.3.30; 28,4). También se esperaba una discusión sobre el origen del mal según el Sirácida. ¿No afirma en 33,12 que el hombre es bueno o malo ya antes del uso de libertad? El tipo de comentario quizá no le permite al autor profundizar en estos y otros temas.

La limitación de espacio es invocada por *M. Hübner* al comienzo de su comentario al libro de la Sabiduría (p.7). Da la impresión de que al autor le entusiasma el libro; congenialidad que ayuda a hacer un excelente comentario. En la introducción se nota este aprecio. Considera con razón que es el libro más teológico de todos los apócrifos; por ello quiere hacer un comentario teológico-hermenéutico. Esto último quiere decir que el autor intenta actualizar el contenido (véase por ejemplo, p. 43-44). Una muestra más de ello es la traducción, que no es literal, sino fiel al sentido. Un ejemplo podría ser la versión en activo del "passivum divinum". El comentario de Sap. es una empresa delicada, puesto que intenta un encuentro entre la filosofía y culturas griegas y el judaísmo. Sabiduría no aceptó una escuela filosófica determinada; el libro es ecléctico, pero con un eclecticismo pensado y elegido.

Sobre la fecha de composición se inclina a pensar que es de la época de Augusto. Sigue en esto a G. Scarpata al ver en 6,3 una referencia a la toma de Alejandría por Augusto el año 30 a. C. Más extraño es que se muestre partidario del carácter bíblico y canónico del libro, dado que el autor es protestante. Con toda razón afirma que Sabiduría es más afín al N. T. que cualquier otro libro del A. T. Acepta la estructura tripartida del libro, cosa que es bastante común, pero considera que el cap. 10 pertenece a la segunda y no a la tercera parte. Comentando ésta última se esfuerza el autor en demostrar que, aunque el término sabiduría no ocurre muchas veces, el tema sí aparece; insistiendo en manifestar las obras de la sabiduría en el pasado, Hübner intenta demostrar la unidad del libro. La obra está dirigida a la diáspora judía principalmente de Alejandría cuya fe se encuentra bajo fuertes presiones por la cultura griega, pero también por el culto de Isis invocada como reveladora y salvadora de la humanidad. A esto último habría que decir que no consta que los judíos se sintieran atraídos por este culto.

El comentario está centrado en el texto, pero con continuas referencias a los lugares de la Biblia a los que Sabiduría alude. Es sabido que Sab. conoce el A. T. y escribe como en falsilla, teniendo el A.T. al lado. También son señalados los paralelismos con el pensamiento griego. La falta de espacio no le permite al autor profundizar. La afirmación de que Dios no hizo la muerte (1,13) es tan contraria al resto del A.T., que algunos comentaristas han supuesto que se refiere no a la muerte física, sino a la segunda muerte. El autor de Sabiduría, ¿pensaría que Adán fue creado inmortal? Es otra solución. Sobre estos particulares Hübner no se detiene. En otras ocasiones se muestra más prolijo. Así es muy útil lo que dice sobre 7, 22-26 referente a los 21 epítetos dados a la Sabiduría. Sin ser un "excursus", se detiene en el comentario de esta sección (p. 108-109). Hübner piensa que Sap. admite la preexistencia de las almas, e indudablemente ése parece ser el sentido de

8,20; pero habría que ver de qué preexistencia se trata. No es la misma que afirmaba Platón en el Fedón.

Felicitemos vivamente a la editorial que haya incluido estos comentarios en la serie y a los autores por el excelente trabajo que han hecho.— C. MIELGO.

FISCHER, G.- BACKHAUS, K., *Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (=Die Neue Echter Bibel. Themen, 7), Echter Verlag, Würzburg 2000, 23 x 15, 144 pp.

Esta serie de comentarios a la Biblia publica volúmenes suplementarios. En ellos se hace una exposición amplia de algunos temas teológicos y doctrinales. Algunos ya han sido publicados. En esta Revista (35, 2000, 631-632) hemos presentado el tomo 3 sobre el prójimo, el extranjero y el enemigo.

Este volumen trata de la expiación y la reconciliación. G. Fischer expone la doctrina del Antiguo y K. Backhaus, la del Nuevo Testamento. Tiene las mismas características que el anterior: presentación breve de los textos más importantes, anotación de las variantes que los temas adquieren en el curso del tiempo y atención a las posibles actualizaciones del tema para el día de hoy. Así se señala cómo el A. T. habla de un mundo en el que el pecado es una realidad, se le sorprende por doquier tanto en las relaciones con Dios como en las relaciones interhumanas. Nadie se ve libre de él. Pero al mismo tiempo los textos bíblicos indican una dinámica que conduce a la paz y al perdón. El N. T. continúa con el mismo tema. El hombre no crea reconciliación, pero puede gozar de la reconciliación que Dios regala. El que vive desde la reconciliación, puede vivirla con los demás y ofrecerla. El perdón solicitado a Dios como nosotros perdonamos es el núcleo de la reconciliación. Al final los dos autores resumen en muy pocos puntos lo que han expuesto anteriormente.— C. MIELGO.

MAYER, B. (Hrsg.), *Jericho und Qumran. Neues zum Umfeld der Bibel* (=Eichstätter Studien, 45), Friedrich Pustet, Regensburg 2000, 23 x 15, 326 pp.

G. Kurth fallecido en 1990 fue un eminente antropólogo que participó en las excavaciones de Jericó realizadas por K. Kenyon. Como fruto de este trabajo y de su colaboración con R. de Vaux que excavaba en aquél entonces Qumran, reunió una preciosa colección de restos de esqueletos humanos que pasó a manos del antropólogo Röhrer-Ertl, quien la ha donado a la diócesis de Eichstätt. Con motivo de este traslado se organizó un simposio en Febrero del 2000 que sirvió de presentación de la colección al público. Se publican en este libro las conferencias pronunciadas en dicho simposio. Son en total nueve, cinco de las cuales tienen como tema Qumran. Las otras tienen un carácter más general. Así Josef F. Thiel escribe sobre el culto a los cráneos de los muertos, recogiendo las costumbres acerca del tema en los pueblos de cazadores y en los que pasan a ser sedentarios. O. Röhrer-Ertl escribe sobre la muerte y la fe en el neolítico precerámico de Jericó y lo hace estudiando los cráneos y restos de esqueletos encontrados en Tell es Sultan (Jericó). Las deformaciones que han sufrido los cráneos y su colocación cerca de los vivos demostraría ciertas prácticas mágico-religiosas. Robert Wenning escribe sobre los enterramientos en el territorio de Judá en la época del hierro. Recoge la información que no es abundante y la ilustra detalladamente. Interesante es también el trabajo de M. Neubrand sobre el desierto como lugar teológico. Significa cercanía de Dios, lugar de tránsito y por

ello mismo despertó fuertes emociones mesiánicas. Los siguientes artículos se centran específicamente en Qumran. G. Fasbeck escribe sobre la arqueología del edificio. Se lamenta, como tantos otros, de que después de casi cincuenta años no se haya publicado la relación definitiva de las excavaciones. Es especialmente preocupante que no se haya publicado el inventario de los objetos encontrados. Para la autora parece claro que la interpretación que de Vaux dio al edificio se sacó no de las excavaciones sino de los documentos encontrados. Hasta la fecha falta una interpretación del conjunto. Otras hipótesis se han propuesto: el edificio sería una fortaleza o una "villa rústica". J. Zangenberg estudia a Qumran en el contexto regional y cree que se trata de un centro económico de un territorio más amplio, que cultivaba preferentemente la palmera datilera. Arqueológicamente la hipótesis esenia no se impone. Los tres últimos artículos son los más interesantes. Se deben conjuntamente a O.Röhrer-Ertl, F. Rohrhirsch y D. Hahn. Se concentran en el estudio antropológico de los esqueletos del cementerio de Qumran. Presentan los datos primeramente, los valoran desde el conjunto de las ciencias naturales y finalmente intentan averiguar si es posible identificar el carácter religioso del edificio. Los esqueletos, como se sabe, pertenecen a hombres, mujeres y niños. Del estudio sacan conclusiones acerca del trabajo que hacían, de lo que comían, etc. Concluyen que el complejo se hizo por razones económicas, para vivir de las palmeras, aunque también se dedicaban a la cría de ganado. Finalmente intentan identificar a los habitantes desde el punto de vista religioso. Creen que los estanques de agua debían servir para las purificaciones rituales. Los huesos de los animales y su colocación manifiestan también el interés religioso. Qumran ha hospedado una comunidad especialmente religiosa y austera.

El libro es interesante. De Qumran se escribe mucho, pero los aspectos arqueológicos y antropológicos son pocas veces tratados. Y esto es lo nuevo de este libro como lo indica el subtítulo. Son notables también las buenas fotos de cráneos y de esqueletos.— C. MIELGO.

MARGUERAT, D. (ed.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (=Le Monde de la Bible 41), Labor et Fides, Genève 2000, 22,5 x 15, 489 pp.

Esta introducción, escrita principalmente por profesores protestantes de lengua francófona, está concebida como un manual para los estudiantes de teología y para quienes deseen hacer una lectura rigurosa del NT. Como introducción que es, selecciona y jerarquiza la información útil. Explora las cuestiones controvertidas y analiza las principales hipótesis para intentar dar una respuesta. Su objetivo es ofrecer al lector una visión global de los problemas históricos y literarios originados por la redacción de cada libro del NT, pero sin ofrecer una marea de referencias, sólo las más significativas y expuestas objetivamente. Es de agradecer el glosario final con los términos técnicos utilizados, así como el índice que facilita la búsqueda temática.

Cada libro del NT es objeto de un capítulo con una misma estructura. Al inicio hay una presentación literaria del escrito: exposición y justificación de la estructura, que a su vez explica el contenido. A continuación se examina el medio histórico de producción, donde se expone la cuestión del autor, la datación del escrito, el lugar de composición y sus destinatarios. La composición literaria analiza las distintas fuentes literarias que el redactor tuvo a su disposición, así como las tradiciones religiosas. La perspectiva teológica nos describe el programa teológico del autor bajo los epígrafes clásicos de historia de la salvación, cristología, eclesiología, ética. A continuación, se mencionan las nuevas pers-

pectivas y horizontes de investigación actual. El estudio de cada escrito finaliza con una selección básica de bibliografía.

Los autores del manual utilizan en sus estudios el método histórico-crítico, es decir, una lectura adecuada de los textos requiere que éstos sean colocados dentro del contexto histórico (literario, cultural, religioso) que los vio nacer y expone la finalidad de su composición. Con ello se pretende evitar una lectura anacrónica. Los autores también tienen en cuenta la narratología y la retórica, así como otros útiles para una mejor comprensión del texto.

Respecto a los manuales clásicos, este nuevo destaca por la importancia concedida a la presentación literaria de cada escrito, la prioridad otorgada al trabajo de composición del autor; la menor importancia dada a hipotéticas reconstrucciones de la identidad del autor. Además, el epígrafe de "nuevas perspectivas" testimonia que el manual no contiene una concepción cerrada y fija, sino evolutiva. Es un buen manual para los estudiantes de teología y completa y actualiza los clásicos manuales de introducción (Vielhauer...)- D. A. CINEIRA.

THEOBALD, M., *Der Römerbrief* (=Erträge der Forschung 294), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, 21,5 x 13,5, 339 pp.

La carta a los Romanos es uno de los textos teológicos más ricos del NT, donde mejor se conserva el legado teológico del apóstol Pablo: la teoría de la justificación, antropología teológica, la cuestión de la gracia-fe. No es de extrañar, por tanto, que los comentarios y las monografías sobre este escrito se multipliquen sin cesar. El presente estudio es un complemento al comentario del mismo autor (1992/93), por lo que el autor no analiza versículo por versículo, sino que investiga temas de la carta. Se analizan cuestiones literarias, aspectos teológicos, la influencia de la carta en la historia... En su estudio tiene en cuenta los resultados decisivos de la investigación crítica, histórica y exegética de los últimos años.

La introducción trata ampliamente cuestiones literarias: el texto, la integridad de la carta, el motivo de la carta, la estructura y la composición, el estilo y el modelo de argumentación, las tradiciones reelaboradas, la posición de la carta en el conjunto de la correspondencia paulina. Posteriormente se analizan los aspectos teológicos: cuestiones sobre la fe, las características de una antropología teológica paulina (la ley, la gracia, esperanza), la cristología en Rom, el Evangelio como manifestación de la justicia de Dios, el preanuncio del Evangelio en las promesas de la Escritura, el pueblo de Israel en Rom 9-11, la eclesiológia, indicaciones éticas (Rom 12ss.). El libro finaliza con una visión panorámica de la historia de la interpretación, la influencia de la carta en la teología, así como unas indicaciones para la interpretación actual de la carta a los Romanos.

El libro no es más de lo que pretende, es decir, un complemento a un comentario, por lo que puede ser útil para profundizar en algunos aspectos concretos de Rom.- D.A. CINEIRA.

SCHNEIDER, S., *Vollendung des Auferstehens. Eine exegetische Untersuchung von 1 Kor 15,51-52 und 1 Thess 4,13-18* (=Forschung zur Bibel 97), Echter Verlag, Würzburg 2000, 23,5 x 15,5, 333 pp.

Esta tesis doctoral, presentada en Sankt Georgen (Frankfurt a.M) en 1994/95 bajo la dirección de Norbert Baumert, estudia la relación de 1 Cor 15,51-52 y 1 Tes 4,13-18, la cual ya ha sido muy comentada desde tiempos de S. Jerónimo. En la primera parte del trabajo analiza el texto de 1 Cor 15: una vez acotado el texto (vv. 50-57) y hecha la crítica textual, pasa a la crítica literaria y redaccional de vv. 50-57. Se plantea dos problemas: ¿de dónde obtuvo Pablo la cita de 54c-55? ¿de la LXX o es una traducción libre? Desde el punto de vista del contenido ¿el v. 56 es una glosa? En el capítulo 3 tenemos un examen semántico de los vv. 50-57, donde destacan dos términos: εἰς ἥκοις y misterion; uno sería traducido por “totalmente”, mientras que misterio indicaría la realidad oculta o escondida. El capítulo 4 presenta las dificultades de 1 Cor 15,51-52 y las propuestas de solución. Otro capítulo viene dedicado a la posición sintáctica de la negación en griego (superfluo). Continúa con el significado de la palabra koimaw, así como con la crítica textual para finalizar con una propuesta de solución respecto a los vv. 51-52, y su significado.

La segunda parte del estudio está dedicada al texto de 1 Tes 4,13-18, ofreciendo la acotación del texto, la crítica textual y el género literario. En el resto de los capítulos analiza 1 Tes 4,15a.16-17; 1 Tes 4,14.15b y 4,13.18.

En 1 Cor 15 Pablo habría hablado sobre la corporeidad de la resurrección, pero no desde un punto de vista filosófico-antropológico según el cual al cuerpo material actual le correspondería un cuerpo resucitado espiritual, sino que Pablo, usando un lenguaje teológico-soteriológico de la imagen del hombre hebreo, considera a todo el hombre desde distintos aspectos. El hombre estaría compuesto de cuerpo y alma: con el pecado original es un cuerpo psíquico, pero cuando el hombre ha aceptado la acción salvadora de Jesús tenemos entonces un cuerpo espiritual. Dado que la liberación de la realidad del pecado original y el paso del cuerpo psíquico a ser cuerpo espiritual ya ha tenido lugar en la conversión y en el bautismo, puede Pablo decir que los creyentes ya han resucitado y ya tienen un cuerpo resucitado. En la tierra, sin embargo, no se da esa figura en plenitud, por lo que todavía permanecen en el hombre las tendencias terrenales. En 1 Tes 5, Pablo intenta afianzar la debilitada fe de los tesalonicenses en la resurrección. En 5,1-11 retoma la preocupación de sus interlocutores referente a la espera de la venida del Señor e intenta animarlos recordándoles las exigencias necesarias (vv. 5-8). En 4,13-18 el Apóstol rechaza la idea de que sólo los vivos podrán experimentar la venida de Señor, y adoctrina a la comunidad sobre la relación entre la resurrección y el día final.

Nuestro autor llega a la conclusión de que los dos textos estudiados no se contradicen ni se excluyen, sino que 1 Tes 4 trata un aspecto del tema. Al contrario, existen varios puntos comunes entre ellos: así tanto en 1 Cor como en 1 Tes los muertos y los vivos serán transformados; en ninguno de los pasajes se nos habla de la “espera cercana” de Pablo. En ambos textos tenemos la misma actitud ante la muerte y el papel central en los acontecimientos finales lo desempeña Dios. El libro presenta una nueva perspectiva de la comprensión paulina sobre la resurrección. Algunos pequeños errores tipográficos se puede ver: pg. 38, línea 3: HT.– D. A. CINEIRA.

PRIGENT, P., *L'Apocalypse de Saint Jean* (=CNT XIV), Labor et Fides, Genève 2000, 23,5 x 17,5, 507 pp.

El autor del Ap fue uno de los grandes espíritus que ha dado la tierra y uno de los testimonios más fieles de Jesús en este mundo, pero su mensaje no tiene toda la originalidad que ordinariamente se le atribuye, sino que es heredero legítimo de una tendencia existente dentro del judaísmo de la época. El escrito neotestamentario aporta una revelación, en concreto, la revelación de Jesucristo. Frente a la apariencia nos invita a descubrir la verdadera realidad. El imperio romano aparece como el soberano del mundo y el emperador ejerce un poder absoluto, casi como la divinidad. Pero es solo apariencia. Roma y su imperio son manifestaciones demoniacas, el anticristo, mientras que la realidad es distinta: el verdadero poder pertenece a Cristo y a quienes le siguen. Éstos son testigos de un mundo nuevo que no deben sucumbir a las apariencias. Por eso queda excluido un sincretismo religioso romano-cristiano. El libro es un anuncio de la venida de Cristo, por tanto, una profecía, es decir, un mensaje destinado a dar testimonio y a guiar al hombre que tiene en la eucaristía la experiencia de la presencia de Cristo.

El cambio de milenio ha hecho que se reavive el interés por un libro que para el gran público es enigmático, simbólico y al mismo tiempo atrayente, por eso de lo misterioso. Así en los últimos años ha aumentado el número de comentarios sobre este escrito neotestamentario. El presente es una reedición revisada y aumentada de la realizada por el mismo autor hace unos 20 años. Ante la gran cantidad de artículos y comentarios aparecidos en ese tiempo, el autor ha actualizado el suyo con las nuevas aportaciones de la investigación, especialmente con los trabajos más significativos en el campo de la exégesis, historia y sociología. Ha suprimido discusiones innecesarias, colmado lagunas existentes. Así mismo ha introducido la exégesis de algunos textos concretos, que en la edición anterior no aparecían. En una amplia introducción nos presenta el estado de la investigación referente al Ap: las raíces judías del Ap, el juanismo y el helenismo del Ap, su datación, contexto histórico, social y eclesiológico, así como la composición y plan del Ap. Las páginas añadidas intentan corregir, enriquecer o precisar la primera edición.— D. A. CINEIRA.

FREKE., T. - GANDY, P., *Los misterios de Jesús. El origen oculto de la religión cristiana*, Grijalbo, Barcelona 2000, 23 x 16, 415 pp.

Estudiando las versiones del mito de Osiris-Dionisio, los autores ven que la historia de Jesús tenía las mismas características. Estas semejanzas las ocultó la primitiva iglesia romana, destruyendo la literatura sagrada de los paganos con el fin de erradicar los misterios. Cuando el cristianismo se convirtió en el poder dominante, se injertaron temas populares de la mitología pagana en la biografía de Jesús.

Los judíos habrían adoptado los misterios paganos y creado su propia versión de los mismos (gnosticismo). Quizá los iniciados en los misterios judíos habrían adoptado el poderoso simbolismo de los mitos Osiris-Dionisio para formar un mito propio cuyo héroe era el dios hombre judío que muere y resucita, Jesús. La historia de Jesús sería un instrumento que se había ideado especialmente para transmitir las enseñanzas espirituales cifradas de unos gnósticos judíos. Los no iniciados en los misterios habrían cometido el error de considerar el mito de Jesús como un hecho histórico y así se habría creado el cristianismo literalista. Los iniciados la entendían como una enseñanza mística que tenía como finalidad ayudarnos a cada uno de nosotros a convertirnos en un Cristo. Pero una institución autoritaria se había apropiado de su misticismo anárquico para crear una religión dogmá-

tica. Los autores opinan que no hay pruebas de la existencia histórica de Jesús, por lo que Jesús sería una figura mítica. Posiblemente los terapeutas crearon la historia de Jesús. Descomponiendo el mito de Jesús, el libro concluye que Jesús es una síntesis de dos figuras míticas ya existentes: el dios hombre pagano y el Mesías judío. Es el mítico hijo de Dios camuflado como el histórico hijo de David. De ahí se dio un paso más: nació una religión basada en la historia y no en el mito, en la fe ciega en supuestos acontecimientos en vez de en la comprensión mística de alegorías míticas, una religión de misterios exteriores sin misterios interiores, de forma sin contenido. El Jesús de Pablo es el dios hombre mítico de los gnósticos. Pablo es un gnóstico.

Los autores se quieren curar en salud afirmando que sus tesis “no se trata de simples fantasías entretenidas ni de conjeturas sensacionales”. Pero la verdad es que se queda en eso. Hay argumentos a favor de la existencia de Jesús. Se acepta la influencia de los cultos místicos en el cristianismo y la importancia que jugó el gnosticismo dentro de los grupos cristianos del s. II. La datación de los escritos del NT no es muy afinada. Hace pensar que Jesús tuviera como lengua materna el hebreo (p. 219).— D. A. CINEIRA.

PENNA, R., *I Ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, 21,5 x 14, 626 pp.

El presente libro pretende introducir el discurso neotestamentario en el cuadro de las precomprensiones religioso-culturales del tiempo y ofrecer al lector las discusiones actuales sobre cristología mediante referencias bibliográficas específicas. Partiendo de la auto-comprensión personal de Jesús y del anuncio pascual de los primeros testigos, se nos muestra la diversidad de retratos de Jesús presentados en las primeras generaciones cristianas, teniendo en cuenta el análisis literario e histórico. Ello nos permite ver la evolución que ha experimentado la figura de Jesús en la confesión de la fe cristiana: de simple predicador galileo a señor del mundo y de la historia, asociado a Dios (aspecto diacrónico). ¿Cómo justificar este proceso? ¿El punto de llegada es fiel al punto de origen? Desde el punto de vista sincrónico, se pregunta si es posible establecer una homogeneidad en la cristología: ¿existen cristologías incompatibles o es posible establecer la existencia de una unidad en la cristología neotestamentaria?

El método histórico-literario pone de relieve la pluralidad y la riqueza de interpretaciones cristológicas y tiene la necesidad de hacer una síntesis. ¿Cuál es el común denominador de las cristologías? La persona misma de Jesús, la unidad existente entre Jesús y el Cristo. Los modos para “decirlo” son muchos, pero él es siempre quien constituye el centro de interés y del lenguaje de fe, aunque éste sea muy variado. A Cristo se le expresa de muchos modos, porque no es unívoco, sino “polívoco” (no equívoco).

Teniendo en cuenta todos los desarrollos canónicos del texto, este segundo volumen presenta siete fases diferentes de la cristología: 1) el judeocristianismo palestinese se centra en dos momentos concernientes a la figura de Jesús: a) a su pasada vida histórica, donde la cristología se expresa con la creación de algunos títulos que tendrían alguna relación a la fase jesuana (“siervo de Dios”, “el justo”, “el santo”). El segundo centro de interés es escatológico: Jesús es considerado como el hijo del hombre (Q), y se espera su venida (Maranatha). En relación con Israel, Jesús es considerado como Mesías. 2) la aportación genial de Pablo: Usa los títulos cristológicos tradicionales: Cristo, Señor, Hijo de Dios; añade títulos nuevos: último Adán, imagen de Dios. Destaca en Pablo el aspecto cristocéntrico de su teología. Para Pablo la figura de Jesucristo asumía un papel catalizador tal de atraer, modificar y resistemar los varios elementos constitutivos de la misma fe

(aquella hebraica y la cristiana). Pero la cristología es teocéntrica (Cristo es de Dios, 1 Cor 3,23). 3) La escuela paulina presenta una reflexión cristológica muy variada, lo cual indica la capacidad expresiva de la fe cristiana y que la figura de Cristo se presta siempre a inéditas reflexiones. 4) La contribución de Heb: la alianza va relacionada a un nuevo sacerdote: Jesucristo es Hijo de Dios y sumo sacerdote, lo que hace posible el acceso a Dios y la comunión con él. 5) Las tradiciones sinópticas unidas en Mc - Mt - Lc. 6) La elaboración de la tradición que se remonta al discípulo amado. 7) La perspectiva apocalíptica del Ap.

La cristología ofrece multiplicidad de definiciones sobre Jesucristo y no se encuentran en un solo escritor, sino que varían de un escritor a otro. El concepto de retrato hace referencia a la unidad del sujeto en cuestión. Penna considera a los representantes de las distintas corrientes del cristianismo primitivo como pintores: la distinta interpretación de cada uno, unida a la diversa técnica estilística, conducirían a resultados pictóricos diversos. Es un estudio exegético serio de la cristología, poniendo de manifiesto la evolución y diversidad de cristologías.- D. A. CINEIRA.

MATEOS, J., - CAMACHO, F., *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Vol. II, El Almendro - Fundación Épsilon, Córdoba 2000, 24 x 16, 518 pp.

Estos autores conciben el comentario del Ev. de Mc en 3 periodos, constituyendo Mc 8, 27-30 una perícopa bisagra entre dos periodos y marcando al mismo tiempo una división; mientras que el tercer periodo está constituido por los acontecimientos de la pasión. El segundo volumen de este comentario abarca los cap. 6,7-10,31. El primer periodo se subdivide en 3 secciones. El segundo periodo está en su primera mitad escalonado por los 3 anuncios de la muerte-resurrección (8,31-33; 9,30-33a; 10,32-34), incluye la labor de Jesús en el templo (11,12-12,44) que sucede a la subida y entrada en Jerusalén y el discurso (13,3-37) que sigue a la destrucción del templo (13,1). Está compuesto de las siguientes secciones: IV: el mesianismo de Jesús (8,31-9,29); V: instrucción a la comunidad (9,30-10,31); VI: subida y llegada a Jerusalén (10,32-11,11); VII: En el templo, denuncia y controversia (11,12-12,44); VIII: El grupo cristiano en la historia (13,1-37).

El comentario de cada perícopa está estructurado de la siguiente forma: traducción del texto, un estudio filológico del pasaje, un breve epígrafe dedicado al contenido y división del pasaje; a continuación establece las marcas para la interpretación y finaliza con la lectura discursiva o comentario propiamente dicho. Como característica del comentario cabe destacar el hecho de no tener en cuenta la evolución e historia del texto, por tanto ofrece una lectura sincrónica de Mc, el cual es la base del comentario. Las discusiones o distintas interpretaciones entre los estudiosos están reducidas al máximo en las notas al pie de página. Analiza los textos teniendo en cuenta los métodos usuales que se aplican en exégesis. Destaca el estudio de la narración, así como el encuadre del texto en su contexto cultural, social y religioso en que surgió el Ev. de Mc, pues esas realidades externas ayudan a comprender mejor el contenido. Los autores han tenido presente que dentro del contexto religioso el Ev. Mc hace referencia al judaísmo y por tanto al AT, por lo que algunos pasajes vienen interpretados teniendo en cuenta el AT. Al final de cada sección aparece una síntesis en la que se expone el contenido del mensaje evangélico en un lenguaje más actual.

Es un comentario que puede ser usado muy bien por el lector ordinario prescindiendo del aparato filológico y centrándose en la explicación.- D. A. CINEIRA.

DEBERGÉ, P., *El dinero en la Biblia. Ni pobre... ni rico*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 21 x 13, 117 pp.

Se trata de un recorrido bíblico sobre el tema pecuniario. El autor estructura su análisis en cinco partes: significado del dinero en el Antiguo y Nuevo Testamento, el Sermón de la Montaña, las primeras comunidades cristianas y una conclusión final.

Parte del análisis de la situación veterotestamentaria donde el dinero se vive a veces como bendición, como prueba o como denuncia (Génesis, Profetas, Salmos, Sabiduría, Proverbios, Job, etc.). Las riquezas materiales en el Antiguo Testamento se consideran naturalmente buenas, forman parte del proyecto de Dios, que quiere que todos y cada uno de los seres humanos sean felices. Pero, dado que esas riquezas remiten a la libertad de cada uno, exigen de sus usuarios que den pruebas de discernimiento y de responsabilidad. El rico se encuentra ante las riquezas, sean prueba o no, en situación de peligro; el peligro de la falsa seguridad y existencia.

Después salta al contexto neotestamentario donde hace un recorrido a los principales pasajes del nuevo testamento en relación con el dinero. Aquel que pone su seguridad sólo en las riquezas, corre el riesgo de olvidar a Dios, única y verdadera Riqueza. La novedad de Jesús es que, si bien reconoce la importancia del dinero en la vida, también alerta de su peligro y alienta hacia la buena inversión: enriquecerse en orden a Dios.

El Sermón de la Montaña tiene un significado especial respecto a los bienes materiales. En él se proclama bienaventurados a los pobres de Espíritu porque ellos heredarán el Reino de Dios. Ante el escándalo de la pobreza los pobres de Yahvé, los *anawin*, reciben el mensaje de la buena nueva. En el fondo hay un doble mensaje: por un lado la pobreza es un mal que se debe combatir, por otro es el lugar en que el ser humano puede nacer, de verdad, a su identidad de Hijo de Dios y de Hermano universal. Así surge la exigencia del reparto inscrita en el corazón de cada ser humano.

La Nueva Ley viene a deslegitimar costumbres como los préstamos a interés y la ley de prendas, al tiempo que legitima la limosna, la remisión de las deudas y la liberación de los esclavos. Los textos de los Hechos de los Apóstoles (Hch. 2, 42-45 y Hch. 4, 32-35) son la base para el análisis radical de la vivencia de la pobreza en dependencia de Dios, no del dinero. Así surge la nueva comunidad. ¿Ideal o realidad? Debergé apuesta por la capacidad de las primeras comunidades cristianas de dejarse trabajar por el espíritu de Dios. El dinero ya no es causa de separación entre ricos y pobres, sino un instrumento destinado a construir un modelo de igualdad y de fraternidad mediante la comunidad de bienes compartida.

Como clave final y conclusión se aboga por la administración del dinero de manera responsable, y en el ámbito religioso por la vivencia de la pobreza como signo. Destaca la forma de aproximarse al tema; el autor busca a modo de exhortación la relación de los textos bíblicos citados con la vida inmediata del lector.— F. SÁEZ COMET.

Teología

Padres Apostólicos., Introducción, traducción y notas de Juan José Ayán, (=Biblioteca de Patrística 50), Ciudad Nueva, Madrid 2000, 23,5 x 15, 630 pp.

Lo primero que llama la atención en el presente volumen es precisamente su volumen. Sus 630 páginas hacen que se salga de lo que es habitual en la colección. Esa amplitud se debe en parte a qué incluye la obra de ocho autores englobados bajo la denomina-

ción de Padres Apostólicos, pero también a la extensión y riqueza de sus introducciones que ocupan un buen tercio de sus páginas y al detalladísimo índice temático, de 43 páginas. Dado que no existe criterio único respecto a qué autores u obras se han de considerar bajo la denominación de Padres Apostólicos, para orientación del lector, indicamos las obras incluidas en el volumen: *Enseñanza de los doce Apóstoles (Didaché)*, *Doctrina de los Apóstoles*, *Epístola del pseudo-Bernabé*, *Carta de Clemente de Roma a los Corintios*, *Cartas de Ignacio de Antioquía*, *Carta de Policarpo a los Filipenses*, *Martirio de Policarpo*, *El Pastor de Hermas*, *Segunda carta de Clemente a los Corintios (Homilía anónima)*, *A Diogneto*. J.J. Ayán está ya muy familiarizado con los Padres Apostólicos y no es la primera vez que se ocupa de ellos como editor. Con anterioridad ha tomado a su cargo la publicación, en edición bilingüe y en varios volúmenes, de los Padres Apostólicos en la colección "Fuentes patrísticas". Conoce bien sus escritos y la abundante bibliografía sobre ellos. De ello dejan constancia las introducciones. Debido a su número, no vamos a entrar en sus detalles. Simplemente indicamos que, por mantenerse dentro de los parámetros de la colección, no recogen toda la información de que el autor dispone. Por ello con frecuencia remite a sus mismas introducciones, más amplias y detalladas, de la edición en Fuentes Patrísticas. No examina sólo las cuestiones críticas habituales (autor, fecha y lugar de composición, género literario, etc.), sino que entra en el contenido y aportación específica a la comprensión del mensaje cristiano del escrito correspondiente. Hay que señalar, por último, la riqueza, por abundancia, contenido y diversidad de aspectos considerados, de las notas que acompañan al texto, en las que el lector encontrará parte de la información que no halló cabida en la introducción. La traducción española corre fluida y nítida. El índice temático, ya señalado, va precedido del bíblico. El volumen lleva una Presentación de Mons. Eugenio Romero-Pose, en que señala cómo "La Biblioteca de Patrística... alcanza, en este Año Jubilar del 2000, el jubiloso número 50 con el significativo título de *Padres Apostólicos*". - P. de LUIS.

ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los cantares*. Introducción, traducción y notas de Samuel Fernández Eyzaguirre (=Biblioteca de Patrística 51), Ciudad Nueva, Madrid 2000, 23,5 x 15, 124 pp.

No es mucho lo que se nos ha conservado de la obra de predicación de Orígenes. Pero afortunadamente se nos han conservado, aunque en su traducción latina, estas dos homilías sobre el Cantar de los cantares, que junto al Comentario al mismo libro bíblico, son textos de gran importancia para la espiritualidad cristiana. Respecto de ellos dice san Jerónimo: "Orígenes, habiendo superado a todos en el resto de los libros, en el Cantar de los cantares se superó a sí mismo". Dicha importancia la expone Fernández Eyzaguirre en la introducción con la amplitud que permite su brevedad. Antes de examinar la concepción del matrimonio espiritual propia de Orígenes, el autor la coloca dentro del contexto de la tradición bíblica y cristiana, ortodoxa y heterodoxa o gnóstica, anterior a él. Al presentar a los personajes que intervienen en el Cantar resalta el hecho de que Orígenes el es primero en ver simbolizada en la esposa el alma individual, sin que ello implique renunciar a la interpretación tradicional que la refería a la Iglesia. Con relativa amplitud se ocupa del progreso espiritual, tema central en las Homilías. Siguiendo a san Jerónimo, se refiere al carácter propedéutico de las Homilías, viéndolas como una degustación inicial que debe llevar al alimento sólido del Comentario. La traducción va acompañada de abundantes notas, de carácter exegético unas, de carácter más doctrinal otras. Al índice bíblico se suma otro de nombres y materias. - P. de LUIS.

NONNO DI PANOPOLI., *Paráfrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento di Enrico Livrea (=Biblioteca patristica 36), Edizioni Dehoniane, Bologna 2000, 19,5 x 13, 320 pp.

Bajo el nombre de Nonno de Panópolis han llegado hasta nosotros dos obras, una intitulada *Dionisiacas* y otra, una *Paráfrasi del Evangelio de san Juan*. El estilo y la lengua abogan en favor de la única paternidad de Nonno; pero el hecho de que la primera obra sea totalmente pagana y la segunda cristiana, plantea la llamada "cuestión nonniana", esto es, si efectivamente las dos obras son de él y, en caso positivo, si son producto de un culto sincretístico cristiano-dionisiaco o de dos momentos cronológicos distintos.

La presente obra se ocupa del Canto B de la *Paráfrasi*. El autor de la edición, que parte de algunas pruebas de un fondo común a las dos confesiones, opta claramente por la única paternidad de Nonno y establece un paralelismo entre los dos poemas: "Con el arma metafórica de su voz poética, Nonno ha compuesto en Alejandría la epopeya que celebra el triunfo de Dionisio Matagigantes sobre quienes se resisten a su culto, pero ha escrito también la *Paráfrasi* evangélica, en que la interpretación ortodoxa del verbo divino, según las enseñanzas de san Cirilo, le permite derrotar a los herejes. Estos son representados tradicionalmente como gigantes, mientras para la élite pagana de la antigüedad tardía los gigantes pueden simbolizar también a los enemigos cristianos" (p. 52). Y continúa: "Puesto que la ambigüedad de la expresión epigramática se puede aplicar tanto a *Dionisiacas* como a *Paráfrasi*, parece que Nonno quiere subrayar precisamente la identidad de inspiración de ambas obras, y esto debería ser un criterio metodológico ineliminable en toda forma de acercamiento a los dos poemas y a la 'cuestión nonniana'". En cuanto a la cronología considera como aceptable *terminus post quem* para la *Paráfrasi* la publicación (425-428) del *Comentario a san Juan* de S. Cirilo en que se inspira, y como *terminus ante quem* la celebración del Concilio de Calcedonia (451), de cuya doctrina cristológica se halla algo distante. El autor se sirve de la *Paráfrasi* para colocar a Nonno en la historia de su tiempo; tomando pie precisamente de las tendencias teológicas que aparecen en la obra osa ofrecer un cuadro cronológico de su vida, que luego explicita más. A partir de él, descarta como absolutamente inverosímil la posibilidad de que hayan existido dos Nonnos contemporáneos. Interesantes son también los datos que aporta en relación a la fase primitiva, en Edesa, de la historia de la Sábana Santa. En cuanto a las *Dionisiacas*, juzga que Nonno ha querido recoger todos los mitos que se refieren a una de las más nobles y elevadas soteriologías helénicas, la del Dionisismo; sus destinatarios serían, junto a los cristianos cultivados, un círculo de paganos cultos, a los que el estilo poco refinado de la Escritura alejaba de la fe. La solución a la "cuestión nonniana" la halla en la *Theosophia Tubingensis*, texto de la segunda mitad del s. V. en que su autor muestra que una colección de oráculos paganos podía ser utilizada para reforzar la fe cristiana, haciendo ver que existen huellas monoteístas y trinitarias, incluso antes de la llegada del Salvador. Respecto a Nonno en cuanto intérprete de Jn 2, pone de relieve cómo, para el obispo, la soteriología dionisiaca y la cristiana hallan un punto de contacto crucial justamente en el milagro de Caná. Al análisis de la tradición manuscrita de la *Paráfrasi*, le precede el estudio literario de la obra (técnica parafrástica, lengua, estilo y métrica). El comentario al texto, detallado y preciso, ocupa 165 páginas, es decir, más de la mitad del libro, en un cuerpo de letra pequeño. La obra no tiene más índice que el general.— P. de LUIS.

SAN JERÓNIMO, *Comentarios a los Profetas Menores*, Introducción, traducción y notas de Avelino Domínguez García (=Obras Completas, IIIa), BAC, Madrid 2000, 20 x 12,5, 950 pp.

En tiempos pasados la Liturgia consideraba a san Jerónimo como el "doctor maximus" en el comentario de la Sagrada Escritura. Aunque en la reforma efectuada tras el Concilio Vaticano II suprimió ese particular, nadie discute su pasión por la Escritura, su condición de exégeta extraordinario ni lo que significó su labor para la Iglesia. Su obra sobre la Escritura, como traductor y exégeta, centrada en su máxima parte en el Antiguo Testamento, es sin duda el legado más sólido que le dejó el santo dalmata. De ahí el interés de esta edición bilingüe para el público de lengua española.

Según el Plan de la edición de sus Obras Completas los volúmenes 3-7 estarán dedicados a sus escritos relativos al Antiguo Testamento. El tercero contiene los *Comentarios a los Profetas Menores*. La obra que presentamos es el primero de sus dos tomos, que incluye los comentarios a los profetas Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás y Miqueas.

La Introducción general que da comienzo a la obra no se refiere al conjunto de su obra exegética, sino específicamente a los escritos contenidos en el volumen. En ella el autor ofrece unas nociones básicas sobre la exégesis bíblica en general, sobre el planteamiento teórico y práctico de san Jerónimo al respecto en estos escritos. De forma igualmente sumaria presenta el objetivo de los comentarios, la cronología y las fuentes. La introducción particular a cada Comentario es también concisa, ofreciendo los datos básicos sobre el mismo. El texto latino es el del *Corpus Christianorum*, sin su aparato crítico, modificado en la división de párrafos. Las notas son escasas; en su mayoría se limitan a simples referencias a otros escritos, casi siempre del mismo san Jerónimo.

Es de lamentar que las frecuentes referencias a otras páginas dentro de la misma obra sean todas erróneas. Da la impresión de que se hicieron sobre una paginación provisional, que luego fue cambiada, sin que se modificasen aquellas. El autor de las notas no se ha informado lo suficiente acerca de los herejes de la antigüedad. Confunde a Euticio, obispo arriano, con Eutiques, el célebre hereje monofisita condenado en el concilio de Calcedonia, sin advertir, por otra parte, que no casan las cronologías; en otro despiste cronológico hace derivar la secta de Valentino del mencionado Eutiques; salvo que se trate de un error tipográfico, habla repetidamente de los eucratitas, en vez de los encratitas (cf. p. 396). La obra incluye, además del índice bíblico, otro onomástico.— P. de LUIS.

MERINO RODRÍGUEZ, M. (dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 6. Romanos*. Obra preparada por G. Bray, Ciudad Nueva, Madrid 2000, 24 x 17,5, 560 pp.

Una doble constatación: que la Palabra predicada hoy día permanece mayoritariamente al margen de la influencia de la inspiración patrística y que el mundo académico actual se ha detenido de tal modo en los métodos históricos y literarios de la post-Ilustración, que ha dejado muy descuidada esta exigencia, está en el origen de esta colección, cuyo volumen nº 6, versa sobre la carta a los Romanos. Como no podía ser de otra manera, dada la personalidad de Pablo y las características de su epistolario, el influjo que ejerció en la vida de la Iglesia de la edad patrística fue inmenso. Sobre todo en ciertos períodos como, por ejemplo, la última parte del siglo cuarto y comienzos del siglo quinto, en que por razones en las que no es preciso entrar aquí estuvo "de moda". Eso se tradujo en la aparición de numerosos comentarios a sus escritos. Por otra parte, la densidad doctrinal,

dogmática y moral a la vez, de la Carta a los Romanos, hizo de ella uno de los textos que más centraron la atención de los Padres. Sus comentarios, completos o parciales, de los que se seleccionan los textos, son presentados en la introducción de la obra que presentamos y de los que se seleccionan los textos.

La obra representa, sin duda, un acopio de material importante. Tiene el valor de referencia para quien quiera acercarse al texto patrístico que comenta los distintos versículos de la carta apostólica. Pero personalmente no estamos muy convencidos de la utilidad de ofrecer este tipo de textos desgajados de su contexto, sobre todo cuando se trata de fracciones pequeñas. La obra se complementa con un glosario de autores y obras. Además de un índice bíblico, contiene otro de autores y obras antiguos y otro temático.– P. de LUIS.

HEISEY, N. R., *Origen the Egyptian. A Literary and Historical Consideration of the Egyptian Background in Origen's Writings on Martyrdom*. A Dissertation Submitted to the Temple Graduate Board in partial Fulfilment of the Requirements for the Doctoral Degree in Philosophy, Paulines Publications Africa, Nairobi 2000, 21 x 14,5, 240 pp.

El punto de partida de la presente obra es que a Orígenes se le conoce como hombre de Iglesia, como filósofo, pero no como egipcio. Culturalmente se le suele ubicar en la rica tradición de Alejandría, helenista y también judía, y se olvidan sus raíces autóctonas. Al estudiar, por ejemplo, la obra *Exhortación al martirio* del Alejandrino, los autores examinan el estrato judío, helenístico y cristiano, algo que hace también la autora, pero suelen dejar al margen la tradición específicamente egipcia. En este aspecto étnico centra ella la atención en esta obra buscando descubrir en qué medida Orígenes refleja en el escrito el contexto geográfico e histórico del país de los faraones. En los distintos capítulos ofrece el trasfondo egipcio del martirio concebido como una "muerte especial", la concepción del mismo que tenían los contemporáneos Clemente Al. y Tertuliano, un análisis literario e histórico de la mencionada obra origeniana, descubriendo ecos, voces y huellas del mundo del autor y de la vida del autor mismo. La autora juzga que, si no se lee a Orígenes desde la perspectiva de su trasfondo alejandrino-egipcio, se perderán muchos matices de su obra y no se percibirá la riqueza de su llamada a la fidelidad a través de una buena muerte. En efecto, la concepción egipcia de la muerte, diferente de la existente en cualquier otra cultura antigua conocida, y las diversas clases de "muertes especiales" allí contempladas contribuyeron a la formación del concepto de martirio religioso. Respecto de Orígenes mismo considera la posibilidad de que hubiera nacido y pasado su niñez en el Alto Egipto, tomando pie sobre todo de los datos conocidos sobre la persecución en que fue martirizado su padre, martirio del que él se libró. A esa liberación, a primera vista extraña, se puede hallar una posible explicación en su origen autóctono. Un último capítulo lo dedica a la "descendencia" de Orígenes, determinando su influjo en el específico aspecto estudiado en otros notables personajes egipcios como Dionisio el Grande, Antonio el Padre de los monjes y Dídimo el Ciego.– P. de LUIS.

DI BERARDINO, A. (ed.), *Patrología. Vol. IV. Del Concilio di Calcedonia (451) a Beda. Los Padres Latinos*. Traducción de Juan José Ayán, BAC, Madrid 2000, 20 x 12,5, 690 pp.

Bajo la dirección de A. Di Berardino, OSA, varios profesores del Instituto Patrístico Augustinianum dieron luz años atrás al tercer volumen (en la edición española) de la *Patrología* de J. Quasten, dedicado a la edad de oro de la literatura patrística latina. Dieciocho años más tarde, siempre bajo la dirección de A. Di Berardino y los auspicios del mismo Instituto Patrístico, apareció en lengua italiana el vol. IV que se ocupa de *Los Padres latinos desde el Concilio de Calcedonia (451) hasta Beda el Venerable (+ 735)*. Cuatro años después lo vemos aparecer en traducción española. Es la obra que presentamos.

