
RECENSIONES

MENKE, MARIUS, *Die zwei Welten des Augustinian liberalism. Del Augustinische Liebesbegriff als Prinzip des politischen Handels im liberal-demokratischen Rechtsstaat*. Paderborner Theologischen Studien, 61. EOS Editions Sankt Ottilien 2023, 24 x 16, 550 pp.

La obra es en origen una tesis doctoral. A la introducción le siguen 5 capítulos: Fuentes agustinianas del *liberalismo agustiniano*, en respuesta a la pregunta: ¿a qué se llama amor? (1º). Fuentes teórico-políticas del *liberalismo agustiniano*, en respuesta a la pregunta ¿qué liberalismo? (2º). Génesis del *liberalismo agustiniano*: entre el *saeculum* y lo *sacrum* (3º). Vigencia del liberalismo agustiniano: el amor como principio de la acción política (4º). El último (5º) lleva por título el mismo que la obra: Los dos mundos del liberalismo agustiniano, y contiene como una visión global. En lo que sigue presentamos una síntesis de ella.

El estudio muestra la génesis del agustinismo político del s. XX y está concebido como aportación al debate sobre una ética política que devuelve la centralidad al concepto del amor cristiano. El autor recurre a cuatro autores cristianos que comparten las mismas premisas, pero interpretan diversamente aspectos concretos de la acción política, y cuyas obras, en su relación mutua y en su individualidad, contribuyen, de forma innovadora, al desarrollo del agustinismo político en la forma del liberalismo agustiniano. Ellos ofrecen el trasfondo que permite responder sobre la normatividad del amor como principio de acción política, pues todos formulan un personalismo, que contempla al hombre en su naturaleza individual y social. Nos referimos, de una parte, a R. Markus y J. Milbank y, de otra, R. Niehbur y T. Jackson, con sus distintos modelos éticos y diferente relación entre amor y justicia. Sigue una presentación actualizada del agustinismo político en la forma de liberalismo agustiniano del que destaca, entre otros aspectos, que el amor, antes marginal como principio de acción en las teorías políticas, aparece en primer plano; de hecho, su ética política se fundamenta en el concepto agustiniano del amor y no en su doctrina de la gracia y del pecado. La *caritas* agustiniana pasa a ser el primer instrumento de reflexión del hombre interior y el principio de acción del hombre exterior. El fundamento cognitivo de la ética política es la concepción bíblica del amor. Las variantes del liberalismo agustiniano vinculan el concepto del amor ya al conjunto de las virtudes cristianas, ya a una relación individualista de la persona con Dios.

En el liberalismo agustiniano también hay espacio para la Iglesia, partícipe en los asuntos públicos. El peligro de una sociedad de dos clases y una visión dualista del mundo urge un consenso político y la necesidad de identificar los objetivos comunes de acción. La Iglesia ha de mantenerse al margen de todo juego de poder manipulador. El orden político

le es leal, pero a ella solo se le permite defender la sacralidad de la persona, no un determinado orden político. El ciudadano de la *civitas dei* no puede separarse ni ser separado del espacio público secular. En un ordenamiento estatal con la libertad religiosa como valor esencial, tiene que poner sus propios recursos al servicio de Dios y de los hombres. Es lícito el pluralismo del pueblo de Dios, por supuesto en la unidad de la fe. La *civitas terrena* y la *civitas dei* en el *saeculum* se unen para el logro de la paz terrena y de lo útil para la vida temporal. A diferencia del agustinismo político, el liberalismo agustiniano tiene como punto de partida la creación divina, no la historia terrena y ubicada en el tiempo, la caída. San Agustín parte de un hombre creado originalmente bueno, y comprende la caída como un nuevo capítulo de la misma historia salvífica.

Considerar el amor como principio de acción política lleva al autor a una reflexión más amplia sobre él en su forma de *appetitus*, su contenido como *caritas* o *cupiditas* y su expresión como *ordo amoris*. La conocida distinción entre *caritas* y *cupiditas* reclama acertar en la elección de los bienes, pues a la búsqueda de algo contingente, propia de la *cupiditas*, va acompañada de frustración respecto a la felicidad. La *caritas*, a su vez, busca el sumo bien y el sumo ser, que se plenifica por primera vez en la beatificante visión de Dios en el otro mundo, pero con exigencias en este. El *ordo amoris* es el ordenamiento exterior y visible del amor, complementario de la *ordenata dilectio*, amor ordenado en el interior del individuo. La contingencia del mundo reclama una organización de la vida común al servicio de la justicia y del bien común. Tarea del liberalismo agustiniano es, pues, poner en relación el orden interno del amor y el orden externo de los eventos en pro de un mundo cada vez más justo y pacífico. En este contexto, hacen su aparición H. Arendt y de A. Nygren con su distinta concepción del amor cristiano. En el marco del liberalismo agustiniano, la concepción del amor del santo ofrece la llave para una conexión filosófico-teológica del ámbito del *amor mundi* y el del *agape Dei*, de la vida contemplativa y la activa. En esta conexión el amor cristiano puede desarrollar por primera vez su dimensión pública y política y ser principio guía para el obrar político del ciudadano cristiano, libre del poder como *libido dominandi* y *possidendi*. La comprensión agustiniana del amor no lleva a una ascesis social, ni sirve al prójimo como objeto del que usar para llegar a disfrutar de la eternidad. La norma del amor cristiano reclama una *caritas* no posesiva, no oferta de intercambio, sino fin en sí mismo. El concepto de amor puede discutirse como principio de la acción política, si acepta ser entendido de forma diferenciada en sus dimensiones teológico-ética, antropológica y práctico-política.