Como ya el volumen III, también este IV es obra de colaboración. Cada uno de sus ocho capítulos ha sido asignado a uno o varios especialistas en el tema, de reconocido prestigio. El primer capítulo, con carácter de introducción general, corre a cargo de Robert A. Markus, de la Universidad de Nottingham (Gran Bretaña). En él presenta, primero en general y luego por países, sin entrar en detalles, el marco eclesial en sus distintos aspectos en que se desarrolló la actividad de los autores de la época objeto de estudio. En el segundo, M. Simonetti, de la Universidad "La Sapienza" de Roma y del I.P. Augustinianum, se ocupa de la literatura cristiana de Africa en sus diversos aspectos: doctrinal, histórico-biográfica, hagiográfica, exegética, en prosa y en poesía. El tercer capítulo corresponde a la literatura de la península ibérica y se debe a la pluma de M. C. Díaz y Díaz, de la Universidad de Santiago de Compostela. El cuarto estudia los escritores de Italia y es obra de P. Siniscalco, de la universidad "La Sapienza" de Roma y del I. P. Augustinianum; de U. Pizzani, de la Universidad de Perugia, y de A. Di Berardino, del I. P. Augustinianum. Capítulo largo, con una primera parte centrada en los 35 Papas (más tres libros: *Decretum Gelasianum, Liber Diurnus* y *Liber Pontificalis*) y una segunda, dedicada a los otros escritores de Italia, en número de 18 (más la Colección del Ps.-Crisóstomo, el *Dialoghus sub nomine Hieronymi et Augustini* y la *epistula Apologetica*). El capítulo quinto se ocupa de los escritores de la Galia. Responsable del mismo es Hitzhak Hen, de la Universidad de Haifa (Israel), pero contando con numerosos colaboradores italianos. El sexto, que estudia los escritores de Inglaterra, Irlanda y Alemania, está confiado a Gillian R. Evans, de la Universidad de Cambridge (Inglaterra), que cuenta también con la ayuda de varios estudiosos del ámbito anglosajón. Aunque cabía esperar tres partes, una para cada uno de los países señalados, sólo consta de dos, una para Inglaterra y otra para Irlanda, pues los autores germánicos son incluidos en una y otra de esas partes, en razón de su origen. El capítulo concluye con un apéndice sobre los autores celtas. Como bien señala A. Di Berardino en la presentación de la obra, constituye una auténtica novedad en un texto de patrología el espacio dedicado a textos escritos en lengua celta y gótica. En efecto, el capítulo séptimo tiene por objeto la literatura gótica (traducción de la Biblia del obispo Wulfila, y Comentario al evangelio de san Juan, quizá también de él, y el calendario litúrgico) a cargo de B. Luiselli, de la Universidad "La Sapienza" Roma y del I.P. Augustinianum. El último capítulo, el octavo, está dedicado a la literatura canónica, penitencial y litúrgica, obra de A. Di Berardino (y P. Siniscalco para los sacramentarios).

Los diversos capítulos tienen una idéntica estructura. A excepción del sexto y séptimo, todos comienzan con una introducción que ofrece una visión panorámica de las circunstancias locales que favorecieron o impidieron el florecer de la literatura y las características que ofrece. Luego se ocupa ya de cada uno de los autores, ofreciendo información sobre la vida y las obras, a cada una de las cuales sigue la documentación bibliográfica sobre ediciones, traducciones (si es el caso) y estudios.

El capítulo tercero, decíamos, está dedicado a la literatura de la península Ibérica. En la introducción Díaz y Díaz distingue dos épocas, la primera que llega hasta la segunda mitad del s. VI, y la segunda que comprende la segunda mitad del mismo siglo y todo el s. VII. Mientras la primera es baja en actividad literaria, como consecuencia de las grandes transformaciones del momento, la segunda es particularmente rica. La mayor parte de la producción literaria tiene una neta impronta eclesial. Como rasgo característico de la segunda época, advierte una nueva actitud pastoral que abraza la vida entera de algunas comunidades cristianas. De hecho casi toda la actividad reflejada en la obra escrita en el período abunda en preocupaciones catequéticas y formativas con los católicos como destinatarios; un celo que tiene sus manifestaciones en el aspecto doctrinal, disciplinar y organizativo. Especialmente a partir del s. VII, comienza una explosión de vida eclesial que se manifiesta de modo especial en el ámbito literario, gracias sobre todo a las escuelas, aunque en las zonas bajo dominio bizantino la cultura latina no consiga levantar cabeza. Favorece la producción literaria, entre otros hechos, la virulencia contra los hebreos; la expansión del monacato que promociona personas de valor para los puestos de gobierno de la Iglesia; el desarrollo de la liturgia con un florecimiento de eucologios e himnos. A ello hay que añadir la abundancia y espesor doctrinal y jurídico de los concilios. En cuanto al modo de composición de las obras, destaca el recurso al método del centón. La originalidad se manifiesta ahora en la selección de las fuentes y en la organización del material; es precisamente en estos ámbitos donde se manifiesta el pensamiento y preocupaciones del autor. Sobra decir que la Biblia ocupa el primer lugar, seguida luego de los escritos de los santos Padres latinos, a los que se tiene acceso ya mediante antologías, ya mediante la lectura directa de sus obras. En concreto se ocupa de 32 autores. El lector no sólo encontrará con los datos fríos sobre vida y obras, sino también una valoración ecuaníme sobre los distintos aspectos, entre los que no falta el puramente literario, e información sobre el estado actual de la investigación. La obra se sentía ya necesaria porque las anteriores patrologías españolas están ya superadas en muchos aspectos por razones obvias.

Aunque los autores de este período no son comparables a los de la época anterior, también tienen su importancia, entre otras razones porque sirvieron de eslabones en la cadena de transmisión hasta nosotros. Por eso, no cabe sino alegrarse de la edición en traducción española de la obra. Incluye un índice de nombres.— P. de LUIS.

HENKE, R., *CHRËSIS. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. VII. Basilius und Ambrosius über das Sechstageswerk. Eine vergleichende Studie*, Schwabe & Co AG. Verlag, Basel 2000, 24 x 17, 500 pp.

La serie de monografías sobre el uso que los Padres de la Iglesia hicieron de la cultura antigua, que tiene a C. Gnllka como editor, se enriquece con este nuevo estudio que pone frente a frente a san Basilio Magno y a San Ambrosio en cuanto comentadores ambos del Hexamerón.

Las coincidencias entre la obra de uno y otro autor son evidentes. Que san Ambrosio depende sobre todo de san Basilio es también evidente. San Jerónimo, sin embargo, indica (cf. *ep.* 84,7) que san Ambrosio ha bebido del Comentario de Orígenes al Génesis tanto como del de san Basilio, juicio que el presente estudio contradice. De ahí que el peso recaiga sobre la relación de la obra de san Ambrosio con la de san Basilio.

El problema que se plantea ahora se refiere al nivel de esa dependencia, no tanto en términos cuantitativos, cuanto cualitativos; es decir, si san Ambrosio se presenta como un simple "compilador" (término usado despectivamente por san Jerónimo) de san Basilio o

si, por el contrario, se muestra original, en qué y en qué medida. El autor considera que no cabe considerar al obispo de Milán como un superficial compilador. Buena parte del estudio trata precisamente de mostrar distintas manifestaciones de la "autonomía" del latino respecto de su principal fuente griega, san Basilio.

Esa "autonomía" la deja ver el obispo de Milán, en primer lugar, en la diferente extensión que dedica a los diversos temas, unas veces ampliando a su fuente, otras veces abreviándola; en segundo lugar, mediante el recurso a juegos de palabras y al empleo de expresiones jocosas; por último, a través de la crítica al mismo san Basilio. La ampliación puede responder al objetivo de una parénesis moral al servicio del progreso y edificación del oyente; al empleo de alegorías místicas; al propósito de ser más claro, habida cuenta de que sus oyentes eran de cultura latina, no griega, como su modelo, y ello se muestra, por ejemplo, en el recurso frecuente a autores de lengua latina, sobre todo Virgilio, y también a la terminología jurídica, a imágenes militares y administrativas. Puede obedecer también al deseo de reforzar la argumentación de su predecesor mediante la adición de nuevos argumentos o, a veces unido a lo anterior, también de nuevos textos bíblicos, procedimiento este último que adquiere un rol preponderante y con el que pretende mostrar que la Escritura se basta para aclarar y hacer comprensible los datos del relato de la creación, atento siempre a su interés pastoral.

San Ambrosio también deja rastros de su personalidad abreviando a su modelo. Tales abreviaciones se deben en buena medida a que el santo juzga la exposición de san Basilio demasiado detallada, complicada o abstracta, fruto de la mentalidad romana, más práctica y menos especulativa que la griega, y de que a san Ambrosio le impulsaban sobre todo móviles pastorales y estaba menos interesado que san Basilio en cuestiones relativas a las ciencias de la naturaleza (el autor ha dedicado el primer capítulo a examinar cómo el obispo de Cesarea utilizó, con fines cristianos, los escritos de zoología de sus antecesores paganos) y en discusiones de naturaleza filosófica, incluida la filosofía del lenguaje. Para el milanés los datos científicos sólo merecen una simple mención cuando están anclados en la Biblia.

Mencionamos antes los juegos de palabras y expresiones jocosas. Aunque en principio san Ambrosio rechaza estas últimas, porque no halla ejemplos en la Escritura, deja espacio para ellas, asignándoles una finalidad de edificación y en estrecha vinculación con la temática exegética; de esta manera ha utilizado el discurso jocoso para la homilía cristiana y le ha dado una nueva orientación. Es significativo que la mayor parte de las notas de humor se hallen en los exordios y conclusiones de las homilías; con ellas pretende suscitar la atención y evitar el cansancio de los oyentes.

La última forma indicada como san Ambrosio se manifiesta original es mediante la crítica al mismo san Basilio, la mayor parte de las veces de forma encubierta.

Para establecer la comparación, el autor ha seguido el método más adecuado: como norma, cita primero el texto basiliano y luego el ambrosiano en su lengua original, seguido cada uno de ellos de una traducción al alemán y de un examen de los pormenores dignos de nota. A partir de ahí, expone con meticulosidad las diferencias, dando siempre razón de ellas. El orden de los textos seleccionados no responde de forma absoluta al natural del texto, puesto que sigue el orden que se ha trazado el autor respecto de los modos en que san Ambrosio muestra su independencia respecto de su modelo. El autor resalta también cómo el obispo de Milán sabe recurrir a las cláusulas para expresar su posición. Por último, examina también la pervivencia de la obra ambrosiana en los siglos posteriores.

En síntesis, san Ambrosio se muestra en su *Hexaemeron* más personal de lo que a primera vista puede parecer, y no un simple compilador de su modelo, san Basilio. La obra se completa con varios índices: Uno sobre la retórica y técnica translatória de Ambrosio; un

segundo de nombres, primero de personas y luego de lugares geográficos y, por último, de animales plantas y frutos; un tercero, muy detallado, de materias, y un cuarto de términos, primero griegos y luego latinos.– P. de LUIS.

SAN JUAN DE ÁVILA., *Obras completas. Nueva edición crítica. I. Audi, filia 1556, Audi, filia 1574. Pláticas espirituales. Tratado sobre el sacerdocio. Tratado sobre el amor de Dios* (=Bac maior 64), ed. preparada por Luis Sala Balust (+) y Francisco Martín Hernández, BAC, Madrid 2000, 31,5 x 23, 999 pp.

Aquí tienes, lector, el primer gran tomo de las Obras completas del llamado Maestro Juan de Ávila, publicado por le editorial BAC, editorial que tanto ha contribuido desde su fundación a la divulgación del pensamiento clásico cristiano en el área de la lengua española. Años ha, la misma editorial había publicado las obras completas del Maestro Juan de Ávila. En esa publicación realizó una labor meritoria de investigación el ilustre historiador, profesor y rector que fue de la Pontificia Universidad de Salamanca, Luis Sala Balust. Fallecido hace años y, teniendo en cuenta que se trata de un nueva edición de las Obras completas de San Juan de Ávila, se ha aprovechado en esta nueva edición su enorme caudal de erudición en el tema. De ahí que su nombre figure, junto al de Francisco Martín Hernández, como responsable de esta nueva edición.

El Maestro Juan de Ávila, al que se le conocía en el santoral con el calificativo de Beato, fue elevado a la máxima categoría, es decir a Santo, por el papa Pablo VI. Es patrono del clero diocesano español. Se le conoce como Apóstol de Andalucía. Es además un importante autor espiritual, al tiempo que un escritor clásico, como deja bien patente este gran tomo de sus obras, al que seguirá el II. Todos los escritos espirituales son siempre dignos de tener en cuenta para quienes han recibido la gracia de la vocación cristiana. Y son dignos de tener en cuenta, porque tales escritos nos ofrecen doctrina y medios para alcanzar la meta de la vida cristiana: la santidad. Si además tales escritos salen de la pluma de alguien que ha logrado la cima de la santidad, entonces su valor sube de tono. Y sube de tono, porque cuentan con el aval de ser escritos por personas que han vivido lo que escriben. Tal es el caso del Maestro Juan de Ávila. A lo que hay que añadir que su vida estuvo dedicada de forma muy especial al apostolado. Por lo que refleja también en forma eminente la característica más relevante de la iglesia. La iglesia es misionera por necesidad de su ser. Lo ha sido, lo es y lo será, si quiere ser fiel al encargo de Jesús.

El tomo I contiene un amplio temario: bibliografía avilista, biografía del Santo y sus obras *Audi filia* en las versiones de 1556 y 1574, *Pláticas espirituales*, *Tratado sobre el sacerdocio* y *Tratado del amor de Dios*.

Esta edición está patrocinada por la Conferencia Episcopal Española, con la intención, entre otras, de que la doctrina del patrono del clero diocesano español sea más y mejor conocida y para llenar la laguna de una edición anterior agotada. Quiere la Conferencia Episcopal Española además abrir la puerta, por decirlo de una forma gráfica, para que Juan de Ávila sea reconocido como Doctor de la iglesia.

Aunque el tomo es de grandes dimensiones, me permito aconsejar su lectura. Además de su valor cultural religioso y literario, la lectura de la obra avivará con seguridad al deseo de ser santos, vocación de todo cristiano. El gran teólogo del siglo XX, Karl Rahner, escribió con acierto que el cristiano del futuro o es un místico o no es nada. Yo cambio la palabra “místico” por “santo”. Es más asequible a todos y recoge mejor el mensaje de la Biblia.– B. DOMÍNGUEZ.

SARMIENTO CABALLERO. P. M., *Cristología existencial. Claves para una lectura post-moderna de la Cristología de Karl Rahner*, Publicaciones claretianas, Madrid, 1998, 16 x 22,5, 404 pp.

Lo primero, que se me ocurre constatar ante el reto de presentar una obra de las características de ésta, es decir que se trata de una obra de difícil lectura y, por lo mismo, reservada su lectura a un número reducido de lectores. Con ello, no quiero desaconsejar su lectura. No. Quiero sólo poner en guardia a quienes se decidan por su lectura sobre las dificultades que van a encontrar. Y ello es un buen servicio al lector.

Karl Rahner es uno de los teólogos más importantes del siglo XX. El autor de la obra afirma que es el mayor teólogo sistemático del siglo XX. Es proverbial también la dificultad de entrar dentro del espeso y frondoso bosque de su pensamiento. Su hermano Ugo Rahner dijo en cierta ocasión que una de sus funciones como teólogo sería hacer asequible al lector el pensamiento de Karl Rahner. No pudo llevar a cabo dicha empresa, pues murió antes que su hermano.

Por eso, la empresa, emprendida por el autor de esta obra, es digna de todo encomio. Dato que todavía sube de tono, si se tiene en cuenta que el tema que aborda es el tema central de la reflexión teológica cristiana. Podemos y debemos preguntarnos en este momento sobre cuáles son las intenciones del autor. El autor quiere ofrecer unas "claves para una lectura postmoderna de la Cristología de Karl Rahner". Así se desprende del subtítulo. Confiesa que no quiere "ofrecer una nueva tesis de *autor* sobre la Cristología de Rahner" (p.6) Reconoce que esta labor o este trabajo están hechos, por cierto de forma muy satisfactoria, por otros autores. Intenta, solamente, describir los contenidos de su teología desde una óptica interdisciplinar, para contrastarla con una sensibilidad naciente de ámbitos que van más allá de los estrictamente teológicos.

En base, pues, a esta meta, la obra supone un ayuda valiosa a la hora de conocer ese fenómeno cultural que se esconde tras la palabra postmodernidad. Fenómeno que, entre otras cosas, se caracteriza por ser una reacción contra la modernidad, varios de cuyos postulados ideológicos quedaron sin cumplirse.

En síntesis: quien se decida a leer esta obra y lo haga desde una inquietud de encontrarse con quien está en la base, en el centro y en la cumbre de su vida como creyente cristiano, Cristo, hallará sorpresas de todo tipo. Tal vez la más llamativa sea la complejidad con que se presenta la persona de Jesús, convertido ya en Cristo para la fe cristiana, y todo lo que se ha formulado sobre él en el campo de la Cristología. ¡Que no se asuste por ello! Hay que tener en cuenta que de Cristo y su significado para el creyente en él sólo se puede hablar desde la propia experiencia, sin olvidar como punto de referencia los escritos del Nuevo Testamento y la enseñanza oficial y actualizada de la iglesia. Todo lo que puedan aportar teólogos y estudiosos sobre el tema puede enriquecer el significado de Cristo para el creyente cristiano. En este cometido la obra en cuestión es una ayuda valiosa. Esta es su función y su límite.- B. DOMÍNGUEZ.

WERBICK, J., *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg- Basel-Wien 2000, 15, 5 x 23, 5, 888 pp.

Después de muchos intentos de estructuración del tratado de Teología Fundamental por parte de los especialistas en el tema, finalmente parece ser que ya se está en disposición de determinar las líneas maestras del mismo desarrollando lo que en síntesis ha sido presentado por la Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II, ampliado con el esquema

básico de la *Lumen Gentium*, según el parecer de algunos autores. En esta dirección se elabora la obra que presentamos hoy del profesor Werbick, ofreciéndonos su desarrollo en cuatro apartados claramente delimitados: la Religión, la Revelación, la Redención y la Iglesia, añadiendo en cada apartado una reflexión complementaria: Fe y Razón, el lenguaje de la Fe, Fe y Sentido. Se cierra toda la exposición con algunas reflexiones en torno a la temática general del Magisterio, su validez y utilidad. Hay que reconocer el gran esfuerzo de fundamentación que realiza el autor en la presentación de toda la temática indicada, conjugando los análisis de la reflexión filosófica y detectando las líneas directrices de la apertura desde lo humano a la presencia de la divinidad en la existencia y constatando la presencia de la automanifestación de Dios al hombre desde una intervención positiva y por tanto insistiendo en un estudio crítico de fuentes, hasta ver las consecuencias del darse a conocer de Dios en la historia humana en el acontecimiento Jesús el Cristo y su obra liberadora, esclareciendo el lugar concreto de esa revelación de Dios y su presencia continua en el misterio de la Iglesia como comunión del compartir la única experiencia divina. Bienvenidas una vez más obras de esta categoría y auguramos que su influencia en el desarrollo de la reflexión sobre los fundamentos de la fe cristiana siga estando vigente en los continuadores en la reflexión sobre este acontecimiento y sus consecuencias en la vida de la comunidad cristiana.– C. MORÁN.

HÄRLE, W.- SCHMIDT, H.- WELKER, M., (Hg.). *Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums*, Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, 22, 5 x 15, 256 pp.

La pregunta que presentaba Harnack hace cien años sobre la esencia del cristianismo, es la que retoman los autores de la obra que hoy ofrecemos al público y que ya no va tanto en la línea de detectar la esencia de lo cristiano, cuanto en la actitud que deben tomar hoy los cristianos en una sociedad plural de horizontes globalizadores. Los autores estudian el tema desde ángulos diferentes realizando la pregunta en situaciones culturales diversas y las respuestas que se dan a la misma en estos contextos distintos, para pasar a plantearse la pregunta en la situación nueva en la cual hoy los cristianos desarrollan su existencia en cosmovisiones plurales y en la forma de afrontar la vivencia de la fe desde esas perspectivas. Esa misma pregunta se estudia también desde la Ética, la Espiritualidad, la Estética etc., concluyendo con respuestas ofrecidas desde perspectivas ecuménicas, de diálogo interreligioso y del encuentro de la fe con las diferentes culturas ambientes. En resumidas cuentas los autores en diálogo interdisciplinar asumen la tarea de ofrecer reflexiones sobre el ser cristiano en contextos culturales diversos y presentando la necesidad de planteamientos nuevos desde situaciones nuevas. Buenas consideraciones en torno a temas que siempre deben ser puestos sobre el tapete de la reflexión teológica para los cristianos y personas abiertas al mensaje cristiano.– C. MORÁN.

CASTILLO, J.M., *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1999, 15,5 x 23,5, 475 pp.

Tras siglos de crítica bíblica, uno de los datos seguros y repetidos es que el Reino de Dios constituyó el centro de la predicación de Jesús. El problema es saber lo que él y sus coetáneos entendían tras esa expresión. Dos milenios y mucha lluvia nos separan. Además, ellos se apoyaban en otra tradición milenaria (la judía), con lo que la distancia de

nosotros aumenta. En descifrar este enigma se han ocupado muchos y buenos libros, como éste que presentamos. La ventaja de éste, precisamente, es que puede fundamentarse en los estudios anteriores. El acercamiento al tema no es exegético, sino teológico-pastoral, buscando las implicaciones actuales del sentido originario del Reino de Dios. Divide así el estudio en tres partes: significado del Reino en los evangelios; significado en Pablo, para el autor diferente del sinóptico; aplicación del primer significado a la Iglesia, renovando entonces su espiritualidad.

El Reino de Dios, posiblemente, fue en Jesús un grito de esperanza: la salvación utópica que anunciaban los profetas ya está aquí. Ante tamaño advenimiento sólo queda una cosa: prepararse. Dicha preparación suponía un comportamiento de claras derivaciones sociales: amor a los demás, justicia, paz. Este símbolo del Reino ha sido bien aprovechado por las teologías Política y de la Liberación, que han resaltado justamente sus exigencias sociales, y en este marco se inscribe el presente libro, cuyo autor es bien conocido. Le son criticables algunos prejuicios propios de su posición teológica, como considerar el Reino más histórico (de transformación social) que escatológico, o abundar en el *conflicto* como necesidad de la proclamación del Reino. Pero en general hay que estar de acuerdo con él. Como dice al final del libro, “el Reino de Dios es una manera de vivir” en la que se defiende ante todo la vida humana (p. 471). Con Pablo, según Castillo, comenzó un modo de entender el Reino puramente escatológico (la vida eterna), que exigiría sólo compromisos éticos individuales. Será necesario, pues, recuperar el sentido social primigenio, sin el que la fe cristiana pierde toda su originalidad.— T. MARCOS.

QUINN, J.R., *La reforma del papado. El precioso llamamiento a la unidad cristiana*, Herder, Barcelona 2000, 12 x 19'5, 253 pp.

Es un consuelo ver que también los obispos pueden adoptar posturas críticas (constructivas, claro) hacia la Iglesia, que no es sólo un desbarrar de laicos izquierdosos o teólogos excéntricos. John R. Quinn, ex arzobispo de San Francisco y ex presidente de la Conferencia Episcopal estadounidense, aborda francamente la cuestión del título. El punto de partida es la encíclica de Juan Pablo II *Ut unum sint* (1995), que pide la revisión del papado para que deje de ser un obstáculo a la unidad cristiana. Pues dicho y hecho, el prelado emérito emprende sin contemplaciones un repaso a la autoridad pontificia. La idea, dice, no ha sido suya. A través de los distintos capítulos del libro va desgranando las cuestiones jerárquicas necesitadas de reforma, que además son una seria barrera a los esfuerzos de unidad, si se pretende ir más allá de diálogos ecuménicos. Todo ello con suavidad episcopal, conocimiento teológico y mentalidad práctico-sajona.

En primer lugar la Colegialidad episcopal, la autoridad suprema del episcopado en la Iglesia universal. Fue una de las grandes innovaciones (en realidad retorno a la tradición) del Vaticano II, así como la bestia negra de la minoría conservadora y curial: resaltar el episcopado parecía disminuir el poder del papado (y por tanto de la Curia). Sin embargo, así funcionó la Iglesia durante el primer milenio, y no admitirán otro estilo ortodoxos, anglicanos y protestantes, que no cuestionan el papado, sino su ejercicio absolutista (ignorante de la autonomía episcopal). Ligado a esto va el nombramiento papal de los obispos, una tradición que no va más atrás del siglo XIII y que se opone a la participación de todos en la marcha de la Iglesia (otra idea del Vaticano II) y a la mentalidad democrática moderna. ¿Qué la Iglesia no es una democracia? de acuerdo, ¿pero acaso es una monarquía? Otra reforma: si se expresa la relación de un obispo con su diócesis con la metáfora nupcial, ¿por qué no aplicarle a esta romántica imagen la insolubilidad?

Sendos capítulos merecen el Colegio Cardenalicio y la Curia Romana, instituciones entrelazadas desde sus inicios. La pregunta es por qué estos organismos nacidos el segundo milenio, cuando la autoridad centralizadora del papa lo requería, tienen que ser más poderosos que la jurisdicción ordinaria episcopal, lo que en modo alguno pudo suceder durante el primer milenio. A veces se duda de la base jurídica de la autoridad de las Conferencias Episcopales, a lo que puede replicarse recordando la importancia de los antiguos concilios regionales. Pero siguiendo el hilo ¿cuál es la base jurídica para que los dicasterios romanos tengan mayor autoridad que las Conferencias Episcopales? La reforma de la Curia ha sido un deseo todavía incumplido del Vaticano II. Desde luego, si se pretende la renovación de las instituciones eclesiales, no se puede decir que no hay por dónde empezar. Libro sugerente, realista y aleccionador. Y además Magisterio ordinario.- T. MARCOS.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración "Dominus Iesus" sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, Palabra, Madrid 2000, 20 x 13, 94 pp.

El texto castellano de la Declaración, editado por Jesús Urteaga, va precedido por las presentaciones del mismo a cargo de J. Ratzinger, T. Bertone, A. Amato y F. Ocariz que tuvieron lugar en la sala de prensa de la Santa Sede el 5 de Septiembre de 2000.

El documento afronta la problemática soteriológica en el contexto del actual diálogo interreligioso. Consta de 6 partes más la introducción y la conclusión. Las tres primeras son de contenido cristológico (nn. 5-15) y las otras de contenido eclesiológico (nn. 16-22).

Expresamente se indica que la finalidad principal de la Declaración es retomar la doctrina precedente del magisterio sobre el tema. De hecho la encíclica *Redemptoris Missio* (1991) es la fuente más citada con diferencia. Por ello, no se entiende demasiado la oportunidad de este nuevo pronunciamiento. Por otra parte, el tono eclesiocéntrico empleado por el documento en algunos de sus textos (cf. nn. 15,17,21) aproxima peligrosamente sus tesis a las del modelo exclusivista, definitivamente superado con el Vaticano II. Respecto a las otras religiones, no parece muy rigurosa la distinción que se hace entre fe y creencias, dando a entender que la primera categoría conviene únicamente al cristianismo (n.7), ni reservar la condición de inspirados solamente a los textos sagrados del cristianismo (n.8). Desde el punto de vista del diálogo ecuménico, la Declaración supone un grave paso atrás que ha levantado justificadas voces de protesta. Reinterpreta sutilmente LG 8, identificando a la Iglesia católica romana con la Iglesia Santa y Católica (n.16), para reproponer la vieja eclesiología del retorno. Por último, con sentencias lapidarias y gratuitas como "la salvación se encuentra en la verdad" (n.22) el mensaje de la Iglesia es sordo para el mundo actual (incluidos los creyentes, por supuesto).- R. SALA.

BERNHARDT, R., *La pretensión de absolutiz del cristianismo. Desde la ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, trad. M. Abellá Martínez (=Religiones en Diálogo. Teoría 6), DDB, Bilbao 2000, 19,5 x 17, 355 pp.

Se trata de un excelente trabajo de investigación, presentado como tesis doctoral en la facultad de Teología de la Universidad de Heidelberg y publicado originalmente en 1993. Es una documentada y equilibrada contribución a la problemática actual de la teolo-

gía de las religiones que viene muy bien para serenar los ánimos de una polémica excesivamente exacerbada a raíz de algunas tomas de posición recientes.

Descartando tanto el uso más coloquial (de representación única de la verdad sobre el Absoluto) como la concepción hegeliana estricta (idea de religión absoluta), el autor emplea la expresión "absolutes del cristianismo" más ampliamente y en su "relacionalidad negativa" para referirse a la pretensión de la religión cristiana, de su fundador, de sus instituciones o doctrinas en contraposición a las religiones no cristianas. A partir del análisis lingüístico estructural del concepto de "absolutes", en el cap. III Bernhardt distingue los tres modelos típicos que han determinado teológicamente la relación entre el cristianismo y las religiones no cristianas. El libro presenta críticamente el modelo exclusivista en sus versiones eclesiocéntrica (Cipriano, Agustín, Concilio Vaticano I, etc.) y cristocéntrica (M. Lutero, K. Barth, D. Bonhoeffer, etc.), el modelo de la "superioridad jerárquica" (F. Schleiermacher, E. Troeltsch, W. Pannenberg, etc.) y el modelo inclusivista (Justino, K. Rahner, Vaticano II, etc.). El cap. IV contiene el estudio pormenorizado de tres autores contemporáneos representativos de cada uno de los modelos descritos (K. Barth, E. Troeltsch y K. Rahner). Y el cap. V expone finalmente el reciente modelo pluralista a través del replanteamiento radical de J. Hick.

En el último cap. se recogen las conclusiones del autor en respuesta a la cuestión de la legitimidad de un discurso cristiano en términos absolutos en un mundo pluralista. Inspirándose en L. Wittgenstein, el autor propone un original "modelo perspectivista" que puede armonizar los dos elementos fundamentales para un auténtico diálogo interreligioso: la preservación de la propia posición y la consideración del interlocutor (no sólo de la persona, sino también de la religión en cuanto tal). Aunque también imperfecto (cf. pp. 313-315), supera la estrechez de miras tanto de los modelos clásicos como del pluralista. Ambos extremos coinciden en no ver el carácter perspectivo de su propia posición. En el primer caso una perspectiva puramente interna y en el segundo una perspectiva externa e indiferente. Por eso mismo se tornan absolutistas.

Si por pretensión cristiana de absoluteness se entiende hacia fuera el enjuiciamiento exclusivista o el inclusivismo arrogante frente a las otras religiones, hay que rechazarla abiertamente. En cambio, resulta una expresión lingüística válida en el registro de las proposiciones que expresan hacia dentro la profunda entrega personal y el compromiso incondicional con el Dios de Jesucristo. "De poesía del corazón, no de prosa de la razón" (p.317). Una pretensión de absoluteness entendida de este modo tiene como lugar originario el diálogo con Dios. No emplea un lenguaje apologético sobre verdades racionales de validez universal frente a los que creen otras cosas.- R. SALA

OROBATOR, A. E., *The Church as Family. African Ecclesiology in Its Social Context*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2000, 14'5, 21, 184 pp.

Para hacer sentirse a los cristianos parte de la Iglesia se ha recurrido desde siempre, ya en el Nuevo Testamento, a imágenes y metáforas que la hagan *apropiable* y accesible a todos. La Iglesia es la Esposa amada de Cristo, el auténtico Templo donde Dios habita, decía san Pablo: Es el Cuerpo Místico de Cristo, la agrupación invisible de los auténticos creyentes, aseveraba la Escolástica. Es el Pueblo de Dios, del que todos somos igualmente miembros y de modo distinto responsables, destacó el Vaticano II. Estas imágenes han sido, y siguen siendo, importantes y sugestivas, pero en el Tercer Mundo suenan un poco raras. Dado que de lo que se trata con ellas es de sugerir, de implicar a los creyentes, no estaría de más buscar otras, aun cuando no se abandonen las antiguas. En esos países la

Iglesia es pequeña, a veces extraña a la mentalidad dominante, casi siempre formada por gente sencilla, con un fuerte tinte afectivo. La imagen que más gusta y más se adecua a su temperamento y cultura es la de familia, que además casa muy bien con el mensaje neotestamentario sobre la Iglesia. Pues de eso trata el presente libro, escrito por un joven jesuita africano, que quiere partir del Sínodo Episcopal Africano de 1994, que resaltó a la Iglesia como familia. Procura que esta imagen no quede demasiado edulcorada, que no olvide su compromiso social con los desfavorecidos, que en el contexto africano le parece esencial y elemental.– T. MARCOS.

BIRMELE, A., *La communion ecclésiale. Progrès oecuméniques et enjeux méthodologiques*, Éditions du Cerf/Labor et Fides, Paris/Ginebra 2000, 13'5 x 21'5, 401 pp.

El libro aborda la situación ecuménica actual tras la reciente “declaración común a propósito de la doctrina de la justificación” (1999) lograda por representantes de la Iglesia católica y la Federación luterana mundial. Resulta particularmente interesante para los católicos en cuanto que está escrito por un teólogo luterano. Los primeros capítulos del libro los dedica al proceso de conversaciones luterano-católicas que desembocaron en la declaración. Otro capítulo se centra en el análisis de la declaración misma, las posturas de cada parte, el consenso y las salvedades. Se percibe, y el autor también lo reconoce, que los problemas doctrinales son hoy día los que menos dificultades causan en el diálogo ecuménico, dado el reconocido pluralismo teológico y la “jerarquía de verdades” cada vez más común. Los auténticos problemas son los institucionales y prácticos, los diferentes ministerios, la interpretación sacramental, el reconocimiento recíproco de ministros y sacramentos. Un capítulo lo dedica a las conversaciones entre luteranos, reformados y anglicanos sobre los ministerios, en los que a pesar de todo no se ha avanzado mucho. La clave hermenéutica de acercamiento eclesiológico le parece el concepto de “comunidad”, en lo que está de acuerdo con la actual teología católica, que implica la idea de unión desde la diversidad. Insiste también en que los avances teóricos que se produzcan deberán ser refrendados por la recepción de las Iglesias. La importancia de la declaración luterano-católica sobre la justificación merece un estudio como este.– T. MARCOS.

DELGADO, M. - KUSTERMAN, A., (Hg). *Gottes - Krise und Gott -Trunkenheit. Was die Mystik der Weltreligionen der Gegenwart zu sagen hat*, Echter, Würzburg 2000, 22, 5 x 14, 176 pp.

Las experiencias esotéricas y místicas de la época postmoderna, junto al estudio del origen de la experiencia de lo religioso en la existencia humana unido a la experiencia de Dios, ha motivado a los participantes en un Encuentro de la Academia de la Diócesis de Rottenburg - Stuttgart del 12 al 14 de mayo de 1999 al estudio del tema de Dios y sus manifestaciones en las religiones así llamadas monoteístas p.e. el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam y sus repercusiones también en otras tradiciones religiosas, donde esta misma experiencia se tematiza. Especialmente se centra en el análisis de la experiencia de Dios en el Budismo. Cada participante ofrece su aportación según temática presentada y colaborando todos a la realización de un análisis sumamente enriquecedor sobre el tema religioso de todos los tiempos como es el tema de Dios, del cual nunca se llegará a agotar ni su experiencia ni sus expresiones culturales y religiosas. Se estudian los temas en perspectiva de un diálogo interreligioso crítico, pero abierto a recoger los valores presentes en las diversas

configuraciones y tradiciones religiosas, presentando inicialmente la constatación omnipresente de una búsqueda incesante de los valores del Evangelio desde una experiencia mística en la modernidad. En la encrucijada de estas experiencias religiosas monoteístas se intenta detectar lo válido universal de estas tradiciones en la vivencia de la única Realidad-Sentido de cualquier otra realidad, de la que es expresión concreta la vivencia mística y sus expresiones diversas en las proliferaciones seudomísticas actuales.– C. MORÁN

AA.VV. "Esclavitudes de ayer y de hoy". *Antiguas y nuevas formas de esclavitud. Actas del II Congreso Trinitario de Granada*. Congreso Trinitario Internacional, Secretariado Trinitario, Córdoba 1999, 24 x 17, 306 pp.

La fidelidad creativa a la que están llamados los Institutos religiosos en la actualidad ha sido sin duda lo que ha motivado a los Padres Trinitarios a organizar durante los días 10-12 de diciembre de 1998 este Segundo Congreso centrado en la reflexión en torno a la renovación del carisma Trinitario en un contexto nuevo de existencia y aplicación del carisma original. Los temas que han sido escogidos para desarrollar durante dicho acontecimiento jubilar, celebración de los ochocientos años de la fundación de la Orden Trinitaria, son realmente significativos ya que se estudia el fenómeno de las antiguas y nuevas formas de esclavitud en diferentes ámbitos, tanto bíblico, como teológico, histórico, la acción trinitaria, la actualidad y las causas de las mismas. Si múltiple y rica es la temática, idéntica es la variedad y calidad de quienes la estudian ofreciéndonos de esta forma unas reflexiones realmente renovadoras y sugerentes para una práctica y vivencia de la fundamentación y praxis de la acción liberadora en sus contextos nuevos de presencia de la misión evangelizadora. Digna de tener en cuenta es la complementariedad que se ofrece en las ponencias entre la teoría y la praxis como realización concreta de tal cometido liberador. Siempre son de agradecer reflexiones sobre temas de nuestro tiempo, cuando se ven envueltos en preocupaciones de siempre y encaminadas a reanimar la vida de las comunidades cristianas en su vida diaria y acción concreta.– C. MORÁN.

DORÉ, J. (ed.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II:1965-1999*, Beauchesne, Paris 2000, 13, 5 x 21, 5, 466 pp

Las épocas posconciliares son momentos clave de evaluación en torno al desarrollo y aplicación de las conclusiones conciliares en el quehacer teológico. La presente obra es la recopilación de diversas series de conferencias habidas en la Facultad de teología del Instituto Católico de París durante los cursos 1996-1999, a las que se añaden otros estudios monográficos sobre el mismo tema, todo ello coordinado por el prof. Joseph Doré, en la actualidad arzobispo de Estrasburgo. Estudio realizado según diferentes criterios y dentro de un orden lógico de desarrollo y elaborado por varios autores de diversa procedencia. Se pueden ir constatando las diferentes corrientes teológicas en su evolución, según los lugares donde se elaboran y se asiste a la génesis de los distintos horizontes de pensamiento teológico, teniendo como base las conclusiones del Vaticano II. El director de este estudio realiza una síntesis conclusiva centrada también según diferentes criterios que resume en cuatro magnitudes: a. *Extensión temporal* en la que se enmarcan dichos análisis: precedentes del concilio, etapa conciliar y etapa de recepción de las conclusiones conciliares y perspectivas; b. *Extensión geográfica* centrada en el carácter mundial de la teología católica y planetarización de la misma, recogiendo peculiaridades según preocupaciones cultu-

rales y religiosas; c. *Extensión temática*, según el objeto del que se ocupa la teología: Dios, la persona y el mundo desde Dios; d. *Extensión cualitativa*, referido a la persona en su desarrollo, desde el punto de vista de la persona como colaboradora con Dios y destinataria del don de Dios: inculturación, encarnación, dimensión sociopolítica, diálogo interreligioso etc. La lectura de dicha obra puede servir de gran ayuda para entrar en la entraña misma de la comprensión de las distintas corrientes teológicas actuales en el marco de un pluralismo teológico preocupado de la confesión de la fe única.— C. MORÁN.

HEROLD, G., (ed.) *Evangelischer Erwachsenen Katechismus. Glauben, erkennen, leben*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2000, 14 x 25,5, 866 pp.

Este catecismo evangélico, nacido de la pluma de varios autores, es la reelaboración de otro catecismo publicado en Hannover en 1975, y se publica bajo el impulso de las venerables iglesias evangélicas de Alemania.

Su título es significativo. Suena así. “Catecismo evangélico ampliado. Creer, conocer, vivir” ¿Qué se intenta con su publicación? No resulta difícil la respuesta a esta pregunta. En la misma obra encontramos la respuesta. “Quien tiene fe debe superar las dudas, tener respuesta para las preguntas y apoyar en la fe su vida”. Hay en esto todo un programa teórico y práctico. Es claro que la fe debe tener incidencia directa en la conducta. Mas ello no debe hacernos olvidar que la fe tiene también su cara teórica. Un catecismo debe atender a ese doble cometido. Y este catecismo lo hace de forma satisfactoria. Por eso, el catecismo en cuestión quiere llenar los siguientes cometidos: ¿qué debo conocer? ¿qué postura o actitud debo tomar? ¿qué supone esto para mi vida? Como se ve, toda una temática cargada no sólo de contenido ideológico, sino de sentido vivencial.

Como ya queda indicado en el título, se trata de un catecismo actualizado o reelaborado. El catecismo se caracteriza por ser un catecismo a la medida de los tiempos. Lo que no supone ceder a la moda, sino atender una necesidad de una obra como ésta.

Sólo por ello, se justifica su publicación. Una de las necesidades más perentorias de la fe cristiana es poner al día sus contenidos. Ciertamente que resulta muy problemática esta empresa. Todos sabemos que los contenidos de la fe cristiana se formularon en épocas pasadas y a base de conceptos que hoy resultan en muchas ocasiones extraños. A la hora de llevar a cabo la actualización hay que conjugar dos cosas que no son fáciles de conjugar: fidelidad y actualización. Creo que este catecismo llena satisfactoriamente ese doble cometido. Su lectura ayuda a conocer mejor los contenidos de la fe que profesamos y a vivirla de forma más correcta.— B. DOMÍNGUEZ.

HENNING, Ch., *Die Evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert*. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, 22,5 x 15, 452 pp.

¿De qué hablan los teólogos cuando hablan del Espíritu Santo? Henning va respondiendo a la pregunta que se propone tomando en primer lugar la respuesta en diversos autores representativos de la teología protestante como son Karl Barth, Paul Tillich, Pannenberg y Moltmann, junto a otros estudios posteriores, concluyendo su trabajo centrando la respuesta especialmente en torno a lo que la teología de la Reforma ha querido ofrecer cuando habla de la personalidad del Espíritu Santo y su acción en el cristiano, desde la vivencia de la comunión eclesial en sus diversas manifestaciones. Estudio elaborado desde

una perspectiva de técnica teológica poco común en estos medios, recogiendo lo mejor de la tradición cristiana en sus testimonios originales, junto con la expresiones teológicas de la mejor tradición protestante en una línea de diálogo cristiano clarificador. Bienvenido sea este estudio sobre uno de los temas que, precisamente por venir de la iglesia de donde proviene, adquiere unas especiales resonancias también en otras confesiones cristianas donde quizás el estudio teológico sobre el Espíritu Santo no ha tenido lugar con la pertinencia que ha poseído en la tradición eclesial universal. El recurso a los testimonios primitivos junto al diálogo interconfesional va abriendo caminos y perspectivas renovadas en la reflexión y vivencia de la pneumatología cristiana. Muy buena presentación tipográfica que colabora a una mejor lectura de cualquier tipo de estudio y especialmente del tema sobre el que trata dicho trabajo.– C. MORÁN.

RIEGER, H. M., *Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung*, Calwer Verlag, Stuttgart 2000, 14 x 22, 475 pp.

Adolf Schlatter fue uno de los teólogos importantes del movido e influyente siglo XIX del protestantismo alemán. Profesor de Nuevo Testamento y Teología Sistemática en las universidades de Berna, Berlín y Tubinga, se caracterizó por buscar las conexiones (tercera vía diríamos hoy) entre la innovadora teología Liberal, que se arriesgaba a hacer tabla rasa esclavizada a la razón, y la conservadora teología Positiva, que parecía quedar fuera de la modernidad y el caminar del mundo. Fue también uno de los pioneros intelectuales en el esfuerzo por las relaciones interconfesionales, que tuvo admirados maestros católicos. El libro que presentamos estudia precisamente eso, la doctrina de Schlatter sobre la justificación y la posibilidad de una comprensión ecuménica. Poco tiempo después de la declaración conjunta de Ausburgo sobre el tema, dando prácticamente la razón a la interpretación protestante, es una buena oportunidad para conocer la visión de uno de los teólogos protestantes más ecuanímenes. El libro se presentó como trabajo doctoral en la universidad protestante de Múnich y recibió un premio ecuménico de la universidad católica de Regensburg. Los cuatro capítulos de la obra desmenuzan el tema desde el contexto vital de Schlatter, desde su aproximación exegética y sus estudios dogmáticos, y desde la búsqueda del “progreso de la Reforma”.– T. MARCOS.

FORTE, B., *La eternidad en el tiempo. Ensayo de antropología y ética sacramental*, Sígueme, Salamanca 2000, 13,5 x 21, 418 pp.

Siete años después de salir en Italia, aparece en castellano esta obra del teólogo Bruno Forte, autor ya bien conocido en nuestro país, gracias en buena parte a la editorial Sígueme que ha publicado algunas de sus principales obras.

Estas páginas tratan de dejar constancia articulada y críticamente del valor de la concepción del hombre que la tradición judeo-cristiana ha ofrecido y ofrece de la historia. Intentan dar razón del misterio de la eternidad en el tiempo.

Es una reflexión que debe ser comprendida en el contexto de otras obras del autor: Jesús de Nazaret, Historia de Dios, Dios de la Historia; La Trinidad como historia; Teología de la historia; María la mujer icono del misterio; Teología como compañía, memoria y profecía.

En la primera parte (El tiempo y el eterno), partiendo del existir concreto de la persona humana en la economía de la alianza con el Dios vivo, se considera al hombre en sus estructuras constitutivas y en su dinamismo de cierre y apertura al Eterno.

A continuación (El tiempo en la eternidad), el autor evoca "la paradoja del tiempo acogido en la eternidad y los dinamismos anticipadores de la conciencia y de la libertad de la criatura llamada a través de los temas de la predestinación, de la orientación y de la anticipación, que es la vida eterna saboreada ya de antemano en las obras y en los días de la existencia redimida".

Este encuentro de la eternidad con el tiempo es salvación para el ser humano y tiene un nombre en el que se concentran todos los caminos y todas las obras de Dios vivo: Jesucristo.

Obra profunda y no siempre de fácil lectura, lo que hace que no sea un libro aconsejable para no iniciados en los estudios filosófico-teológicos, sino para quienes estén ya adentrados en la temática. Vale la pena.– B. SIERRA DE LA CALLE.

BAUDRY, GERARD-HENRY, *Le péché dit originel*, Paris 2000, 13,5 x 21,5, 411 pp.

La cuestión del pecado denominado original ha sido, y sigue siendo una de las más controvertidas, tanto en el campo bíblico y teológico como en el pastoral. La dificultad de encontrar una explicación aceptable a la mentalidad del hombre moderno lleva a adoptar posturas extremas: o anclarse en las explicaciones tradicionales del pasado o negarle cualquier valor. Citando al Card. J. Ratzinger el autor reconoce que "la incapacidad de comprender y presentar el pecado original es verdaderamente uno de los problemas más graves de la teología y de la pastoral actual".

La finalidad de la presente obra es exponer algunos elementos significativos sobre el argumento, sin pretender en ningún caso presentar una solución al problema, pues el tema "no está todavía lo suficientemente maduro".

El libro se estructura en tres partes. En la primera se estudia la concepción bíblica del pecado en general que es el preámbulo necesario para situar bien la doctrina sobre el pecado original. En la segunda parte se ofrecen varias opiniones históricas: desde los libros extrabíblicos a los esenios; desde Filón de Alejandría al Vaticano II, pasando por Dídimo el Ciego y la iconografía paleocristiana.

En la tercera parte se presentan una serie de temas relacionados directa o indirectamente con el pecado original como son: los árboles del paraíso, la falta de Eva, la distinción entre pecado "malo" y pecado "original"; el regreso de Adán al paraíso como símbolo de la salvación de la humanidad; la liturgia bautismal y el pecado original.

En conjunto, se trata (como el mismo autor reconoce), de un mosaico inacabado, en el que se muestra la complejidad de la teología del pecado original, que está todavía en elaboración, por lo que una síntesis es prematura.

Obra seria, documentada que (aunque sin resolverlo) ayuda a profundizar en varios aspectos de este siempre difícil argumento.– B. SIERRA DE LA CALLE.

BASSET, L., *Culpabilité*, Cerf/Labor et Fides, Ginebra/París 2000, 11 x 18, 87 pp.

El librito forma parte de la *Encyclopédie du protestantisme*, del que es una separata. La autora es pastora y profesora de teología en la universidad suiza de Lausana. Se trata de un pequeño estudio interdisciplinar, entre teológico y psicológico, de la idea de la culpa en Occidente. Según la autora la culpabilidad es una experiencia humana universal, a la que ha contribuido la religión cristiana, como echando leña al fuego, con sus ideas de pecado

original y redención. El protestantismo, particularmente, por su negatividad antropológica, ha acendrado la percepción subjetiva de la culpa. Es curioso que se proponga, como medio de lenificar la culpa, la recuperación del sacramento católico de la confesión, que habla de perdón total del pecado. También hay pullas al catolicismo, llamando la atención sobre la incoherencia de firmar el acuerdo católico-luterano sobre la justificación, año 1999, para acto seguido proclamar indulgencias con el jubileo del año 2000.– T. MARCOS.

SCHILLEBEECKX, E.- HALKES, C., *María: ayer, hoy y mañana*, Salamanca 2000, 12 x 17,5, 133 pp.

Este pequeña y enjundiosa obra, publica (por iniciativa de la Fundación E. Schillebeeckx, una conferencia de 1990 de este ilustre teólogo dominico. La completa un artículo de Catharina Halkes, profesora de "Feminismo y Cristianismo" en la Universidad de Nimega.

No se trata de un estudio exhaustivo sobre María, sino de los comentarios de dos teólogos para los que María era ya un tema importante en el pasado. Ellos nos cuentan cómo su pensamiento ha evolucionado y lo que María significa hoy para ellos.

La introducción de Marianne Merckx aporta luz a los artículos, colocándolos en su contexto, para hacer ver la importancia de este material.

La reflexión de Ed. Schillebeeckx parte del Capítulo VIII de la Lumen Gentium del Concilio Vaticano II. Tras expresar su pensamiento teológico sobre María antes y después del Vaticano II, pasa a hablar de la audacia de predicar sobre María hoy y del futuro de los problemas actuales relativos a María.

C. Halkes, hablando de María en su vida, muestra la transformación de su pensamiento del pasado hacia la búsqueda de una "nueva María" reencontrada y revalorizada.

Entre ambos autores hay puntos de contacto, como la crítica de lo que significa María "madre" y "virgen" y su papel en la redención. Existen también diferencias. La más importante es el marco que utilizan para desarrollar el tema, para Schillebeeckx es el Concilio Vaticano II; para Halkes es la teología feminista.

Esta obra, con su densidad y frescura, ayuda a redescubrir y reencontrarse con María, madre de los creyentes, hermana y símbolo de apertura al misterio de nuestra existencia y de fuerza profética. Su lectura es enriquecedora.– B. SIERRA DE LA CALLE.

RAMAMBASON, L., *Missiology: Its Subject-Matter and Method*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1999, 21 x 14,7, 208 pp.

Desde su introducción en 1803, la misionología lleva consigo una ambigüedad, pues no pertenece ni a la teología ni a las ciencias humanas y, en consecuencia, corre el riesgo de desaparecer a pesar de la importancia de los estudios sobre la misión reconocidos en ámbitos tanto eclesiales como académicos. Compartiendo la opinión fundada, el autor de este libro, producto de un tesis doctoral en la Universidad de Birmingham en 1995, identifica el problema con el objeto de la disciplina, pues este no está definido con claridad y precisión, y propone la solución describiendo la misionología como el estudio de los hacedores de la misión, entendida como cristianización. Su tesis fundamentada para su metodología en las intuiciones de K. Barth, J. Ellul, R. Girard y R. K. Merton se sitúa en la iglesia evangélica de Madagascar. Los empeños misioneros de la Iglesia de Jesucristo en Madagascar entre 1985 y 1993, examinados en dos capítulos, permiten demostrar en qué

manera los hacedores de la misión (ministros eclesiásticos, laicos ordenados y colaboradores de la misión) constituyen la materia de la misionología. Esta consiste de un lado, en la emergencia, educación y eventual desaparición de los hacedores, y, del otro, en las convergencias y divergencias entre ellos. En tanto la primera etapa indica la acumulación de la 'ciencia', la segunda se centra en transmitirla, donde precisamente los apóstoles de Jesús pueden ser antes traidores que traedores en sentido barthiano, y en consecuencia surge la cuestión de la mimesis para la que existe solamente la solución dada por Jesús, la *kénosis*. Entendiendo la acción misionera en estos términos, el autor ve la posibilidad de emplear una metodología dialéctica, que hará superflua la clasificación comtiana sugerida por J. Jongeneel. Aunque esta visión de la misionología puede parecer reducida (y en realidad así es!), el autor cree que dará más oportunidad a las Iglesias jóvenes para expresar su tarea misionera. El libro consta de cuatro apéndices que ayudan a la comprensión del texto, y de una bibliografía, con una sección dedicada específicamente a Madagascar.— P. PANDIMAKIL.

WENZ, G., *Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. I. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, 23,2 x 15,5, 326 pp.

Con esta colección de doce artículos escritos entre 1982 y 1998, dos de los cuales aparecen por primera vez, el autor continúa su importante contribución a la teología ecuménica, iniciada ya hace mucho tiempo en el círculo de los teólogos evangélicos y católicos, demostrando sobre todo la importancia y la extensión de la común declaración hecha por la Iglesia católica y protestante sobre la justificación en 1999. Aunque el consenso acerca de la doctrina de la justificación no anula las divergencias teológicas y prácticas que todavía existen entre dichas confesiones, claramente pone de relieve la posibilidad de concordar en otros aspectos importantes. Siguiendo este camino de esperanza, este volumen examina en detalle las divergencias en varios puntos, como p. e. la implicación hamartiológica de la enseñanza sobre la justificación, su función criteriológica, etc. En toda controversia entre confesiones, especialmente sobre el acuerdo logrado, el autor aboga por una hermenéutica de confianza, y no una de sospecha. Este es el tono de los artículos sobre la escritura, sacramento y autoridad, que son esferas importantes para avanzar en el camino ecuménico. Los estudios sobre los cuatro temas presentados en este volumen constan además de un excelente prólogo y epílogo, cuyo argumento es muy actual; también de índices de personas y de materias, que ofrecen ayuda para una ulterior investigación. Estudios que demuestren con claridad el sentido y la tarea de la teología confesional en una sociedad pluralista hay pocos, y precisamente por eso son bienvenidos; entre ellos hay que contar este volumen.— P. PANDIMAKIL.

KORTHAUS, M., "*Was uns unbedingt angeht*"- *der Glaubensbegriff in der Theologie Paul Tillichs*, W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1999, 23 x 15' 5, 248 pp.

La obra que presentamos es fruto de un estudio en torno al significado y concepción teológica de la fe religiosa y cristiana en el pensamiento de Paul Tillich. La crítica a la fe en la modernidad supuso un obstáculo muy fuerte para la conciencia religiosa en la vivencia y concepción de la fe religiosa y la fe cristiana en concreto. Paul Tillich asume la tarea de responder desde una reflexión crítica y de revelación a estos cuestionamientos detectando cuáles sean las coordenadas de una comprensión de la fe cristiana en sus más ínti-

mas estructuras, yendo en la línea de lo que concierne en última instancia al hombre en su quehacer en la historia. Con esta preocupación se adentra el autor en el estudio de la fe en el pensamiento de Tillich y se centra en clarificar la estructura y significado de la fe para el creyente de nuestro tiempo. Obra muy bien elaborada hurgando en lo orígenes de lo cristiano, según Tillich y recogiendo lo mejor de la tradición cristiana donde se apoya para hacer sus afirmaciones, unido todo ello a la interpretación clásica de la fe desde la perspectiva de Lutero, pero con otras connotaciones. Estudio que colaborará a una mejor clarificación de la temática de la fe en los mejores intérpretes y dentro de un diálogo cristiano siempre enriquecedor. Felicitamos al autor y le auguramos éxito en sus futuras investigaciones, especialmente en los temas que fundamentan la vivencia de la fe en los cristianos de nuestro tiempo.– C. MORÁN.

GARCÍA PAREDES. J. C. R., *Teología de la vida religiosa*, BAC, Madrid 2000, 13,5 x 22, 585 p.

El fenómeno de eso que se esconde tras la expresión “Vida religiosa”, hoy, al menos en el ámbito católico, la expresión más usada “Vida consagrada”, es objeto de estudios numerosos y casi siempre de calidad. El tema lo pide. Pues, circunscribiéndose al ámbito cristiano, la vida religiosa o consagrada es la encarnación tal vez más exigente de eso que es toda vocación cristiana: *El seguimiento de Cristo*. Con ello no se quiere comparar, menos sobreestimar, la vida religiosa o consagrada con otras formas de seguimiento de Cristo. Pienso en la vocación al matrimonio, que es, para quienes reciben el carisma de la vocación matrimonial, su camino de santificación. Tan sólo se quiere poner de relieve aquellos elementos que hacen de la vocación a la vida religiosa o consagrada un camino muy especial y característico de seguimiento de Cristo.

Toda forma de vocación cristiana, por el mismo hecho de ser lo que es, es susceptible de reflexión teológica. Dicha reflexión no tiene otra finalidad que ayudar a quienes la encarnan a conocer mejor y así a poder vivir mejor las exigencias de la misma.

La teología de la vida religiosa tiene esta función absolutamente necesaria. Digo “absolutamente necesaria”, ya que, de no darse, la vida religiosa queda envuelta por una tela de cosas que no dejan ver su verdadero rostro y se puede convertir, cosa que ha sucedido con más frecuencia de lo que se puede pensar, en una fuente de subdesarrollo humano y de frustración.

La empresa emprendida por el P. García Paredes, ilustre profesor del Instituto de Vida Religiosa, dirigido por los padres del Corazón de María, es, por lo mismo, digna de todo encomio. Se trata de una obra teológica seria y amplia. Basta, para entenderlo, leer el amplísimo elenco de temas que nos ofrece el índice general. Hay, si se quiere, hasta una breve historia del fenómeno de la vida religiosa. Tal vez abruma un poco la cantidad de temas que el autor desarrolla. Desarrollo que, a pesar del elevado número de páginas, es, en ocasiones, bastante reducido.

La intención de base del autor nos la refleja él mismo: “Hoy quiero ofrecer mi visión teológica del fenómeno de la Vida Religiosa o Vida Consagrada. Me siento un teólogo en camino y teólogo del camino. Soy consciente de las limitaciones de perspectiva, que tengo. Pero juzgo que, después de treinta años de misión teológica al servicio de esta forma de vida –de modo muy especial–, estoy obligado a regalar a mis hermanas y hermanos en la fe, esta visión. Espero que pueda iluminar y encender otras llamaradas más fuertes”.

La inquietud del autor está bien retratada. Queda ahora la tarea del lector, que ha de buscar en la lectura de la obra conocer mejor y vivir, si es ésta su vocación, en mayor ple-

nitud las exigencias de un modelo de seguimiento de Cristo, que es adorno brillante en el manto de la iglesia.– B. DOMÍNGUEZ.

MOTTU. H., (ed)., *Confesions de foi Réformée contemporaines*, Labor et Fides, Genève, 2000, 15 x 22, 361 pp.

Como queda reflejado en el título, este libro recoge las confesiones contemporáneas de fe de las iglesias reformadas. En ello radica su originalidad y, sobre todo, su valor religioso. El abanico temporal, que abarca, va desde la declaración de Barmen en 1934 hasta la confesión de la iglesia evangélica de la Polinesia francesa en 1997. Un amplio espacio de tiempo que indica, por un lado, la importancia del tema para tales iglesias y, por otro, la preocupación por el tema de la misión.

Esta obra, se nos dice, reúne los textos importantes de las confesiones de fe contemporáneas de las iglesias reformadas, muchas de las cuales no han sido editadas en francés. Este libro reagrupa los principales actos de fe reformulados en situación sobre los cinco continentes. Y muestra cuáles son los puntos sobre los cuales las iglesias reformadas han reflexionado a lo largo de este siglo. Se notará una insistencia sobre la fe en la providencia de Dios, el derecho a la oposición contra el Estado injusto, la lectura abierta de las Escrituras, la ética y el movimiento ecuménico. La selección de estos textos responde a diversos principios: razones históricas, áreas geográficas y declaraciones individuales de personalidades protestantes particularmente confirmadas.

El hecho de tratarse de confesiones orienta el modo de recibirlas y valorarlas. No se trata de estudios sobre temas concretos, sino de confesiones de fe, que, como tales, deben informar y conformar las creencias y la vida de los creyentes reformados. Se entiende que el equipo de trabajo se haya dejado guiar en sus criterios de selección por el carácter oficial y eclesiástico de los textos recibidos en tanto que «reformados».

Los autores de la obra intentan además poder ofrecer a los fieles la oportunidad de usar tales confesiones en las celebraciones litúrgicas. En razón de esta finalidad se permiten no sólo ofrecer los textos confesionales, sino también comentarios que ayuden a los fieles en la comprensión de los mismos y así les sirvan para informar su conducta de creyentes.

También quieren que tales textos confesionales puedan ser usados como manual pedagógico.

Todo esto hace que la obra sea sumamente interesante, no sólo para los fieles de las iglesias reformadas, sino también para todos aquellos que son portadores de la fe cristiana. Al fin y al cabo, todos los cristianos beben en la misma fuente y los contenidos de base son prácticamente los mismos. Y no sólo los contenidos de base, sino también la conducta que debe acompañarles. Conocer qué creen otras confesiones cristianas ayuda en gran manera a hacer realidad la finalidad que se propuso el movimiento ecuménico, que no es otra que lograr, siempre bajo el impulso del Espíritu Santo, la unión de todas las iglesias cristianas, deseo expresado por el Señor en estas palabras: “Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado” (Jn 17,21).– B. DOMÍNGUEZ.

MIRALLES, A., *Los sacramentos cristianos. Curso de Sacramentaria Fundamental* (=Colección Pelicano), Palabra, Madrid 2000, 21,5 x 13,5, 565 pp.

Dentro de esta colección de Manuales de teología, el autor, consultor de las Congregaciones para la Doctrina de la fe y para el Clero, ha publicado ya otro sobre el sacramento del Matrimonio. El presente volumen contiene una teología fundamental de los sacramentos.

La obra consta de 6 partes. Su desarrollo sigue el método dogmático: Escritura (I), Tradición-Magisterio (II) y reflexión sistemática (III-VI). La primera parte, de carácter bíblico, se centra en el estudio de la categoría de *mysterion* en referencia a Cristo y a la Iglesia. La segunda, patristica y magisterial, recorre la historia de la teología sacramental hasta nuestros días, aunque falta el tratamiento específico del Concilio Vaticano II. El estudio sistemático de los sacramentos en general comprende los siguientes temas: origen cristológico (parte III), el signo sacramental (parte IV), contenido salvífico: gracia, carácter y eficacia (parte V) y ministro y sujeto (parte VI).

El autor reserva los caps. finales de las dos primeras partes a tratar respectivamente de la "condición histórica del hombre" (cap. 3) y de "signo, rito, símbolo y celebración" (cap. 6). Sin embargo, pedagógicamente, en una obra de estas características, hubiera sido preferible dedicar una parte a la visión de conjunto de la antropología sacramental. La dimensión antropológica de los sacramentos no es una cuestión complementaria a su estudio "teológico". Muchos autores contemporáneos, como L.-M. Chauvet (citado en el libro), A. Vergote o M.-D. Chenu entre otros, insisten en que la condición ritual-simbólica del ser humano es una parte integrante de la teología fundamental de los sacramentos. Excelentemente presentado, el libro cuenta con una breve bibliografía general y un índice de autores.- R. SALA

ESPEJA, J., *Creer en este mundo*, BAC, Madrid 2000, 20,5 x 13,5, 123 pp.

La confianza en el mundo futuro, que profesamos los cristianos al final del Credo, no es sino la confianza en el futuro de este mundo transformado. En continuidad con tres publicaciones anteriores de la misma colección sobre la fe en Jesucristo, en el Espíritu Santo y en Dios Padre, este ensayo ofrece una reflexión sobre nuestra fe en este mundo y en su porvenir. De la misma forma que creemos en la Iglesia porque creemos que el Espíritu Santo habita en ella y la santifica, también podemos confiar en éste mundo porque creemos que ya es conducido por el Espíritu "que con admirable providencia dirige el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra" (GS 26).

Tras un análisis socio-cultural del mundo de hoy (caps. 1 y 2), la temática expuesta gira en torno a una doble problemática: la injusticia de la que son víctimas los más débiles (caps. 3 y 4) y el lenguaje sobre Dios (caps. 5 y 6). El libro satisface plenamente el objetivo que busca el autor: "llevar un mensaje de aliento y esperanza cuando hay sobradas razones para el pesimismo ante la situación del mundo actual". Una pena que en la edición se hayan "colado" algunas erratas. Por ejemplo, en la p. 13 donde se dice que "nos disponemos a escribir un tercer siglo en la historia del cristianismo".- R. SALA

GARCÍA-CANO LIZCANO, A., *El misterio del Amor de Dios Padre a los hombres. Análisis teológico de la caridad en el Concilio Ecuménico Vaticano II (Estudio histórico-sistemático)*, Burgos 1999, 29,5 x 21, 572 pp.

Estamos ante el estudio sistemático más completo realizado hasta la fecha sobre la concepción teológica del amor del Concilio Vaticano II. Se trata de una metódica y sesuda investigación defendida como tesis doctoral en la facultad de Teología de la Universidad Gregoriana bajo la dirección de L. Ladaria en 1998. Aunque ninguno de los documentos del Concilio se ocupa orgánicamente del tema, representa una de las nociones claves de la doctrina conciliar. Lo prueba el hecho de que "amor-caridad" se cuenta entre el selecto grupo de términos más frecuentemente empleados en los textos del Vaticano II (sólo por detrás de "Iglesia", "Dios", "Cristo", "hombre" y "vida").

El trabajo está articulado en dos partes. La primera contiene el análisis del discurso sobre la caridad en cada uno de los 16 documentos promulgados por el Concilio. Siguiendo un método diacrónico que permite apreciar con claridad la evolución doctrinal, el primer capítulo versa sobre los documentos aprobados en la segunda y tercera sesiones conciliares, y el segundo sobre los aprobados en la última sesión. Según el autor, las diversas dimensiones de la caridad (trinitaria, cristológica, eclesiológica, antropológica, misionera y escatológica) quedan perfectamente integradas en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*. Aquí no sólo se aprecia una lograda síntesis doctrinal, sino que se ofrece un tratamiento novedoso del tema con respecto al resto de los documentos conciliares (pp. 343-344).

Los documentos del Concilio marcan una nueva orientación hacia la comprensión integral del significado del amor dentro del plan divino de salvación. En la parte sistemática de la tesis (caps. 3 y 4) se articula la doctrina conciliar sobre la caridad en torno a las tres claves interpretativas de la eclesiología del Vaticano II: las nociones de "misterio", "comunidad" y "misión". El amor es la última palabra sobre el misterio de Dios, el misterio del ser humano, el misterio de la Iglesia y de la transformación del mundo. Porque, antes que nada, el amor es la vida misma de Dios, comunión trinitaria (cf. GS 24). La Iglesia, misterio de comunión, prolonga las misiones salvíficas del Hijo y del Espíritu Santo en el mundo mostrando la virtualidad transformadora del amor de Dios (cf. GS 38). Ello se manifestará plenamente en la nueva y definitiva creación en la que se realizará el plan eterno del amor de Dios sobre la humanidad (cf. GS 39). La tesis culmina con una lograda síntesis conclusiva y dos índices (de autores y de referencias a los documentos del Concilio).- R. SALA.

MOINGT, J., *Los tres que visitaron a Abrahán. Conversaciones con Marc Leboucher sobre la Trinidad*, trad. M. Montes (=Cauces 26), Mensajero, Bilbao 2000, 21,5 x 13,5, 95 pp.

El origen del dogma sobre la Trinidad, su especificidad respecto a las otras grandes tradiciones religiosas, el lenguaje sobre el misterio de Dios y la estructura trinitaria de la oración cristiana, son algunos de los temas que se repasan en este libro. Recoge en un tono coloquial y pedagógico el contenido de varias conversaciones entre el editor M. Leboucher y el teólogo jesuita J. Moingt. La Trinidad es la revelación de un Dios que se entrega a otro, en el que pone su perfecta semejanza para que muchos otros puedan participar de ella. Por eso, su misterio está menos en su "en sí" que en su "para nosotros". En las páginas del libro se intercalan algunos textos representativos de la tradición cristiana.- R. SALA.

Moral-Pastoral-Derecho

VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la Ética* (=Manual 26), Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 15,3 x 23,7, 1023 pp.

Marciano Vidal sitúa la novedad de este trabajo en relación a su *Moral de Actitudes* y otras *morales fundamentales* –orientadas a la docencia académica y con el desarrollo de categorías morales básicas (responsabilidad, conciencia, valores, pecado, virtud...) que aquí no se tocarán– y en relación a los diferentes contenidos y perspectivas utilizados; se concentra en las raíces teológicas y en la base epistemológica –ausentes parcial o totalmente en las obras postconciliares de moral– desde una perspectiva de afirmación y síntesis entre fe y razón; Ética y Religión están en una relación de afirmación y enriquecimiento mutuos, siendo el Cristianismo un hogar para la Ética cuando ayuda a crecer en humanidad –personal y social– y genera liberación y felicidad, especialmente en los oprimidos.

La obra consta de 4 partes, además de una introducción y una conclusión generales. *La Moral en el designio de Dios* (I parte) dedica 7 capítulos al fundamento trinitario del comportamiento cristiano. Toda imagen de Dios tiene su correspondiente imagen de hombre y el consiguiente planteamiento moral; de ahí la necesidad de purgar las falsas imágenes para llegar al Dios de Jesucristo, revelado como plenitud del Amor en el Misterio de la Trinidad, fundamento último, meta definitiva, modelo y principio de la vida moral cristiana (1). Se analizan el significado de la confesión de Dios como Padre y sus implicaciones éticas, el Cristocentrismo moral con la categoría teológica de *seguimiento* como *conformación con Cristo* mediante la transformación interior realizada por la Gracia; la acción santificadora que el Espíritu Santo realiza dentro y fuera de la Iglesia viene denominada *Ley del Espíritu* o *Ley nueva*, esa exigencia radical que nace de la interioridad libre y relativiza la normatividad exterior (2-5). La afirmación axiológica exige la base ontológica, y las implicaciones morales encuentran la suya en la antropología teológica de la persona llamada en Cristo, creada a imagen de Dios, caída, redimida e invitada a la plenitud escatológica (6). Un cristianismo reducido a moral degenera en el fariseísmo o moralismo de la acción; pero un cristianismo sin moral acaba en una fe vacía y alienante o en la amoralidad; de ahí que el sentido moral que brota de la vivencia religiosa sirva de mediación entre la fe y el compromiso intramundano (7). *La moral en el tiempo de la Iglesia* (II parte) nos presenta a la Iglesia como ámbito mediador de salvación en la historia, partiendo de la influencia recíproca entre eclesiología y moral (1) y está dividida en 2 secciones. La primera está dedicada a la historia de la Teología Moral, reconociendo que es una disciplina reciente y todavía sin una obra lo suficientemente desarrollada y crítica (2). El desarrollo teológico-moral comienza por el contenido moral de la Sagrada Escritura y sigue con la personalidad y la obra de los autores del período patrístico, la Edad Media como período decisivo para la constitución del discurso teológico-moral, el florecimiento del tomismo con la Escuela de Salamanca, la conversión de la Moral en disciplina autónoma con la casuística, los movimientos renovadores contra el casuismo y juridicismo que van a desembocar en el Vaticano II, los datos más representativos de la teología postconciliar, que ha supuesto una auténtica refundación debido al cambio de paradigma y a la revolución epistemológica, y, por último, la actualidad de la Ética Teológica española, situada al margen total de la moral preconiliar y en clara opción por la *autonomía teónoma*, en diálogo con las otras disciplinas y con la sociedad pluralista y democrática (2-10). La perspectiva sistemática se encuentra expuesta en la sección 2ª, describiendo el progreso de la Tradición moral cristiana a partir del Magisterio, con una comprensión más profunda

del Misterio de Cristo y del hombre, con las interpelaciones de la realidad histórica, la experiencia humana atesorada durante siglos y los avances científico-técnicos (11). La dimensión moral de la fe arranca de la misión universal confiada a los Apóstoles por el Resucitado y abarca toda la vida eclesial, desde las mediaciones profética, sacerdotal y real, hasta la liturgia como fuente y cumbre de toda la actividad salvífica eclesial (12). El diálogo fe-cultura se expresa mediante la categoría teológica de *inculturación*, cuya ineludible proyección ética deberá abrirse al pluralismo cultural sin considerar a ninguna cultura como la única capaz de expresar el compromiso ético de la fe (13). La reflexión especulativa implica la *practicidad* –identificada con la *pastoralidad*– y necesita unos criterios y orientaciones generales para que su aportación ilumine los complejos problemas actuales y pueda ser captada por la conciencia creyente (14). Como asuntos más urgentes se plantean el continuo retorno a las fuentes bíblicas y teológicas, la búsqueda permanente en las soluciones, evitando las mediocres y las “dogmáticas” e incluyendo la participación de todo el Pueblo de Dios, la pluralidad y un poco más de modestia; el podar la frondosidad normativa y ofrecer una orientación axiológica que favorezca una conciencia adulta y responsable y un ethos de inclusión solidaria (15). La III parte sitúa a *la moral en el escenario del mundo*, conectando con los elementos más válidos de la racionalidad ética actual según las orientaciones de la GS; la *mundanidad* forma una unidad con la *teologalidad* y la *eclesialidad* y se convierte en la verificación de ambas (1). La reflexión ética persigue la realización de la persona en cuanto sujeto responsable y libre; se opta por el paradigma de la razonabilidad crítica y compartida, completado con el metafísico y el antropológico (2). La ética civil, aunque sea de mínimos, es un paradigma moral válido para el conjunto de la sociedad democrática, debiéndose caracterizar por la autonomía, imparcialidad, criticidad y utopía (3). La falta de moralidad en la sociedad actual exige el rearme moral de la vida política y ciudadana, fundamentándolo en valores objetivos y en la responsabilidad de sujetos y grupos, mas allá de las costumbres y los ordenamientos jurídicos (4). En la sociedad secular encontramos planteamientos morales hechos unos desde la increencia y otros desde las opciones religiosas; dialogando con los filósofos morales españoles se presenta su apertura o cerrazón a la moral cristiana (5). *Crisis* nos puede servir como clave hermenéutica para describir y analizar la teoría y la práctica éticas actuales, siempre que se asuma críticamente y con una buena dosis de esperanza, y sin renunciar a ofrecer la propia alternativa desde la estimativa moral (6). Evitando la confrontación excluyente y admitiendo el diálogo enriquecedor mutuo, la filosofía moral y la convicción de fe mantienen la propia identidad y lo auténticamente humano halla su revalorización y plenitud en lo auténticamente cristiano (7). Finalmente, en la IV parte se explicita *el discurso teológico sobre la moral* que ha estado implícito en la exposición anterior. Tras recordar la importancia de delimitar el campo y los contenidos de la *Introducción* a la Teología Moral y de la *Moral fundamental*, y exponer el estado de la situación actual (1), describe sintéticamente el proceso de teologización de la moral cristiana, explica históricamente su peculiaridad epistemológica y su organización como disciplina dentro del común tronco teológico (2). Propiamente hasta el Vaticano II la Teología Moral no tenía una epistemología –la constitución científica o crítica del discurso– propia, aunque implícitamente los “lugares teológicos” desempeñaban esa función; en la actualidad asume los planteamientos epistemológicos de la ciencia en general, de la ética filosófica y de la teología, con especial atención a la S. Escritura, Tradición y Magisterio (3). Por último se afronta la cuestión del método en cuanto procedimiento o camino para descubrir y exponer la verdad moral (4).

La abundancia de citas, con una bibliografía selectiva al final de cada capítulo, es signo de una prolífica investigación abierta a la interdisciplinariedad, en la que también caben los místicos españoles. El Autor ha evitado toda confrontación excluyente, tanto *ad*

intra como *ad extra*, sentando una base antropológica y teológica válida para el seguidor de Jesús y para quien no lo es; estos planteamientos teológicos generales-fundamentales no tienen por qué crear problemas, y en las soluciones particulares tampoco los tendríamos si fuéramos un poco más humildes, en la línea de GS 33, número curiosamente ignorado en el *Catecismo de la Iglesia Católica* y en la *Veritatis splendor*. El mundo de la moral puede estar de enhorabuena al poder disfrutar de un arsenal tan amplio y tan sólido en cuanto a recopilación y sistematización de material para fundamentar una buena Teología Moral.– J. V. GONZÁLEZ OLEA

RUBIO, M., *La intemperie moral de nuestro tiempo*, PS, Madrid 2000, 15 x 21, 127 p.

La modernidad ha traído consigo muchas libertades y muchos cambios, tan acelerados y plurales que han desbaratado los modelos ético-sociales convencionales, dejando al hombre a la intemperie, sin hogar de valores a los que remitirse. Con la modernidad y la secularidad el hombre comienza de verdad a ser la medida de todas las cosas, rechazando toda alienación, sea sagrada, mítica o tabuística, y toda heteronomía; el hombre europeo aspira a vivir sin supeditarse a moral alguna, con todos los derechos y sin ninguna obligación, mediante un *ethos* secular multiforme y ambiguo, intramundano, sin religión y sin pecado, pragmático, utilitarista, hedonista y de situación. La crisis generada es global, no sólo de la ética cristiana; la situación de inseguridad, inadaptación, desajustes y reajustes..., pone en peligro el funcionamiento mismo del sistema, incapaz de absorber las disfuncionalidades. Pero no hay que dramatizar; lo que está en entredicho no es la moral como dimensión antropológica del hombre –en este sentido, si el hombre fuera “a-moral” iría contra su propia naturaleza– ni la moral cristiana como tal, sino determinados convencionalismos morales; es más, la crisis, con sus riesgos innegables, puede ser indicio de honradez intelectual y posibilidad de revitalización. Todo lo cual exige un proceso de “de-construcción” y “re-construcción”, lejos del pesimismo integral, una de las mayores inmoralidades actuales, paralizadora del salto liberador y provocadora de necrosis cristiana en los desencantados que no hacen más que añorar el pasado; porque, de hecho, la crisis puede interpretarse en clave de *negatividad* –como inmoralismo, desmoralización, vacío moral, pérdida de sentido moral–, o de *positividad* –como “época neotimética” y “primeros cristianos del siglo XXI” (planteada en la p. 69, pero no desarrollada)–; Miguel Rubio opta por la intermedia, la de la *intemperie moral* en un politeísmo axiológico, de alcance parcial y sin sentido integrador, que conlleva la pérdida metafísica y psicológica del hogar ético como conjunto de creencias éticas y cosmovisión significativa.

Los teórico-críticos atribuyen el origen de la crisis global al crecimiento económico iniciado en el siglo pasado y que ha ido acabando con la tradición, la cultura rural y las relaciones; los neoconservadores, al impulso libertario que mina las bases morales del trabajo, la producción y el sistema económico mismo, mientras que los nuevos movimientos sociales lo colocan en la lógica productivista, materialista y patriarcal. En cuanto a la ética cristiana, no se admite el monopolio de las legitimaciones del discurso ético –esquemas helenistas metafísicos, principios religiosos sacrales, clericales, míticos y tabuísticos–, ni elementos con pretensiones absolutas y fixistas; también se cuestionan constantes morales –naturaleza humana, derecho natural– y amplios contingentes del acervo moral –moral casuística, tendencia a la institucionalización, moralidad pública, familiar y religiosa–; añadamos los problemas antiguos con planteamientos nuevos y los nuevos para la que no estaba preparada nuestra moral, la particularización en determinados ámbitos, como la sexualidad, la vida humana, las relaciones político-económicas internacionales, y la difu-

minación de la línea normativa divisoria entre lo moralmente lícito y lo prohibido. Insiste nuestro autor en que la crisis no ataca las raíces antropológicas de la moralidad sino los modelos éticos que han perdido plausibilidad porque ya no son eficaces ni aplicables ni actuales, contestándose sus contenidos morales, estructuras y motivaciones.

La moral cristiana, si quiere conectar con el hombre contemporáneo sin perder credibilidad ni la propia identidad, habrá de integrar los logros humanizadores de la última modernidad –que no están en contradicción con los rasgos genuinos del *ethos* protocristiano y nos ayudan a profundizar en lo genuino cristiano–, recomponer profundamente las estructuras eclesiales en las que se encarna la fe, purificar todas las adherencias a-cristianas advenedizas presentadas como el estereotipo de la ética cristiana convencional, reafirmar el *ethos* originario de Jesús de Nazaret, con la comprensión dialéctica de la realidad desde los principios de transcendencia-inmanencia-encarnación, con la praxis de la radicalidad en las actitudes fundamentales y el empeño por el ideal ético de la mayoría de edad.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

ÁLVAREZ VERDES, L., *Caminar en el Espíritu. El pensamiento ético de S. Pablo* (= Quaestiones morales 12), EDACALF, Roma 2000, 16'5 x 23'8, 544

Las Ediciones de la Academia Alfonsiana nos brindan otra oportunidad de conocer la obra que sus profesores tienen diseminada en múltiples publicaciones. El abanico de 17 artículos va del 1975 al 1999, viniendo estructurados en un cuerpo orgánico y actualizados en los puntos que el autor ha considerado oportuno.

Este trabajo consta de 2 partes, amén de la introducción, la conclusión y los índices de autores y citas bíblicas. La I Parte está dedicada a la cuestión metodológico-hermenéutica. Presentando la extensa publicación en torno al tema de la ética bíblica, se analizan sus contenidos y sus criterios metodológico-estructural y hermenéutico; aconseja el método que integre el crítico-literario con el sociológico-histórico; en cuanto al criterio hermenéutico, el preferido es el del indicativo-imperativo-radical (I). El giro hermenéutico bíblico capacita para analizar los elementos constitutivos de la hermenéutica fundada en el lenguaje y elaborar una propuesta hermenéutica que permita la actualización de la ética bíblica en nuestros días; mediante la inteligencia (*nous*) renovada, el existencial cristiano entra en la elaboración de los proyectos éticos al mismo tiempo que se abre al diálogo con la razón universal (II). El método sociológico trata de completar las carencias de los otros métodos bíblicos, como –y sobre todo– la función activa jugada por el grupo (comunidad) en la gestación y transmisión del mensaje bíblico; deberá evitar el peligro de una excesiva generalización o absolutización del modelo y abrirse a la colaboración mutua con la lingüística, la arqueología y la historia (III).

La II Parte entra de lleno en el contenido de la ética paulina, y tiene 3 secciones. La 1ª se centra en el imperativo cristiano, comenzando por dejar bien sentado que la estructura básica que sirve de fundamento al razonamiento ético de Pablo no está en la filosofía helénica ni el legalismo rabínico, sino en el indicativo-imperativo: de la acción salvífica realizada por Dios en Cristo mediante el Espíritu brota el imperativo radical de caminar en novedad de vida, que posteriormente se concretará en los imperativos éticos concretos (IV). El dinamismo intelectual del hombre lo sitúa Pablo en la razón, esa capacidad cognoscitiva universal que ha sido renovada en el nuevo ser-en-Cristo; la predicación apostólica y las cuestiones éticas no deberían ser entendidas al margen de las categorías de racionalidad, demostrando a sus interlocutores la racionalidad de su programa (de Pablo) frente a la “irracionalidad” de los anti-programas de sus adversarios (V). La conciencia

es una instancia humana común a todos los hombres y potenciada por su relación con el *nous* renovado, y cuyo cometido es formular juicios verificativo-críticos sobre sí mismo y sobre los demás; en su veredicto –de carácter último pero no definitivo– ha de ser respetada incluso en caso de error, al mismo tiempo que deberá abrirse a Dios, a la caridad y a la formación para comprender el misterio del hombre redimido y las exigencias morales que de ahí brotan (VI). La nueva realidad existencial del cristiano que posee la ley de Cristo es denominada *ennomía crística*, esa sintonía existencial de la razón humana con el *nous* de Cristo que te hace libre y flexible éticamente y se explaya en una praxis comprometida en el servicio y el amor (VII). Aunque el término “justicia” tiene diversas acepciones, en Rom 6 alude al discernimiento de lo que es agradable y ajustado a la voluntad de Dios, expresando éticamente la novedad soteriológica mediante la justicia y la honradez que todo hombre está llamado a practicar (VIII). La nueva vida del creyente es una realidad carismática, fruto y expresión de la gracia donada por Dios; la demarcación “técnica” que el Vaticano II ha consolidado de “carisma” no concuerda con el uso abierto de Pablo –que va desde los dones que Dios distribuye en la normalidad de la vida hasta el evento mismo de la redención– a la vez que dificulta su relevancia en el campo ético. La densidad ética de los carismas y la dimensión carismática del apostolado de Pablo se estudian en los caps. IX y X. La 2ª sección contempla los temas referentes a la proyección social de la ética paulina. La solidaridad representa la vertiente más personalizada de la comunión (*koinônía*) cristiana, incluyendo tanto el campo de la corresponsabilidad en el ejercicio del poder como el de la ayuda solidaria a los necesitados (XI). Se reconoce como legítima la relectura eclesiológica de la familia así como el esfuerzo teológico-pastoral por hacer de ella el núcleo fundamental del proceso renovador, pero un análisis científico –semántico y sociológico– impide la homologación bíblica entre iglesia doméstica –espacio donde se reúne la comunidad de creyentes– y familia –célula de la sociedad, pero con los contravalores vigentes en la sociedad, sobre todo la estratificación– (XII). La resocialización cristiana combina dos afirmaciones *contradictorias* sobre la estructura social y teológica de la familia: la exhortación de 1Cor 7,17 supondría no modificar las estructuras existentes en la sociedad mientras que Gál 3,28 exigiría eliminar cualquier tipo de estratificación; la superación dialéctica se realiza en Cristo, siervo y señor, y según la posibilidad histórica de encarnación de la *ekklêsia* (anti-estructura) en el mundo, pudiendo darse avances y retrocesos (XIII). Partiendo de 1Cor 7 se muestra cómo puede haber ámbitos familiares en los que resulta problemática la aplicación literal del principio general del Señor sobre la indisolubilidad y el divorcio: para quien ha roto el matrimonio (vv. 10-11) la prohibición de casarse nuevamente tiene carácter punitivo; en el caso de los matrimonios mixtos (vv. 12ss.), la llamada a la paz cristológica –realidad indicativa-imperativa– no puede ser rota ni siquiera por la condición de indisolubilidad propia del matrimonio (XIV). *Schalôm* tiene un sentido de totalidad, plenitud y bienestar que no encuentra equivalencia en el griego *eirenê* ni en el español *paz*, y abarca todos los ámbitos de la existencia, recibiendo un proceso de teologización que lo colocará en el centro de las relaciones del hombre con Dios; ahí también encuentra sentido el diálogo del cristiano con todos los hombres de buena voluntad, sin olvidar la identidad cristiana –la paz de Jesús no se identifica con la del mundo– (XV). La sección última estudia la relación entre soteriología y ética. La soteriología clásica está puesta en entredicho por las antropologías imanentistas y materialistas, que consideran alienante cualquier salvación trascendente al hombre, y por la dificultad de muchos cristianos para aceptar la cruz; de ahí que sean imprescindibles una relectura teológica y una superación de la dicotomía dogma-moral y dogma-biblia; por eso se presentan los diversos modelos soteriológicos presentes en la Biblia y en la historia de la teología para valorar su capacidad de respuesta al ansia de liberación del hombre actual, y se apuesta por la combinación de los

modelos biológico (muerte-vida) y de liberación como los más capacitados para dicha actualización (XVI). Para el estudio de la “carne” toma como referencia a Rom 1,1-7, llamando la atención sobre la fluidez semántica de *sarx*, término que constituye para Pablo el soporte biológico de las modalizaciones negativas de carácter ético, jurídico y teológico –dolor, humillación, pobreza, opresión del pecado, de la ley y de la muerte–, en claro contraste con la positividad de la resurrección –espíritu, vida, libertad– (XVII).

La aportación de Lorenzo Álvarez Verdes es digna de encomio por la coherencia en el método, la claridad en los análisis y la solidez en los argumentos. La ética bíblica nos muestra que es posible encontrar un fundamento sólido al discurso ético sin caer en fundamentalismos; la experiencia vital radicada en el nuevo ser-en-Cristo se traduce en respuestas bíblicas no homogéneas sino plurales y abiertas al diálogo con otras cosmovisiones y antropologías; la moral de “máximos” surgida de la fe en el Dios revelado entra en un intercambio mutuo y enriquecedor con todo lo que de “verdadero, noble y justo” viene de fuera (Fil 4,8); toda esta dinámica nos debe capacitar para la formulación de nuevas plasmas en el mundo de hoy. Esperemos que la gestación de su obra sobre *la ética de S. Pablo* pueda ver pronto la luz.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., *El Sacramento de la Penitencia. Teología del pecado y del perdón* (=Horizonte 2000. Textos y monografías 21), San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 2000, 15 x 24, 346 pp.

En la sociedad moderna y postmoderna, donde *todo* es parcial, relativo y circunstancial, no hay sitio para el sujeto moral, libre y responsable, ni para el sentido cristiano del pecado; si a esto le añadimos la deformación ritualista e individualista del Sacramento de la Penitencia y la pérdida de credibilidad en la mediación eclesial, ya podemos comprender la crisis de un sacramento que debería ser celebración gozosa de la misericordia de Dios. En este contexto sitúa Pedro Fernández Rodríguez su obra estructurándola en 4 partes; las 2 primeras estudian el pecado como cuestión teológica y el desarrollo histórico-genético del Sacramento de la Penitencia; las otras 2, más breves, ofrecen la síntesis teológico-sistemática y unas anotaciones pastorales para la celebración de nuestro sacramento.

Los temas tratados en los 9 capítulos de la I Parte son: El pecado como una realidad desfigurada por el legalismo, formalismo, atomismo e individualismo y por la esfumación de su dimensión personal en la social; el mal existe porque Dios prefiere la libertad del hombre aun a riesgo del mal, cuyo origen se expone siguiendo la doctrina tradicional sobre el pecado original; la realidad del pecado se ve desde la Escritura y la teología, sobre todo S. Agustín y Sto. Tomás; se presentan diversas interpretaciones del *pecado social* y de la culpabilidad, distinguiendo la falsa de la verdadera y mostrando cómo la concepción cristiana integra lo psicológico, lo ético y lo religioso, y conduce a la centralidad del Dios misericordioso en el perdón, evitando el narcisismo o la neurosis de la autoconstrucción; *reatus poenae* son las normales consecuencias del propio pecado que destruye al individuo y a la comunidad; se distinguen y definen las clases de pecados, optando por el mortal actual como el primer analogado; por último, la actividad del diablo ha de ser comprendida dentro de la victoria final de Cristo, evitando el ingenuo optimismo pelagiano o la tentación fideísta presente en algunos movimientos espirituales. Comienza la II Parte (8 caps.) partiendo de que la Iglesia primero vive, luego celebra y posteriormente teologiza. Los fundamentos bíblicos del sacramento se encuentran en la denuncia del pecado, en la llamada permanente a la conversión y en la necesidad de celebrar el amor misericordioso que culmina en el Misterio Pascual de Jesucristo; la penitencia comienza a institucionali-

zarse ya en los primeros siglos, vista la presencia constante y escandalosa del pecado y que la Iglesia tiene poder para perdonarlo en nombre de Dios; las formas evolucionarán intentando responder a las necesidades pastorales de las situaciones históricas concretas: penitencia canónica, diversos desarrollos de la privada y la pública, la sistematización sacramental en la Escolástica y Sto. Tomás, los cánones del Concilio de Trento y las respuestas posteriores al Vaticano II frente a la actual crisis penitencial. La III Parte contempla la perspectiva trinitaria del Sacramento de la Penitencia como anuncio y celebración del Misterio Pascual de Cristo Crucificado y Exaltado, la dimensión de la Iglesia como sacramento de la conversión y del perdón en continuidad con la misión salvífica de Cristo, y las formas del perdón no sacramentales y sacramentales –penitencia sacramental del Bautismo, de la Eucaristía y de la Unción de los Enfermos–. No faltan los elementos antropológicos y cristianos propios del verdadero sacramento: ser signo y fuente de la gracia e insertarse dentro de las ansias humanas de reconciliación se conjuntan con la conversión, confesión, absolución y satisfacción. Finalmente, la pastoral del sacramento peor valorado ha de ser encuadrada en el contexto de la virtud de la penitencia equilibrando los sentidos personal y eclesial, sin preocuparse tanto por las formas litúrgicas –esto no quiere decir desaprovechar toda la riqueza celebrativa del Ritual– cuanto por la evangelización del perdón mediante un proceso catecumenal que logre hacer de la confesión un encuentro con la propia verdad personal y con la palabra liberadora del Dios que ama y perdona.

La exposición es ágil y fluida, sin pequeñas subdivisiones que podrían facilitar la esquematización pero irían en detrimento del discurso; puede servir como manual para la asignatura respectiva, aunque alguna precisión me parece digna de tenerse en cuenta. En concreto, desde la perspectiva de Rom 2 y la larga tradición sobre la ley natural, me parece algo negativa la visión ofrecida sobre la ética secular, laica o simplemente racional (18-19, 21-22, 33, 36, 67-68, aunque en estas 2 últimas parece más abierto); afirmar que «Dios ha determinado las formas penitenciales» (121) es mucho afirmar, teniendo en cuenta que, en el conjunto del libro, quien fija “*las formas*” es la Iglesia; tampoco creo que se pueda afirmar tranquilamente que, en la Penitencia canónica –irrepetible– «los pecadores reincidentes recibían la reconciliación privadamente al final de su vida» (161), o que la no recepción plena del Ritual se debe «quizás también por haber aparecido prematuramente» (244 –¿después de estar aprobado en Noviembre de 1968 y no ver la luz hasta principios del 1974?– p. 241). Una hermenéutica más sólida se exigiría en 1Tim 5,22 y 1Cor 11,28-29 al aplicarlos al sacramento de la reconciliación (135-136); en cuestiones debatidas y con interrogantes muy serios, parece –en mi humilde opinión– que se plantean principios amplios y bien fundamentados juntamente con las críticas a “lo tradicional”, pero luego se tiene miedo a sacar todas las conclusiones; por este camino no es de extrañar que, en el tema del pecado original, acabe alabando las disciplinas y los cilicios (99-100), y en la exposición de Trento, con unas claves interpretativas perfectas (223-224), tome los cánones 6º y 7º como *ius divinum simpliciter* (231), con el consiguiente rechazo a un uso más abierto de la fórmula C (todo el cap. 8), llegando a considerar su uso no reglamentado como un fraude (248, 250, 252-253) y limitando la complementariedad a la A y a la B –sin embargo, el nº 82 del *Ritual de la Penitencia* habla de las 3–; esa “línea interpretativa dogmática” del Tridentino condujo a una práctica del sacramento que SC 72 pidió revisar; si seguimos con los mismos antecedentes ya podemos suponer cómo serán los consecuentes. También llama la atención el valor otorgado a la confesión “devocional” (242, 333) sin aludir a que muchos ven en ella una devaluación del sacramento. En fin, estas son unas pequeñas objeciones que no hacen desmerecer en nada lo nuclear de lo consolidado en todo este libro: que Cristo, Sacramento del encuentro con Dios, se sirve de la mediación

de la Iglesia, sacramento universal de salvación, para que el pecador se reconcilie con Dios, con los demás, consigo mismo y con toda la creación.– V. GONZÁLEZ OLEA.

BOROBIO, D., *Sacramentos y etapas de la vida*, Sígueme, Salamanca 2000, 21 x 13,5, 318 pp.

Obra muy interesante sobre todo para los agentes de pastoral y especialmente para los laicos que colaboran en las tareas apostólicas. El autor, experto en estudios sobre los sacramentos y la iniciación cristiana, nos sorprende con esta obra en la que se fija más en aspectos antropológicos, culturales y pastorales. Sobre los sacramentos tiene obras más teológicas y profundas, pero ésta da muchas pistas sobre las distintas etapas de la vida y su vivencia y acompañamiento espiritual. Tras un primer capítulo de fundamentación sacramental, analiza: la situación del nacimiento y el bautismo, el crecimiento y la confirmación, la familia y el matrimonio, la jubilación y la vejez junto con la unción de enfermos. Resultan interesantes las pistas que presenta para analizar nuestras catequesis y lanza desafíos, sobre todo en el campo del trabajo de la Iglesia con nuestros mayores. Tenemos ante nosotros un libro de fácil lectura y al mismo tiempo muy sugerente.– M. BERJÓN.

MIRAGOLI, E., (ed.), *Il sacramento della penitenza. Il ministero del confessore: indicazioni canoniche e pastorali*, Ancora, Milano 1999, 21 x 14, 316 pp.

Hace la presentación el cardenal Dionigi Tettamanzi, arzobispo de Génova, resaltando la llamada del papa Juan Pablo II en *Tertio millennio adveniente*, n. 50, a la conversión y a la revalorización del sacramento de la penitencia, que es analizado en esta obra por un grupo de especialistas. Se hace esto a la luz del *Código* de 1983 como observa Egidio Miragoli en el prólogo. Intervienen los siguientes autores: G. Carzaniga que tiene una especie de *Introducción histórico-teológica* al sacramento de la penitencia; E. Miragoli trata del *confesor como juez y médico*, en temas aparte, del *confesor y el de sexto*, el *confesor y la remisión de la excomunión por aborto*, el *sigilo sacramental* y la *Penitencia Apostólica: un organismo al servicio de confesores y de penitentes*; M. Calvi trata de *las disposiciones del fiel para el sacramento de la penitencia*, y en apartado distinto *el lugar y sede para la celebración del sacramento de la penitencia*; A. Migliavacca, *la confesión frecuente y la absolución colectiva: un caso excepcional*; G. Trevisan expone *la facultad de los confesores*; M. Revilla, *el confesor educador: el uso de los conocimientos adquiridos en confesión*; G. Montini, *el sacramento de la penitencia en los institutos de vida consagrada, noviciados, seminarios, y colegios*, analizando en otro apartado *la situación de los matrimonios irregulares y difíciles*, que complementa E. Zanetti con el tema de *los separados o divorciados no responsables*; A. Perlasca sobre *la tutela jurídica civil del secreto de la confesión* y L. Ghizoni, *la primera confesión y la primera 1ª comunión*.

Es un tratado muy completo sobre el sacramento de la penitencia dividido en 17 apartados con las fuentes o documentos de los papas, de la Curia romana y Conferencia episcopal italiana.

Tiene índices de autores y sus aportaciones. Puede servir de orientación para muchos confesores. Conviene hacer algo semejante en las distintas lenguas y naciones, con las normas de las Conferencias Episcopales.– F. CAMPO.

CORRAL SALVADOR, C., *Acuerdos España-Santa Sede (1976-1994). Texto y comentario* (=BAC normal 599), BAC, Madrid 1999, 20 x 13, xvii-636 pp.

Agotado el primer comentario que la BAC preparó en 1980 a los Acuerdos entre España y la Santa Sede, el prestigioso jurista, experto en Derecho Público Eclesiástico y asesor de la Conferencia Episcopal, Carlos Corral, ha emprendido la tarea de realizar un nuevo comentario enriquecido. La parte primera se ocupa de los principios y presupuestos de los Acuerdos, su internacionalidad y constitucionalidad, así mismo estudia el marco histórico y jurídico en el que nacieron. La segunda parte comenta el Acuerdo Básico del 28 de julio de 1976; tras el texto bilingüe, sendos capítulos se ocupan de la renuncia al privilegio de presentación y al estatuto privilegiado del clero. La parte tercera se ocupa del Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos del 3 de enero de 1979: recoge el texto y cinco capítulos en los que se comenta la libertad de misión y organización de la Iglesia, la personalidad civil de las Iglesia y de sus instituciones, la asistencia religiosa en el sistema público sanitario, las actividades asistenciales y el reconocimiento del matrimonio canónico. Del Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales trata la tercera parte: texto y seis capítulos sobre los principios inspiradores y garantía de los derechos fundamentales, garantía de la educación moral y religiosa, los centros docentes eclesiásticos no universitarios, las universidades y centros superiores de la Iglesia, el acceso a los Medios de Comunicación Social y, finalmente, el patrimonio cultural de la Iglesia. La parte quinta comenta el Acuerdo sobre Asuntos Económicos; sucesivos capítulos consideran el régimen económico y tributario de la Iglesia. La parte sexta comenta el Acuerdo sobre Asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y Servicio Militar de clérigos y religiosos. Finalmente se comenta el Acuerdo sobre asuntos de interés común en Tierra Santa del 21 de diciembre de 1994. La última sección del libro realiza una valoración de la aplicación de los mismos. Sendos apéndices recogen el elenco cronológico de Concordatos españoles, el texto del Concordato de 1953, el elenco de leyes y documentos de aplicación de los acuerdos y una completa bibliografía. Una obra útil y completa. En alguna ocasión se han escapado erratas, así en la p. 337 dice Centro Salesiano "Martí Cododal" y debe decir "Martí Codolar".- F. JOVEN.

VERDERA ALBIÑANA, F., *Conflictos entre la Iglesia y el Estado en España. La revista Ecclesia entre 1941 y 1945*, EUNSA, Pamplona 1995, 21,5 x 14,5, 272 pp.

Como observa Jesús Iribarren en el *prólogo*, se trata de una tesis de historia, que obtuvo la calificación *cum laude*, sobre los primeros años de *Ecclesia*. Esta revista surgió como Boletín Oficial de la Acción Católica. En sus primeros años tuvo dificultades y estuvo sometida a la censura hasta 1945. España no tenía un gobierno totalitario, sino autoritario. El doctor Verdera al recopilar datos y documentos hace de notario. Se divide el libro en cinco capítulos. El primero trata del *origen y razón de ser de Ecclesia* con sus primeros directores y redactores con buena acogida; el segundo sobre su *primer año, 1941*, con sus problemas por su actitud ante la guerra mundial, actividades de la Acción Católica, la Hispanidad como misión espiritual. El capítulo tercero, *la condena de los enemigos de Ecclesia (1942)* lanzando sus ataques contra la generación del 98, Nietzsche y el nacimiento. El capítulo cuarto se dedica a la actitud de la revista ante *los problemas sociales y la defensa de la libertad de expresión (1943-1944)*. El capítulo quinto se titula *el fin de la guerra mundial: cambios en España (1945)*. En el epílogo se analizan los acontecimientos más importantes: *desde la exención de la censura hasta la dimisión de D. Jesús Iribarren* que,

como testigo cualificado, ha facilitado datos muy valiosos ya que fue director de la revista entre 1942 y 1954. Se dan las fuentes y abundantes bibliografía con un apéndice documental. Obras como esta ayudarán a escribir la historia documentada de España y de la Iglesia en los años de la postguerra civil.– F. CAMPO.

GÓMEZ-IGLESIAS, V., *Libertad y derecho constitucional en Pedro Lombardia*, EUNSA, Pamplona 1997, 24 x 17, 147 pp.

Pedro Lombardia (1930-1986) es el fundador y pionero de la llamada escuela jurídica Navarra, junto con Javier Hervada y otros eminentes juristas y canonistas. Lombardia fue nombrado primer director del Instituto *Martín de Azpilcueta* en 1967. En este libro se pone de relieve la gran aportación de Pedro Lombardia a la *Libertad* y al *Derecho Constitucional* dentro de la Iglesia. Como defensor de los derechos humanos, de los que es una pieza clave la libertad, promovió la técnica constitucional con un método jurídico. Esto se expone en el primer trabajo o apartado de este libro, mientras que en el segundo, más breve, se expone la contribución de Pedro Lombardia al proyecto de *Ley fundamental de la Iglesia*, cuyo último esquema de 1980 quedó aparcado en 1981. El siguió su iter, como consultor de la Comisión Pontificia Codificadora, dando aportaciones y encauzando observaciones como lo hizo en el simposio celebrado en Pamplona en 1971. No asistió al que se celebró en Salamanca en enero de 1972, con un coloquio hispano-germánico, donde sus seguidores apoyaron sus directrices, lo mismo que las de D. Tomás García Barbera, que también era consultor. Tuve la oportunidad de hablar con él y comentar el artículo aparecido en esta misma revista (EA, VIII, 1973, pp. 449-488). Acogía las sugerencias y las encauzaba para mejorar la redacción de los diversos esquemas del proyecto de la *Ley Fundamental*, cuyo nombre se debe a Klaus Mörsdorf, fundador y promotor de la escuela de Múnich con orientación teológica, mientras que la de Navarra lo es de orientación jurídica. No hay contradicción entre ambas escuelas, sino diversa orientación con más afinidades que divergencias. Ambas escuelas dieron sus aportes, lo mismo que otras universidades como la de Salamanca. Su labor fue reconocida por el papa Juan Pablo II el 1 de diciembre de 1981. Al menos 38 de los 86 cánones del esquema de 1980 pasaron al Código de 1983 (p. 145). Como se comprueba en este libro Pedro Lombardia siguió insistiendo en técnica jurídica constitucional y defendiendo hasta su muerte, acaecida el 28 de abril de 1986, "la posible y conveniente formalización del Derecho constitucional de la Iglesia" (p. 147). Con este libro se clarifica su metodología como discípulo de Vincenzo Del Giudice y se proyecta hacia el futuro dentro de su escuela.– F. CAMPO.

GOTI ORDEÑANA, J., (ed.) *Aspectos Socio-Jurídicos de las Sectas desde una perspectiva compara*. OÑATI, I.I.S.L., Oñate 1991, 21 x 15, 474 pp.

Como observa el editor y presentador, Juan Goti Ordeñana, este libro fue el resultado del estudio del derecho de libertad religiosa, enunciado en el art. 16 de la Constitución española. Se tuvieron las reuniones en la Universidad de Oñate según un programa de estudio organizado por el Instituto Internacional de Sociología Jurídica. Se analizan las sectas desde el punto de vista sociológico y jurídico por más de veinte especialistas, como Agustín Echeverría Echabe, que analizó los *procesos grupales y construcción de la identidad de las sectas*; Andrés Contreras Murillo, *asociacionismo y libertad individual: los movimientos religiosos sectarios*; Juan Goti Ordeñana, *concepto histórico y concepto actual de*

secta, etc. Hubo una mesa redonda a cargo de Joan Manuel del Pozo, Pilar Salarrullana y Emilio Olabarría. Se recoge el debate y la síntesis conclusiva, a cargo del editor. Entre los anexos aparecen: I. Dictamen y propuestas de resolución que la comisión de estudio y repercusiones de las sectas en España eleva al pleno del Congreso de Diputados y II. Relación de entidades religiosas no católicas inscritas en el registro de entidades religiosas, con un total de 588. Se trata de un trabajo que sigue siendo útil para conocer a las sectas en sus diversos matices con la repercusión que tienen en el ámbito social y que necesitan un tratamiento jurídico. Aquí se hace desde una perspectiva comparada en una sociedad ideológicamente pluralista. Es algo que va a ir aumentando con nuevos planteamientos, a los que hay que dar soluciones.– F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

VERNANT, J.-P., *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos* (=Argumentos 250), Anagrama, Barcelona 2000, 22 x 14, 227 pp.

Jean Pierre Vernant es uno de los grandes especialistas en la interpretación del pensamiento y de los mitos griegos y tiene una amplia producción a este respecto. Los mitos sólo permanecen vivos si siguen siendo contados, de generación en generación, en el transcurso de la existencia cotidiana; éste es precisamente el intento del autor. Los mitos ofrecen una extraña sabiduría, humanizan el mundo, le dan significado humano. En *El universo, los dioses, los hombres*, Vernant lo que hace es relatarnos los mitos de una manera sencilla y atrayente. Recuerda, en su prefacio, cómo contaba a su nieto, hace veinticinco años, cada noche un mito griego, a petición del niño, como una especie de cuento de hadas. En esta obra volvemos a escuchar los relatos míticos: el mito de Prometeo, la aparición de los primeros dioses, las aventuras de Ulises, la trágica historia de Edipo, etc. El autor nos cautiva con un modo de contar sabio e ingenioso, que nos fascina. Vernant demuestra que los mitos no son sólo relatos, sino que contienen un tesoro de pensamientos, formas lingüísticas, imágenes cosmológicas, normas morales, que constituyen la herencia común de los griegos de la época preclásica. Creo que el autor ha logrado recrear y mantener vivo el pensamiento de los mitos en la actualidad. Por eso, se agradece escuchar a un pensador que no sólo ha sabido reflexionar sobre el mundo griego, sino que continúa siendo un pensador activo en su propio tiempo, incluso a sus 85 años. Sólo una pequeña objeción; a los no especialistas, nos hubiera gustado ver las referencias bibliográficas de algunos de estos mitos. La obra concluye con un glosario de nombres.– J. ANTOLÍN.

ERLER, M. - GRAESER, A. (Hrsg.), *Philosophen des Altertums. Von der Frühzeit bis zur Klassik. Eine Einführung*, Primus, Darmstadt 2000, 22,5 x 15, 223 pp.

ERLER, M. - GRAESER, A. (Hrsg.), *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung*, Primus, Darmstadt 2000, 22,5 x 15, 234 pp.

Aunque contamos con varias antologías o selecciones de los filósofos antiguos, damos la bienvenida a *Philosophen des Altertums*, pues nos ofrece una selección a la que no estamos muy acostumbrados, abriéndonos, de ese modo, a nuevos horizontes. Es de alabar que se incluyan la medicina y la ciencia como elementos integrantes del pensamien-

to antiguo, lo mismo que la lógica y la religión. En otros estudios sobre filosofía antigua estos ámbitos suelen ser ignorados o quedan relegados a meros enunciados. Ahora bien, puestos a ampliar también podría haberse hablado de los mitos griegos, de la tragedia o la comedia griega, pues también forman parte del pensamiento antiguo.

Aunque los editores han discutido y planeado los dos volúmenes de una manera conjunta, sin embargo, se han repartido el trabajo; Andreas Graeser ha preparado e introducido el primer volumen y Michael Erler es responsable del segundo volumen.

En el primer volumen se presenta a trece filósofos o tradiciones de la filosofía antigua y clásica griega, cada una de ellas elaborada por un especialista en la materia. Llama la atención que comience por el orfismo y que no dedique, de modo concreto, ningún capítulo a los milesios. Tal vez porque el origen del pensamiento filosófico, aunque no hay duda que tuvo lugar en el siglo VI a. C., no está nada claro situarlo en una escuela o tradición concreta. Por otra parte, me parece interesante comenzar con la tradición órfica, ya que va a tener una continuación en la escuela pitagórica y después va a ser reasumida por la Academia. Como ya he señalado antes, es de agradecer que se dediquen diferentes capítulos a las tradiciones científicas y religiosas. Así, hay capítulos dedicados a Orfeo, Pitágoras, Hipócrates, Euclides, etc. A lo largo de las páginas se van analizando los principales problemas o preguntas que plantearon estos filósofos. Se estudia el problema del concepto "naturaleza", el concepto de realidad y cómo entenderla, el problema del conocimiento y de la ética.

El segundo volumen, presentado por M. Erler, ofrece una selección de 12 filósofos que pertenecen al helenismo, a la época del imperio romano y a la antigüedad más tardía (s. III y IV d. C.). Es de aplaudir que se valore el pensamiento de esta época, o al menos que se le ponga al mismo nivel que el de los autores clásicos, ya que tradicionalmente se había considerado como marginal y no tenía el interés para una gran investigación, si exceptuamos a Plotino. Las escuelas helenísticas, la epicúrea, la estoica y la escéptica, aunque no desdeñaron la filosofía teórica, trataron especialmente de proponer un camino que condujera a la felicidad. Por eso daban importancia a las preguntas por la moralidad práctica y consideraban la filosofía como un arte de vivir. Si estaban preocupados por la explicación de la naturaleza o por la teoría del conocimiento era porque esos conocimientos ayudaban a liberarse de los posibles miedos o temores que alejaban de la felicidad. En el helenismo, como en la época que le sigue, se vuelve a recuperar la influencia de Sócrates, como se aprecia en Séneca o Marco Aurelio. Todos ellos presentan la filosofía como un cuidado del alma o un arte de vivir y ofrecen reglas prácticas para la vida. Después aparecerán también influencias platónicas, como se ve en Plutarco, hasta llegar al neoplatonismo con Plotino y su continuación con Proclo. En estos momentos la filosofía va a incidir en el aspecto soteoriológico, de salvación del alma. Frente a la Estoa y el Jardín que se habían centrado en un arte de vivir sólo para esta vida, el neoplatonismo va a hablar de una terapia del alma y purificación interior de los hombres, pero con la meta puesta en volver a Dios, dando a esta salvación un sentido trascendente. Finalmente, Agustín y Boecio, harán una interpretación cristiana de la filosofía neoplatónica. Ambos autores se esfuerzan por unir la revelación cristiana y la filosofía, por presentar al cristianismo como una filosofía apropiada para conocer lo real.— J. ANTOLÍN.

LUKIAN, *Hermotimos oder Lohnt es sich Philosophie zu studieren? Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Peter von Möllendorff* (=Texte zur Forschung 74), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, 21,5 x 14, 226 pp.

El editor, Peter Möllendorff, antes de presentar el texto griego y su traducción, hace una interesante introducción presentando la figura de Luciano de Samosata en el siglo II d. C. Ofrece también una buena panorámica de las escuelas filosóficas, especialmente, los estoicos y los escépticos.

Después presenta el texto griego de *Hermótimo o sobre las escuelas filosóficas* y su traducción alemana. En este diálogo Luciano da un varapalo a todas las escuelas filosóficas sin excepción. En el diálogo aparecen dos interlocutores, Licino (que representa a Luciano), y Hermótimo (seguidor del estoicismo). El diálogo nos recuerda la técnica de los primeros diálogos de Platón donde Sócrates, el verdadero protagonista, va convenciendo a sus interlocutores usando el método dialéctico junto con la ironía. La doctrina de esta obra se sintetiza diciendo que la vida humana es demasiado breve para llegar a conocer todos los sistemas filosóficos, y por lo tanto, la máxima que se impone es “sé sensato y aprende a dudar”. Licino usando la misma lógica que utiliza Hermótimo en sus argumentos y dominando argumentos escépticos va poco a poco arrinconando a su contrincante. Al final del diálogo, Hermótimo reconoce que ha estado equivocado y que ha perdido el tiempo tratando de alcanzar la felicidad por medio de la filosofía. Licino desmonta los argumentos de Hermótimo y va más lejos todavía. Se pregunta si merece la pena estudiar filosofía o si la filosofía (sea de la escuela que sea) es el pasaporte para la felicidad y la vida virtuosa. En este punto Licino desautoriza actitudes, pensamientos y comportamientos de diversos filósofos y pone en solfa su mentalidad especulativa y teórica carente de todo contacto con los problemas de la realidad cotidiana. Con lo que se reivindica la figura de Sócrates como filósofo de la vida práctica o como el primer filósofo ético, insistiendo en su coherencia de vida, en la conformidad entre su enseñanza y sus actuaciones.

El libro continúa con las notas al texto griego y otras notas explicativas, mucho más abundantes, sobre el texto traducido. A continuación el editor ofrece unas explicaciones sobre la obra: la estructura de *Hermótimo*, la figura de Licino (presentado como un socrático estoico), y la ironía como estrategia subversiva.- J.ANTOLÍN.

GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía* (=Ensayos 166), Encuentro, Madrid 2000, 23 x 15,2, 381 pp.

Lecciones preliminares de filosofía, nacieron de un curso impartido por García Morente en 1937-38 en la Universidad argentina de Tucumán, donde vivía exiliado durante la guerra española. Este curso fue publicado en Argentina por dos veces durante la vida del autor en 1938 y 1941. Julián Marías nos relata en el prólogo que en 1943, tras la muerte de su autor, se publicó una edición en Madrid, con destino a los cursos universitarios. Lo lamentable –nos dice– es que el libro de Morente fue indebidamente manipulado por una importante y abusiva autoridad eclesiástica, con mutilaciones y alteraciones inaceptables. En el prólogo no se nos cuenta que el libro también ha tenido numerosas ediciones, desde el año 1971 –más de once–, en la editorial Porrúa de México, en la colección “Sepan cuantos...”, número 164.

De todos modos damos la bienvenida a esta obra crucial o la más importante de García Morente en una editorial española. A lo largo de estas páginas se deja entrever la maestría de su autor, cómo con una claridad poco común va relatando la historia de la

filosofía del ser y del conocer, desde los pensadores presocráticos hasta Husserl y Heidegger. Tal vez García Morente, a mi modo de ver, haga una lectura demasiado metafísica de la filosofía antigua, o le falten bastantes de los datos aportados por los estudios más modernos. No obstante, es una delicia leer estas lecciones de filosofía. Para quienes comienzan a estudiar filosofía puede ser un buen inicio, sobre todo por la transparencia y finura de las páginas, tal vez porque al ser la transcripción de un curso dado en viva voz, conserva la gracia y viveza del lenguaje oral, la savia del pensamiento vivo.— J. ANTOLÍN.

BUENAVENTURA, S., *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo* (=Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Serie Mayor 27), Pres. de M. García Baró, Trad. de J. Ortín García, Introd., notas e índices de F. Martínez Fresneda, Espigas, Murcia 1999, 23,5 x 17, 284 pp.

La siete *cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo* han sido sostenidas en el período 1253-57 y son de gran importancia no sólo para conocer algunos aspectos de la Cristología medieval, sino también para una serie de temas clásicos en la filosofía medieval: el conocimiento de Dios, las ideas ejemplares, etc. La obra que presentamos, además de proporcionar el texto latino y la traducción castellana, se convierte, en la práctica, en un comentario gracias a su espléndida introducción de 50 páginas y a las numerosas notas que, a pie de página, van aclarando el pensamiento de S. Buenaventura.

Los temas estudiados por S. Buenaventura se encuentran expresados en el enunciado de las cuestiones y en sus respectivas conclusiones. En la primera se pregunta “si la ciencia de Cristo, en cuanto es el Verbo, se extiende en acto a infinitas cosas”, la conclusión es que “Dios con la ciencia de simple inteligencia sabe y comprende infinitas cosas”. La cuestión segunda se ocupa de “si Dios conoce las cosas por sus semejanzas o por sus esencias” y concluye que “Dios conoce las cosas por medio de las razones eternas, que son las semejanzas ejemplares de las cosas, y las representan y expresan de la manera más perfecta, y son esencialmente lo mismo que es el mismo Dios”. La tercera cuestión trata de “si Dios conoce las cosas por semejanzas realmente diferentes” y concluye que “Dios conoce las cosas en sí mismo por medio de una semejanza que expresa todas las cosas, de manera que las razones ideales no se multiplican en Dios realmente, sino sólo como entes de razón”. En la cuarta cuestión se pregunta “si todo lo que conocemos con certeza, lo conocemos en las mismas razones eternas” y concluye que “para que el entendimiento tenga conocimiento cierto se requiere, hasta en el viador, que de alguna manera se alcance la razón eterna como razón reguladora y motiva, pero no sola y en su claridad, sino juntamente con la propia razón creada y conocida como en un espejo y enigma”. La cuestión quinta sobre “si tuvo el alma de Cristo sólo la sabiduría increada, o tuvo también la sabiduría creada junto con la increada” concluye que “el alma de Cristo, por ser criatura, estuvo dotada de la sabiduría creada y la sabiduría increada”. En la sexta se pregunta “si comprende el alma de Cristo la misma sabiduría increada” y concluye que “el alma de Cristo no puede propiamente comprender la sabiduría increada”. Finalmente, la séptima y última cuestión: “si comprende el alma de Cristo todas las cosas que comprende la sabiduría increada” a lo que responde que “el alma de Cristo no comprende en el Verbo propiamente infinitas cosas. Sin embargo, en cuanto el Verbo es ejemplar que crea, el alma es llevada a él con un conocimiento comprensivo. Pero en cuanto el Verbo es ejemplar que expresa, es llevada a él no con un conocimiento comprensivo, sino con un conocimiento excesivo”. Cierra

la obra la lista de las fuentes y la bibliografía, así como unos completos índices de personas y de materias.– F. JOVEN.

SCHÖNECKER, D., *Kant: Grundlegund III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs* (=Symposion 113), Karl Alber, 22 x 14,5, 427 pp.

El autor por medio de detallados análisis intenta reconstruir la deducción del imperativo categórico de Kant en el capítulo tercero de su libro *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (FMC III), considerado en toda la tradición filosófica como un texto difícil y oscuro. Schönecker comienza con un análisis general de la obra FMC, una síntesis de los argumentos de las dos partes primeras que nos van a ayudar a entender o que nos preparan para comenzar a analizar el tercer capítulo. En esta obra Kant intenta responder a la pregunta ¿por qué obliga la ley moral? ¿cómo es posible el imperativo categórico? ¿Por qué tengo que actuar moralmente si a veces va en contra de mis inclinaciones o no me reporta ningún beneficio? Kant presenta la realidad del imperativo categórico como un juicio sintético a priori, a diferencia del imperativo hipotético que sigue los juicios sintéticos de las ciencias naturales y matemáticas. Por eso la pregunta ¿cómo es posible el imperativo categórico? tiene que seguir a una pregunta anterior ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

Todas estas preguntas kantianas están relacionadas con la razón práctica, con el concepto de libertad. La libertad de la voluntad que significa autonomía, ser ley para uno mismo, sin depender de leyes ajenas, se fundamenta en la misma definición de ser racional. Todo ser racional actúa bajo la idea de libertad, por lo que podemos decir que es libre en sentido práctico. Hay que desentrañar que la voluntad del hombre es libre y explicar que la libertad está relacionada con la ley moral. ¿Cómo explicar al mismo tiempo que la misma libertad o autonomía le obliga a uno a actuar? ¿cómo ocurre que considerándonos libres, al mismo tiempo nos consideremos sometidos a una ley? ¿cómo conjugar la libertad y el deber? Surge un aparente círculo vicioso: La autonomía presupone la libertad (porque somos sujetos morales hemos de pensarnos libres) y la libertad presupone la autonomía (porque somos libres podemos concebirnos como sujetos morales). Aquí tenemos un claro círculo vicioso. Nosotros nos pensamos como libres y nos pensamos sometidos a las leyes morales, y nos pensamos sometidos a las leyes morales, porque somos libres. En realidad, libertad y moralidad son conceptos intercambiables. La explicación kantiana es que el hombre es a un tiempo miembro del mundo inteligible y del mundo sensible. El hombre, en cuanto miembro de un mundo inteligible, está fuera del ámbito de la experiencia sensible, pero al pertenecer al mundo sensible está sometido a las leyes naturales. En consecuencia, el hombre como ser racional ha de pensar su voluntad como libre, y por tanto como un ser autónomo. Y a la autonomía va unido el principio universal de la moralidad (análogo a la ley natural que rige el mundo fenoménico). Así desaparece el aparente círculo vicioso: la afirmación de la libertad no es un mero postulado, sino una perspectiva congruente con la pertenencia al mundo inteligible (al tiempo que la pertenencia también al sensible explica la obligación). Finalmente, vemos que nuestra razón llega en su uso práctico a una ley absolutamente necesaria, si bien, al igual que en su uso especulativo, no puede comprender una necesidad incondicionada más que sometiéndola a una condición que arruina precisamente su índole de absoluta. De manera que, paradójicamente, somos capaces sólo de concebir la inconcebibilidad del imperativo categórico (entendemos que “está ahí” y por qué no podemos explicar cómo es posible).– J. ANTOLÍN.

BELDA PLANS, J., *La escuela de Salamanca*, BAC, Madrid 2000, 23,5 x 15, 997 pp.

La universidad de Salamanca fue un “centro y símbolo del período áureo de la Teología en España... con una gran originalidad y un sentido eclesial magnífico”, dice Juan Pablo II, que consiguió hacer entrar en diálogo la fe y la cultura buscando nuevos caminos desde el punto de vista intelectual y católico. El Vaticano II, en sus directrices, refleja de alguna manera la postura de los maestros de aquella época en cuanto a una renovación tan creativa como fiel respecto de posturas doctrinales anteriores. Tiene lugar a partir del siglo XVI, y los teólogos de ese tiempo fueron un ejemplo de inculturación y de testimonio excelente de diálogo fe-cultura, ejemplo que no sería inútil para los tiempos modernos. Sin duda el trabajo de aquellos intelectuales en el campo de la teología para traducir la fe cristiana a categorías y lenguaje del tiempo, cosa que entonces hicieron brillantemente, debe ser un ejemplo para que siga pretendiéndose en estos tiempos de crisis humana y religiosa. Por supuesto que se podrán señalar deficiencias y diferencias ya que buscar la coincidencia total ni hubiera sido posible, lo que no obsta para su utilidad para propiciar un diálogo constructivo.

Características de la Escuela de Salamanca podrían indicarse las siguientes: 1) Crítica de la escolástica decadente en cuanto a cuestiones inútiles o impertinentes; 2) La búsqueda de la verdad por sí misma, evitando un seguimiento sin más de un autor o escuela determinada; 3) Ser una continuación de la gran tradición teológica medieval; 4) Una cierta amplitud y apertura, viendo en Sto. Tomás una ayuda segura para encontrar la verdad, teniendo en cuenta también sus deficiencias; 5) No descartar lo que pudiera ser una relación entre la tradición científica de la Gran Escolástica con la cultura humanista; 6) Un cultivo amplio de las fuentes teológicas con un sentido histórico-crítico; 7) Buen gusto literario en el uso del latín; 8) Atención a la orientación pastoral y moral... y algunas otras más (pp. 183-184). Entre los teólogos eminentes que integraron la Escuela de Salamanca, además de los fundadores o cofundadores de la misma como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano, a quienes siguieron otros teólogos dominicos y agustinos, con sus más y sus menos a la hora de la repartición de la cátedras, y con influencia en lo que pudiera ser una valoración posterior de la famosa escuela de Salamanca.– F. CASADO.

ARANGUREN, L.A., *El reto de ser persona* (=Estudios y ensayos de Filosofía y Ciencias), BAC, Madrid 2000, 14 x 21, 325 pp.

El personalismo cabalga de nuevo. Con vistas al nuevo siglo la persona es el más valioso de los bienes digno de admiración y asombro. Este escrito analiza la figura de un famoso personalista: Jean Lacroix. Así se estudia a la persona como quehacer en tensión, el dinamismo de personalización, la dimensión comunitaria de la persona y la necesidad humana de sentido. También se estudia la persona en las situaciones límite, el problema del fracaso. Se presenta también el tema de la culpabilidad, en respuesta a Freud y a Nietzsche, para centrar el problema de la religión en relación al ateísmo, la opción por el misterio y la adecuada integración entre la razón y la fe. Aquí se propugna una personalidad abierta, situada entre el tiempo y la eternidad, consciente de sus limitaciones pero siempre ante nuevas fronteras.– D.NATAL.

GUARDINI, R., *Mundo y Persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Encuentro, Madrid 2000, 15 x 23, 166 pp.

Estamos ante un clásico del personalismo cristiano que ahora se edita de nuevo pues no ha perdido actualidad. La pregunta por el hombre sigue siendo hoy una incógnita y un enigma gozoso que entre todos tenemos el deber de resolver. Entre el materialismo desalmado y el idealismo absolutista, Guardini va marcando el mundo de la persona, de la religiosidad humanizada y del cristianismo encarnado. Así se dibuja de nuevo la fisionomía del hombre concreto y real. La naturaleza y la creación, la interioridad, la altura y la profundidad cristiana, el mundo como todo y como límite en su hermetismo y apertura, la estructura personal, la relación yo y tú, la persona y Dios, el cristiano y el amor, la gracia y la providencia son hitos en este camino que nos introduce, de nuevo, en el misterio mismo del hombre. Romano Guardini, un hombre intelectual, un gran creyente, un referente fundamental de Europa y del cristianismo, nos guía con serenidad hoy ante los nuevos avatares de nuestro mundo difícil y complejo. Estamos ante una obra reeditada constantemente porque siempre sigue ofreciendo destellos de actualidad y nueva luz.– D. NATAL.

GUGGENHEIM, A., *Liberté et Verité. Una lecture philosophique de Personne et acte de Karol Wojtyla*, Parole et Silence, Saint-Maur 2000, 14 x 22, 153 pp.

La persona en acción, del Papa Wojtyla, filósofo, es un manantial permanente de conocimiento del hombre y de su vida moral. Sobre las doctrinas clásicas de santo Tomás de Aquino, de Kant, de Max Scheler y Maritain, va construyendo el autor un hombre nuevo que se fundamenta en el misterio del ser y le hace sujeto de verdad y de valor y que muestra una vez más la enorme creatividad y consistencia filosófica del personalismo polaco. Desde la fenomenología nos lleva a la metafísica, de la naturaleza a la persona, de la libertad a la verdad, y de la vida al amor. Así la persona humana se enraíza en el misterio de una forma dinámica e integradora que conduce abiertamente a una libertad responsable. Aquí se encuentran las claves racionales del intenso debate moral planteado por el autor, ya como Papa, en la *Veritatis Splendor*. Se trata de un encuentro iluminador entre la realidad y el misterio que muestra la dignidad del hombre con todo su resplandor.– D. NATAL.

BÜHLER, A., *Einführung in die Logik* (=Alber Studienbuch). 3. Auflage, Karl Alber, Freiburg 2000, 20 x 12,5, 320 pp.

KELLER, A., *Sprachphilosophie* (=Alber Studienbuch). 3. Auflage, Karl Alber, Freiburg 2000, 20 x 12,5, 192 pp.

Tercera edición de dos conocidos manuales, concisos y prácticos, para una primera aproximación a la lógica y a la filosofía del lenguaje.

La obra de Bühler comienza en su primer capítulo estudiando la argumentación y la consecuencia lógica. El segundo capítulo da unos fundamentos de gramática lógica. El tercero entra en la forma lógica y la formalización del lenguaje natural. La cuarta parte considera aspectos semánticos, tanto en lógica de enunciados como en la de predicados, perspectiva desde la que se mueve todo el libro. El quinto introduce las tablas semánticas. El libro termina exponiendo a los alumnos líneas de ulterior estudio y una bibliografía adecuada para el mismo. Un primer apéndice recoge nociones muy básicas de teoría de con-

juntos y un segundo indica algunos, escasos, ejercicios. Así pues, estamos ante una introducción a la lógica para alumnos procedentes de humanidades que sirve para un primer conocimiento del tema.

El libro de Keller se divide en seis capítulos. El primero se pregunta qué es la filosofía del lenguaje: ciencia que investiga el significado del lenguaje para los seres humanos en cuanto seres humanos. A continuación hace un breve recorrido histórico desde la antigüedad hasta nuestros días. El segundo capítulo se ocupa de lo que es el lenguaje: tras una breve introducción a la semiótica, trata el signo lingüístico y las funciones del lenguaje, origen del lenguaje y la distinción entre lenguaje animal y humano. El tercer capítulo, las articulaciones del lenguaje, analiza algunos temas básicos de la lingüística y se ocupa de los distintos niveles de análisis en los que hay que considerar el hecho lingüístico. El capítulo cuarto entra en el tema del significado, la intencionalidad y la relación entre lenguaje y pensamiento. Conocimiento, lenguaje y realidad son los temas que considera el capítulo quinto. El último capítulo se ocupa de la pragmática. Cierra el libro una bibliografía muy útil distribuida según los apartados tratados que, dado el carácter del libro de manual para estudiantes, recoge sólo obras en alemán. El mayor mérito del libro es su carácter: se trata de una introducción sistemática a la filosofía del lenguaje, bien trabada y práctica, y no de un recorrido histórico por las opiniones de las distintas corrientes de filosofía analítica anglosajona como suele ser habitual en la mayoría de los manuales al uso.— F. JOVEN.

LEIBER, T., *Vom mechanistischen Weltbild zur Selbstorganisation des Lebens. Helmholtz' und Boltzmanns Forschungsprogramme und ihre Bedeutung für Physik, Chemie, Biologie und Philosophie* (=Alber Thesen 6), Karl Alber, Freiburg 2000, 22 x 14, 831 pp.

El autor es profesor de filosofía y teoría de la ciencia en la Universidad de Augsburg. El libro que ahora reseñamos es precisamente su tesis de habilitación, presentada en dicha Universidad en diciembre de 1998.

El libro se inicia con una panorámica general de la concepción que Helmholtz y Boltzmann, dos de los científicos más importantes de la segunda mitad del siglo XIX, tienen acerca de la Física, la Biología y la Filosofía de la Ciencia en general. En aquel momento renace una imagen mecanicista del mundo, la imagen que habían construido Newton y Laplace, imagen que había estado oscurecida durante un tiempo debido a la filosofía de la naturaleza idealista. La segunda parte del libro trata precisamente de una serie de formas clásicas de entender la naturaleza, especialmente la naturaleza viva, y sirve de marco para poder entender las nuevas aportaciones de Boltzmann y Helmholtz. En dicha sección se estudian a Aristóteles, Leibniz, Kant, Schelling y Hegel. La tercera parte expone las imágenes y los modelos mecánicos tal y como los entiende ambos autores, haciendo especial hincapié en el estudio de los procesos biofísicos y biológicos. La cuarta parte se ocupa de la filosofía de la ciencia y de la teoría del conocimiento y la última sección enlaza los trabajos e ideas de Boltzmann con la situación actual en el conocimiento de los procesos biológicos.

Se profundiza a lo largo de la obra en el programa physicalista de investigación que marca la concepción de las ciencias de la vida de ambos autores y en su correspondiente filosofía de la ciencia, disciplina por la que ambos se interesaron profundamente. Helmholtz, profesor de fisiología en diferentes universidades alemanas, fue con sus trabajos acerca del metabolismo y de la fisiología de la percepción acústica y óptica un claro representante de la opción mecanicista aplicada a las ciencias de la vida. Sólo excluyó de dicho programa de investigación a los fenómenos de la conciencia humana. La reducción mecánica

nica es un principio ideal regulativo de la investigación. Explícitamente fue, además, un seguidor del pensamiento kantiano que interpretaba el sujeto kantiano en un sentido psicofisiológico y para quien la epistemología era una fisiología de los sentidos. Boltzmann, a su vez, destaca no sólo por su mecánica estadística, sino por su filosofía de la ciencia que considera las hipótesis científicas en permanente discusión crítica gracias a la cuál avanza el conocimiento. Influidor por Kant, piensa en las ciencias como una construcción de conocimiento en la que interactúa el sujeto con la observación empírica y la experimentación. Las hipótesis científicas que se construyen tienen un cierto carácter realista, pero deben abdicar de cualquier pretensión de fundamentación última y definitiva.– F. JOVEN.

HOEGES, D. (ed.), *Frauen der italienischen Renaissance*, Peter Lang, Frankfurt 1999, 21 x 14,7, 281 pp.

Si a la mujer del *cinquecento* la conocían (los hombres) como una musa, este libro, producto de estudiantes de filología románica de la universidad de Hannover, al describir la vida de diez de ellas, busca demostrar que esa imagen fue incompleta, parcial y sobre todo equivocada; pues había muchas que salieron del rol prescrito por la tradición para buscar nuevas esferas de autorealización y consecuentemente chocaron con la sociedad. Por eso, para definir a la mujer italiana de los siglos XV y XVI hay que superar los clichés comúnmente empleados; en caso contrario, se parte ya de un error. Cómo el pensamiento, conducta y trato con las mujeres de esta época se diferencian de los de los hombres, lo ejemplifican personas como Vittoria Colonna, que en contraste con el espíritu del tiempo, prefería la paz más que la guerra; Caterina Sforza, que se distinguió por su *acutezza*. Todas estas mujeres fueron muy conscientes de sus capacidades, lo que les facilitó la autonomía con la que lograron realizar sus planes respondiendo a las necesidades del tiempo. Así con 60 años, cinco antes de su muerte, ya como una persona apreciada y con experiencia, Angela Merici fundó en 1535 la Congregación de las Ursulinas para promover la educación de la mujer. No la actividad social, sino la dedicación a la poesía y literatura como expresión de su situación personal y crítica social fue la tarea de Isabella di Morra y Moderata Fonte. Destacar en campo literario fue también específico tanto de las mujeres cultivadas y de las cortesanas como Gaspara Stampa, Veronica Franco, Laura Battiferri degli Ammannati y Tullia d'Aragona, como de las mujeres mecenas como Isabella d'Este y Renata di Francia. Esta breve descripción de cada uno de estos personajes, haciendo resaltar su importancia como mujer independiente y creadora durante el Renacimiento italiano, concluye con una imagen de la belleza femenina –ideal y científica– presentada por Agnolo Firenzuola. Puesto que no tenemos un estudio profundo del rol de la mujer europea durante el Renacimiento, investigaciones de eso tipo pueden ser de ayuda. El volumen consta también de un índice de personas.– P. PANDIMAKIL.

CULIANU, I. P., *Eros y magia en el Renacimiento. 1484*, Siruela, Madrid 1999, 21,5 x 14,5, 410 pp.

¿Qué pasó en 1484 para que esta fecha aparezca en el título? El 25 de noviembre de ese año hubo conjunción de Júpiter y Saturno en Escorpión. Los astrólogos de la época le

atribuyeron una gran importancia: nacimiento de Lutero (parece ser que en 1483, pero Lutero mismo lo fija en ese año o en el siguiente), propagación de la sífilis o "mal francés", importada de América, durante las campañas de Carlos VIII en Nápoles (1495), y publicación de la bula *Summis desiderantes affectibus* del papa Inocencio VIII (5 de diciembre de 1484), con la que se desató la caza de brujas. Según el autor, las ciencias psicológicas y sociales contemporáneas derivan directamente de la magia renacentista. Su desarrollo máximo lo alcanzó en Giordano Bruno. En él, la magia, partiendo del conocimiento profundo de las pulsiones eróticas personales y colectivas, intenta el control del individuo y de los medios de comunicación. El mago renacentista fue "el gran manipulador". La magia, en el Renacimiento, es la ciencia del imaginario. Se funda en la continuidad entre el hombre y el mundo. "El Renacimiento es un renacimiento de las "ciencias ocultas" y no, como se dice habitualmente en las escuelas, la resurrección de la filología clásica y de un vocabulario olvidado" (p. 233), dice el autor citando a W. E. Peukert, afirmación demasiado rotunda y excluyente para ser verdadera. ¿Se excluyen las dos cosas? ¿Qué hacemos entonces con Erasmo, Tomás Moro, Nebrija, Luis Vives y tantos otros? Esta es la materia de este libro: el imaginario humano, tal como se expresa en los documentos relativos al eros y a la magia en el Renacimiento. El libro se divide en tres partes. En la primera estudia el eros (el primer capítulo se dedica al pneuma fantástico, presupuesto para entender el eros, la magia, la alquimia y la cábala), su psicología empírica y su psicología abisal en Ficino y en Pico, y, finalmente, Giordano Bruno y el arte de la memoria al servicio del eros. En la segunda parte, estudia la magia pneumática, la magia intersubjetiva y la demonomagia. En la última parte, la censura del imaginario renacentista por la Reforma, que no fue un movimiento liberador, como se dice todavía, sino radicalmente conservador. Quería restablecer la *pureza primitiva* de la comunidad cristiana, acabar con la cultura *pagana* del Renacimiento. Por eso abundaron en ella los energúmenos, empezando por Lutero, herederos del iluminismo exaltado de Savonarola. Su libro, su única referencia cultural, era la Biblia. Su intolerancia superó con creces la de la Iglesia católica. Esta, por su parte, puso en marcha su propia reforma (la Contrarreforma), alejándose cada vez más de las posiciones que había asumido en el Renacimiento –se ve bien en *El mágico prodigioso* de Calderón, estudiado en el último capítulo–, y se aplicó encarnizadamente a defender el tomismo. Galileo rozó la hoguera por antitomista, y Giordano Bruno fue arrojado en ella por mago. Reforma y Contrarreforma fueron, en realidad, una sola Reforma. El humanismo fue sentenciado a muerte por unos y otros. No me cansaré de repetir que los espirituales españoles, por ejemplo, no fueron humanistas, sino claramente antihumanistas, por mucho griego y latín que supieran algunos, no muchos (la inmensa mayoría de ellos no sabía griego, y ¿qué autores latinos leía? Dejémonos de idealizar el pasado). El hombre es pecado. Su "delito mayor es haber nacido", dijo Calderón. "Nacido de mujer", que es el colmo de las desdichas, había dicho antes fray Luis de León. Reforma y Contrarreforma difieren en algunos aspectos, pero en la condena a muerte del imaginario renacentista coinciden. El advenimiento de la ciencia moderna, el paso de los principios científicos cualitativos a los principios manifiestamente cuantitativos, que surgió precisamente cuando *no era necesaria* (p. 239), se debió a este cambio del imaginario producido por las fuerzas regresivas y reaccionarias (Reforma y Contrarreforma), que impusieron una radical censura de la imaginación renacentista. La Modernidad fue la consecuencia *fatal*, el culatazo inesperado de este movimiento represivo. Las gentes se desentendieron, cada vez más, de las ciencias del Renacimiento, y se dedicaron a la información cuantitativa. Newton cultivaba la alquimia en secreto. Libro muy erudito y sugerente este de Ioan Petru Culianu. Estudio apasionado y profundo de la imaginación en el Renacimiento, visión nueva de la Reforma (Reforma y Contrarreforma) y de los orígenes de la

Modernidad, propuesta sugerente de futuro (creación de un nuevo imaginario, "profunda modificación de la imaginación humana para fijar otras directrices y otros objetivos" (p.288). La posmodernidad es un apaño chapucero, no nos sirve. La traducción de Neus Clavera y Hélène Rufat es buena. El lector no advierte que esté leyendo un libro traducido.— J. VEGA.

MOOREN, T., *Making the Earth A Human Dwelling Place. Essays in the Philosophy and Anthropology of Culture and Religion*, Echter/Oros, Würzburg/Altenberge 2000, 21 x 14,7, 351 pp.

Especialmente en los últimos años, los estudios antropológicos han tomado por sorpresa al menos al mundo religioso, en cuanto estos dejaron de ser simple descripciones de la creencia de una cultura destinada a desaparecer, sino que llegaron a desafiar tanto la exclusividad como la supremacía pretendida por las sociedades tradicionales basadas en su racionalidad. Que las ideas e intuiciones de las culturas arcaicas o tradicionales, pueden organizarse con provecho, al mismo tiempo que hacen al mundo habitable para los hombres es una de las tesis que guían este estudio en que el autor demuestra su excelente conocimiento de las religiones post y pre axiales para emplear la tipología de K. Jaspers. Lo que concierne a la religión es ser instrumento del apoderamiento en la realización del ser, que en efecto significa una medida contra al empobrecimiento del hombre respecto de la vida misma. Sobre este trasfondo uno ya puede entender los conceptos filosóficos *-aisthesis, mimesis, pseudos-* introducidos para interpretar el rito, mito y cosmos del pueblo arcaico. En tanto la *aisthesis*, entendida como potencia imaginativa introduce al hombre en la interioridad del ser; la *mimesis*, la acción imitativa en sintonía con la naturaleza, facilita la co-operación entre sujeto y objeto; la *pseudos*, la falsedad, procura que ni al nivel de percepción ni de acción mimética se trate de una reproducción de lo bueno. En otras palabras, intuición y acción religiosa tienen la doble naturaleza de la realidad, buena y mala, que uno supera solamente integrándolas en la vida. Precisamente por eso, cualquier religión o práctica religiosa se deja entender simultáneamente como magia y sacralidad: *hocus pocus y hoc est corpus meum*.

Desde esta perspectiva, uno puede apreciar mejor las religiones o culturas arcaicas, que a su modo integran a los hombres en el mundo creándolo como un pseudo-mundo para que este no sea un simple reflejo de la naturaleza. Su capacidad de hacerlo es examinada en la *primera* parte que pone de relieve la característica idiosincrasia de la percepción con los ejemplos de *coolpujot* y cuentos de *trickster*. La *segunda* parte, describe con más detalles la concreta creación del mundo a través del rito, es decir, de acción mimética, que garantiza 'falsamente' la captación de la realidad, pues el participante del rito crea por proyección en colaboración con otros y la naturaleza un mundo para que él y los demás creen en él. Hay que destacar aquí la discusión sobre el sacrificio que clarifica que la vida nunca puede entenderse sin la muerte, y viceversa; y el sacrificio, acto violento en sí mismo, queda paradójicamente, es decir, por el elemento *pseudos*, la expresión suprema de la religiosidad para la humanidad entera. La *tercera* parte, se ocupa de la concreta vivencia religiosa extendida al estado y confirma el argumento avanzado desde el inicio de que la función de la religión consiste en conservar vivas la memoria del caos, pero sin dejarse superar por él. No es la eliminación del mal, sino la conciencia de ello, la que crea y fomenta la religión; ésta, la conciencia, implica conocimiento que lleva a la persona al amor. Y sin amor, no hay religión.

Este libro, que consta de una excelente bibliografía, destaca por las ilustraciones, fotos y pinturas (muchas de ellas hechas por el propio autor), y por la pasión con que lleva adelante la narración; se convierte en óptima lectura para todos los apasionados de la religión, pues ella hace de la tierra un mundo habitable para los hombres.—P. PANDIMAKIL.

CLARK, S., *Thinking With Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford 1997, 24 x 16, 827 pp.

¿Cómo se explica el relieve que llegó a tener la brujería en el siglo XV y su gradual decaimiento en los siguientes siglos, aunque quedó íntimamente ligada con la demonología en general? La respuesta dada por Clark en este libro es el fruto de un estudio sincrónico de los documentos relacionados con la brujería a lo largo de 300 años entre los siglos XV y XVIII. Fue en este periodo cuando la creencia en la brujería parecía inicialmente ofrecer soluciones aceptables en el campo científico, histórico, religioso y político, pero no logró mantener su influencia por falta de relaciones adecuadas con otras creencias contemporáneas. Esta carencia de 'racionalidad' nos deja entender que la brujería funcionó en la Europa pre-moderna como un medio de pensamiento: su puesto estaba al lado de la magia, la apocalíptica, el providencialismo y la política absolutista, fundada sobre una concepción de la autoridad mística y carismática. Si la brujería fue considerada razonable en este contexto, perdió todo su apoyo con la llegada del Renacimiento italiano, del humanismo europeo, de la teología antinómica y la política pragmática. Así, la brujería fue abandonada no como resultado de una valoración negativa, sino de no haber sido suficiente progresista para resolver los problemas contemporáneos. Esta tesis central la desarrolla el autor en cinco partes tituladas lenguaje, ciencia, historia, religión y política.

El autor interpreta la brujería como lenguaje en sentido saussureano, y en consecuencia, su significado consiste solamente en la 'diferencia'; no tiene ninguna referencia objetiva, excepto de su función de representar la realidad de manera inversa. La técnica de la inversión empleada por la brujería tendría éxito solamente si el mundo no-invertido pudiera ser ridiculizado, subvertido y por fin vivido como un valor. Por esto, era necesaria la clasificación dualista, que, una vez que pierde su importancia después del siglo XV, hace a la brujería ineficaz. En otras palabras, la brujería es producto de una cultura altamente sensibilizada de la concepción de la realidad como oposición, contrariedad, inversión, etc. cuyas raíces se encuentran en Platón, Aristóteles, Agustín, etc. Con este argumento el autor coloca la brujería dentro del pensamiento dualista, y demuestra su función como un potente medio intelectual e ideológico, cuya superación inaugura una nueva edad en Europa. Entender la brujería como un fenómeno cultural es importante para comprender su rol en relación, p. e., con la mujer: odiar a la bruja no era sinónimo de odiar a la mujer. Según específicas razones culturales y contemporáneas las mujeres tendrían que constituir la mayor parte de las brujas. Estas razones están ampliamente examinadas en las secciones sobre ciencia, historia, religión y política. De este modo, este libro ofrece una visión diferente sobre la brujería, que la incorpora con éxito en la historia cultural europea. Tanto la amplia bibliografía como el detallado índice ayudan al lector para una ulterior investigación.— P. PANDIMAKIL.

COLE, J. R. I., *Modernity & the Millennium. The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East*, Columbia University Press, New York 1998, 23 x 15,3, 264 pp.

Este libro es producto parcialmente de conferencias y charlas interactivas. Pretende tratar la interacción entre religión y modernidad en el contexto del nacimiento de la joven e independiente religión del mundo, el bahaísmo, pues su fundación, en 1863 por el iraní Mirza Husayn 'Ali Nuri llamado Baha'u'llah, es decir, *gloria de Dios*, en exilio en Bagdad, facilita situar la cuestión del modernismo, visto desde las perspectivas de libertad religiosa, democracia, estado nacional, nacionalismo y patriarcalismo, en un ambiente más amplio que el europeo. Además nos ofrece una imagen diferente de la común del mundo árabe, precisamente de Irán. Explicada así su tarea en la introducción, el autor procede en seis capítulos a examinar la vida e influencia del fundador en dicha interacción, reconstruyendo simultáneamente el desarrollo y valor del bahaísmo. El tema de la libertad religiosa le otorga la ocasión de hablar del babismo, movimiento religioso surgido dentro del islam chiíta con ideología sufi y con una fuerte protesta respecto del estado teócrata, que los bahaís aceptaron, reformaron y propagaron. Resultado parcial de este empeño es la convicción de la libertad religiosa expresado por 'Abdu'l-Baha, el hijo mayor del fundador. De manera similar, el autor explica otros aspectos del bahaísmo como la democracia, la actitud abierta a la ciencia moderna, al pluralismo religioso, la igualdad de mujer, etc., en su contexto, que deja captar la importancia que la nueva religión tuvo en el mundo islámico del siglo diecinueve. El tono general del estudio consiste en poner de relieve el papel que una religión puede jugar en la sociedad, especialmente en la política y en la auto-conciencia de un pueblo cuando está confrontado con fuerzas extrañas. Lo importante es no perder de vista que *l'élán vital* de una religión o cultura es suficiente para poner en marcha innovaciones que occidente suele llamar modernas. Pero el idealismo y los valores liberales no tienen automáticamente que formar parte de una religión establecida, aunque joven, como lo demuestra el bahaísmo actual. No obstante, cualquier heterocrítica debe atenuarse frente a la reducción esencialista del islam, pues fenómenos revivificantes como el milenarismo buscan mantener el espíritu religioso aún en un ambiente fundamentalista. El libro consta de una buena bibliografía y de índices de personas y materias.– P. PANDIMAKIL.

GRUBER, H.-G. & HINTERSBERGER, B. (eds.), *Das Wagnis der Freiheit. Theologische Ethik im interdisziplinären Gespräch*, Echter, Würzburg 1999, 23,2 x 15, 402 pp.

El futuro de la religión, dicen los expertos, depende de cómo logre conjugar la libertad del hombre con la transcendencia divina. La libertad implica siempre la propia responsabilidad por aquello que uno elige. Fue la ilustración la que llevó al hombre a convencerse de que queda en su capacidad el formarse a sí mismo. En esta esfera entra también la ética de la responsabilidad representada por Johannes Gründel, a cuyo pensamiento se añaden las varias ponencias recogidas en este libro con ocasión de su 70 cumpleaños. Entre la ética tradicional o casuística, y la moralidad radical o ética racional, la ética de la responsabilidad busca una vía media: propone una moralidad autónoma fundada en la teonomía, pues el hombre reconoce su total dependencia en Dios, no sujetándose a la naturaleza.

De acuerdo con el énfasis, los artículos están divididos en dos partes: aspecto fundamental de la libertad humana y aplicación de ella. Los autores tocan con mucha habilidad

una extensa e impresionante gama de temas y personas: el origen de la ley natural en la filosofía antigua según Tomas Aquino, la unicidad del concepto clásico de la libertad, ética social, libertad y solidaridad, conciencia, espiritualidad, clonación, ecología, Pascal, Dreyerwermann, etc. Dada la amplitud de la materia tratada, sería difícil ofrecer cualquier resumen. Cabe hacer unas observaciones respecto de uno u otro tema sin preferencia alguna. Si el concepto *deus activus* hace hincapié en la ética judeo-cristiana, ¿no se podría sugerir que la noción de *deus otiosus* apunta a una autonomía humana fundada en la cosmogonía narrada en los mitos? O ¿hay que limitar la valoración positiva de la vida –fuerza vital– al origen del pensamiento lineal del tiempo? El artículo de W. Fikentscher sugiere tales preguntas. También es muy actual la discusión sobre la concepción y protección de la vida en su fase inicial presentada por W. Ernst. En este contexto uno ya puede ver más claro que el valor de la vida hay que plantearlo en una visión total, –llámese cósmica, si se quiere– para abrazar la realidad del mundo entero. ¿Será capaz de lograrlo la ética de la responsabilidad, si se queda exclusivamente aliada con pensamiento judeo-cristiano? Es un desafío al que nos lleva el trabajo de Gründel, con el que los autores, todos simpatizantes de su pensamiento, nos invitan a confrontarnos. Una orientación prometedora está indicada por P. Neuner en sus comentarios sobre la *fides implicita*. A pesar de algunos errores tipográficos (p.e., págs. 18, 19), el libro, que consta de una bibliografía de los escritos de Gründel y un índice de personas, ofrece una visión válida de un problema actual: la ética cristiana.– P. PANDIMAKIL.

VAN GULIK, R. H., *La vida sexual en la antigua China*, Siruela, Madrid 2000, 15 x 22, 602 pp.

Esta obra comenzó a gestarse en 1949, cuando el autor –uno de los sinólogos más eminentes del mundo occidental–, era Consejero de la Embajada holandesa en Tokio. La edición inglesa verá la luz en 1960.

Aunque hayan pasado cuarenta años desde entonces es encomiable la iniciativa de la Editorial Siruela –que en este campo de la publicación de temas chinos, como en otros ha sido pionera–, de poner a disposición del lector español esta importante obra. Se trata del libro mejor documentado y más completo que exista en la literatura occidental sobre el argumento.

En un estudio precedente (*Erotic colour prints of the Ming Period*), el autor se centraba en el desarrollo de los grabados, el color y el arte chino en general. Este ensayo (*La vida sexual en la antigua China*), posee una perspectiva histórica mucho más amplia y desarrolla el tema sobre la base de lineamientos sociológicos más generales.

Aquí Van Gulik no sólo nos proporciona información de la vida sexual estrictamente, sino también datos culturales, económicos, artísticos y literarios colocados en un marco histórico que va desde 1500 a. C. hasta 1644 d. C.

Los capítulos I y II dan una visión de conjunto sobre las relaciones entre ambos sexos en los tiempos remotos, y sirven, contemporáneamente, de introducción. Los capítulos siguientes subrayan algunos aspectos particulares de la vida sexual de China.

El capítulo III (la dinastía Ch'in y la primera dinastía Han), trata especialmente el tema del sexo en la sociedad. El capítulo IV (la segunda mitad de la dinastía Han), examina el sexo y el taoísmo. El capítulo V (los Tres Reinos y las Seis Dinastías), el sexo y la vida familiar.

Seguidamente, el capítulo VI (dinastía Sui), está dedicado principalmente a los manuales del sexo. El capítulo VII (dinastía Tang), trata especialmente sobre la prostitu-

ción de la clase alta, las relaciones entre ambos sexos dentro de palacio y la literatura médica y erótica.

El capítulo VIII (las Cinco Dinastías y el periodo Song), está dedicado a la costumbre de vendar los pies, la prostitución de las clases alta y baja y la influencia del neoconfucianismo en las relaciones entre ambos sexos.

El capítulo IX (dinastía Yuan) descubre las relaciones entre ambos sexos bajo la ocupación mongola con referencias especiales al lamaísmo.

Finalmente, el capítulo X (dinastía Ming), se presenta en tema del sexo en el arte y en la literatura.

Toda el estudio está realizado a partir de las fuentes chinas originales y es una obra de consulta imprescindible para quienes deseen tener una información fiable sobre el tema.

El argumento (ya de por sí interesante) es hecho más atractivo con abundantes ilustraciones intercaladas en el texto.- B. SIERRA de la CALLE

GUILLÉN, J., *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos*, Sígueme, Salamanca 2000, 24 17, 447 pp.

Este es el cuarto volumen del libro *Urbs Roma*, en el que José Guillén ha ido estudiando la vida y costumbres de los romanos. En el presente, dedicado a la constitución y desarrollo de la sociedad, estudia en sendos capítulos los siguientes temas: los romanos y su lengua, constitución del pueblo romano, las clases sociales de ciudadanos, las personas libres, la esclavitud, la mujer, muerte y testamento. Es un resumen que no da idea de la riqueza del libro. Cada tema está estudiado muy al pormenor. Así por ejemplo, en la "constitución del pueblo romano", se estudia la familia, las tribus, el rey, la unión de las ciudades, las distintas constituciones, y se da el texto de la Constitución de Cicerón. En el de la mujer, se estudia su crianza de niña, su educación de joven, la edad núbil, los esponsales, su condición moral, el matrimonio, uniones ilícitas, su posición en el hogar, "las heroidas" y "el arte de amar" de Ovidio, la mujer y los espectáculos, las pantomimas, los banquetes, el tipo de mujer corrompida. Y todo ello muy documentado, tanto con textos de autores latinos como con bibliografía moderna. La dedicación y el trabajo del autor son ejemplares. Al final, un índice detallado permite encontrar con facilidad el tema que se desee estudiar. Porque este es un libro de consulta y estudio. El entusiasmo del autor no tiene límites, y esto le lleva alguna vez a afirmaciones ingenuas. "Un latino no se siente extranjero en ninguna parte de la tierra; puede ir por todo el mundo civilizado seguro de que en cualquier lugar encontrará sacerdotes y otras personas cultas que le entiendan y le hablen en aquel idioma de los rústicos latinos" (pp. 55-56). ¿De veras? ¿Estamos en el siglo XVIII o en el siglo XX? ¿Cuántos sacerdotes y cuántas personas cultas entienden y hablan hoy latín?— J. VEGA.

FILORAMO, G., MASSENZIO, M., RAVERI, M. & SCARPI, P., *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona 2000, 23,8 x 16, 445 pp.

Respondiendo al interés del lector italiano en materia religiosa, este libro, traducido al español por M. Pons, ofrece un manual de las religiones, manejable y en lenguaje no especializado. El libro, obra de los cuatro autores, especialistas en su respectivo campo, consta de cinco partes, la *última* como epílogo que reflexiona sobre la modernidad y nue-

vos movimientos religiosos. Destaca la *cuarta* parte, el apartado sobre las religiones “primitivas”, que en efecto presenta una perspectiva de la fenomenología de la religión y/o antropología religiosa. Aunque este esfuerzo es admirable e innovador, no se confronta, en realidad, con las religiones tradicionales especialmente de África, Asia e Oceanía; por lo que manifiesta una carencia significativa. Los demás apartados ofrecen una buena visión del mundo religioso. Así, la parte *primera* que se ocupa del politeísmo examina el ‘área mesopotámica y de oriente próximo’ –¿a qué se refiere?!–, de Egipto, del Irán prezoástrico, de la Grecia antigua, de los celtas y germanos, de la Roma antigua, de la época helenístico-romana, y de las grandes religiones de América precolombina, precedida por una discusión sobre las características generales. La *segunda* parte, que se concentra en las religiones de salvación, examina el zoroastrismo, el judaísmo, el cristianismo, el Islam y las religiones dualistas. Bajo el título, ‘las vías de liberación y de inmortalidad: India y Oriente Próximo’ (!), p. 227, describe M. Raveri en la *tercera* parte el hinduismo, el budismo, el taoísmo y el sintoísmo, que introduce al lector en estas religiones a pesar de una clasificación cuestionable. Pues si las religiones orientales ponen tal énfasis en el concepto de mundo no dualista, *advaita* (que extrañamente falta entre las fichas dedicadas a temas generales), que cualquier distinción, sea objetiva o subjetiva, será rechazada, y en consecuencia, hablar de una liberación como esta no tiene nada que ver con la salvación, significaría imponer esquemas occidentales a las religiones orientales. Este libro que consta de una bibliografía respectiva para cada una de las partes correspondientes a las religiones tratadas, de una lista de obras de consulta general, y de índices de fichas, divinidades y personajes, puede ser útil para un primer encuentro con las religiones.– P. PANDIMAKIL.

JAMIESON, R. C. *A Study of N-g-rjuna's Twenty Verses on the Great Vehicle (Mah-y-navim-ik-) and His Verses on the Heart of Dependent Origination (Prat-tyasamutp-dahrdayak-rika-) with the Interpretation of the Heart of Dependent Origination (Prat-tyasamutp-dahrdayavy-khy-na)*, Peter Lang, New York 2000, 23,5 x 15,7, 183 pp.

Para los interesados en el budismo en general y especialmente en el filósofo budista del segundo siglo, N-g-rjuna, este libro ofrece una excelente traducción de tres de sus textos y de un manuscrito incompleto, parte de la colección de Dunhuang. En la *primera* parte se encuentran las traducciones de los tres textos, precedidas de introducciones; los últimos dos textos son introducidos juntos. La parte *segunda* consta de un estudio crítico y los textos editados en tibetano. El autor provee dos versiones de textos editados en tibetano para mah-y-navim-ik-, y una versión para los demás aunque existen otras versiones. El comentario crítico explica estupendamente los méritos y defectos de cada versión, y especialmente de las ediciones de mah-y-navim-ik- publicadas por S. Yamaguchi, V. Bhattacharya y G. Tucci. Respecto de los demás textos, el autor llama la atención del lector sobre los estudios de L. La Vallée Poussin, V. Gokhale, Ch. Lindtner, N. A. Sastri, etc. La colección descubierta en Dunhuang en la primera década del siglo XX provee relevante material para ulterior comprensión de los últimos textos de N-g-rjuna. La *tercera* parte de este libro contiene tres textos de esta misma colección, todos editados en tibetano, seguidos por comentarios y una breve descripción sobre la colección misma. El libro consta de una excelente bibliografía y un índice.– P. PANDIMAKIL.

PARK, O'Hyun., *An Invitation to Dialogue Between East and West. A Critique of the Modern and the Post-modern Thought*, Peter Lang, New York 1996, 2000, 23 x 15,2, 147 pp.

Este libro parte de una importante hipótesis: que las religiones orientales, especialmente el hinduismo, el budismo, el confucianismo y el taoísmo estudiados aquí, tienen una común idea fundamental: la no-dualidad. Como esta no-dualidad constituye toda religión, comprenderla sería difícil, especialmente si uno emplea métodos analíticos que acepta la dicotomía entre sujeto y objeto. Por eso es necesario entender, como el autor explica en el capítulo *primero*, que las religiones orientales, poniendo el énfasis en la no-dualidad, rechazan todo tipo de división de la realidad y proponen una visión cósmica que ayuda a la persona humana a vivir la vida como la verdad en la que ella participa. La meta de la religión consiste, según la perspectiva oriental, no en conformar la vida a unos preceptos, sino en experimentar la verdad infinita en la propia vida. Esta tesis fundamental se desarrolla en los capítulos *tercero*, *cuarto* y *quinto* en relación con el hinduismo, el budismo y las religiones de China respectivamente, a las cuales precede en el capítulo *segundo* un examen del estudio de las religiones contemporáneas, que, no obstante sus simpatías hacia las religiones orientales, no logra captar la totalidad o el no-dualismo central en estas religiones. El autor concluye su argumento reiterando que el no-dualismo hay que encontrarlo existencialmente para comprenderlas en su totalidad; eso sería un desafío tanto para el modernismo y post-modernismo, como para las religiones judeo-cristianas y ostentosamente monoteístas. El libro incluye también una bibliografía.– P. PANDIMAKIL.

VAGLIO, M., *Truth and Authority in Vico's Universal Law* (=Emory Vico Studies 7), Peter Lang, New York 1999, 23,5 x 15,7, 240 pp.

Entre los estudios sobre Vico, la *Ciencia nueva* fue la que reclamó más atención. Este libro, al contrario, examina el *Derecho universal*, un escrito complejo no solamente por la materia tratada, que es una crítica de la jurisprudencia del siglo XVI a la luz del derecho romano, sino también por la evolución del pensamiento viquiano que en él se evidencia. Situando la persona intelectual de Vico en su tiempo, la autora dedica el *primer* capítulo a la biografía de Carafa escrita por Vico, pues aquí se desarrolla el concepto de la prudencia en la organización militar que sirve como crítica de la razón abstracta y analítica, y propone la intuición y el ingenio como facultades adecuadas para el conocimiento humano. Los capítulos *segundo* y *tercero* tratan de las nociones de *autoridad* y de *verdad* centrando el análisis en el *Derecho universal*, donde la autora pone de relieve la peculiar interpretación de la autoridad como fuerza justificable y de la verdad como valor social entendido según la tradición aristotélica. En tanto el *cuarto* capítulo demuestra la diferencia entre Vico y Grotius, que consiste en el mayor rol que la providencia juega en el pensamiento de Vico. El capítulo *quinto* enfoca el concepto de libertad. Según la autora, Vico se funda aquí en Agustín con la importante distinción de que para Vico la libertad humana consiste en la equidad, no en el amor sin medida que Agustín plantea en Dios. En el *sexto* y último capítulo la autora argumenta que con la última edición de *Ciencia nueva* Vico modificó su comprensión y utilización de Aristóteles, aceptando como él la justicia como *vía media*, contra la racionalidad y el individualismo representados por el modernismo. Según este libro, Vico, el anti-moderno, nos llama al realismo clásico de la edad romana. El libro consta también de una bibliografía que incluye títulos en italiano e inglés, relacionados con los temas examinados.– P. PANDIMAKIL.

GARCÍA GARCÍA, V., *Ética de liberación para África* (=Estudios de ética teológica 13), Perpetuo Socorro, Madrid 1999, 21 x 14, 215 pp.

Este libro trata de responder a la pregunta ¿qué ética necesita hoy África? o más en concreto, ¿cuál sería una ética cristiana inculturada en la cultura negro-africana? El autor, profesor del Instituto Superior de Ciencias Morales de Madrid, maneja una bibliografía de primera mano, sobre todo la escrita en francés (se echa en falta bibliografía inglesa); también tiene un profundo conocimiento existencial de la realidad africana, pues ha vivido en el Congo veinte años. Por eso, está en las mejores condiciones para responder a esas preguntas. En una primera parte, analiza, de manera breve, el concepto de inculturación. En el segundo capítulo, hace un análisis del mundo cultural negro-africano o la cosmovisión africana de la vida. En el capítulo tercero ofrece los rasgos fundamentales que configuran la ética negro-africana, es decir, intenta fundamentar la ética africana. Estudia las categorías morales fundamentales: el sujeto moral y las mediaciones objetivas y subjetivas de la moralidad. Después entramos en la parte más interesante del libro, dónde analiza las consonancias y disonancias de la ética negro-africana con el “*ethos*” evangélico y da unas pautas o sugerencias de carácter general para una inculturación de la ética cristiana en la cultura negro-africana. El autor se desmarca de la teología que propone el paradigma de la inculturación como la solución a los problemas de África, y más en concreto, de las iglesias africanas. Esta teología nació dominada por una gran dosis de reivindicación de la propia identidad cultural, frente a la prepotencia colonial de la cultura y de la teología occidentales. Vicente García propone una teología de signo liberador, que sin negar el paradigma de la inculturación, pone el acento en la situación socio-histórica presente. Se desmarca del acercamiento al hombre africano de signo culturalista, en el sentido de búsqueda de una identidad cultural, ya que la mayoría de las veces este discurso no ha ayudado a solucionar los grandes problemas que África tiene planteados. Es innegable que hay que aceptar los valores de la tradición africana que son “humanizadores”, pero hay que tener también la suficiente libertad para rechazar no sólo lo que en esa tradición “deshumaniza”, sino también lo que impide o ralentiza la adaptación del hombre africano a las exigencias del momento histórico presente. El paradigma de la inculturación queda de este modo asumido y subsumido dentro de un proyecto más amplio de salvación-liberación. Se necesita una ética de salvación que responda a la urgencia de la realidad de subdesarrollo, opresión y muerte en la que vive la gran masa del pueblo, una ética que intente dar respuestas a los problemas desde el ámbito económico, sociopolítico y cultural. Los problemas de África no se solucionan solamente haciendo una crítica a occidente y con una actitud de revancha o buscando la identidad cultural africana; es tiempo de hacer un análisis crítico de la situación y de buscar soluciones concretas. Sólo una pequeña puntualización que el autor puede corregir en una segunda edición. En la página 194 nota 5 escribe como autor de la *Evangelii nuntiandi* a Juan Pablo II, corregir y anotar Pablo VI.– J. ANTOLÍN

ALBARES, R., HEREDIA, A., PIÑERO, R., (eds.), *Filosofía Hispánica y Diálogo Intercultural. Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Universidad de Salamanca. Fundación Gustavo Bueno, Salamanca 2000, 17 x 24, 543 pp.

Se publican aquí las actas de X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana. En él se abordaron los problemas de la Filosofía Hispánica y el Diálogo entre las Culturas. En este encuentro, F. Ainsa planteó el problema de las nuevas fronte-

ras de la identidad, E. Rivera de Ventosa el tema de una cultura planetaria, M. Cruz Hernández el diálogo necesario entre Sabiduría y Filosofía, A. Ortíz-Osés el diálogo, desde la antropología hermenéutica, entre la filosofía y la cultura Iberoamericana. J. L. Gómez Martínez la cultura 'indígena' como realidad intercultural. P. Calafate el caso luso-brasileño en las filosofías nacionales y el diálogo intercultural. En el apartado de Iberoamérica R. Fornet estudia las tradiciones indígenas como desafío a la investigación filosófica en América Latina. R. Heredia Correa la asunción del pasado indígena por los criollos novohispanos. M^a. D. Díaz Regadera presentó al pensador cubano José del Perojo, E. Rivera de Ventosa, R. Fornet y T. Rodríguez Lecea ofrecieron diversos aspectos de José Martí sobre el que hubo también una mesa redonda. C. Ruiz Barrionuevo nos acerca a la revista *Orígenes* y la identidad cubana, P. Guadarrama González, al estudio de la filosofía en Cuba de los siglos XVI al XX incluido su estado actual, e I. Delgado González a la filosofía cubana en Cuba y fuera de Cuba. En cuanto a recepción y proyección, J. López Goicoechea investigó la recepción de Juan Bodino en España, A. Guy resumió el mensaje de Aranguren y A. Savignano presentó la ética de la responsabilidad y el compromiso político de Aranguren. Cuando se trata de disciplinas e instituciones, R. Piñero Moral describió La estética en España en su dimensión literaria, histórica y sistemática, S. Pérez Gago la escuela estética de Salamanca, A. Jiménez García analizó 150 años de Historia de la Filosofía en España, C. J. Alejos Grau la historia de la Teología Latinoamericana y J. L. Mora García la difusión de la filosofía en la Universidad Popular de Segovia. En regiones y nacionalidades J. L. Fuertes Herreros describió la filosofía en la Rioja y J. M. Ayala el krausismo y la renovación escolástica en Aragón. En cuanto a conmemoraciones, F. T. Baciero recuerda la influencia de Suárez en las universidades alemanas del siglo XVII y J. Esteves Pereira al mismo autor en la historia del pensamiento portugués. En el apartado de Varios, J. López Alvarez estudia la estética del krausismo y Giner como paradigma del folklore andaluz, F. Hermida de Blas el regeneracionismo de Macías Picavea, A. Casado la evolución del pensamiento educativo de Ortega, P. García Sierra la idea de cultura objetiva en Ortega, M. Pallotini el mundo simbólico de L. Santos Silva y P. Mayobre y C. Caruncho el feminismo y la filosofía en España.

El Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana se viene desarrollando ya durante muchos años con una regularidad ejemplar, su celebración es un despliegue admirable de profesores y estudios que merece todas las alabanzas, porque con pocos medios y mucho trabajo ha creado un foro filosófico internacional y merece tener un apoyo incondicional de todas las instituciones culturales Regionales y Estatales. ¡Felicidades amigos del Seminario y de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía! Por desgracia, este Seminario se ha dejado en el camino a dos clásicos del mismo: el profesor A. Guy y el P. Enrique Rivera de Ventosa, a los que todas apreciaban como estudiosos y como personas. La vida a veces es injusta pero la muerte mucho más.— D. NATAL.

QUEZADA MACCHIAVELLO, O, (Ed.), *Fronteras de la Semiótica. Homenaje a Desiderio Blanco*, Universidad de Lima. Fondo de cultura Económica, Lima 1999, 486 pp.

Desiderio Blanco es un zamorano afincado en el Perú, cuya nacionalidad adoptó en 1967. Nació en St^a M^a de la Vega en 1929. Estudió humanidades en los Agustinos de Valencia de Don Juan, y después filosofía y teología en el Seminario Agustiniiano de Valladolid. Posteriormente, ya en Lima, obtuvo el grado de Bachiller en teología y se doctoró en educación en la Universidad de San Marcos, especializándose más tarde en la Escuela Práctica de Altos Estudios de París, en el área de semiótica bajo la dirección de

A. J. Greimas y de Ch. Metz, considerándosele junto con Raúl Bueno y Enrique Ballón como introductor en el Perú y otros países iberoamericanos de la semiótica greimasiana.

En la presentación del libro escribe Oscar Quezada Macchiavello como editor responsable: "*Fronteras de la semiótica* es un libro que, desde la perspectiva académica se fundamenta (básicamente de dos maneras): en función de sus características intrínsecas, como una puesta al día de las más relevantes corrientes de la investigación de esa ciencia, y en función de su oportunidad, como homenaje a Desiderio Blanco, maestro y pionero de la semiótica en el Perú".

La respuesta a la convocatoria del homenaje reúne veinte ensayos de reconocidos investigadores de la semiótica, en los ámbitos nacional e internacional: Perú, Chile, México, Brasil, EE. UU, Francia, Bélgica e Italia. Estos son los participantes: Enrique Ballón, Raúl Bendezú, Raúl Bueno, Giulia Ceriani, Raúl Dorra, José Luiz Fiorin, Roberto Flores, Jacques Fontanille, Eric Landowski, Santiago López Maguiña, Juan A. Magariños, Stefano Montes, Ana Claudia de Olveira, Herman Parret, Eduardo Peñuela, Diana Luz Pessoa de Barros, Oscar Quezada, Eero Tarasti, Lucia Teixeira, Claude Zilberberg.

Los trabajos están organizados en cuatro secciones: *Umbrales epistemológicos*, que agrupa estudios de los axiomas, hipótesis y procedimientos que especifican la ciencia semiótica. El primero de ellos, firmado por Fontanille, sobre "La caída de Lucifer. El fin de las evidencias y el advenimiento de la retórica". *Pistas estéticas* conjunto de trabajos que inciden en la exploración de las bases perceptivas de la semiótica. El primero se titula "La voz humana: entre el ángel y la máquina", escrito por Parret. *Perfiles sociosemióticos*, que reúne investigaciones en las que se constata que el sentido está en todas partes y, por tanto, nada de lo que interesa desde otros ámbitos de lo humano puede serle indiferente. Empieza esta parte con "Diana, in vivo" enviado por Landowski. *Linderos estéticos*, cuyos bordes, aunque difíciles de precisar, dan cabida a discursos que desmenuzan el sentido de la poesía, la narrativa, la pintura, la historieta y la fotografía. En el último de los trabajos de esta parte, bajo el título "La salvación por el cuerpo", Raúl Bueno analiza la poesía de Desiderio Blanco (*Oh dulces prendas. Poemas incidentales*, Lima, 1996). Son veinte poemas repartidos en *Ascética*, 1950-1955, poemas I a X, que reflejan la vida religiosa y célibe, y *Corporalia*, 1965-1970, poemas XI a XX, que cantan la fruición de los sentidos y el cultivo del amor terreno.

A los viejos amigos del profesor Blanco nos llena de satisfacción tan nutrido homenaje, al que nos hubiéramos sumado de habernos llegado la convocatoria. Él se lo merece y a los setenta años mantiene fresca la curiosidad y sigue en la docencia con la misma vocación y entrega del primer día.— M. FARTOS MARTÍNEZ.

CRUZ, M. (Comp.), *Los filósofos y la política. Remo Bodei, Roberto Espósito, F. Martínez Marzoa, J. L. Villacañas*, Fondo de Cultura Económica, México 1999, 21 x 13,5, 191 pp.

El propósito de este volumen no es otro que el de proporcionar al lector una muestra significativa de cómo el discurso filosófico ha abordado el problema del sentido de la política, tanto en el pasado, como en la actualidad. Hemos de reconocer, en principio, que en el pasado la filosofía estaba mucho más unida a la política o que tenía un protagonismo mayor, en la actualidad hay otras disciplinas más técnicas, como pueden ser la economía o la sociología, que juegan una mayor importancia.

Manuel Cruz, coordinador del presente libro, invitó a dos pensadores italianos y a dos españoles para que abordaran los aspectos teóricos que a su juicio resultan de más

urgente reflexión en el momento. La filosofía tiene que contribuir con un modo más especulativo a escrutar el presente y preguntarse por su sentido y dentro de esta reflexión contribuir a clarificar el mundo de la política. Hoy día existe un gran acuerdo en que la cuestión política está relacionada con la democracia. Se coincide en subrayar que el futuro de la política pasa por la invención constante de la democracia. Aunque es cierto que la democracia posee una dimensión formal o procedimental. Pero no se puede quedar en eso; la democracia tiene que garantizar las condiciones de posibilidad de la misma, se requieren mecanismo exteriores bien ajustados como pueden ser la justicia o los medios de comunicación. La democracia debe abarcar a la economía, a la política y a la sociedad en general, la democracia se tiene que convertir en un modo de vida. Remo Bodei, catedrático de la universidad de Pisa, aborda el tema de la memoria histórica y el olvido de la identidad colectiva y las relaciones entre política y felicidad; Roberto Espósito, catedrático de la universidad de Napoles, *¿Ética sin ley? y enemigo, extranjero, comunidad*; Felipe Marzoa, catedrático de la universidad de Barcelona, *Estado y legitimidad y Estado y pólis*; y finalmente, José Luis Villacañar, catedrático de la universidad de Murcia, *Crítica de la teología política y crítica de la antropología política moderna.*— J. ANTOLÍN.

HELLER, A., *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*, Península, Barcelona 2000, 13 x 20, 221 pp.

Estamos ante una colección de ensayos que trata de dilucidar la hermenéutica y el problema del significado de las ciencias sociales. Se trata de una discusión abierta en la que las cuestiones se van presentando por sí mismas con su incidencia en la vida de la sociedad presente que hoy a todos nos preocupa. Así se afronta la justificación de las ciencias sociales y su posibilidad, el valor de las teorías, el consenso y los valores, la idea de lo político, la destrucción de la vida cotidiana, la felicidad y la libertad en la filosofía de Kant, los derechos, la modernidad y la democracia, la razón práctica, su estatuto e incidencia en la vida humana concreta, la situación emocional posmoderna, la muerte del sujeto, y el sentido de la historia con el mito del final feliz. A. Heller, con sus escritos siempre sugerentes, nos sumerge, una vez más, en nuestro mundo con nuevas vistas al futuro.— D. NATAL.

REISS, E., *Una guía para entender a Marx*, Siglo XXI, Madrid 2000, 13 x 20, 327 pp.

Se trata de un libro escrito con calma. Como dice muy bien el profesor F. Fernández Buey en el prólogo: 'Ni demoniza ni idolatra'. Así va presentando poco a poco los temas fundamentales del marxismo: La vida privada de Marx y su sentido histórico, la influencia del marxismo, la infelicidad y la alienación, el sentido de la historia, la clase y la sociedad, la política revolucionaria, el socialismo y el comunismo, la ideología y la filosofía, la explotación y la economía, el colonialismo, la mujer y el marxismo, la religión, y cómo cambiar el mundo, donde se consideran los aspectos obsoletos y las claves vigentes del marxismo, sus contradicciones y errores, y su sentido de futuro. En dos apéndices más se habla de la atracción del marxismo y el problema de la violencia, la negatividad y el fracaso. Reiss ha seguido un camino muy equilibrado, basado en claves de investigación universitaria, que permite surgir a Marx de sus propias palabras, de su vida y de su obra, y con un sentido pedagógico, el autor ofrece preguntas y motivos de crítica y de diálogo que facilitan muy mucho la asimilación de problemas.— D. NATAL.

HOLZER, J., *El comunismo en Europa. Movimiento político y sistema de poder*. Prólogo de Juan Pablo Fusi, Siglo XXI, Madrid 2000, 12 x 19, 237 pp.

Para construir la nueva Europa es necesario saber primero cómo ha sido su historia. Y aunque por Europa entendemos, como dice muy bien J. Pablo Fusi en el prólogo, el respeto a la persona como valor supremo incluso ante el Estado, la libertad inseparable de la responsabilidad, la solidaridad en los bienes materiales y espirituales y el diálogo en la confrontación de opiniones, donde también entra la ciencia, lo cierto es que no se puede negar, sin cerrar los ojos a la realidad, que Europa ha sido también el comunismo. Este aspecto es el que nos ofrece el libro que presentamos. En este sentido habría que distinguir el movimiento comunista que fue una protesta moral y política contra la injusticia y la violencia, el poder comunista que se desarrolla del leninismo al stalinismo, pasando por Jruchov y la era Bresnev, para acabar en la *Perestroika*. Se describe también el imperio comunista, que bajo la égida de la Unión Soviética, tuvo una influencia muy grande en casi todo el mundo. De este comunismo europeo ha permanecido sobre todo 'el sueño de un mundo justo y razonable', la dimensión social de la vida humana y una cierta idea de responsabilidad universal, para con todo el mundo definido hoy como 'aldea global'. La obra que presentamos es un relato aceptable y detallado del orden comunista europeo aunque nos hubiera gustado que se destacaran también algunos logros positivos de este gran proceso histórico.— D. NATAL.

TORTELLA, G., *La revolución del siglo XX. Capitalismo, comunismo y democracia*, Taurus, Madrid 2000, 24 x 15, 429 pp.

Este siglo ha sido el siglo de los contrastes: ha sido tanto el siglo de la ciencia y del desarrollo económico, como el siglo de las guerras mundiales, de las dictaduras totalitarias, de la bomba atómica, del paro masivo, etc. También ha sido la era del gran crecimiento demográfico, superando en la actualidad la cifra de 6.000 millones, algo impensable en otros periodos. Tortella sostiene en este libro que la revolución democrática ha sido la verdadera revolución de siglo, que sólo se explica por el desarrollo económico conseguido. Sin este fuerte crecimiento económico no se explica la gran revolución política, que a su vez posibilitará un impulso económico más vigoroso. El alto nivel de vida ha permitido que la democracia se convierta en un régimen político estable, y el sistema democrático lleva aparejada de manera virtualmente forzosa la instauración del Estado de bienestar. Capitalismo, globalización y Estado de bienestar son los grandes logros sociales que el siglo que se va lega al que viene. En *La revolución del siglo XX* el autor pasa revista a los fenómenos más importantes de nuestro siglo: la revolución rusa, la gran depresión, los fascismos, las 2 guerras mundiales, el comunismo, el tercer mundo, etc. El siglo XX termina igual que como empezó: en pleno proceso de globalización. La globalización se ha impuesto en toda regla tras el derrumbe del comunismo europeo y la aceptación por China de la economía mixta. Por ello nuestro autor reconoce en Keynes la figura central del siglo. Este economista fue uno de los pocos que entendió lo que sucedió a partir de la segunda década del siglo: que no se podía mirar atrás con nostalgia y que había que diseñar un sistema económico nuevo para adaptarse a realidades políticas y sociales diferentes.

De la lectura del libro se desprenden las preocupaciones de Gabriel Tortella hacia el futuro: las desigualdades. Con el crecimiento se ha logrado la democracia estable, pero no se ha producido una mejora en la distribución de la renta y de la riqueza, sino todo lo contrario. Mientras gran parte de la población mundial apenas se ha enterado de que vive en

una era de desarrollo sin precedentes, los habitantes de los países adelantados han experimentado una mejora muy superior a sus niveles de vida. El nuevo proletariado no está compuesto por quienes no tienen fortuna, sino por los que no poseen la formación y la capacidad necesarias para insertarse en la sociedad. El autor señala también las herencias negativas del siglo XX: el nacionalismo, la superpoblación y la agresión a la naturaleza. Uno de los hechos más amenazadores para el siglo XXI consiste en que la capacidad técnica está distribuida muy desigualmente en el planeta. Los países ricos son los que tienen mayor capacidad técnica, y, por lo tanto, los que más probabilidades tienen de seguir desarrollándose económicamente. Por otra parte, los países pobres, además de invertir menos en educación, crecen más en población, lo cual deprime su renta por habitante, enturbia su futuro y fomenta la conflictividad. Debemos hacer un esfuerzo grande en dedicar mayores recursos a la educación y al control de la natalidad y mucho menos al armamento y a las campañas militares. Si hacemos esto lograremos la paz y más desarrollo; si no, tendremos miseria y guerra.– J. ANTOLÍN.

BALES, K., *La nueva esclavitud en la economía global, Siglo XXI*, Madrid 2000, 21 x 13'5, 317 pp.

Estremecedora e interpelante obra de investigación realizada por el profesor Bales, sociólogo y experto en esclavitud contemporánea. Más de veintisiete millones de personas legitiman sobradamente la denuncia que se hace a lo largo de estas páginas, desenmascarando una actividad que, a pesar de ser ilegal, sigue creciendo a lo largo y ancho del planeta ahí donde determinadas variables confluyen.

Bales demuestra cómo la esclavitud, sometimiento íntegro de una persona a otra a través de la violencia, se va adaptando a las circunstancias de tiempo y lugar. En nuestros días el sistema económico imperante, con su criterio rentabilidad favorece la “utilización” y sobreexplotación de los más débiles.

Es de agradecer el estilo conciso y directo que utiliza el autor. Los testimonios apoyan el análisis socio-político y económico que realiza de manera más detallada para ciertas actividades de cinco países: Tailandia, Brasil, India, Pakistán y Mauritania. Actividades esclavistas en ámbitos tan dispares como la prostitución, agricultura, producción de ladrillos, extracción de minerales y porteo de agua. Además expone brevemente en el último capítulo su metodología de investigación, que creo que es indispensable en este tipo de trabajos para dar mayor credibilidad y fiabilidad al estudio.

El fin de este trabajo queda claro cuando el autor propone compromisos concretos para luchar contra este mal de la humanidad. Es, sin duda, una lectura que lejos de dejar a uno indiferente, empuja a ser comentada y debatida porque, lo queramos o no, la esclavitud afecta a nuestras vidas cotidianas: ¿nunca has pensado de dónde procede la camisa que llevas puesta? ¿y el café de la mañana?.– J. C. BERNA.

SLOTEDIJK, P., *Normas para el parque humano* (=Biblioteca de ensayo), Siruela, Madrid 2000, 10 x 15, 92 pp.

SLOTEDIJK, P., *En el mismo barco* (=Biblioteca de ensayo), Siruela, Madrid² 2000, 10 x 15, 103 pp.

El autor es muy conocido por su obra fundamental, *Crítica de la razón cínica*, que marca una nueva etapa y puede considerarse el comienzo definitivo de la filosofía posmo-

derna. Su crítica al nazismo y al socialismo real es allí demoledora. Desde entonces no cabe ya duda de que hay que tomar nuevos rumbos, sea como sea. Pero con *Normas sobre el parque humano*, el autor, ha saltado de lleno a la actualidad al propiciar una polémica que ha cruzado toda Alemania y en Francia se le conoce como el escándalo Sloterdijk-Habermas, porque se trata de una discusión a todo trapo entre el autor y el entorno de Habermas. En España, la *Revista de Occidente*, haciendo honor a su idea fundacional, ha publicado el material sustancial de la polémica, en su número 228 de mayo del 2000. En su famosa conferencia, publicada aquí por Siruela, afirma Sloterdijk que el sistema educativo tradicional, basado en la lectura, está perdiendo la batalla frente a la tele y los *mass media* y convendría hacer algo para enfrentarse al problema. De paso habla, este autor, de la necesidad de unas normas de formación humana para crear una nueva antropotecnia. Esta alusión a la bioética y a la métodos científicos, aplicados al hombre, ha desatado las iras históricas y toda clase de insultos en el entorno de Habermas. No entro ahora en el problema porque nuestra Revista publicará, próximamente, un estudio detallado de *Normas sobre el parque humano* en relación a la *Carta sobre el humanismo de Heidegger*, a la que es una respuesta, y también haré allí un análisis tranquilo del material de la polémica completado con el escrito de Sloterdijk: *En el mismo barco*. No hace falta añadir que todos debemos leer estos escritos de Sloterdijk, sin olvidar *El pensador en escena* (sobre Nietzsche) que con la *Crítica de la razón cínica* define muy bien a su autor.– D.NATAL.

HOUELLEBECQ, M., *El mundo como supermercado* (=Argumentos), Anagrama, Barcelona 2000, 14 x 22, 142 pp.

El autor se enfrenta a nuestro mundo como una realidad de supermercado, en la que el pensamiento único se reduce ya al dinero, la erótica y el narcisismo. A partir de un conocimiento profundo de la ciencia, rechaza el paradigma mercantilista y utilitarista liberal en busca de un nuevo futuro donde la ciencia, la moral y el sentido de la vida puedan crear un nuevo horizonte. Como dice nuestro autor: “A lo mejor, en el fondo y sobre todo, yo escribo poemas para hacer hincapié en una carencia monstruosa y general (que se puede considerar afectiva, social, religiosa, metafísica; y cada una de estas aproximaciones es igualmente cierta)” (p.49). Estamos ante un conjunto de ensayos enormemente sugerente, que se enfrenta al estilo literario cuando no tiene nada que decir, como recordaba Schopenhauer, aunque la literatura 'puede con todo'. Donde el contexto no existe porque se ha evaporado, la personalidad se ha convertido en publicidad, el amor en mero sexo que ya no busca placer sino nuevas violencias paranoicas, y la pornografía en pura mecánica burlesca del hastío narcisista. Así, las relaciones humanas se quedan también en blanco y la vida se jubila, incluso en los jubilados. Y toda la igualdad humana se reduce a la nivelación de la vida a beneficio del mercado. El hombre se encuentra arrojado a la era del vacío mientras el sistema sigue haciendo promesas de nuevos paraísos rosa con sus paquetes turísticos. Estamos ante un escrito que se enfrenta con enorme frialdad a los tópicos actuales que por mucho que presuman no han conseguido dar valor alguno a nuestra aldea global que se queda en pura burla.– D. NATAL.

MARINA, J. A., y LÓPEZ PENAS, M., *Diccionario de los sentimientos* (= Argumentos 237), Anagrama, Barcelona 1999, 22 x 14, 468 pp.

No es la primera vez que José Antonio Marina se entrega apasionadamente al análisis de los sentimientos y de las palabras que los designan. *El laberinto de los sentimientos* y *La selva del lenguaje*, de este último libro hay recensión en esta revista, 34 (1999) 431-432, son excelentes guías para adentrarse en tan enigmático mundo. Desde el primer momento, los autores, lejos de quedar atrapados en el lenguaje, saltan a la realidad que lo fundamenta. La realidad, el conocimiento y el léxico son los tres pilares en que asientan su viaje por el español en busca de los términos sentimentales, que se agrupan en clanes, que, a su vez, se agrupan en tribus, fundada cada una de ellas en una representación semántica básica. Organizadas las tribus sentimentales del español, han acudido a otras lenguas para ver si también en ellas se dan las mismas representaciones semánticas básicas o primitivos semánticos según la terminología de Anna Wierzbicka. Los hallazgos los han contrastado con lo que dice la psicología y la antropología. "Todo parece indicar que las tribus sentimentales son comunes a todas las culturas, aunque su despliegue en familias sea distinto" (p. 16). Es posible el entendimiento entre mundos culturales dispares. Pero es que, además, las tribus se relacionan entre sí formando marcos interpretativos, modelos de comportamiento, que los autores llaman agrupaciones, que se polarizan alrededor de temas fundamentales de la vida. La complejidad y riqueza de este *Diccionario* salta a la vista. Y los análisis que los autores hacen no defraudan. Su punto de partida es el léxico sentimental recogido en los diccionarios de lengua española, "obras maravillosas, novelas de la palabra" (p.25). La documentación léxica ha corrido a cargo de MLP, la documentación psicológica y antropológica y la redacción a cargo de JAM. Los autores recurren a una ficción: un lingüista extraterrestre llamado Usbek, como el protagonista de las *Cartas persas* de Montesquieu, recibe el encargo de conocer los sentimientos humanos a través de sus palabras. Resultado de sus investigaciones es este *Diccionario de los sentimientos, de Usbek, el extraterrestre*. El deseo, el amor, la amistad, la ira, la tristeza, el odio, la admiración, la alegría, la felicidad, el miedo, el valor, la esperanza, la evaluación de uno mismo, la culpa... ¡Qué delicia caminar por este bosque! El campo semántico de los sentimientos en el español contemporáneo queda lúcidamente explorado. Libro para ser estudiado detenidamente. Al final del libro, incluyen unos mapas léxicos, cuadros temáticos que agrupan la información por tribus (22 tribus -que ellos creen que se dan en todas las lenguas-que integran 70 clanes, que no se dan en todas las lenguas). Cierra el libro un valiosísimo índice temático, desde el que se puede hacer una nueva lectura, esta vez al revés, de atrás adelante, y filiar en cada momento el sentimiento buscado en su clan y tribu, así como sus enlaces con otros clanes y tribus. Este libro exige ser frecuentado sin prisas, pero el gozo está garantizado.- J. VEGA.

RUBERT DE VENTOS, X., *Dios, entre otros inconvenientes* (=Argumentos) Anagrama, Barcelona 2000, 14 x 22, 180 pp.

En esta colección de ensayos, expresa muy bien Rubert el nuevo malestar en la cultura actual que, como sugiere Sloterdijk, probablemente no se reduce a lo político sino que es mucho más amplio. En una primera parte, se vuelve a plantear el problema de Dios, tanto por razones teóricas como por cuestiones sociales y el dolor de cada día, pues como decía Camus: sólo hay un problema filosófico y este es el sufrimiento humano. Es evidente que el mundo y la religión no avanzan ni en la medida ni en la dirección que muchas veces

esperamos y que la vida es un misterio doloroso difícil de descifrar, pero el mínimo común denominador de todo buen ecologista, como diría Sloterdijk, en *El pensador en escena*, es que la mayoría no tenga que seguir sufriendo por causa de la minoría, y esto nos concierne a nosotros tanto al menos como a Dios. Unos no pueden ver a Dios porque ya lo tiene todo, a otros Dios se les nubla porque ellos no tienen nada. Por otra parte, como decía Ortega, no conviene abusar del drama cristiano o anticristiano del mundo como 'valle de lágrimas' puesto que si este mundo fuera 'un dolor de muelas' todos querríamos irnos para el otro, pero este, para nada, parece ser hoy el caso. En cuanto a los inconvenientes menores, que para nada son pequeños, se va enfrentando Rubert a los tópicos planchados del gran pensamiento único, de lo políticamente correcto y de la personalidad de diseño, del odio a todo lo extranjero, de la tele y su marujeo, nueva señorita de compañía (P. Bruckner dixit), del sexo desanimado, de la familia y el amor, del lenguaje y la ciudad, del Estado y del propio club, de la vanguardia y el futuro, y también del intelectual crítico. Estamos ante un escrito que da mucho que pensar y que nos ha de servir de puente hacia un horizonte nuevo.- D. NATAL.

VALENTIN, J., S.WENDEL (Hrsg.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Primus Verlag, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, 15 x 22, 298 pp.

El pensamiento judío ha dado grandes nombres al conjunto de la filosofía, pero aquí se estudian algunos de los más destacados, del siglo XX, que han tendido un perfil profundamente relacionado con la experiencia judía fundamental que se encarna en la esperanza y el mesianismo, en el éxodo y la liberación, el exilio y el reino, en la alianza y el misterio de Dios, en la prohibición de imágenes y el respeto al nombre divino así como en la persistencia histórica de Dios en su pueblo a pesar de los desastres y la Solución final. Con este contexto de fondo se estudia la obra de Rosenzweig con su *Estrella de la Redención*, los elementos judíos, entre la Gnosis y el Mesianismo de W. Benjamin, el pensamiento como exilio de M. Horkheimer, la cábala y la modernidad en G. Scholem y el contexto del pensamiento de Leo Strauss entre la teología y la política. También se presenta la idea de la esperanza y la reconciliación en Adorno, las dimensiones judías de la gran ética de Hans Jonas, la filosofía de Lévinas y el humanismo excesivo de Dios, la experiencia judía de la patria, siempre discutida, siempre triunfadora y siempre actual, Hanna Arendt, la crítica al poder de Simone Weil, el pensamiento judío de E. L. Fackenheim y el encuentro de Atenas y Jerusalén en Auschwitz, la superación de los modelos judíos en V. Flusser, la teoría crítica y el método y las metáforas teológicas en J. Taubes, la continuidad y la ruptura del pensamiento judío en R. L. Rubinstein, la recepción de la tradición judía en la postmodernidad de Lyotard y la experiencia de la huella y el vacío del encuentro en la filosofía de Derrida. Estamos ante un escrito que nos presenta un panorama muy bello que nos ayuda a comprender mucho mejor tanto el judaísmo como el pensamiento actual.- D.NATAL.

TABLINO, P., *The Gabra. Camel nomads of northern Kenya*, Paulines Publications of Africa, Nairobi 1999, 21 x 14,5, 434 pp.

Después de la edición italiana de 1980 *I Gabbra del Kenya* y con las oportunas correcciones, adiciones y reorganización del material ofrecemos este estudio sobre los Gabra, una pequeña tribu nómada de pastores (unos 30.000) del norte de Kenia, cercana a

las fronteras con Etiopía. El autor, Paolo Tablino, estuvo como misionero durante los años 1968-1978, compartiendo con los Gabra su vida y sus problemas. El estudio surgió como necesidad del autor de conocer a su gente para de este modo poder ejercer un buen trabajo apostólico; por ello hizo un estudio etnológico y antropológico de esta tribu. El libro hace una descripción de la vida de este pueblo nómada que cada día se enfrenta con el problema de la subsistencia, pero que están unidos y protegidos por una compleja red de tradiciones y rituales enraizadas en una sabiduría tradicional básica. Los ideales supremos de los Gabra son "lluvia y paz" y el camino para conseguirlos, siguiendo las tradiciones y los rituales. El círculo del tiempo es definido por la luna, ellos viven profundamente integrados con la naturaleza y sus ritmos, pero son también una gente profundamente social y religiosa. El trabajo consta de tres partes. En la primera expone una descripción general de los Gabra, analiza su geografía, economía, sus ceremonias y su calendario, el sistema político, los ritos de paso, las fábulas, los mitos, las leyendas, las canciones, los himnos y las oraciones. La parte segunda es una interpretación analítica, aquí hace una historia de este pueblo y también describe los conceptos básicos de la cultura Gabra. Termina esta parte con una conclusión antropológica y pastoral; el autor se presenta como antropólogo y como sacerdote. La tercera parte corresponde a un glosario de términos culturales y apéndices. La conclusión a la que llega el autor (después de 35 años con los Gabra) es la siguiente: aunque, varias veces, a lo largo de su historia los Gabra han sido influenciados por las prácticas musulmanas, han adoptado la lengua Borana, han aceptado ciertos aspectos de la cultura y tecnología occidental, se han incorporado al estado de Kenia e incluso algunos de ellos se han convertido al cristianismo o al Islam; los Gabra continúan siendo esencialmente distintivamente los Gabra.- J. ANTOLÍN.

HAALAND MATLÁLARY, J., *El tiempo de las mujeres. Notas para un Nuevo Feminismo*, Rialp, Madrid 2000, 22 x 14, 202 pp.

Este libro parte de la premisa de que los hombres y las mujeres son por naturaleza diferentes y por tanto, poseen capacidades y talentos diferentes para contribuir a la sociedad y a la política. La principal tesis del libro es que partiendo de esta diferencia, las mujeres no podrán alcanzar su liberación si no son fieles a su condición de madres; y no alcanzarán la igualdad con los hombres hasta que su naturaleza y cualidades femeninas estén presentes tanto en la actividad profesional como en la política, tal y como sucede hoy en el caso de los hombres. De ahí que para las mujeres cada vez esté más cerca la posibilidad de cambiar el mundo, el tiempo de las mujeres.

La autora no dice que la mujer sea mejor que el hombre, sino que es el sexo fuerte en muchos aspectos. Este argumento lo contrasta a la luz de la última Conferencia Mundial sobre la Mujer, la importancia fundamental de la maternidad y sus condiciones en Europa, la vida profesional de la mujer y la repercusión de la mujer en la política actual.

Parte de un análisis del feminismo independentista e igualitarista de los años setenta para proponer un nuevo feminismo inspirado en la autora sueca Sigríd Undset. La clave y columna diferenciadora respecto a aquel movimiento de los setenta es que el movimiento actual tiene su eje en la maternidad, al fin y al cabo un feminismo más relacional que individual.

Haaland entiende la maternidad como un gran hecho diferencial y existencial para la vida de la mujer, la cumbre de la autorrealización de la mujer. Por eso la mujer del tercer milenio ha de ser consciente que no avanzará en su posición empeñándose en imitar al hombre y su comportamiento, sobre todo en el ámbito profesional donde rige el modelo

masculino. La igualdad de hombre y mujer será un hecho consumado cuando la mujer sea capaz de extrapolar todos sus valores femeninos a la sociedad actual.

La mujer ha de superar la injusta compaginación de la doble tarea: el ámbito profesional y el trabajo en casa. Aquí entra la difícil tarea de cambio de estructuras y mentalidades históricas de dominación. Es necesaria la corresponsabilidad y la igualdad tanto en la educación de los hijos como en el trabajo en el hogar. Se trata de una cuestión de prioridades para los dos: el hombre y la mujer.

Respecto a la Cuarta Conferencia Mundial de la Naciones Unidas sobre la Mujer en Septiembre de 1995 en Pekín la autora critica el apoyo al aborto y a las parejas homosexuales y el dejar de lado ciertos temas relevantes como la violencia a las mujeres o las enfermedades de transmisión sexual. Y es que Haaland basa sus argumentos en la maternidad, la dignidad de la persona y la familia, pero también se apoya en su experiencia personal: madre de cuatro hijos y Secretaria de Estado de Asuntos Exteriores de Noruega. De ahí que desde su carácter vitalista condene fuertemente todas las prácticas antivida: aborto, eutanasia y todo tipo genocidios, a la vez que critica la forma nihilista de vivir la sexualidad.- F. SÁEZ COMET.

Historia

HERNÁNDEZ DELGADO, I., *IV Centenario de la Reforma Trinitaria (1599-1999). Actas del Congreso Trinitario Internacional. San Juan Bautista de la Concepción: su figura y su obra (1561-1613)*, Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba 2000, 13 x 16, 518 pp.

Como leemos en el principal responsable de este volumen, Isidro Hernández Delgado, la celebración del IV Centenario de la Reforma de la Orden Trinitaria (1599-1999) ha tenido un relieve espacial en la ciudad de Córdoba, lugar donde reposan las reliquias del Reformador Trinitario, san Juan Bautista de la Concepción.

En este volumen se recogen, en primer lugar la Crónica del Congreso, magníficamente elaborada por el mismo y citado Isidro Hernández Delgado; las palabras de acogida como homenaje y agradecimiento a san Juan Bautista de la Concepción; el Saludo de Eugenio Domínguez Vilches, que tiene en cuenta la figura del dicho Reformador; el trabajo de Monseñor Carlos Amigo Vallejo, arzobispo de Sevilla, que estudia la "Reforma Trinitaria"; y la sesión de Clausura, a cargo de Javier Martínez Fernández.

En un segundo bloque, se publican las conferencias propiamente dichas del Congreso, que fueron ocho; y en un tercer apartado van incluidas todas las comunicaciones enviadas al mismo, que suman catorce.

El grueso volumen termina con la inserción de unos poemas a san Juan Bautista de la Concepción, por Ramón Molina Navarrete, que en verso sencillo y claro nos describe la figura del santo reformador trinitario.- T. APARICIO LÓPEZ.

CORNELL, T. J., *Los orígenes de Roma. 1000-264 a. C. Italia y Roma de la Edad del Bronce a las guerras púnicas*, Crítica, Barcelona 1999, 23 x 15, 572 pp.

T. J. Cornell, profesor de historia antigua de la Universidad de Manchester y director durante muchos años de la Escuela Británica de Roma, experto en historia romana, colaborador en el *Atlas of the Roman World* y en la nueva edición de la *Cambridge Ancient*

History (1989), nos ofrece ahora con *Los Orígenes de Roma*, una obra ambiciosa, tanto por lo que intenta abarcar, como por la valentía que supone en poner de relieve constantemente los límites del conocimiento.

El gran Polibio se preguntaba ya en su tiempo: ¿Puede haber un hombre tan necio y negligente que no se interese en conocer cómo pasó Roma de la nada a convertirse en la potencia que dominó Italia? ¿Cuándo, cómo y por qué nació la ciudad? ¿Quiénes eran los romanos y cuál fue el secreto de su éxito?

Sin embargo, es cosa sabida por todos los historiadores y expertos en el tema que Roma, “Capital del mundo conocido”, “Primera potencia del Mediterráneo”, durante mucho tiempo ha estado envuelta (en lo que a sus orígenes se refiere) en el mito y en la leyenda.

Lo que sorprende (a juicio del autor de esta obra) es el hecho de que la historia de Roma primitiva haya sido descuidada durante tanto tiempo por los especialistas del mundo de habla inglesa. Parece ser un rasgo típicamente anglosajón. Porque en otros países es mucho lo que se ha trabajado en este terreno.

Por eso, el mismo Cornell declara que su libro no sólo trata de los orígenes de Roma, sino también de los orígenes de Roma “como una de las principales potencias del mundo mediterráneo”. Aquí radica uno de los logros del mismo.

Un libro de tal envergadura, forzosamente requiere muchas horas de intensa investigación y de constante estudio. “Son muchos los años que ha exigido la elaboración de esta obra –leemos–, y desde luego no podría haber sido escrita (el texto contiene una errata de bulto aquí, pues dice todo lo contrario) sin la ayuda y la inspiración de numerosos maestros, amigos, colegas y estudiantes...

La obra, que tiene más de quinientas páginas, consta, aparte una extensa Introducción, de quince capítulos, que van desde “los antecedentes prerromanos” (la Italia primitiva, la Edad de hierro, los etruscos), hasta la Roma de los tiempos de las guerras itálicas, en las que el antiguo estado romano sufre una gran transformación con la carrera de Apio Claudio el Ciego, la llamada “Ley Hortensia”, y la gran prosperidad de Roma, que se ve reflejada en el desarrollo de la ciudad y en el crecimiento de su población en el período comprendido entre el 334 y 264 a. de C.

Tan importante obra se completa con unos Índices (alfabético, de cuadros y de figuras), y como cabe esperar, con una bibliografía que casi nos atrevemos a llamar exhaustiva.– T. APARICIO LÓPEZ.

IZARD. M., *El rechazo a la civilización. Sobre quienes no se tragarón que las Indias fueran esa maravilla*, Península, Barcelona, 2000, 15 x 22, 219 pp.

Como se puede ver por el índice, el libro contiene una muestra de temas de muy diverso color. A pesar de todo o, si se quiere, por debajo de todo ello, el libro se refiere a un acontecimiento muy concreto, que, de alguna manera, lo caracteriza. Se trata de la colonización de la América hispana. En la obra se nos dice que *El rechazo a la civilización*, título principal del libro, “es una polémica revisión crítica de la historiografía oficial sobre la *conquista* de América”. La palabra clave de esta frase es la palabra *polémica*. Yo la entiendo como *discutible*, aunque ello no responda al significado que tiene en la frase, que más parece apuntar a una visión en contra de lo que oficialmente se ha dicho sobre el tema y también en círculos laudatorios del mismo.

El autor, que se presenta como historiador, que además tuvo que abandonar España en tiempos de Franco, critica, de una forma bastante fuerte, la literatura encomiástica que,

durante la época de Franco, aparece del hecho de la colonización. Se quiere revivir de alguna manera el esplendor de la época imperial de finales del siglo XV y gran parte del siglo XVI. De ahí el encabezamiento de uno de sus apartados: *De Isabel y Fernando el espíritu impera. La historia sagrada del primer franquismo, 1939-1954*. Es claro que quien lea las frases altisonantes con las que se habló de la gesta de la colonización, frases que el autor cita, nota, sin esfuerzo, una exaltación tan fuera de lugar que fácilmente surge en su interior un sentimiento de rechazo. Además advertirá que tal forma de ver el tema está muy lejos de lo que hoy se piensa con una objetividad más justa sobre el tema. En aquel entonces se quería exaltar el término un tanto mágico de la *Hispanidad*, bajo cuya bandera se quería cobijar a todas las naciones colonizadas por España. Hasta se llega a hablar de España como de *la madre patria*, dejando así al descubierto un vínculo afectivo impropio de una relación entre naciones en pie de igualdad. En todo esto hay un *plus* de sentimentalismo digno de crítica y de rechazo.

Una vez resaltados estos aspectos, de los que el libro se hace eco, es preciso ampliar el marco de visión, si se quiere lograr una panorámica apropiada para descubrir la verdadera fisonomía de la colonización. Con todas las sombras que acompañan siempre a cualquier empresa humana, la colonización española de América es una gesta que causa admiración. España dejó huellas profundas de arte y de cultura en aquellos países que fueron colonizados por ella. Los misioneros, en particular, no sólo se interesaron por enseñar la fe cristiana, sino que también estudiaron la cultura de esos pueblos, aprendieron su lengua y recogieron en libros sus raíces humanas. Por citar una obra cumbre, ahí está la obra de Fr. Bernardino de Sahagún, que ha hecho posible conocer el modo de ser y las costumbres de los primitivos mejicanos.

Creo que es un hecho digno de resaltar que la colonización española alcanzó niveles de identificación con los pueblos colonizados que no se ha producido nada semejante en la historia. Se creó una raza nueva y, a través del idioma, se creó y se sigue creando una afinidad de tal envergadura que ya nada puede parar el proceso. Queramos o no queramos, tenemos muchos lazos en común. De ello hay que partir, mirando más al futuro que al pasado y potenciando al máximo esos vínculos que están ahí y que sirven de apoyo a enfrentar el futuro de una forma mancomunada.

La lectura de este libro producirá seguramente sentimientos encontrados en quienes se decidan a recorrer sus páginas. Es una consecuencia lógica de la exposición que hace el autor del tema. Por eso, aconsejo al lector que realice su labor con ojos críticos, para aprovechar lo positivo y marginar lo negativo. Lo exige, en este caso en concreto de forma especial, la temática del libro y la forma da tratarla.—B.DOMÍNGUEZ.

GRIMAL, P., *El Imperio Romano* (=Biblioteca bolsillo 38), Crítica, Barcelona 2000, 19, x 12, 247 pp.

Pierre Grimal, profesor emérito en la universidad de París-Sorborna, y conocido por sus numerosos estudios sobre mitología griega y romana, nos ofrece un estudio sobre el Imperio romano. El libro tiene una pretensión divulgativa y por eso, está desprovisto del aparato crítico propio de las obras de investigación. Aunque el libro responda a esta pretensión, la firma de Grimal siempre es una garantía de seriedad y profundidad.

El término Imperio romano traduce *imperium romanum* que designa tanto el mismo poder, como “el imperio”. El origen del imperio romano surge en la mitad del siglo I a. C. con Julio César y su nieto Augusto, al reunir en sus personas la jefatura de la guerra y el magistrado civil supremo, al poseer simultáneamente el imperio civil y el imperio militar.

El *imperator* es el dueño absoluto de la fuerza, y a la vez el que crea la ley, si hace falta, pero al mismo tiempo observa las que existen independientemente de él. Este imperio era experimentado como una ordenación querida y garantizada por el dios Júpiter. A este dios supremo están indisolublemente ligados los valores morales y en última instancia metafísicos que condicionan no sólo las conductas personales, sino toda la política de la ciudad. Todos los ciudadanos romanos y sus mujeres eran seres libres que no reconocían más que el poder de las leyes. No estaban tampoco sometidos a la autoridad de un solo hombre, sino que obedecían, más allá de las leyes, a los imperativos de Júpiter. La idea de Imperio era desde entonces independiente de toda realeza. Constituía una realidad autónoma, inventada por Roma y destinada a vivir con vida propia. Una de las lecciones del Imperio es la demostración de que las relaciones entre los hombres no son siempre conflictivas, que existió un sistema en el que la fuerza y las obligaciones materiales fueron reducidas a casi nada, donde las reglas administrativas y las oficinas encargadas de aplicarlas funcionaban al mismo nivel. El ensayo concluye con una tabla cronológica, un glosario histórico y unos mapas.— J. ANTOLÍN.

JULIÁ, S. (ed.), *Violencia política en la España del siglo XX*, Taurus, Madrid 2000, 24 x 15, 422 pp.

En este libro, varios autores dirigidos de la mano de Santos Juliá intentan desvelar los diferentes movimientos violentos que han conmovido a la España del siglo XX. Desde las ideologías de origen decimonónico (el carlismo, el pretorianismo, el anticlericalismo, el anarquismo y el socialismo revolucionario), durante el periodo de entreguerras (el fascismo) o la violencia política del nacionalismo vasco que es estudiado por Florencio Domínguez Iribarren, autor de varias obras sobre el tema como *ETA. Estrategia organizativa y actuaciones 1978-1992*, *De la negociación a la tregua*.

La violencia a lo largo del siglo XX, fue utilizada por partidos políticos, organizaciones patronales, centrales sindicales o burocracias estatales de carácter civil, policial o militar.

La dictadura del primo de Rivera, las convulsiones de la segunda república, la guerra civil y las cuatros décadas de represión franquista son estaciones obligadas de cualquier recorrido por la violencia política española durante el s. XX.

El libro es una colaboración de diez autores, cada uno enfoca un tema diferente. Pedro Carlos González Cuevas (*Política de lo sublime y teología de la violencia en la derecha española*); Santos Juliá hace un análisis del socialismo en España (*Preparados cuando la ocasión se presente*); Julio de las Cuevas Merino nos ofrece el drama de la violencia injusta contra el clero (6.800 víctimas en total) (*Si los curas y frailes supieran...*); Jordi Canal nos habla de la importancia que tuvieron los carlistas en el siglo XX y su influencia en la guerra civil (60.000 boinas rojas) (*La violencia carlista tras el tiempo de las carlistadas*).— L. FERNÁNDEZ.

DE JONG, A., *Mission and politics in eastern Africa. Dutch Missionaries and African Nationalism in Kenya, Tanzania and Malawi 1945-1965*, Paulines Publications of Africa, Nairobi 2000, 21 x 14, 352 pp.

El Padre De Jong recibió el grado de Doctor en Teología en la Universidad Católica de Nimega en 1994; ofrecemos en este libro la versión inglesa de su tesis doctoral en holandés. En este estudio histórico utiliza tanto fuentes escritas y literarias, como fuentes

orales, recogidas y preservadas en el centro de documentación de la universidad de Nimega. El autor es uno de los primeros historiadores que usa estas fuentes orales y desarrolla su propia teoría al poner en relación las fuentes escritas y las orales. El trabajo analiza el papel de los misioneros holandeses en el nacionalismo africano en Kenia, Tanzania y Malawi y cómo pudieron contribuir a la independencia de estos países; por eso estudia sólo los años precedentes a la independencia 1945-1965. El resultado de su investigación es que sólo un pequeño grupo de misioneros holandeses desempeñaron un papel activo y dinámico en el nacimiento y consolidación del nacionalismo africano. La mayoría, sin embargo, mostraron simpatía por él, lo cual no significa que pensaran que fuera una tarea propia de la Iglesia. El mensaje de redención que la Iglesia proclamó no había adquirido todavía, en ese caso, implicaciones políticas. El libro consta de cinco capítulos, un primero introductorio y el quinto conclusivo. El capítulo segundo analiza el camino violento hacia la independencia en Kenia, en el capítulo tercero, el camino constitucional a la independencia en Tanzania y en el capítulo cuarto, el camino radical a la independencia en Malawi. Este excelente estudio ayuda a entender el pasado, pero invita también a los africanos u otros lectores a proyectar una visión comprensiva de la salvación.— J. ANTOLÍN.

WERNER, R., - ANDERSON, W., y WHEELER, A., *Day of Devastation, Day of Contentment. The History of the Sudanese Church across 2000 Years (=Faith in Sudan 10)*, Paulines Publications of Africa, 21 x 14,4, 687 pp.

Ofrecemos en este volumen la primera historia ecuménica de la iglesia sudanesa. El libro es el número 10 de la serie *Faith in Sudan* que la editorial Paulines Publications of Africa viene publicando desde hace unos años. Es la culminación de este programa que comenzó con la conferencia que tuvo lugar en Febrero 1997 en Limuru (Kenya) donde se reunieron alrededor de 40 especialistas de todo el mundo interesados en la iglesia y la historia religiosa de Sudan. El libro tiene cuatro partes, en la primera Roland Werner escribe sobre la antigua iglesia nubiana. Willian Anderson es responsable de las largas secciones sobre el siglo XIX y XX misiones y el nacimiento de la iglesia nacional sudanesa. Andrew Wheeler suscribe la parte cuarta, la sección dedicada a la independencia de la iglesia sudanesa desde la expulsión de los misioneros en 1964 hasta la actualidad. No sólo se describen los acontecimientos relacionados con las misiones, sino todas las circunstancias y los factores políticos, sociales, tribales y económicos que inflúan en la vida y trabajo misionero.

El libro, como el título indica, nos muestra las dos caras de la historia de esta Iglesia, nos recuerda los días de desastre y persecución, pero al mismo tiempo los días de entusiasmo y de gloria. Esta ha sido la característica de la Iglesia de Sudán, no sólo por un día, sino a través de toda la historia, incluyendo el tiempo presente. Nos permite comprobar cómo el cristianismo no es una sombra del pasado, sino que a pesar del triunfo del Islam y el intento de arabización del país, el cristianismo ha seguido propagándose tanto en el norte como en el sur. Este resurgimiento del cristianismo en ciertas regiones se explica como una reacción contra la pretensión del Islam de presentarse como religión del estado.

La historia de la Iglesia de Sudán revela que tanto en el norte como en el sur el cristianismo tiene unas profundas raíces en las gentes de este país y que es un legado de la historia de este país lo mismo que puede ser el Islam. El estudio concluye con un capítulo de reflexión final y con las fuentes y bibliografía utilizadas en los diferentes capítulos.— J. ANTOLÍN.

Espiritualidad

AYALA, ANGEL, S.I. *Obras completas II. "Diferencia entre el estado seglar y religioso. Meditaciones Ignacianas. El Estado docente liberal. Los Jesuitas". Edición preparada por José Luis Gutiérrez García, BAC, Madrid 2000, 13 x 20, 906 pp.*

Este segundo volumen de las *Obras completas del P. Angel Ayala* comprende estos apartados como el mismo título general lo indica: 1. Diferencia entre el estado seglar y el religioso (pp. 3-298). 2. Ignacianas (pp. 301-861). 3. El Estado docente liberal (pp. 865-890). 4. Los Jesuitas (pp. 893-906).

Precede a la obra un prólogo general del mismo P. Ayala y un prólogo especial a cada uno de los apartados anotados.

Durante la República y después de la Guerra Civil Española, el P. Ayala publicó quince folletos, que en 1941 reunió en un solo volumen. Esta edición presenta íntegramente el texto de 1951.

1. En *Diferencia entre el estado seglar y el religioso*, el P. Ayala hace ver que la gracia y el conocimiento de la vida humana hacen crecer la vida interior y, por tanto, la santidad misma, y que todo ello es fuente de alegría.

Dios quiere que el hombre obre siempre con libertad y que de ese conocimiento libre saquemos la resolución de amarle y servirle. Hace ver que los religiosos pueden y deben ser felices, lógicamente con felicidad humana, la única felicidad posible en esta vida, lo que en muchas ocasiones implica privarse de mil y mil cosas. Cristo mismo llamó "*felices a los pobres, a los que lloran, a los mansos, a los limpios de corazón, a los pacíficos*", porque la felicidad única es Dios mismo. Hace ver también que el sacrificio de la libertad, de la familia, de la patria etc., es el mismo sacrificio por el cual Cristo, amén del ciento por uno en esta vida, promete la vida eterna.

2. *Ignacianas. Meditaciones según los métodos diversos de san Ignacio de Loyola*. Es la cima de la producción estrictamente espiritual del P. Ayala. Divide esta obra en cinco partes y un apéndice: Ejercicios de las tres potencias, aplicación de los sentidos, contemplación, primero, segundo y tercer modo de orar. Cada una de estas partes tiene una breve introducción explicativa y un prólogo general, que presenta los puntos fundamentales para orar, basados en la metodología ignaciana de los Ejercicios Espirituales.

3. *El Estado docente liberal*. Este folleto, dirigido a los padres de familia, fue publicado en 1941. El tema central es el monopolio estatal en materia de enseñanza. El autor defiende la necesidad de cambiar justamente la enseñanza estatal y la privada, tesis que él funda en la libertad de los padres para elegir el centro educativo que deseen.

4. *Los Jesuitas*. Este opúsculo, que combina energía expresiva con acentos irónicos, se publicó también en 1941 y responde a varias acusaciones difundidas contra la Compañía de Jesús. Hace, además, un análisis de la propaganda calumniosa contra los Jesuitas. Precede a la obra el Índice General. La presentación es muy buena.— S. GONZÁLEZ.

ROYO MARÍN, A., *Ser santo o no ser santo. Ésta es la cuestión*, BAC, Madrid 2000, 13,5 x 20, 212 pp.

El compromiso de ser santas o santos o, si se quiere, la toma de conciencia de ser santas o santos, es algo que nunca deben olvidar la cristiana o el cristiano. El dato está expresamente constatado en la Sagrada Escritura, que es para las creyentes y los creyentes cristianos el manantial que origina y alimenta su fe.

Entre los textos bíblicos, que el autor cita en su libro, se encuentra uno de Jesús. Dice: “Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5,48). Personalmente uno de los textos bíblicos que me resultan más sugestivos y satisfactorios es el de la carta a los Efesios. Aquí se nos dice: “Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en él antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor: eligiéndonos de ante mano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo” (1,2-5). Todo el texto es extraordinario y no he querido dejar de citarlo en todos sus términos, porque creo que particularmente el versículo 5 tiene unas calidades prácticas fuera de serie. De él se desprende con facilidad que el mejor camino para transitar hacia la meta de la santidad se halla en la vivencia de la filiación. “Ser hijas e hijos en el Hijo”, he aquí la forma más feliz y gratificante de vivir una santidad personalista y equilibrada.

Resulta oportuna la cita de la doctrina del concilio Vaticano II sobre el tema en cuestión. El autor cita todo el capítulo V de la *Lumen Gentium*, dedicado al tema de la santidad. Así facilita poder leer y, tras la lectura, reflexionar sobre este tema tan decisivo en la vida de las creyentes y de los creyentes. Las palabras, que hacen referencia a la necesidad de ser santas y santos, son éstas: “Todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: *Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación* (1Tes, 4,3; cf. Ef 1,4)

El libro no habla sólo de la necesidad de ser santas o santos, como así aparece en el título, sino que también presenta una serie de frases breves, salidas de labios de personas santas, que nos dicen en qué consiste la santidad. Es un buen apunte, porque sucede con frecuencia que se usan términos cuyo contenido de fondo se ignora. Como el mismo autor matiza, “las fórmulas son muchas, pero todas son verdaderas y todas expresan la misma realidad, aunque contemplada desde puntos de vista diferentes”.

Aunque el tema de fondo queda reflejado en el título, el autor no se circunscribe sólo a él. Su estudio abarca muchos de los temas que guardan relación con la santidad: inhabitación de la Trinidad en el creyente, dones del Espíritu Santo, sacramentos, virtudes teológicas, morales y cardinales. Un amplio abanico de temas que sirven de cortejo y adorno al compromiso de ser santas y santos. Estoy seguro que la lectura de este libro, que el autor dedica a María, Reina y Soberana de todos los santos, servirá para despertar o promover el anhelo de ser santas y santos, para lo cual hemos sido elegidos desde antes de la creación del mundo por el Dios tres veces Santo.- B. DOMÍNGUEZ.

CLAUDE FILLION, L., *Vida de Nuestro Señor Jesucristo. Vol II Vida pública y Vol. III. Pasión, muerte y Resurrección*, Rialp, Madrid 2000, 25 x 16, 268 pp.

En *Est Ag 35/fas. 3* (2000) (pag. 676) presentamos el vol. I de esta obra de Louis Claude Fillion. Nada añadiríamos a lo que allí dijimos al presentar el citado volumen. Decimos esto por lo que pudiera pensarse teniendo en cuenta que Fillion muere en el 1927 habiendo sido profesor de Sagrada Escritura en el 1903. ¿Hasta qué punto el paso de los años habría podido afectar desde una crítica histórica rigurosa a la objetividad de lo expuesto sobre Jesús de Nazaret? Hay que recordar que el mismo Fillion dedicó cinco años de intenso trabajo en su revisión antes de publicar la obra en el 1922. No faltaron tampoco en las sucesivas ediciones correcciones convenientes sobre la redacción original, por lo que sigue siendo verdad que esta edición se puede considerar como una de las mejores biografías de Jesús por el valor permanente en los aspectos exegéticos, históricos

teológicos y patrísticos del Cristo de la fe, que aquí se nos ofrece de una manera sumamente atractiva respecto de su personalidad humano-divina y que invita a una lectura continuada desde el principio hasta el fin. El II volumen contiene *La vida pública*, y el III *La pasión, muerte y resurrección del Señor*.— F. CASADO.

BRUNOURI, F., *La Iglesia católica. Fundamentos, personas, instituciones*, Rialp, Madrid 2000, 19 x 13, 161 pp.

Pequeño librito pero muy completo para dar a conocer los rasgos generales, las estructuras fundamentales y las características particulares que atañen a la Iglesia católica. Se alude especialmente a los aspectos fundamentales de la vida cristiana como revelación de una fe contenida en la Biblia y en la legislación de la Iglesia como obra de Cristo. Se describe la Iglesia como elemento visible de esa revelación que tiene unas personas, una organización como estado, que es el Vaticano, con las dependencias necesarias para ejercer sus funciones pastorales, educativas, asistenciales. Dada la experiencia profesional del autor en la oficina de prensa de la Santa Sede, es capaz de proporcionarnos una realidad actual de la Iglesia católica en los aspectos sobre todo de organización y de labor apostólica en un mundo en que tiene que contar también con medios materiales que favorezcan la expansión espiritual. Consta el libro de cuatro apartados o capítulos: I) La Iglesia, II) La organización de la Iglesia, III) la Curia romana, IV) El Vaticano. Todo ello expuesto en forma sencilla y comprensible para todos los lectores.— F. CASADO.

ARANDA, A., *El bullir de la sangre de Cristo. Estudio sobre el cristocentrismo del beato José María Escrivá*, Rialp, Madrid 2000, 24 x 16, 304 pp.

Veo el bullir en vosotros de la sangre de Cristo. He aquí unas palabras que retratan estupendamente lo que sucedía en el alma cristiana de José María Escrivá de Balaguer. Y son unas palabras que él entendía como expresión de la realidad de la vida de cualquiera que se diga cristiano. Sin ese cristocentrismo de vivir con Cristo, de Cristo y en Cristo sería un caminar al margen de la realidad de Jesús, al no configurarnos con el que nos dijo ser el camino, la verdad como transparencia de Cristo y vida como realidad de un Cristo que sigue “bullendo”. J. M. Escrivá, desde muy joven, siente como unos “barruntos” la llamada, los golpes de la gracia, que inicialmente no entendía pero que el hacían responder “Abba, Abba, Abba, Padre”, pero que, según todo eso se va dosificando, le hacen entrar en una identificación sobrenatural con el Hijo de Dios en su Cruz. Irá descubriendo que Dios “quiere algo de él apuntando vocacionalmente al sacerdocio. El abandono en las manos de Dios, nos dirá, empuja a las almas a adquirir una fuerte, honda y serena piedad que impulsa a trabajar constantemente con rectitud de intención. Vida y doctrina constituirán en él una indivisible realidad renovadora de la huella del Hijo de Dios encarnado en los que se hacen conformes con el modelo. Seguir a Cristo, nos dirá, este es el secreto: “acompañarle tan de cerca que vivamos con Él!”. En su función sacerdotal, como acción que confecciona ministerialmente la Eucaristía, renovación del sacrificio de Cristo, vio la operación de Dios, el *opus Dei*, que la inspiró su carisma fundacional. Así, el espíritu del *Opus Dei* entendido como una “inyección intravenosa” puesta en el torrente circulatorio de la sociedad a inmunizar, como hombres y mujeres de Dios que deben ser, de la corrup-

ción de la mortalidad. Sencillamente, era necesario reconciliar la tierra con Dios de modo que lo profano, aun siendo tal, se convirtiese en sagrado, en consagrado a Dios, fin último de todas las cosas. Colocar a Cristo en lo alto y en la entraña de todas las actividades humanas sonaría a algo que podría denominarse un “materialismo cristiano”. Esto equivale a decir que la meta de la vocación cristiana, en cuanto tal, es la identificación con Cristo, buscado, encontrado, tratado y amado; ser un *alter Cristus*, de tal modo que la existencia cristiana sea el encuentro diario de todo el hombre con Cristo. La frase “materializar la vida espiritual y espiritualizar las realidades ordinarias” es un vivir cristianamente cada momento de la vida ordinaria en el encuentro personal con Dios, no sólo en situaciones de emergencia sino también en la vida política, en la vida económica, en la vida universitaria y en la vida profesional. Encontrar a Dios entre los pucheros, diría Sta. Teresa. Buen libro éste para conocer la espiritualidad de *Opus Dei*.— F. CASADO.

PARKER, M., *Children of the Sun. Stories of the Christian Journey in Sudan* (=Faith in Sudan 9), Paulines Publications of Africa, Nairobi 2000, 21 x 14,5, 191 pp.

Presentamos una colección de diez historietas que exponen un inolvidable mosaico de la cristiandad sudanesa. El autor nos dice que aunque están presentadas en forma de cuento, están basadas en hechos reales. El marco de algunas presentaciones es pura invención, pero la mayoría de los diálogos están basados en conversaciones reales y, a menudo, reproduce las palabras actuales y las frases traducidas que recuerda el informante. Ahora bien, para proteger a los individuos de posibles represalias o para respetar la legitimidad al derecho a la privacidad, ha cambiado muchos de los nombres. Estas historias nos ponen en relación con Sudan, una nación devastada por años de sequía, hambre y una guerra civil, pero que al mismo tiempo, es el hogar de una de las iglesias del mundo con un crecimiento más rápido. El autor, Michael Parker, nos ofrece historias de la esclavitud, de los demonios, la lepra, la persecución religiosa, estos temas los trata con la seriedad apropiada y en ocasiones con toques de humor. Es un libro vivo que cautiva al lector desde el principio al final. —J. ANTOLÍN.

BRÉCHET, R., *Seréis realmente discípulos míos. Introducción a la vida cristiana según los ejercicios de San Ignacio*, Mensajero, Bilbao 2000, 15 x 22, 278 pp.

«En la historia de la espiritualidad, los monjes (y los religiosos) acapararon la espiritualidad, es decir, las transformaciones de la vida en y por una relación con Dios. Jesús nunca expresó tal voluntad». Con estas palabras, pronunciadas por un seglar, refleja el jesuita Bréchet la preocupación que le ha llevado a elaborar esta obra. Estamos ante una guía práctica dirigida a seglares que buscan avanzar en una espiritualidad de auténticos discípulos de Cristo “sin rebajas”.

El autor sigue el esquema clásico de los *Ejercicios Ignacianos* —conversión, misión, pasión/resurrección), partiendo de su experiencia pastoral, para desarrollar la dimensión terapéutica de dichos *Ejercicios* y buscar así una curación interior de las heridas espirituales.

Estamos, por tanto, ante un acercamiento de la espiritualidad jesuítica a la teología actual para las mujeres y hombres de nuestro tiempo que, como laicos, se encuentran con serias dificultades para seguir de cerca de Jesús hoy.— A. ANDÚJAR.

DAWSON, Ch., *El espíritu del Movimiento de Oxford*, Rialp, Madrid 2000, 14x20, 158 pp.

El movimiento de Oxford intentó vivificar el anglicanismo al ponerlo en contacto con las grandes corrientes de la cultura occidental. Apelaba a la doctrina de la autoridad de la sucesión apostólica para oponerse a la influencia laicista de los poderes civiles. Su ideal era la libertad espiritual de la Iglesia apostólica y la herencia católica de los Padres. En el centenario del Movimiento de Oxford el autor escribió este lúcido ensayo que se sumerge en las fuentes del movimiento Tractariano o *Tracts*, (breves e incisivas declaraciones), y en la correspondencia de J. Keble, R. H. Froude y sobre todo de J. Henry Newman, hombres de gran integridad y sentido intelectual. En el catolicismo es especialmente conocido Newman, pero la influencia de Froude era muy grande. Dawson es uno de los historiadores de las ideas más notable del siglo XX. Convertido al catolicismo desarrolló una gran labor docente e investigadora en Inglaterra y cuando fue llamado a Harvard, los nombres que se barajaban, con el suyo, eran los de Maritain y Gilson. *La formación del cristianismo* es quizá su obra más importante. Considera que la religión es fundamental en la creación de la historia. Esta perspectiva conserva hoy su fuerza y ha sido de nuevo propuesta por S. P. Huntington y otros historiadores. El Movimiento de Oxford es todo un amanecer de la cultura de la religión y de unas personalidades profundamente honestas y máximamente creyentes.– D. NATAL.

GAFO, J., *Contad las maravillas del Señor. Homilías para el ciclo C*, Mensajero, Bilbao 2000, 15 x 22'1, 318 pp.

Nos encontramos de nuevo ante un libro de homilías de este autor, que suma ya diez obras de este tipo. Él mismo reconoce que había decidido «cortarse la coleta» en estas lides, pero una nueva circunstancia vital, la grave enfermedad que ha llamado a su puerta inesperadamente, le ha reportado bastante tiempo de tranquilidad, por lo que ha decidido continuar con su labor homilética.

Esa nueva circunstancia personal es la que le ha sugerido el título con que ilustra este libro. En él se recogen unas cincuenta homilías nuevas, no publicadas, junto con unas veinte que, aunque ahora levemente actualizadas, aparecían ya en su anterior libro «*Un camino virgen... Dios*». Como suele suceder en este tipo de libros, algunas de las homilías resultan más sugerentes que otras. Pero, en líneas generales, el bueno de Gafo nos presenta unos comentarios llenos de vitalidad, que reflejan una profunda fe en un Dios fiel, amigo de los hombres y de la vida.

Resulta norma habitual en estos libros, y no se da aquí una excepción, el presentar el comentario a las lecturas litúrgicas de los diversos domingos del ciclo C, empezando por los tiempos “fuertes” para continuar con el tiempo ordinario y concluir con otras solemnidades y fiestas. En apéndice aparecen algunas propuestas de homilía para celebraciones matrimoniales, funerales e inicio de curso. Buenas pistas para una adecuada elaboración de nuestras a menudo mal preparadas homilías.– A. ANDÚJAR.

MARTINI, C. M., *Sueño una Europa del espíritu* (=Estudios y Ensayos 9), BAC, Madrid 2000, 13'5 x 20'5, 234 pp.

La BAC recopila en este volumen una serie de conferencias, artículos y discursos –hasta un total de diecinueve– realizados por el arzobispo de Milán entre 1986 y 1999, cuyo denominador común es la reflexión en torno a Europa.

Aunque la obra está dirigida al público en general, particularmente se ofrece a quienes están comprometidos con la reflexión en los ámbitos social o político a nivel nacional o internacional.

El sueño del cardenal Martini que se refleja en estas páginas se centra en un modelo de hombre que encarne tres virtudes: «honestidad intelectual, coraje más allá de cualquier límite, libertad interior». Un hombre capaz de llevar a Europa a abrirse a los pueblos, reconciliada y capaz de reconciliar. Una Europa, en definitiva, «más hermosa que la actual».

En la tesitura presente, en que estamos asistiendo al proceso de construcción de la nueva Europa, no exento de dificultades –algunas de ellas dramáticas–, estas reflexiones, hechas con serenidad y buen estilo, son una ayuda de inestimable valor para quienes, como cristianos, debemos aportar también nuestro grano de arena.– A. ANDÚJAR.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., *Estuvo entre nosotros. Mis recuerdos de Juan XXIII en España*, BAC, Madrid 2000, 12,5 X 20, 206 pp.

El título define bastante bien el contenido central del libro: un relato de la visita privada que en 1954 realizó a España el Cardenal Roncalli, a la sazón Patriarca de Venecia. Siguiendo el diario del que más tarde sería Juan XXIII, el autor, apoyado también en sus propios recuerdos, reconstruye el recorrido y las circunstancias de aquella peregrinación. El cardenal, acompañado por dos jóvenes sacerdotes españoles hace su ingreso por Bayona y toca entre otros las siguientes lugares: San Sebastián, Loyola, Pamplona, Javier, Bilbao, Comillas, Covadonga, Oviedo, Mondoñedo, Lugo, Santiago de Compostela, Astorga, León, Salamanca, Alba de Tormes, Ávila, Valladolid, Zaragoza, Lérida, Monserrat, Manresa, Barcelona.

Una segunda parte recoge diferentes aspectos de la vida de Juan XXIII, entre los que destacan las peculiares circunstancias de su elección y el sentimiento generalizado por su muerte.

Un Apéndice “*Juan XXIII por dentro*”, sirve para trazar las pinceladas maestras de la figura espiritual del papa, acudiendo a su “*Diario de un alma*”.

Libro de marcado carácter periodístico que combina lo anecdótico con el perfil biográfico íntimo de esta figura señera de la Iglesia del siglo XX. La reciente beatificación de Juan XXIII refuerza de alguna manera la actualidad de su paso por la historia.– J. SOUTO.

JAVIERRE. M. J., *Juan XXIII. Reto para hoy*, Sígueme, Salamanca, 2000, 16,5 x 22, 227 pp.

José María Javierre es un maestro en escribir biografías de personajes que han dejado huella en el ambiente cristiano. La amenidad y la calidad literaria de la obra están, por lo mismo, garantizadas.

Juan XXIII, un eclesiástico que llegó a la cumbre del papado a sus 77 años, por lo mismo a una edad que normalmente hace de una persona un anciano, es un personaje que caló profundamente por su simpatía, por su sencillez, por su carga de humanismo, por su resplandor cristiano en el corazón de nuestros contemporáneos. A tanto llegó en estos campos que se puede decir con toda verdad que impresionó incluso a quienes no se interesan por los temas de fe. Se entiende que el autor haga una referencia a estos hombres que

se caracterizan por su increencia. En su dedicación dice el autor: "A mis amigos, creyentes e increyentes, dedico este librito. Sobre todo a mis amigos increyentes. Aunque sólo sea por simpatía, sé que muchos van a leerlo. El librito, como una carta un poco extensa. Da respuesta indirecta sobre la cuestión «por qué, para qué, soy creyente»: Recordando la historia y el estilo de un creyente tipo, ejemplar. Nos enseñó a ser creyentes, nos marcó, a quienes veníamos del siglo XX hacia el siglo XXI. Su estilo, sus ideas, sus palabras son la respuesta: Por qué, para qué".

El autor presenta el libro con ambiciones muy amplias y complejas. Ambiciones, por lo demás, que no se traducen en abordar los delicados temas que hoy tiene planteados una fe ilustrada, sino presentarnos un hombre eclesiástico que vivió de forma ejemplar la fe. Cosa que ha quedado refrendada por ese acto público de su beatificación. Para tomar el pulso al verdadero alcance de la obra, es preciso tener en cuenta lo que acabo de decir. Nadie busque en este libro un tratado de los graves y complejos problemas que hoy tiene planteados la fe. Tales problemas no se solucionan con recordar personas que, según los datos experimentales, vivieron su fe. Que dichas personas puedan servir de punto de mira se reconoce fácilmente. Pero, del mismo modo, hay que reconocer que tales personas no solucionan las implicaciones teológicas que lleva en sus más profundas entrañas el tema de la fe. La bondad y el testimonio también se dan en personas que carecen de fe y que además se confiesan increyentes.

En fin, el libro o librito es una especie de biografía de Juan XXIII y no un tratado de teología sobre la fe. Y así hay que leerlo, superando las mitificaciones, a las que con facilidad se tiende en temas como el que trata este libro.— B. DOMÍNGUEZ.

BREY. M. L., *La iglesia del siglo XX. Nombres, hechos, libros*, Mensajero, Bilbao 2000, 14,5 x 22,5, 318 pp.

Se trata de un libro singular. Es un libro-entrevista, en el que catorce personas relevantes en el ámbito cristiano cultural analizan el siglo que termina. "Se trata, se nos dice, de una reflexión articulada en torno a tres temas, sin duda clave: nombres, hechos y libros, o ideas, que hayan determinado el siglo XX cristiano. Un siglo importante, que corona el segundo milenio del nacimiento de Cristo y nos convida, por su misma grandeza, a una lectura creyente, objetiva y crítica".

Lógicamente, hecha esta breve presentación, interesa, la curiosidad está justificada, saber quiénes son esas catorce personas comprometidas en sacar adelante una empresa que es sin lugar a dudas arriesgada en extremo. Son: Dolores Aleixandre, Alfonso Alvarez Bolado, Antonio Blanch, Adela Cortina, José María Escudero, Joaquín García Roca, Joaquín Gomis, José Ignacio González Faus, José María Javierre, María Pilar Núñez, José Antonio Pagola, José T. Raga, Andrés Torres Queiruga, Juan Velarde Fuertes.

Catorce autores, unos bastante conocidos, otros casi desconocidos. Unos, con mayor acervo teológico, otros con menor caudal teológico. Ello se nota, cuando se leen los temas que abordan. Un conjunto de temas que abarcan una gama muy amplia. Y que lógicamente responden a las condiciones culturales de sus mentores. De ahí que nos diga la autora. "He tratado de evitar, en lo posible, un libro-entrevista monocorde, donde todos hubieran coincidido en todo y donde hubiera salido a la luz, exclusivamente, un modo determinado de pensar y de juzgar la amplísima realidad a examen. La realidad es plural, y sería injusto dejar en la sombra determinados modos de verla o razonarla. Todos sabemos que no hay hechos puros, inmunes a lo subjetivo; cuando tú haces la crítica de algo estás situado en unas coordenadas culturales y psicológicas concretas, que condicionan tu mirada y tu res-

puesta; lógicamente nadie habla desde la pura desnudez. De ahí que un determinado acontecimiento, hecho o personaje, pueda tener distintas lecturas”.

Las observaciones, hechas por la entrevistadora, son absolutamente justas. Enriquece mucho poder contar con autores distintos y con temas numerosos. Pero en este caso también hay una cara negra. Es la que se deriva de tratar temas en ocasiones serios de una forma muy limitada. De ahí que el libro, muy evocativo por la temática que aborda, puede resultar un tanto simplista, a la hora de desarrollar los temas. En un libro de estas características no se puede buscar respuestas completas a los temas. Más que soluciones lo que cabe encontrar son insinuaciones. Y es bastante. Como dice el adagio: “Al buen entendedor pocas palabras”.- B. DOMÍNGUEZ.

IGLESIAS, I., *Preguntas sobre la vida consagrada* (=Cauces), Mensajero, Bilbao 2000, 13,5 x 21,5, 141 pp.

El título que da este sacerdote jesuita hace referencia a las preguntas y no a las respuestas porque preguntar es más difícil, implica más trabajo y hasta nos puede hacer cambiar de esquema de vida. No cabe duda que las respuestas son necesarias y alguna gente acude a los consagrados en busca de esas respuestas. Y debemos dárselas, por supuesto. Pero para eso, hemos tenido que discernir primero y habernos preguntado antes. Sólo así podemos "dar" respuestas que ayuden a esa gente (y a nosotros). Un continuo preguntar es un continuo reflexionar y, por tanto, un continuo avanzar: *Ecclesia semper reformanda*. Esto, como se ha comentado un poco antes, es exigente. Hasta tal punto lo es, que hay personas, que viviendo en comunidad, prefieren esconderse detrás de la norma, de lo establecido, para no discernir y no ser, así, totalmente responsables de sus acciones. Con un planteamiento así, la Vida Consagrada no se vive desde la libertad, la alegría,... sino desde la renuncia (traducida como muerte).

¿Qué se necesita para transmitir el mensaje de Jesús? Según Iglesias, estar convencidos de lo que nos dice el Evangelio y vivirlo. Todos somos profetas, de un modo u otro, y antes de transmitir, debemos acoger, contemplar. Y esto es cuestionarse, preguntarse. Todos debemos ser capaces de preguntar, preguntarse y dejarse preguntar. Y es que toda búsqueda comienza preguntando.- L. J. SERRANO.

BENITO-PLAZA, C., *Juan XXIII. 200 anécdotas* (=Pedal 247), Sígueme, Salamanca 2000, 17,5 x 12, 221 pp.

No sé si el beato Juan XXIII ha sido "el hombre más amado de la historia después de Jesús", como afirma el autor de esta recopilación de anécdotas en su carta-prólogo. En cualquier caso, sí que es uno de los personajes más relevantes del s. XX. Admirado por todos. Hasta el atormentado cineasta Pier Paolo Pasolini, homosexual y ateo, dedicó una de sus polémicas películas "a la alegre, familiar y querida memoria de Juan XXIII".

Elegido como un papa de "transición" con 77 años, en sólo 5 años de pontificado le cambió el rostro a una Iglesia vieja y cansada. Este repertorio de "dosis supervitaminadas de oxígeno para seguir peregrinando" comienza con un episodio en el que se narra un pecado de juventud al más puro estilo roba-peras agustiniano. Y termina con otra sustracción, que tiene como protagonista a un anciano obispo, ante la tumba del papa Juan. Se echa de menos alguna anécdota (quizás sólo atribuida) como la de la respuesta con valor

de encíclica que le dio una vez a un periodista que le preguntó cuánta gente trabajaba en el Vaticano: "casi la mitad". Genio y figura.– R. SALA.

MORGNER, C., *Geistliche Leitung als theologische Aufgabe. Kirche - Pietismus - Gemeinschaftsbewegung* (=Calwer Theologische Monographien, Reihe C, Bd. 30), Calwer Verl., Stuttgart 2000, 23 x 15, 620 pp.

Es una tesis doctoral presentada en la Universidad de Halle-Wittenberg en 1999 bajo la dirección de E. Winkler. Su autor es el actual presidente del Comité de dirección de la *Evangelische Gnadauer Gemeinschaftsverband*. Se trata de una asociación de iglesias protestantes de Alemania, integrada en la EKD, que surgió a raíz de la Conferencia de Gnadau en 1888. Con una inspiración pietista-pentecostal, este movimiento nace con la misión de promover una renovación interna de las Iglesias protestantes.

En el último siglo se ha ido difundiendo entre los grupos protestantes oficiales la convicción de que es preciso oponerse a la tendencia de condicionar la tradición espiritual cristiana a la secularización. Como reacción a las diversas corrientes de la teología radical, se insiste en la necesidad de que tanto las iglesias como los creyentes recuperen un culto comunitario más auténtico como respuesta a las exigencias ambientales del momento.

El libro traza un completo panorama de los principios, objetivos, organización y funcionamiento del movimiento. La primera parte describe sus fundamentos históricos. La segunda un estudio de las fuentes de una espiritualidad que trata de impulsar un cristianismo práctico y comprometido en el mundo secular. Y en la última, a modo de síntesis, se trazan las bases teológicas de un programa de orientación espiritual para las comunidades. Al final, junto a la bibliografía empleada en la investigación, hay un apéndice documental y dos índices (autores y materias).– R. SALA

ROSMINI, A., *Amore & preghiera*. Selección de textos e introducción de Pier Paolo Ottone-
nello, Ares, Milano 1999, 21 x 15, 128 pp.

Un recorrido por la espiritualidad de este pensador católico italiano, fundador del Instituto de la Caridad, cuya causa de beatificación está en curso desde 1994. P. P. Ottone-
llo, profesor de historia de la filosofía de la Universidad de Génova, es el autor de esta antología y de la nota que sirve para introducir en la espiritualidad rosminiana. Los textos escogidos provienen no sólo de sus dos grandes tratados espirituales (*Epistolario ascético* y *Máximas de perfección cristiana*), sino también de otras obras de diversa temática.– R. SALA.

GUARDINI, R., *Cartas sobre la formación de sí mismo*, Palabra, Madrid 2000, 21 x 13,
192 pp.

Ya han pasado más de setenta y cinco años después de que Guardini dirigiera estas cartas (1921-24) a los jóvenes alemanes del movimiento "Quickborn". Con estas cartas Guardini intenta guiar a los jóvenes por los valores auténticamente cristianos, y por tanto, para hacerlos personas auténticas. Aunque están escritos en el ámbito alemán y hace mucho tiempo, las cartas siguen reflejando los anhelos, aspiraciones y deseos de los jóvenes de hoy. Además Guardini muestra un profundo conocimiento del corazón joven al tra-

tar los diferentes temas como alegría de corazón, libertad, alma, etc., lo cual le permite hablar con una autoridad convincente a los jóvenes. A partir de estos motivos se justifica la reproducción y traducción de estas cartas en nuestro idioma. Sin embargo, en la edición actual las cartas están retocadas para adaptarlas a nuestra mentalidad manteniendo el pensamiento fundamental, un trabajo que ha cumplido estupendamente Ingeborg Klimmer. Estoy seguro que estas cartas encontrarán una buena acogida entre los lectores.– A. PALLIPARAMBIL.

Congregación para el Clero, El Presbítero ante el Tercer Milenio Cristiano, Palabra, Madrid, 2000, 21,5 x 13,5, 200 pp.

Aún cuando ya estamos en los primeros pasos del tercer milenio, la identidad y la existencia de sacerdocio tal y como pide la Iglesia católica, es una cuestión para muchos sin contestar. En este contexto como respuesta aparecen estos dos documentos incluidos en este libro: *El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos, y guía de la comunidad, ante el tercer milenio cristiano* y *Directorio para el ministerio y vida de los presbíteros*. Ambos documentos en su conjunto dan una orientación casi completa para la vida de los clérigos seculares. Además, por el hecho de compartir el ministerio sacerdotal, los clérigos religiosos también puede aprovechar de ellos. Contra la queja generalizada de que los documentos de Roma son un tanto abstractos, aquí presentamos unos documentos de fácil lectura y comprensión pero ricos en su contenido teológico. Se nota que los redactores conocen bien la realidad y, no hablan de pura teoría. Han tocado temas tan nuevos como la formación permanente de los sacerdotes, y tan clásicos como los consejos evangélicos, dando una redondez al tratado. Es verdad que siendo dos documentos publicados en una distancia de cinco años, algunos cosas están repetidas pero juntos completan todo lo puede decir a los sacerdotes de hoy. Así, al juntar estos dos la editorial Palabra ha hecho una valiosa contribución a este respecto proporcionando un acceso y difusión mucho más fácil. Y estoy seguro de que si leemos este libro con un poco de humildad podemos sacar mucho provecho de él para nuestra propia vida ministerial y para el bien de toda la Iglesia.– A. PALLIPARAMBIL.

CENCINI, A., *Los sentimientos del hijo. Itinerario formativo en la vida consagrada*, Sígueme, Salamanca 2000, 13 x 20, 284 pp.

El autor es uno de los mejores especialistas actuales en temas de Vida Religiosa. En este escrito aborda el delicado problema de la formación, tanto la formación inicial como la permanente, aunque aquí trata más de la primera. Comienza describiendo el misterio y el ministerio de la formación con sus problemas y esperanzas. Luego propone el modelo formativo fundamental que da título al libro: asumir los sentimientos y la experiencia de Cristo. En la segunda parte trata de las mediaciones pedagógicas: los formadores, la comunidad formativa y el ambiente interno y externo. En el tercer apartado afronta la formación humana. Un tema fundamental y muy olvidado, antes porque casi todo lo hacía Dios y hoy porque parece que casi todo vale. Pero las consecuencias, son muy tristes cuando no hay madurez humana. La Iglesia nos lo ha advertido mucho. En la cuarta parte expone la formación espiritual y el dinamismo de la fe, y en la quinta la formación carismática. Hay una sexta parte sobre la disponibilidad formativa del formando para el descubrimiento del yo, la libertad del corazón, la liberación del hombre nuevo y el acompañamiento personal.

Es un apartado muy necesario dada la personalidad hipotecada que, con frecuencia, padece el joven hoy. Estamos ante una obra excelente que se ha reeditado en Italia, y es un tratado breve y completo del proceso formativo. Podía haber dedicado un apartado expresamente a la formación comunitaria pero en el caso de Cencini no era necesario porque tiene un libro excelente para este tema: *Vida en comunidad: reto y maravilla* que va por la cuarta edición. Un escrito altamente recomendable para formadores, formandos y para todos los religiosos en general.– D. NATAL.

JUAN PABLO II, *Carta Apostólica 'Al comienzo del nuevo Milenio'*, Palabra, Madrid 2001, 20 x 13, 99 pp.

Tenemos aquí el resultado sustancial de la celebración del Jubileo Cristiano de la Redención. Con este documento, el Papa hace balance del gran acontecimiento Salvador y nos encamina hacia el futuro. Así, recuerda el Papa el significado de la plenitud de los tiempos en Cristo, de la purificación de la memoria por el perdón, el ejemplo de los testigos de la fe, la actitud la Iglesia peregrina y de otras peregrinaciones, la realidad prometedora de los jóvenes, el congreso Eucarístico internacional, de la dimensión ecuménica, la peregrinación a tierra Santa, el gran problema de la deuda externa de los países pobres, y el nuevo y necesario dinamismo. En la segunda parte, el Papa pone ante nuestra mirada un rostro para contemplar con el testimonio de los Evangelios, el camino de la fe, la profundidad del misterio, es decir: el rostro del Hijo doliente y resucitado. En la tercera parte, nos invita, Juan Pablo II, a caminar con Cristo, por la aspiración al santidad, la vida de oración, la Eucaristía dominical, el sacramento de la Reconciliación, la escucha y el anuncio de la Palabra, y la primacía de la Gracia. Finalmente, el Papa nos anima a ser testigos del amor, en nuestro mundo, con una espiritualidad de comunión, desde la variedad de vocaciones, apostando por la caridad en los retos actuales de nuestro mundo, con sentido ecuménico y haciendo signos de solidaridad concretos, para desarrollar el diálogo y la misión a la luz del Concilio Vaticano II. Un escrito que nos invita a navegar mar adentro y así iniciar con el optimismo de la fe cristiana el camino del nuevo milenio.– D. NATAL.

SHORTER, A., *Religious Obedience in Africa*, Paulines Publications of Africa, Nairobi 2000, 21 x 14, 44 pp.

The booklet tells us two main things: first the obedience in African context and second, the obedience of discipleship. The book offers reflections on how the obedience can be observed or lived in harmony with African culture and in social climate in the present Africa. Here there is a clear dialog between African concept of obedience and the human and divine obedience of Jesus. The author has the reason when he talks of inculturation of religious obedience which entails us to look at the tradition of obedience and authority in Africa, which is rooted in the family, community and the political context. With the gospel message as the foundations, the book attempts to discover the very elements of African tradition of obedience and harmonise it with the ideals of religious obedience.– A. BAJAO.

DE JONG, A. (ed.), *Ethnicity: Blessing or Curse* (=Tangaza Occasional Papers 8), Paulines Publications of Africa, 21 x 14, 87 pp.

Ethnicity is a blessing if we consider ourselves as brothers and sisters under one Father. This book presented different faces of ethnicity. Seen always the negative aspects of ethnicity our authors present a positive factors. It also describes that ethnicity, from its negative aspect can be solve through inculturation. Then people can coexist with each other. The church as a community social work should assesses critically its history and to evaluate is own support for nationalist and ethnocentric aspirations. An encouraging a process of dialogue between different ethnic communities through program of education and formation. The catholic church has emphasised too much in the religious domain with only inadequate attention to the human development. Although in the pronouncement of the church this socio-cultural aspect constitutes in the evangelising task of the church.– A. BAJAO.

VAL DÁVILA, M T., *Orantes desde el amanecer*, Narcea, Madrid 2000, 21 x 13,5, 140 pp.

“La oración es la fuerza del hombre y la debilidad de Dios”. Tan simple y tan profunda afirmación de san Agustín, recogida por la presente autora en la primera página, refleja lo que la presente colección de breves “reflexión-oraciones” nos ofrece.

La fuerza de sus palabras reside en la honda experiencia de Dios que traducen, y sobre todo en que uno puede hacerlas suyas y hacerlas nuevas cada mañana. Sí, la presente obra, nacida de una serie de sesiones radiofónicas, quiere ser leída (meditada) con los primeros rayos de sol, porque el amanecer invita a ponerse en camino, a un Encuentro que se hace nuevo en cada rostro a la luz de la Palabra.– J. C. BERNA.

BARBERÁ, F. C., *La fuente que mana y corre. Cincuenta testigos fascinantes*, Narcea, Madrid, 2000, 23 x 14, 164 pp.

Este es el resultado de un trabajo periodístico en torno a cincuenta personajes relevantes de la historia, la mayoría del siglo veinte. Se trata de testigos de diversas épocas con mentalidades, culturas y vidas muy diferentes. Todos, algunos de ellos santos, destacan por su gran espíritu humano y su envidiable aportación a su tiempo. Hay religiosos y seglares, mujeres y hombres, periodistas, políticos, médicos, pedagogos, representantes sindicales, ricos y pobres, etc.

El autor hace una relectura de las biografías desde el ángulo de la fe y del Cristianismo de tal forma que el lector goce de un testimonio de vida bien cercano. Pero además trata de destacar en cada una de estas figuras su gran perfil humano y su cercanía al hombre de todos los tiempos.

El texto trata de responder a la necesidad actual de testigos tratando de sacar y rescatar a la luz lo desconocido en la actual cultura social del olvido.– F. SÁEZ COMET.

Psicología-Pedagogía

GONZÁLEZ, E. (Coord.), *Psicología del ciclo vital*, CCS, Madrid 2000, 17 x 24, 435 pp.

Desde que Erikson y otros autores definieran el ciclo vital humano, la psicología de las edades no ha dejado de avanzar. Esta obra recoge la colaboración de varios especialistas que tratan este importante tema con detalle y profundidad. Así se presenta la psicología del desarrollo y sus métodos de investigación, los principales factores del desarrollo y las etapas más señaladas en las diversas teorías. Luego se expone el desarrollo prenatal, los dos primeros años de vida, la primera infancia y la segunda infancia con estudios muy definidos, el desarrollo adolescente, con otros dos estudios más, ofrecen al buen lector una exposición muy interesante de todo este proceso humano. Finalmente se estudia a los jóvenes en la sociedad actual, la psicología de la edad adulta y el mundo de los mayores. Estamos ante una obra cuyo interés es evidente y que no se detiene en los tópicos más conocidos, al uso, sino que nos ofrece una síntesis muy completa de la investigación actual.- D. NATAL.

RAMÍREZ, A., *Éxito y fracaso. Cómo vivirlos con acierto* (=Crecimiento personal 52) Descleé de Brouwer, Bilbao 2000, 21 x 14, 276 pp.

Este libro hace el número 52 de la colección "Crecimiento personal" que publica esta prestigiosa editorial. Una colección que pretende aportar ideas y reflexiones, materiales y ejercicios, que sirvan directamente para aquellas personas que trabajan en su propio crecimiento personal o que ayudan a facilitarlo en otros.

Está escrito por un psicólogo con una gran experiencia clínica, y aborda una serie de temas que siempre han sido de gran interés para el ser humano. El éxito, el fracaso y la suerte, pilares básicos del libro, son abordados con profusión y detalle a lo largo de sus páginas. En ellas el autor nos brinda su reflexión personal sobre estos temas.

Pero estos temas tienen también su riesgo, pues no hay opiniones unánimes, y a veces surgen las controversias y las opiniones claramente contrapuestas. ¿Qué son el éxito y el fracaso? El autor da su opinión sobre estos dos conceptos tan abstractos y complicados, con la que podemos estar o no de acuerdo. Es una visión fundamentalmente optimista.

En la humanidad de todos los tiempos hay una necesidad implícita y explícita de éxito. En todos los casos el objetivo es idéntico: lograr con el tiempo y el esfuerzo el éxito de modos de vida progresivamente mejorados.

El libro se inicia en el análisis de las creencias sociales relacionadas con el éxito y los valores, continúa investigando la idea y la percepción de fracaso y señalando las habilidades sociales precisas para encaminarse hacia diferentes formas de lograr objetivos.

A lo largo de sus páginas se revisan algunas alteraciones relacionadas con autopercepciones de objetivos logrados o fallidos. Se definen diferentes clases de esfuerzo: intelectual, físico, etc. y sus interacciones con el ambiente, la herencia, la educación y la cultura.

Contiene algunas indicaciones sobre la suerte, y finaliza con indicaciones dirigidas a adquirir actitudes que faciliten el resistir a los fracasos y provoquen el encuentro con la suerte, el éxito y la felicidad.

En definitiva, un libro ameno, pero profundo sobre el tema, tratado con un lenguaje claro aunque riguroso, que lo hace asequible no sólo a especialistas sino a todo el público interesado.- A. CASTRO.

BERNAD, J. A., *Desarrollo de la armonía interior* (=Crecimiento personal 53), Descleé de Brouwer, Bilbao 2000, 21 x 14, 403 pp.

El autor es un conocido psicólogo educacional que tiene publicados varios libros sobre el tema de la educación y el aprendizaje. Es profesor de psicología del aprendizaje en la Universidad de Zaragoza, y últimamente está dedicado a la investigación de la Inteligencia Emocional.

El libro pretende ser una invitación a la conquista de la propia felicidad, entendida como creación personal y resultado del encuentro de la enorme carga de positividad que todos los seres humanos llevamos dentro. Trata de la armonía interior, que es lo mismo que la alegría de vivir.

El autor parte del hecho de que la vida de las personas no está fatalmente determinada en un sentido positivo o negativo, sino que es más bien el cumplimiento de la profecía que cada uno hace de sí mismo.

A lo largo del libro nos propone una serie de líneas maestras de actuación, una serie de técnicas tendentes al desarrollo de nuestra propia persona positiva, facilitando los cambios que podemos realizar desde lo que somos hoy a lo que podemos ser mañana.

Está convencido de que todos los seres humanos somos iguales en el deseo de ser felices, pero nos diferenciamos en la fe que tenemos en nosotros mismos y sobre todo en lo que estamos dispuestos a hacer para conseguir nuestra propia felicidad.

El autor se plantea dos objetivos en el presente libro: analizar los componentes y mecanismos psicológicos que facilitan la vivencia de la armonía interior; y en segundo lugar, intentar convencer al lector de que está en sus manos el logro de una meta atractiva y alcanzable: vivir en armonía contigo mismo y con los demás.

Un libro muy interesante para todo tipo de personas, que transmite un optimismo fabuloso sobre la vida y sobre las posibilidades humanas para alcanzar la propia felicidad.- A. CASTRO.

HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Siruela, Madrid 2000, 21 x 14,5, 395 pp.

Alguien ha definido a Hillman como el más vivaz y original psicoanalista desde William James.

No cabe duda de que esta obra es básica para la comprensión de la psicología arquetípica. En ella Hillman hace una sólida y original exposición crítica de los conceptos fundamentales del análisis junguiano: transferencia, inconsciente y neurosis.

Los tres ensayos que conforman este libro, empezaron siendo conferencias, posteriormente ampliadas y revisadas para su publicación. Fueron concebidos como escritos independientes, por lo cual se nota que no constituyen un sistema uniformemente articulado.

En la primera parte del libro se reconoce el poder creativo del análisis, puesto que no se puede negar su significación durante el siglo que ahora ha terminado en el redescubrimiento del alma y la reavivación de su imaginación. Pero el modelo para las emociones peculiares e intensamente personales que acontecen en el análisis no es ni clínico ni tampoco personal. Estas emociones surgen de la puesta en escena de un mito, lo que indica que el análisis es un procedimiento hacedor de mito. Hacer alma y hacer mito están íntimamente relacionados.

El segundo ensayo recurre primero a la historia, al espíritu de la Ilustración, del siglo XIX, de donde proceden nuestras ideas sobre el inconsciente, la psicología y la psique. Pero la historia no es tan sólo una vía de acceso a ulteriores reflexiones; su valor para la

psicología reside en que nos revela modelos arquetípicos. En la segunda parte se intenta meditar, desde la perspectiva arquetípica, sobre el lenguaje de la psicología, sobre los términos con los que concebimos los fenómenos psíquicos.

La tercera parte está enfocada hacia la consciencia analítica; sus temas son el análisis y su meta. La vía de aproximación la constituye el mitema de la inferioridad femenina. La misoginia aparecerá como inseparable del análisis.

Termina la obra con este significativo párrafo: "Hemos comenzado a movernos hacia el fin del análisis. Para ello hemos "despensado", primero, lo que había sido dado por sentado sobre el eros en el análisis; a continuación hemos "despensado" el lenguaje que había herido la imaginación; y, finalmente, hemos "despensado" lo que hasta ahora había sido considerado como dionisiaco.- A. CASTRO.

BELTRÁN LLAVADOR, F., y SAN MARTÍN ALONSO, A., *Diseñar la coherencia escolar. Bases para el proyecto educativo*, Morata, Madrid 2000, 21 x 13,5, 124 pp.

El presente libro hace el número tres de la colección "Razones y propuestas educativas", que comprende una serie de obras de divulgación dirigidas al profesorado y a aquellas personas interesadas por el ámbito educativo.

El tratar de hacer un diseño de la coherencia escolar es una tarea muy ambiciosa y que entraña muchas dificultades, como reconocen los propios autores. La descoordinación y los conflictos soterrados entre los agentes educativos, así como la devaluación social del trabajo escolar, hacen más necesaria la búsqueda de una coherencia educativa.

Esta coherencia supone un razonable entendimiento entre estudiantes y profesores, profesores y padres, entre administradores y administrados. Pero, ¿quiénes tienen legitimidad para dictaminar lo que es coherente y lo que no?

Por otra parte, los centros escolares se caracterizan por la complejidad de su trama, la multiplicidad y ambigüedad de sus objetivos, la pluralidad de sujetos que intervienen y la diferencia de intereses de los mismos. El problema que se les plantea al profesorado es cómo integrar el trabajo escolar para dotar al centro de coherencia. Por otro lado, el centro escolar forma parte de una trama mucho más compleja que es el sistema escolar, que también impone sus límites.

Más que dar una respuesta a qué es hoy educar, la propuesta de los autores se orienta a presentar unos ámbitos que sirvan como referente para que cada comunidad educativa lo formule.

Un libro muy interesante para las personas que desarrollan su trabajo en el ámbito educativo y para todas aquellas interesadas por el tema. Encontrarán en el libro una propuesta interesante para la reflexión y una búsqueda de caminos nuevos que nos acerquen al objetivo de una educación más coordinada.- A. CASTRO.

SANTOS GUERRA, M. A., *La escuela que aprende* (=Razones y propuestas 4), Morata, Madrid, 2000, 21 x 13,5, 126 pp.

El autor parte del supuesto de que la institución escolar tiene como cometido el enseñar. Esa es su función. Una función compleja y problemática. Pero este cometido, tiene a la vez una cara complementaria frecuentemente ignorada. La escuela tiene también que aprender. Tiene que saber dar respuesta a las preguntas que se le plantean. Las preguntas

sobre el aprendizaje de los alumnos deben completarse con otras sobre el aprendizaje de la institución. ¿Qué tienen que aprender las escuelas?

El autor defiende que es necesario especificar lo que la escuela debe aprender. Para ello propone que se haga un "metacurriculum" para la escuela. Es decir, un curriculum con los aprendizajes que la escuela tiene que realizar, con los métodos que tiene que emplear para asimilarlos, con los medios que necesita para lograrlo y con los mecanismos evaluadores que nos garanticen que lo está consiguiendo de manera adecuada y oportuna.

No se trata de aprendizajes que tiene que realizar cada uno de los profesionales por su cuenta, fuera de la institución, sino de aprendizajes de carácter colegiado, realizados en el desarrollo de la práctica.

La escuela tiene que aprender para saber y para saber enseñar, para saber a quién enseña y dónde lo hace. ¿Cómo puede la escuela realizar de forma sistemática y enriquecedora los aprendizajes que necesita? Esta es la cuestión que se plantea el autor del libro.

Manifiesta su preocupación por la inercia de la institución escolar, la forma en la que repite los errores y mantiene las limitaciones, sin hacerse pregunta alguna sobre lo que sucede como resultado de su actividad.

Un libro que sin duda exigirá modificar muchas de las concepciones tradicionales sobre la naturaleza y funciones de la institución escolar. Muy recomendable para las personas del mundo de la educación preocupadas por adaptarse a los nuevos retos y exigencias actuales.- A. CASTRO.

GÓMEZ LLORENTE, L., *Educación pública* (=Razones y propuestas 5), Morata, Madrid 2000, 21 x 13,5, 127 pp.

Una de las realidades que ha costado mucho conseguir ha sido la posibilidad de que la educación llegue a todas las personas. Ha sido posible gracias a la extensión de los sistemas públicos de educación. De la educación pública ha dependido que los desfavorecidos pudieran tener acceso a la cultura. Para el autor este es un hecho incuestionable. La educación pública tiene un radical poder compensatorio que actúa de mecanismo de integración social.

La enseñanza pública no sólo no peligró, sino que puede aprender del sistema privado, convertido ahora en "modelo de calidad" al que imitar y con el que competir en sana lucha.

El autor ha sido una de las personas que ha luchado mucho por conseguir una enseñanza pública de calidad. En la década de los setenta, desde el Colegio de Doctores y Licenciados de Madrid, el autor trabajó por una plataforma capaz de garantizar el derecho a la educación con un modelo de escuela acorde con el proyecto de ciudadanía que la democracia requería.

Propone un pensamiento que muestra su condición liberal, de fuertes raíces sociales, que aún el papel del Estado en la búsqueda de la igualdad, a la vez que se respeta la libertad.

La lucha del autor por la escuela pública ha estado marcada por la voluntad de evitar en ella y a través de la misma, el dogmatismo, así como el logro de la igualdad en el acceso a la cultura.

El núcleo central de la obra lo dedica el autor a conectar los cinco caracteres que, según él, deben informar la escuela pública: científica, laica, gratuita, democrática y comprensiva.

Un estudio muy valioso, pues constituye la reflexión de un profesor que intervino activamente en la orientación de la educación durante el surgimiento de la democracia.— A. CASTRO.

STEINBERG, R. S., y KINCHELOE, L. J., (Compiladores), *Cultura infantil y multinacionales*, Morata, Madrid 2000, 24 x 17, 255 pp.

El tema de este libro es muy sencillo, nos dicen de entrada los autores: los nuevos tiempos han anunciado una nueva era de la infancia. Los datos de este espectacular cambio cultural nos rodean a cada uno de nosotros, pero numerosas personas todavía no lo han admitido.

Sostienen que la infancia es una creación de la sociedad que está sujeta a cambios cada vez que tienen lugar transformaciones sociales importantes. Viviendo en un periodo histórico de gran cambio social, los observadores críticos están comenzando a advertir el cambio de las condiciones sociales y culturales en relación con esta concepción de la infancia.

Las categorías del desarrollo infantil tomadas de la psicología modernista pueden ser poco adecuadas para criar y educar a los niños contemporáneos. El cambio de las realidades económicas emparejado con el acceso de los niños a la información sobre el mundo adulto han alterado espectacularmente la infancia.

Esta crisis de la infancia requiere que examinemos sus causas. Aunque influyen diferentes factores, este libro analiza uno en particular: la producción de cultura infantil popular de las empresas comerciales y el efecto de esta cultura sobre los niños.

Un intento de esta índole está dentro de la categoría general de pedagogía cultural, que se remite a la idea de que la educación tiene lugar en diversos sitios sociales que influyen la escolarización pero no se limitan a ella. Los lugares pedagógicos son aquellos donde el poder se organiza y despliega, incluidas las bibliotecas, la televisión, las películas, los periódicos, los juguetes, los videos, etc.

Los autores están convencidos de que su trabajo como especialistas en educación, si quieren llegar a comprender el proceso educativo a finales del siglo XX, requiere un profundo examen tanto de la pedagogía en la escuela como la pedagogía cultural.

A través de una serie de interesantes ensayos, un grupo de personalidades de la educación, la sociología y la cultura popular estudian la influencia que las producciones de las compañías comerciales están ejerciendo sobre las experiencias infantiles y su influencia educativa. Hoy día, ni padres ni educadores podemos ignorar esta "cultura infantil".— A. CASTRO.

BETES DE TORO, M., (Comp.), *Fundamentos de musicoterapia*, Morata, Madrid 2000, 24 x 17, 397pp.

Este libro es un trabajo de colaboración de numerosos autores que tienen como objetivo el dar una visión lo más clara y completa posible sobre los aspectos básicos que fundamentan la musicoterapia, entendida como la disciplina que estudia la música en su sentido más amplio en la prevención y el tratamiento de muchos trastornos.

La obra surgió de la necesidad de elaborar una guía para los alumnos de los Cursos de Postgrado que se imparten en la Universidad de Alcalá de Henares (Madrid). Por otra

parte, obras como esta, sólo son viables en colaboración, ya que presenta numerosas ventajas frente a los trabajos de un solo autor.

La musicoterapia es una disciplina joven, una ciencia en etapa de formación, y requiere un largo proceso de maduración. Sin duda esta obra colaborará a ello.

El hecho de que la música ejerce una poderosa influencia en los animales así como en los seres humanos tiene una fácil explicación: los mecanismos fisiológicos de percepción auditiva tienen un origen genético y son muy parecidos en casi todos los seres vivos, sin distinciones de especies.

La musicoterapia no puede considerarse como el procedimiento único de tratamiento, ni siquiera el más importante.

El libro se estructura en varias partes, correspondientes a los principales campos en los que cimienta la musicoterapia: los fundamentos biológicos, psicológicos, musicales y metodológicos propios de la musicoterapia, encuadrados al comienzo y al final, respectivamente, por aspectos históricos y éticos.

El presente libro representa una importante contribución a la especialidad, al estar escrito en un estilo ameno y fácil de comprender, aparte de estar realizado por autores españoles de gran prestigio y autoridad que enseñan en las universidades españolas. Seguro que tendrá una muy buena acogida.– A. CASTRO.

ALONSO ROMÁN, E., *Cuentos del Tío Alonso*. 6 vols, Lima 2000, 15 x 20, 1200 pp.

Esta obra ha sido elaborada para trabajar actitudes individuales y sociales y desarrollar valores. La intención es presentar modelos, por medio de narraciones, que ofrezcan propuestas cognoscitivas afectivas y volitivas que ayuden a las personas a actuar correctamente. Es algo experimentado con los escolares y en catequesis, en jornadas de retiro, y de orientación individual y de grupos. Se trata de buscar una nueva civilización del amor y la justicia solidaria que no se quede en los papeles sino que sea una carta escrita, con amor, en la vida de la persona. Estos 6 volúmenes que presentamos se ofrecen a los escolares de 5 a 7, de 6 a 8, de 7 a 9, de 8 a 10, de 9 a 11, y de 10 a 12 años. Se trata de unas narraciones atractivas y a la vez muy eficaces que unen la naturaleza con nuestro mundo social y mueven la imaginación y la vida de la persona hacia horizontes más auténticos. Pero como se ha dicho en *Kanatari*: desde el punto de vista de la creación literaria, son obras para todo lector, cuidadosamente elaboradas, y bellamente estructuradas como relatos con una intención didáctica.– D. NATAL.

Literatura y otros

DELMAR, M., *Pasa el viento. Antología poética (1924-1999)*, Edita Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 2000, 20 x 13, 177 pp.

Nuevo libro y bello libro este que publica la serie "La granada entreabierta" del Instituto Caro y Cuervo colombiano, y que hace el número 88 de sus publicaciones.

Por un prólogo de Fernando Charry Lara, nos enteramos de su autor, en este caso autora, MEIRA DELMAR, seudónimo de Olga Chams, "una de las creaciones mejor reconocidas en la poesía colombiana contemporánea".

Menos conocida por estos lares, allá en Colombia es hoy una pluma trémula y transparente, que tiene en su haber poemarios como *Alba de olvido*, publicado en 1942, primi-

cia en su obra poética, que tiene un delicado encanto de remembranza melódica; Sitio del amor, que se escribe dos años después; Verdad del sueño...; y así, hasta llegar a Alguien pasa, que es lo último que ha brotado de su inspirada pluma.

Porque todos estos poemarios vienen recogidos en la presente antología, titulada Pasa el viento.

Nacida en la ciudad de Barranquilla, "apartada de grupos y con desprendimiento de la vanidad y consiguiente publicidad que habitualmente empañan la obra literaria" de un autor, Meira Delmar, excelente poetisa, mujer entrañable y buena, con antepasados originarios del Líbano, comenzó a escribir versos por los años cuarenta, con resonancias de Juan Ramón Jiménez y de la generación del 27; de modo especial de Vicente Aleixandre y Luis Cernuda.

Su entusiasmo por la poesía se encendió más tarde al influjo y calor de "Piedra y Cielo", con poetas de la tierra, como Eduardo Carranza y Arturo Camacho Ramírez.

Como apunta el citado prologuista, las notas dominantes de la poesía de Meira Delmar son su delgadez y su tersura, de las que se derivan la sutileza y sabiduría de su dicción.

Con un armonioso ritmo, extraño a la sonoridad y a lo declamatorio, la obra de nuestra poetisa colombiana, "con su gracia y limpidez constantes, no cesa de darnos hermoso testimonio de la voluntad de perfección y del empeño de expresividad resplandecientes en cada una de sus líneas".

Poesía, pues, esencialmente amorosa la que encontramos en Pasa el viento. Poesía que es voz siempre fiel al amor, "a pesar de la soledad, la separación y la lejanía".

El libro comienza con el mencionado poemario Alba de olvido ("ha de pasar la vida/ Ha de llegar la muerte") sigue con Sitio de amor, que se escribió ya en 1944, con un precioso romance a Barranquilla: ("Porque nació frente al alba/ y en el sitio de la brisa"); luego Verdad del Sueño (1946), en donde encontramos quizá lo más selecto de su libro con sus sonetos en y al amor; para rematar con Secreta isla (1951) y Reencuentro, que es ya de 1981: ("que claro el mundo/ de repente").

Los más cercanos a nosotros son los poemarios titulados Laúd memorioso (1995), y Alguien pasa, que ha sido escrito y publicado en 1998: "-Alguien pasa y pregunta/ por los jazmines, madre"-.

Pasa el viento termina con un suplemento, un artículo de Juan Gustavo Cobo Borda, leído en el homenaje que se rindió a la poetisa en Barranquilla el día 12 de noviembre de 1999.- T. APARICIO LÓPEZ.

PATIÑO, V. M., FAUNÉTICA. *Antología poética zoológica panamericana y europea*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1999, 20 x 13, 845 pp

Un libro más que nos llega desde la nación hermana de Colombia, por obra y gracia del Instituto Caro y Cuervo, y por los que le mantienen a un nivel tan alto, en lo que a investigación y cultura se refiere, en sus distintas series.

Esta vez es la serie llamada "La granada entreabierta", nombre poético, que con este grueso volumen (más de ochocientas páginas) hace el número 85 de sus publicaciones.

Un libro, FAUNÉTICA, que llama la atención por su mismo título y que nos ha obligado a acudir al Diccionario de la RAE., por si venía esta palabra.

Al no encontrarla, llevados de la morfología del término, nos hemos adentrado por la lectura del libro, comenzando por la Introducción, que corre a cargo de Víctor Manuel Patiño, el cual nos da la clave, cuando afirma que "sin duda que el animal sigue ejerciendo

su poder mágico sobre la mente humana, como en el ejercicio cinegético, del que es buen reflejo el dicho popular de “Quién ve venado, que no grita”.

Y dos páginas más adelante lo aclara mejor aún, cuando dice: “Las voces de los animales han suscitado en el hombre diversas reacciones: las agoreras; las que despiertan nostalgia de cosas pasadas; las deleitables al oído y las que infunden terror. Desde el zumbar de los insectos, pasando por el cascabelear de la serpiente de su nombre, el croar de los batracios, el pjar o gorjear de las aves, hasta el balar de las ovejas y las cabras y el rugir de las fieras, todas con sus verbos correspondientes en número de 85 (fuera de variantes), se hallan en una obra curiosa de autor nicaragüense”.

Este autor se llama Ibrahim Gamero Idiaques y su curioso libro se titula *Las voces de los animales*.

FAUNÉTICA, pues, lo constituye un grueso volumen, en que este animal habla al hombre; si bien sería más acertado decir que el hombre es quien hace hablar a los animales en lenguaje poético y en diversos idiomas, pues de ello se han encargado los traductores que figuran en el texto en número de treinta y dos, entre los que figuran los españoles Rafael Alberti y Pedro Soto de Rojas.

Esta antología poética zoológica viene dividida primeramente en una parte general, introductoria, muy breve; una segunda parte especial, extensa, en la que el tratamiento se acomoda a la escala zoológica o taxonómica; y una tercera parte, que tiene por tema los animales fantásticos.

En esta fauna, los que se llevan la palma son las aves, los insectos y los mamíferos, con el mayor número de poemas.

El lector que ande libre de tiempo y quiera saber de ellos, por ejemplo, del gallinazo, del zamuro, del chicora y del zopilote..., de la pulga o del mosquito..., ya sabe dónde pasar-se un rato entretenido y de saberes de animales.

Porque los animales contados pertenecen a más cien especies, que viven del uno al otro polo, a lo largo de todos los meridianos y paralelos terrestres, ya se trate de los endémicos –sean sedentarios o no– como de los migratorios.

No ha sido tarea fácil la del coordinador de este libro. El mismo aclara que resulta difícil traducir poesía, sobre todo cuando el original tiene rima de cualquier clase, con los indispensables rellenos de que se echa mano para conservar la medida, o cuando el texto es enrevesado, críptico y aun jeroglífico.

En este sentido, es ejemplar el ordenamiento sistemático que ha hecho, para lo que ha tenido que consultar varios textos de zoología, que no figuran en la abundante bibliografía, que viene al final de la obra.– T. APARICIO LÓPEZ.

PÁNIKER, S., *Cuaderno amarillo* (=areté ensayo), Plaza y Janés, Barcelona 2000, 25,5 x 16,5, 380 pp.

El ensayista y editor Salvador Pániker, conocido por un número importante de obras publicadas, entre las que ya se incluyen, además de una docena de ensayos, dos libros de carácter autobiográfico (*Primer testamento* y *Segunda memoria*), presenta ahora un diario personal que corresponde a los años 1993 y 1994. El libro, usando como estructura la forma de diario, es decir, intercalando anécdotas del fluir de la vida cotidiana, va presentando su concepción de la vida y del mundo; por eso se puede considerar un libro de ensayo y tal vez, haya que pensar que la forma de diario, no sea más que un artificio literario que el autor usa para presentar las opiniones sobre diversos asuntos de que viene ocupándose desde hace tiempo. A lo largo del relato, va hablando de sus múltiples conferencias

sobre lo retroprogresivo, sus tertulias televisivas sobre el hecho religioso o la eutanasia, las relaciones de pareja, etc. Pániker pretende superar el platonismo residual de nuestra cultura, la nefasta disociación entre espíritu y cuerpo. Sólo desde esta no-dualidad se acomoda uno a la complejidad y a la incertidumbre. La modernidad fue un inmenso adelanto: nos trajo la ciencia, la democracia, los derechos humanos, etc; pero nos condujo a un mundo sin mito, colonizado por la tecnociencia. No podemos volver al "paraíso" premoderno, pues nunca existió. La solución de Pániker es la retroprogresión, el regreso/progreso, conciliar la diferenciación moderna con la no-disociación premoderna. Pániker también aspira a vivir sin ego, a olvidarse de su identidad, pero no parece muy coherente o sincero en este punto; tal vez aspire, no a vivir sin ego, sino a librarse de aquellas dimensiones incómodas del mismo, como el sufrimiento inexplicable, el sentimiento de culpa o el miedo a la muerte. En fin, un libro estimulante e inteligente, al que se le une una elegante encuadernación y una buena presentación de la editorial Plaza y Janés.- J. ANTOLÍN.

DE LA CARRERA, N., *Buscando a Dios entre las luces*, BAC, Madrid 2000, 21 x 13, 180 pp.

Nicolás de la Carrera, poeta e introductor de poetas, es, además, psicólogo. Tiene escritos varios libros, donde deja constancia de ello. Como el titulado *El Dios* de Miguel Hernández, en el que, a juicio de Pedro Casaldáliga, se mostró ya un buen psicólogo clínico de la fantasía y el corazón de los poetas.

Otro libro suyo es *Amor y erotismo del "Cantar de los Cantares"*, publicado en 1997. Ahora nos regala *Buscando a Dios entre las luces*, que viene a ser como una antología plural de poesía religiosa, gritada, cantada o susurrada (como escribe el citado obispo brasileño) desde la más variadas vertientes de la fe, de la duda y de la búsqueda.

Sin duda que "no deja de ser valentía" el que en unos tiempos como los que nos toca vivir (un mundo consumista cien por cien y neoliberal), se decida un poeta religioso a publicar un libro de poesía religiosa. Quizá sea porque nunca como hoy el hombre se ha olvidado tanto de Dios, y nunca como hoy lo necesita.

Por eso cae bien este breve volumen de poemas que hablan de Dios. Como cae bien el mismo título del poemario: *Buscando a Dios entre las luces*.

Tal vez hubiera quedado más completo, incluso desde la misma idea y finalidad del libro, añadir: "entre las sombras". Porque no hay duda de que el hombre de hoy anda buscando a Dios "entre luces y sombras".

El libro comienza por ofrecernos (siempre en estilo poético) "El Club de los poetas vivos", en el que el autor se refiere "al arcón dorado del nuevo milenio", que nos viene regalando por igual gozos y dolores ya conocidos.

Después, en trece capítulos (mejor, diríamos, párrafos), nos va recordando con sus citas y sus versos a poetas como José M^a Valverde y su libro *Hombre de Dios*; a José Ma. Fernández Nieto, en su bello "Soneto para apostar por un poeta"; a Rafael Alfaro y su "poeta en la calle", dentro de su poemario *Tal vez mañana...*

Así, otros nombres de poetas de fama bien ganada, y de la talla de Dámaso Alonso, o Leopoldo Panero, al que recuerda y cita en el párrafo dedicado a "los niños claraboyas de la ternura"...Como recuerda, igualmente, al poeta de Orihuela, Miguel Hernández, y su *Nanas de la cebolla*.

De este modo, "como un poeta vivo", Nicolás de la Carrera, va resucitando poetas, que nos los aproxima y los hace nuestros. Hasta llegar al final del libro, "al embeleso de la

confianza", en que nos obsequia con un "tembloroso ramo de creencias"; de las que yo escojo y me quedo con una, la undécima, que suena así: "Creo en Dios, porque creo en Jesús resucitado, de brazos abiertos, corazón de ascua y alas de Dios".- T. APARICIO LÓPEZ.

ORTIZ, L. M., JOYA, G., y LONDOÑO, P., CARLOMASA, R., *Léxico Colombiano de Cine, Televisión y Vídeo. Versión aumentada y corregida por Luz Marilyn Ortiz S*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 2000, 15 x 23, 228 pp.

Este libro presenta uno de los aspectos más desarrollados de la lingüística. En el siglo veintiuno, que acaba de comenzar, habrá, sin duda, un adelanto impresionante en los campos de la bioética, ingeniería genética, progresos impredecibles en la tecnología etc. Todo ello incide, lógicamente, en la lengua, como expresión y comunicación de la humanidad.

En este contexto, *Léxico colombiano de cine, televisión y vídeo* será un pequeño diccionario práctico de consulta. Son unas dos mil voces que se han introducido en el español colombiano en las tres últimas décadas.

La televisión, el cine y el vídeo tienen, sin duda, una gran importancia en el progreso de un país. Por este motivo, la profesora *Luz Marilyn Ortiz* ha coordinado, con indudable acierto, este proyecto original. Los términos como *cámara, película, casetera, proyección, emisión*, etc., son ya de uso no sólo especializado sino común. En este contexto arriba anotado, el léxico presentado incluye los vocablos usuales del cine, del vídeo y la televisión.

Para la elaboración del estudio, los autores han entrevistado, pacientemente, en algunos cines de Colombia, a personas con diversos niveles de formación empírica, técnica o profesional. Aparecen por este motivo muchos términos de uso universal, pero el interés se centró sobre todo en las voces actualmente vigentes en el medio cultural y social de Colombia. Las encuestas onomasiológicas y semasiológicas se aplicaron en las tres ciudades principales: Bogotá, Medellín y Cali.

El vocabulario está ordenado en orden alfabético y contiene vocablos del español general, pero utilizados en el campo específico del cine, vídeo y televisión.

Algunas de las palabras utilizadas son extranjerismos del idioma inglés principalmente, los cuales, a pesar de tener con frecuencia equivalente en el español, la palabra usual es el anglicismo.

Cada clase de palabra exige una determinada modalidad de definición sujeta a ciertos principios, señalados por *Alvaro Porto Dapena* en su libro *Elementos de Lexicografía*: 1) Equivalencia; 2) identidad categorial; 3) conmutabilidad.

En la elaboración de esta obra, se dieron estos pasos fundamentales: *"Recolección y revisión de materiales, selección definitiva de entradas, revisión final y análisis del material por especialistas, impresión del vocabulario"*.

El léxico estudiado responde a la necesidad de expresión de un campo particular de significados. La diversa formación académica: empírica, autodidacta o profesional de los encuestados, hace que se utilice uno u otro vocablo de los niveles anotados.

El estudio termina con un anexo de los diversos informadores (51 en total), cargo que ocupan, ciudad respectiva de los mismos, bibliografía y el índice general.

La obra, laboriosa y originalísima, es una nueva aportación del *Instituto Caro y Cuervo*, Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades 1999.- S. GONZÁLEZ.

LOZANO RAMÍREZ, M., *Contribución al estudio del apodo en el habla bogotana*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1999, 13 x 20, 400 pp.

Es la primera vez que se publica en Colombia una muestra, amplia y riquísima, del español colombiano.

El trabajo está dividido en cinco partes fundamentales: Reseña histórica de la ciudad de Bogotá; metodología utilizada, observaciones lingüísticas, clasificación de los datos consultados de acuerdo con las diversas semánticas y presentación de todos los apodos recogidos en orden alfabético con su significado correspondiente. El autor hace ver que el apodo es un fenómeno lingüístico motivado

El estudio lo enmarca el autor dentro de las investigaciones de tipo dialectal, porque describe un aspecto de la lengua. La recolección de la información es el período práctico del proceso investigativo.

El cuestionario final constaba de diez y nueve preguntas, divididas en dos partes fundamentales: Generalidades y el fenómeno que se investigaba. Las encuestas se realizaron durante los años 1992 al 1995.

Observaciones lingüísticas. Antes de la enumeración propiamente dicha, el autor presenta algunas precisiones terminológicas relacionadas con el significado de: *nombre, sobrenombre, apodo, seudónimo, hipocortístico* (generalmente de carácter cariñoso o familiar), *alias, mote, remoquete* (dicho agudo y satírico), *remoque* (palabra aguda o picante).

El autor insiste en que *el apodo no es un fenómeno caprichoso, sino motivado* en su creación o asociación natural: comportamiento normal de obrar los individuos determinados, actitud característica de cada persona, defecto físico o psíquico etc.

Clasifica además el autor los diversos campos semánticos, que han motivado los apodos en: Animales, vegetales, frutas, comidas y alimentos, objetos, profesiones y oficios, color de la piel, lugar de origen etc.

El estudio, originalísimo, es denso, práctico y digno de todo elogio.- S. GONZÁLEZ.

BLECUA, J. M., - GUTIÉRREZ, J., - SALA, L. (eds.), *Estudios de grafemática en el dominio hispánico*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1998, 24 x 17, 310 pp.

La grafemática ha sido uno de los ámbitos de la lingüística que no ha merecido toda la consideración que es necesaria, sobre todo, para explicar el cambio lingüístico, bien desde una perspectiva sincrónica, bien diacrónica. Por esto mismo, resulta gratificante encontrarse con un conjunto de estudios, que, considerando distintos matices (sociales, geográficos, históricos), gozan de la seriedad y dignidad de unos planteamientos que arrancan desde la fidelidad documental.

A través de los distintos trabajos podemos acceder a las pistas que la grafemática ofrece, para entender el cambio diatópico, diacrónico o diastrático que la lengua española ha podido sufrir, o, por el contrario, contemplar la estabilidad o permanencia de unos rasgos de una grafía y época determinadas.

Ahora bien, si es necesario considerar que en el estudio de un estadio de una lengua hay que tener en consideración el estudio grafemático textual, hay que advertir también sus límites, cuales son la imposibilidad de contrastar las conclusiones con sus correspondencias fónicas (lamentablemente en el siglo XV no tuvieron el acierto de crear los archivos sonoros) o bien tener en cuenta que la normatividad o fijeza de una lengua escrita, a

veces, muy poco tiene que ver con la oral. Cuestión fundamental también es la particularidad de cada autor que, hoy todavía, no ha sido suficientemente contemplada: el contexto vital de cada escribiente condiciona totalmente las conclusiones que de un documento escrito se puedan sacar, ya que no sólo cada autor es un reflejo mimético del ambiente lingüístico que lo rodea, sino que transparenta una originalidad única, que, de no tener en cuenta, puede desembocar en la imposición de un corte sincrónico general y, a veces sólo suponiendo una perspectiva diatópica, para explicar la individualidad de un escrito. La grafemática de los últimos tiempos contribuye para corregir estas orientaciones parciales y confusas, al tomar un tono distinto del anterior: no es sólo la mera representación gráfica de la oralidad, sino que es un objeto autónomo en cuanto que es un sistema que se construye con autosuficiencia en relación a la lengua oral.

Prestar atención de una forma adecuada a estas investigaciones hacen posible que las conclusiones lingüísticas no suenen a un ingenuo juego especulativo o una banal lucha de escuelas, ayudando a poner las cosas en su sitio. De este modo, aporta gran precisión a la historia de la lengua, provocando, entre otra cosas, el desmoronamiento de viejas tesis pidalianas sobre la irradiación del español de Castilla, en su “revolución fonológica”, al resto de la geografía hispánica. La documentación referida por Díez de Revenga (textos escritos en Murcia entre 1412-1495) testifican cómo existe una inseguridad gráfica del tipo *zenso*, *salero*, *çensos*, explicados por la segura, y no repentina, desonorización de *z* y *-s*, que supone ya la incipiente desfonologización de sibilantes acontecida de forma, más o menos general, en toda España.

Otro detalle común que todos los estudios, explícita o implícitamente manifiestan, es que los datos manejados no siempre permiten discernir si se contempla un cambio ya perfectamente consolidado a nivel regional o general o si es un auténtico caso de innovación.

En definitiva, hallamos en este ejemplar un surtido amplio en orientaciones que hacen de la grafemática una disciplina rigurosa y necesaria para el estudio de una lengua. Así, encontramos desde nuevas reflexiones sobre el sistema gráfico de documentos primitivos leoneses o las alternancias gráficas diacrónicas navarro-aragonesas hasta la consideración de la ortografía como un tropiezo originado por lo característico de la escritura a partir de la lectura en voz alta o bien el caso tan falto de estudio de las sibilantes en la documentación guipuzcoana del medievo.— P. TIRADO.

XX CONGRESO NACIONAL DE LITERATURA, LINGÜÍSTICA Y SEMIÓTICA,
“*Cien años de soledad*” treinta años después”, Universidad nacional de Colombia,
Santafé de Bogotá 1998, 24 x 17, 256 pp.

Dedicar un Congreso para el acercamiento a una figura tan central de la narrativa hispanoamericana del siglo pasado es rendir merecido homenaje al culminador del “realismo mágico”. Algo tendrá que ver, como signo elocuente, que no ha pocos días cierto periódico español reconocía, según determinados criterios, como mejor novela escrita en lengua española del siglo XX a *El coronel no tiene quién le escriba*.

Este Congreso se organizó en torno muy diversos aspectos de la obra garciamarquiana, prestando especial atención a su magistral *Cien años de soledad*. No sólo la crítica literaria, pero también la lingüística, diversas aproximaciones semióticas, el cine y el periodismo, la traducción y la informática en cuanto a constituyentes del proceso creativo. Es interesante la orientación que Armando Silva da a partir del psicoanálisis y la semiótica, para estudiar la constitución de la tragedia forjada en el inconsciente del ser humano; Rosa Beltrán, por su parte, hace una aproximación desde la sociología y articula la mirada

de la sociedad latinoamericana sobre sí y su identidad: el proceso social, el acto de construir mundos con el lenguaje y la literatura como acto de conversar la vida convergen. Mención aparte merece un curioso artículo sobre una traducción al alemán de *Cien años de soledad*, donde vislumbra bastante bien las limitaciones que toda traducción ofrece, planteando el viejo tema de los *traduttori traditori*, y la nueva creación literaria que supone el mismo hecho de traducir, desencajando la obra de su marco connatural y su soporte más inherente: su lengua original.

Tal vez, uno de los aspectos más destacables de esta serie de trabajos sea la acentuación da García Márquez como genial narrador, que lleva a consecuencias extremas los artificios cervantinos, siendo éstos una intertextualidad indiscutible en la creación de aquél. Alfonso Cárdenas ve el intrincado proceso, donde la escritura crea y la lectura somete a un desarrollo de deconstrucción. A medida que la escritura crea, la lectura progresiva destruye, anula la historia y los límites entre realidad histórica, mito y literatura quedan difuminados y en entredicho. Precisamente, el gran aporte que se reseña en la creación literaria de García Márquez es la ruptura de la verdad histórica, de la que buena cuenta podría dar Melquíades, en el momento en que es capaz de poder descifrar el pergamino, dándose cuenta de que lo que era un mito pasa a ser fin de su existencia histórica y conclusión de la literatura. Racionalización de la verdad histórica, progreso como realización de un proyecto y mito se reconcilian en la escritura.— P. TIRADO.

MARINA PARRA, *Difusión internacional del español por radio, televisión y prensa*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1999, 20,5 x 13,5, 257 pp.

Que la lengua no es un sistema estático de signos es un hecho irrefragable que la misma práctica cotidiana debería evidenciar sin posibilidad de duda alguna, ya que la lengua permanece por su continuo dinamismo. Esta idea es un presupuesto indispensable del que parte este libro y que debería estar atendido por todo aquel que sienta algo de recelo por ser uno de los usuarios de la tercera lengua del mundo con expectativas de aumento en sus hablantes en los próximos años. Este presente alentador queda con mayor expectación, si consideramos dos grandes filones en alza: el aumento progresivo de los americanos de habla hispana, junto con la mayor demanda del Brasil, quienes ya han hecho oblatória la enseñanza del español como segunda lengua.

Ahora bien, tener consciencia de los dos datos aportados anteriormente no significa nada, si no se prevén sus consecuencias y se actúa conforme a ellas. Está claro, como plantea Caicedo que la teoría variacionista de la lengua no sólo es real, sino que es condición para la subsistencia de cualquier lengua. El problema se plantea, cuando estos niveles de variación lingüística no son controlados ni canalizados en la medida de lo posible, ya que, en última instancia, la lengua como la naturaleza no entiende de reglas.

Las Academias trabajan como nunca por la unidad, progreso y desarrollo del español, contemplando las diferencias y particularidades, pero también tendiendo al patrimonio común para garantizar la estabilidad. Por ello se han venido elaborando investigaciones sobre la repercusión sorprendente que los medios de comunicación social ejercen sobre las lenguas. Lluvias de críticas caen sobre estos medios y sobre la responsabilidad que tienen en la difusión de la lengua y, en consecuencia de la sociedad que es usuaria de ella.

Marina Parra contribuye pues con este ejemplar a tomar conciencia de la capacidad desintegradora de los medios de comunicación social en una lengua, haciendo una llamada de atención a la responsabilidad de los poderes públicos para garantizar y exigir unos ade-

cuados custodes de la lengua, sobre todo docentes. Asimismo, Lázaro Carreter ve la urgencia de una alianza entre Academias y medios, donde autoridad de una y poder de otros deben dialogar por propio interés.– P. TIRADO.

DE ROMILLY, J., *El tesoro de los saberes olvidados* (=Ficciones 25), Ediciones Península, Barcelona 1999, 21 13, 205 pp.

Jacqueline de Romilly, miembro de la Academia Francesa, la primera mujer que enseñó en el Colegio de Francia, profesora de griego, autora de numerosas obras sobre la Grecia clásica, con las que hay que contar, ha escrito este bellissimo libro, especie de testamento. "Hará pronto un año que perdí casi por completo la vista", confiesa en la primera página del libro. Su mente se volvió entonces hacia la complejidad de la vida interior, hacia sus recuerdos escolares, hacia ese ámbito "entre la memoria y el olvido, el saber y la ignorancia, la esperanza y el temor" (p. 7). Toda esa vida secreta se le convirtió en objeto de sus reflexiones. Así nació este libro sobre *El tesoro de los saberes olvidados*, "en busca de esos vestigios que deja en nosotros el saber cuando nos atraviesa y, por eso mismo, nos modifica" (p. 14). Y desde su casi ceguera nos ilumina a todos con su saber, porque luz, mucha luz, se derrama por estas páginas. Luz que nos enriquece, y nos ayuda a que reflexionemos, también nosotros, sobre este tesoro oculto que llevamos dentro, y deja en nosotros un temblor de vida, que se prolonga una vez acabada la lectura. Tres son los tiempos de su análisis: primero los recuerdos accesibles, luego los enterrados a mayor profundidad, y, por fin, "su valor positivo o negativo en nuestra vida afectiva y moral" (p. 18). ¿Cómo nos forman esos saberes olvidados? A la autora le preocupa la formación intelectual, sí, pero también, y es una muestra incontestable de su inteligencia, la afectiva y la moral. ¡Cuán pocas veces se tienen en cuenta estas dos últimas dimensiones en la enseñanza! Decimos: "de todo lo que aprendí no me queda nada". No es verdad. Incluso cuando se ha borrado por completo, subsiste, y nos orienta. Pero es que las más de las veces lo que se cree perdido se encuentra de nuevo a cada instante. "La misión de la enseñanza es, entre otras cosas, ir constituyendo, para nosotros, ese tesoro y enseñarnos su manejo" (p. 76). Los saberes olvidados dilataron un día nuestro horizonte, y han quedado ahí como el manto de nuestra formación; son nuestra cultura, lo que nos "queda cuando lo hemos olvidado todo" (pp. 12-13). Pero esto no quiere decir que no haya que entrenar la memoria para tener disponible la mayor cantidad de recuerdos. Los saberes olvidados pasaron por nosotros despertándonos ciertas emociones. De ellos siempre nos queda un rastro, un perfume, y serán, siempre, nuestros guías. "Viven en nosotros, se agitan, se modifican, y nos modifican constantemente" (p. 163). Esos saberes olvidados son especialmente eficaces si tuvieron su origen en la lectura lenta de textos literarios, en el aprendizaje escolar, comentados por un profesor que haya sentido el estremecimiento de la belleza. Esos textos, sobre todo si son leídos en voz alta o recitados, "van haciéndonos lo que somos" (p. 126). Es este un libro breve, bello, ameno, enjundioso. Acierto en la elección del tema, en dirigir la mirada hacia los saberes olvidados, y acierto en su desarrollo. Una joya. Bien traducido por Manuel Serrat Crespo. ¡Eh, los educadores! A leerlo os llamo.– J. VEGA.

PRAZ, M., *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, El Acanalado, Barcelona 1999, 21,5 14, 937 pp.

Lo primero que llama la atención según se avanza en la lectura de este libro es el conocimiento amplio y profundo, exhaustivo, que el autor tiene de los temas que en él estudia. Pero, bien pensado, no es tan extraño tratándose de Mario Praz. Cada tema se le convierte en una monografía. El Romanticismo no es sólo lo que aquí se dice, el mismo autor lo advierte, pero es desde luego esto. Estudia los temas en el Romanticismo propiamente dicho, primera mitad del siglo XIX, y en el Decadentismo o último Romanticismo, segunda mitad del mismo siglo, y los estudia, casi exclusivamente, en las literaturas francesa, inglesa e italiana. Destaca sobre todo un aspecto: la sensibilidad erótica. "El centro del sistema se encuentra en París y Londres. Las otras literaturas europeas, en este campo, gravitan a su alrededor, a manera de satélites" (p. 25). El Romanticismo, según Mario Praz, es "una sensibilidad peculiar de un *determinado* período histórico" (p. 45) (*el subrayado es mío*). No hay románticos ni antes ni después de ese período, como no hay barrocos ni antes ni después de determinada época europea. Las palabras no sobrevuelan la historia. Los *eones* de Eugenio d'Ors son un invento sin realidad. Eso del alma romántica de san Agustín, del barroquismo de su estilo, de ser el primer hombre moderno, y aun el primer posmoderno, son memeces -nadie está libre de ellas-, que nada aclaran, y lo confunden todo. No se puede ser todo eso a un tiempo. Bástale a cada uno ser de un tiempo y lugar. Hasta hay pretendientes a profetas que nos sitúan de nuevo entre Sísifo y Dioniso. Menos Nietzsche y más conocimiento de Grecia. La belleza medusea (pútrida, maldita), las metamorfosis de Satanás (a partir del rebelde indómito en el poema de Milton hasta el héroe fatal a lo Byron, que imita deliberadamente la figura del ángel maldito), el sadismo (temas y autores con fondo de Sade), la mujer fatal, Bizancio o el Decadentismo, Swinburne y "el vicio inglés", d'Annunzio y el amor sensual de la palabra. Imposible dar idea de la riqueza de este libro en una breve reseña. La erudición bien asimilada, la sabiduría y el buen orden expositivo resplandecen en todas sus páginas. La primera edición es de 1930. Que haya resistido en toda su frescura el rigor del tiempo es su mejor elogio. La traducción de Rubén Mettini es inmejorable.- J. VEGA.

BLOOM, H., *Cómo leer y por qué*, Anagrama, Barcelona 2000, 22 x 14, 307 pp.

El analfabetismo, la ignorancia, la tiranía cultural entre otras han sido bestias negras de la lectura a lo largo de la historia. Hoy, lejos de toda situación de tranquilidad para tan necesario hábito, la avalancha informativa acrecentada por los medios informáticos amenaza, cual Polifemo celoso, a la sobriedad de la sabiduría. La información es un soporte de la lectura, pero ¿de qué sirve tener un acceso indiscriminado e incontrolado a algo? Podríamos concluir con que el exceso de información produce ruido, con consecuencias tan calamitosas como los monstruos producidos por el sueño de la razón.

Distinguendo este abismo entre información y sabiduría, Harold Bloom comienza su planteamiento sobre la conveniencia de leer y su porqué. Ante todo el lector debería alcanzar la capacidad de juzgar y opinar por sí mismo. De una forma u otra, la persona se acerca a un libro con pretensión de verdad, cuyo objeto variará en forma y contenido, pero que tendrá en común la misma búsqueda. El lector, pues, busca encontrar algo próximo a sí mismo, con lo que pueda reflexionar y, teniendo la convicción de que comparte una naturaleza única, es decir, fortalecer la propia personalidad y averiguar cuáles son sus auténticos intereses.

Bloom, como experto crítico literario, selecciona poemas, novelas, cuentos, piezas teatrales como referentes para su reflexión, sin querer ser impositivo, pero reconociendo la claridad y coincidencia de sus planteamientos. La idea de que la lectura debe llevar al hombre a que se lea a sí mismo está presente, con ciertos matices de originalidad, en todos los autores seleccionados, como vamos a ver a partir de tres muestras significativas

Italo Calvino, escritor de cuentos, esboza en *Las ciudades invisibles* esta idea de estar vigilantes, percibiendo y reconociendo el surgimiento del bien de la misma vida y lectura: “..buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio”. No sólo leemos para reconocer el bien, sino que hay que ayudarlo a que dure, haciéndole espacio en la propia vida.

Como no podía ser de otra manera, Shakespeare con *Hamlet*, es uno de los seleccionados por Bloom para apoyar sus argumentos desde las composiciones dramáticas. La teoría literaria implícita del dramaturgo afirma que la función característica del soliloquio es “oírse a sí mismo como de pasada”. De este modo, la relación lectura (lector-realidad) queda planteada a lo largo de toda la obra shakesperiana, pero, de forma particular podemos ver las implicaciones vitales autorreflexivas en la lectura de una de las últimas intervenciones de Hamlet: “Si ocurre ahora, no está por venir; si no está por venir, ocurrirá ahora; si no ocurre ahora, ocurrirá, de todos modos. Todo consiste en estar dispuesto.” Leer debe llevar a asumir con voluntad y esperanza la hora final que a todos llega, porque todos ya esperamos la nada o la resurrección: ¿tenemos voluntad de actuar o tan sólo somos arrastrados a la acción?...*to be or not to be...*

Por último y como no podía ser de otra manera, Cervantes, creador de la mejor novela escrita, hace un maravilloso y complejo mundo de interrelación entre literatura y vida, como diría Riley, prestigioso experto en literatura cervantina. Uno de los límites de las consideraciones de nuestro ingenioso hidalgo invita a la reflexión del hombre de todos los tiempos: no sólo sabe quién es, sino que también sabe quién podría ser, de desearlo (cuestión planteada en el XIX por un cervantista nato como es Galdós por medio de Isidora Rufete en *La desheredada*, al afirmar trágicamente el “sé quién soy”, hasta el ya no saber quién se es): “...dos cosas incitan a amar más que otras; que son la mucha hermosura y la buena fama, y estas dos cosas se hallan consumadamente en Dulcinea... Y para concluir con todo, yo imagino que todo lo que digo es así... y píntola en mi imaginación como la deseo...” ¿Es tan disparatado pensar que cualquier lector real tiene la misma capacidad creativa de realidad que don Alonso Quijano?

En definitiva, podría concluir con la invitación que Bloom dirige al que se acerca a su obra, es decir a toda obra literaria: “límpiame la mente de tópicos... No trates de mejorar a tu vecino ni a tu ciudad con lo que lees ni por el modo en que lo lees... Sólo se puede leer para iluminarse a sí mismo: no es posible encender la vela que ilumine a nadie más”. No apto para aquéllos que leen libros, sabiendo ya lo que van a leer.– P. TIRADO.

BURNE, D., *Qué sabes de Evolución*, Ediciones B, Barcelona 2000, 21 x 12,5, 192 pp.

KERROD, R., *Qué sabes de Astronomía*, Ediciones B, Barcelona 2000, 21 x 12,5 192 pp.

Hablamos de dos libros editados en el mismo formato, que a primera vista parece poco agraciado. Nos da la sensación de acercarnos a dos obras publicadas para un público infantil. Y es cierto que se trata de divulgación, pero no por ello hay que tacharlos de falta de rigor científico y, ni mucho menos, de poca actualidad. Los autores manejan una gran cantidad de información y han sido capaces de realizar un compendio de ambas discipli-

nas, presentándolas de una forma original. *Qué sabes de evolución* se centra en la figura de Darwin, como no podía ser de otra manera, sin descuidar otros temas y personajes importantes, y *Qué sabes de astronomía* se debate entre el terreno práctico de la observación del cielo y la tierra, ofreciendo una serie de datos, unos importantes y otros curiosos. Dos sentimientos antagónicos surgen al leer estas obras: al ponernos ante el tema de la evolución nos vemos con toda nuestra grandeza al creernos el escalón más alto del proceso; pero qué pequeños parecemos leyendo distancias que manejamos en años luz y galaxias que se cuentan por miles de millones.– L. J. SERRANO.

GUILLÉN, M., *Cinco ecuaciones que cambiaron el mundo. El poder y belleza de las matemáticas*, Debate, Madrid 1999, 24 x 15, 235 pp.

Un libro muy bonito y bien escrito por este profesor y divulgador de la ciencia americano que entremezcla biografía, historia de la ciencia y divulgación científica. A lo largo de sus páginas expone de forma clara y amena cinco grandes hitos de la ciencia y los personajes que los hicieron posibles: Newton y la ley de la gravitación universal, Daniel Bernoulli y la ley de la presión hidrodinámica, Michael Faraday y la ley de la inducción electromagnética, Rudolf Clausius y la segunda ley de la termodinámica, Albert Einstein y la teoría de la relatividad especial. Cinco teorías expresadas en el idioma de las matemáticas, el idioma más universal creado por el hombre y el que con más éxito ha sido hablado en la historia de la humanidad tal y como dice en la introducción.– F. JOVEN.

Reseñas Bibliográficas

JULIÁ, E., *Cuatro encuentros con Cristo* (=Cuadernos Palabra 131), Palabra, Madrid 2000, 19 x 12, 148 pp.

El libro describe cuatro encuentros con Cristo: el de la *cananea*, que es visto como un encuentro de fe, la apertura a Dios de una persona que se siente necesitada; el de la *samaritana*, interpretado como un diálogo de esperanza; el de la *pecadora* arrepentida, considerado como un abrazo de caridad, la apertura de una libertad que no se avergüenza de asumir su pecado y que goza con el perdón; y el de *Nicodemo*, encuentro que comienza en la fe, continúa en la esperanza y se consuma en la caridad. El autor desea provocar y sugerir para que el lector viva personalmente “encuentros” con Cristo.

Consejo Pontificio para la familia, Familia, matrimonio y “uniones de hecho”, Palabra, Madrid 2000, 20 x 13, 92 pp.

El Consejo Pontificio para la Familia ha organizado durante el año 1999 y primeros meses del 2000 diferentes reuniones para reflexionar sobre el problema del número creciente que las uniones de hecho están alcanzando en el conjunto de la sociedad. Fruto de todo ello se ofrece este documento, en cuyas páginas se aborda una problemática actual y difícil, que toca de cerca la misma entraña de las relaciones humanas, la unión entre familia y vida. El documento es presentado por el Cardenal A. López Trujillo.

Consejo Pontificio para la Familia, La familia y la integración del minusválido en la infancia y en la adolescencia, Palabra, Madrid 2000, 20 x 13, 324 pp.

En el presente volumen incluido en la colección documentos de la editorial Palabra se nos ofrecen las ponencias del encuentro internacional sobre *la familia y la integración del minusválido en la infancia y en la adolescencia*, celebrado los días 2, 3 y 4 de diciembre de 1999 organizado por el Consejo Pontificio para la Familia. Diferentes especialistas han tratado diversas cuestiones que encuentran los padres en el desarrollo y la integración de sus hijos con dificultades físicas y psíquicas, así como temas relacionados con el valor y la dignidad de la vida en todas las circunstancias.

DREYFUS, P., *San Juan. Tras las huellas del Evangelista* (=Arcaduz 88), Palabra, Madrid 2000, 21,5 x 13,5, 399 pp

Paul Dreyfus ha aceptado el reto de escribir la biografía de este gran personaje. La obra no es ninguna novela: el autor se ha puesto como norma no inventar, y analizar los hechos. Se ha propuesto retratar a un hombre, evocando, además, los lugares por los que pasó, los hombres con los que se encontró, el mundo en que vivió. Estamos ante una obra a veces sorprendente, pero siempre cautivadora, que incita a la lectura directa del texto bíblico.

HAHN, Scott y Kymberly, *Roma dulce hogar. Nuestro regreso al catolicismo*, Rialp, Madrid 2000, 21,5 x 21,5, 198 pp.

En el presente volumen se nos relata la vida y conversión al catolicismo del matrimonio estadounidense Scott y Kimberly Hahn. Es un testimonio en primera persona, donde nos presentan cómo su caminar hacia la Iglesia católica ha estado sembrado de lucha interior, incomprendiones y distancias (pues Scott se convirtió cuatro años antes, y era un prometedor teólogo presbiteriano). El relato atrae al lector desde el principio y es una invitación a tomarnos en serio la fe y a vivirla de forma más plena. Es un libro que ha tenido gran difusión en inglés y se ha traducido a otras muchas lenguas.

NGUYEN van THUAN, F. X., *Testigos de esperanza. Ejercicios espirituales dados en el Vaticano en presencia de S. S. Juan Pablo II*, Ciudad Nueva, Madrid 2000, 20 x 13, 249 pp.

Se reúnen en este libro las veintidós meditaciones sobre la esperanza que el arzobispo vietnamita F. X. Nguyen van Thuan impartió para los ejercicios espirituales de la Curia romana de los días 12-18 de marzo del año 2000. Con el lenguaje de la experiencia, este testigo de la fe que ha madurado sus reflexiones durante la situación desesperada de su encarcelamiento, expone su firme confianza en la Palabra y el amor misericordioso de Dios.

NJOROGE, M. L., *A century of catholic endeavour. Holy Ghost and Consolata Missions in Kenya*, Paulines Publications of Africa, Nairobi 1999, 21 x 14,5, 272 pp.

El volumen ofrece un estudio histórico centrado en las congregación de los espiritanos y de la Consolata desde su llegada a Kenia hace cien años (en 1899), hasta la actuali-

dad. Esta historia va unida al nacimiento de la Iglesia en Kenia, pues ellos fueron los primeros misioneros que evangelizaron aquellas tierras. En ocasiones, el autor compara estos esfuerzos misionales con los de las iglesias anglicana y presbiteriana. Al mismo tiempo, incluye también la historia de diversas congregaciones religiosas femeninas que son parte integrante de esta misma historia. Un libro interesante, pues nos ayuda a conocer el pasado, pero termina con diversas observaciones sobre la historia presente; por lo que puede ser también guía e inspiración para este tercer milenio.

TOMASI, I., *A love stronger than death. Women who gave their lives for Africa* (=Challenge 7), Paulines Publications Africa, 21 x 14,5, 231 pp.

Como indica el subtítulo se nos ofrece la historia de las religiosas que desde el período de la independencia (el año 1961) hasta la actualidad, han perdido sus vidas en África. El libro hace un análisis histórico a través de los diferentes países y señala el número de 500 mártires. Se estudian sólo algunos ejemplos mejor documentados o más significativos y al final del libro se enumeran el resto. El objetivo del libro no es otro que mantener viva la memoria de aquellas que han sufrido el martirio. Hay muy diversos testimonios: hermanas que murieron intencionadamente, otras que fueron matadas sin elección. Pero todos son testimonios de personas que en diferentes lugares: pueblos lejanos, en prisiones, en los caminos, han ofrecido sus vidas y son piedras preciosas de la construcción del cuerpo de Cristo.

UKKEN, G., *We believe in Love. A retreat in daily life*, Paulines Publications of Africa, 21 x 14,5, 119 pp.

La vida del cristiano se puede resumir en dos palabras: fe y amor. La fe es una realidad invisible y el amor al prójimo es algo visible; por eso la última se convierte en una prueba de la primera. El amor al prójimo se convierte en el test de nuestro amor a Dios. En el presente libro se ofrece un programa de oración como una ayuda para llegar a tener experiencia de Dios amor, Dios como *Abba* que nos ama a cada uno con un amor incondicional. Si experimentamos el amor de Dios, de manera automática amaremos a los demás, tendremos la necesidad de compartir con otros la Buena nueva de la salvación. Nuestra vida de cada día probará la autenticidad de nuestra experiencia de fe.

Rufino José Cuervo: El reencuentro con la Palabra. Celebración del Día del Idioma en el Instituto Caro y Cuervo, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1999, 23,5 x 16, 110 pp + Ilus.

Este pequeño volumen reúne una serie de discursos que tuvieron lugar el día 23 de abril de 1999 con diversos motivos. Ese día se creó la Fundación Amigos del Instituto Caro y Cuervo. Se conmemoraron también los cuarenta años de servicio docente del Seminario Andrés Bello y el Instituto acogió como miembros honorarios a tres grandes personajes: Carlos Fuentes, Jesús de Polanco y Danilo Cruz Vélez. Se recoge también una entrevista realizada a tres funcionarios del Instituto para el programa "monitor" de radio Caracol.

FAJARDO URIBE, L. A., y MOYA PRADO, C., *Fundamentos neuropsicológicos del lenguaje*, Universidad de Salamanca e Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogota 1999, 24 x 17, 109 pp.

Las profesoras de la Universidad Nacional, Luz Amparo Fajardo y Constanza Moya nos ofrecen un estudio de neurolingüística. Estudian la relación existente entre las representaciones sensorial, motriz, auditiva y visual, situadas en el cerebro y la incidencia de éstas en la manifestación del lenguaje, tales como el habla, la memoria, la percepción, etc. Se hace primero una revisión clara del desarrollo de la neurolingüística hasta nuestros días; después se analiza el problema de las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje. Los dos últimos capítulos revisan la organización cerebral del lenguaje, tanto oral como escrito.

GERMÁN ROMERO, M. (ed.), *Epistolario de Ezequiel Uriceochea con Juan María Gutiérrez, varios colombianos y August Friedrich Pott*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1998, 23 x 15, 382 pp.

Se recogen aquí las cartas de Ezequiel Uriceochea al escritor argentino José María Gutiérrez, a varios colombianos y al sabio August Friedrich Pott. Este Epistolario comienza con un recuento de la vida y obra de Ezequiel Uriceochea. A continuación, se ofrece una breve noticia bibliográfica de Juan María Gutiérrez y dos escritos de Miguel Antonio Caro. Las cartas van acompañadas de notas aclaratorias, se pretende con ello explicar ciertos pasajes que de otra manera serían oscuros para el común de los lectores.

CASTELLANOS, N. G., *Modernismo y modernidad en José María Rivas Groot*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1998, 23 x 15, 340 pp.

Se analiza aquí la producción literaria de Rivas Groot desde la influencia del modernismo. En la obra de nuestro autor se ejemplifica esta era de progreso, de cambios socio-económicos y de la expansión del capitalismo a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Rivas Groot ausculta en sus obras la secularización del siglo XIX, su contexto histórico-social, el retorno de Cristo y la situación del arte y del artista. Se hace un recorrido por sus ensayos, novelas y cuentos y se muestra cómo en todos ellos considera que el ser humano es una entidad indisoluble de espíritu y razón. Si su obra proclama un espiritualismo y vuelta a la naturaleza, es precisamente para rescatar la espiritualidad del ser, oprimida por los valores materiales de la modernidad.

Tomás GONZÁLEZ CUELLAS

***La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo
PP. Agustinos. Valencia de Don Juan***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997,
14 x 21, 270 pp., 2.000 pts.

SAN AGUSTIN

Homilías sobre la Primera Carta de San Juan
**TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE PÍO DE LUIS,
OSA.**

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 12 x 17,
524 pp., 2.300 pts.

Pedro. G. GALENDE

***Angels in Stone. Augustinian Churches
in the Philippines***

Manila, 1996, 25 x 32, 400 pp. + ilustr., 12.500 pts.

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

La Ciudad de Dios

Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

Archivo Agustiniiano

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

Religión y Cultura

Columela, 12 - 28001 Madrid

Revista Agustiniiana

Ramonet, 3 - 28033 Madrid

Estudio Agustiniiano

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.
- , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplomático y visitador Apostólico en Persia*, Valladolid 2000.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. 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.
- , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estrada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
- , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- , *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.
- , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*, Zamora 1998.
- , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*, Valladolid 1999.
- , *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y la cultura. Vol. III.*, Valladolid 2000.
- BARRUECO SALVADOR, M., *Condado de Aranda. Un conde, dos condesas, un convento*. Fundación San Agustín de Nicaragua, Zaragoza 1998.
- CAMPELO, M.M.^a, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- , *Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- , *San Agustín, un maestro de espiritualidad*, Valladolid 1995.
- 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.
- G. GALENDE, P., *Angels in Stone. Augustinian Churches in the Philippines*, Manila 1996.
- 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 conyantina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo PP. Agustinos. Valencia de Don Juan*, Valladolid 1997.

(Sigue en la segunda contraportada)

- 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.
- , "Pimpollo, Pastor, Padre del siglo futuro, Esposo, Hijo de Dios, Jesús". *Estudio Teológico-místico en De los nombres de Cristo de Fray Luis de León*, Valladolid 1995.
- 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.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- 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 Agustiniana 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 Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- , *Historia de la Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SAN AGUSTIN, *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan*. Traducción y comentario de Pío de LUIS, Valladolid 1997.
- 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.
- , *Filipinas 1870-1898. Imágenes de la Ilustración española y americana*. Valladolid 1998.
- , *Hazañas "Yankees". Diseños satíricos de 1898*. Valladolid 1998.
- 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.