El concepto cristiano de amor como principio de acción política excluye una forma de amor privatizada y “sin mundo”; a su vez, el concepto agustiniano de amor en cuanto *caritas* incluye esencialmente la relación con el mundo. No hay, pues, una humanidad que oprimir o devaluar, sino que transformar y enderezar nuevamente a la vida sanada en Dios. El amor que describe san Agustín no es puramente religioso, altruista, ajeno a la dimensión de amor propio, puesto que, como en las *Confesiones*, asume la globalidad de la existencia humana. Ciertamente, el amor propio egocéntrico ha de ser superado en el *Ágape*, pero sigue

siendo un componente de la psicología humana, como *cupiditas* y *libido dominandi* en el mundo, parte integrante de la acción política.

Afianzado en la *caritas*, el cristiano puede abandonar sus ámbitos privados para cumplir en el espacio público su tarea como cristiano en el mundo: servir a la construcción y conservación de la creación. El principio que guía su acción es el amor como *caritas* –relación con Dios que se expresa en la amorosa relación con el prójimo–. La relación entre amor y justicia equivale al reconocimiento global de una ética agustiniana de la ciudadanía cristiana. El amor es el principio de la acción política, la justicia es su objetivo. El amor no es nunca objeto directo de ella, la justicia sí.

La antigüedad entendió *liberalitas* como virtud social, reservada a la aristocracia, referida a la donación de bienes materiales y espirituales; si la teología la extendió luego a todos los hombres, se debió a un cambio en la antropología: el paso de una esencial desigualdad de todos los hombres –pagana–, a la igualdad de todos, aunque limitada al estado soteriológico, no al social –cristiana–. Al hombre lo determina su relación con el creador personal, punto de partida de su estado y *habitus* en el mundo.

El concepto “secular” se ha entendido de diversas maneras. R. Markus lo entendió en sentido histórico, decisivamente ideado y desarrollado por san Agustín, frente al constantinismo político. Estado e Iglesia deben estar separados y no cabe pensar en la Iglesia como potencia hegemónica mundial. En un mundo no cristiano ocupa un espacio autónomo; la vida de la Iglesia incluye el aspecto contemplativo –confesión de Cristo el Señor– y el activo –implementación activa del mandato divino–. En política ha de evitarse sin más que confluyan el *saeculum* y lo *sacrum*. A cambio asegura un consenso relativo al obrar en el ámbito político y posibilita las relaciones públicas del cristianismo. El *saeculum* en Agustín es entendido como ámbito a la vez espacial y temporal, como lugar de experiencia de la única historia divina de salvación. J. Milbank, a su vez, prefiere hablar de secularismo, entendido como un ateísmo político y social. Un ámbito secular que niega lo trascendente y piensa solo en términos de inmanencia aparece por vez primera en la época moderna; en él el esfuerzo humano por conseguir una justicia mundana se libera de Dios. Si R. Markus juzga que el liberalismo es medio adecuado para pacificar las esferas sagrada y secular y para luchar por un fundamento común para la acción política, J. Milbank exacerba la rivalidad y posibilidad de conflicto. Los ideales y valores políticos, vinculados al liberalismo, representan una tarea nunca terminada. El liberalismo creó las condiciones para la acción, al garantizar un espacio público y con él el derecho a comprometerse y organizarse en ese espacio sobre la base de una constitución democrática en vigor. El *mínimum* moral exigido al estado de derecho liberal democrático es asegurar la vida –en esto consiste la justicia en el ámbito del *saeculum*–; el *máximum* moral sale fuera de la disponibilidad del estado e incluye la medida máxima en amor vivido en la entrega en el ámbito intersubjetivo –en esto consiste el objetivo de la existencia humana en el ámbito de lo *sacrum*–. Con el *minimum* moral el liberalismo garantiza la libertad negativa exterior; ninguna democracia liberal re-

nuncia a mantener ese *mínimum* absoluto en derechos civiles fundamentales; el *maximum* moral está bajo reserva escatológica, y no depende solo de la acción humana. De aquí que a la libertad política exterior, positiva y negativa, corresponda una libertad teológica interior positiva y negativa. El ciudadano cristiano depende de ambas para cumplir su tarea de administrar y conservar la creación. El *maximum* moral significa lo mismo que la armonía del pueblo perfecto de Dios. Cómo puede alcanzarse la libertad negativa lo muestra el liberalismo agustiniano en el concepto de amor como principio; cómo puede formar con sensatez la libertad positiva lo muestra con el concepto de amor como virtud.

Que al liberalismo se haya atribuido tanto lo mejor que ha producido el hombre (justicia, igualdad...) como lo peor (individualismo, explotación...) puede entenderse, en el marco del presente estudio, desde distinción agustiniana del amor como *caritas* –amor no posesivo...– y del amor como *cupiditas* –voluntad de dominio y explotación, negación del derecho a existir y de la dignidad del prójimo–.

El libro resulta atractivo. El tema es interesante; el desarrollo, claro y bien documentado; la interpretación de Agustín corre a la par de otras interpretaciones dadas de él; el agustinismo político recibe otra luz desde el liberalismo del santo aquí propuesto. El rostro del santo recupera luminosidad, reverbero de la luz del amor cristiano, aunque no carezca de su cara de oscuridad.

Pío de Luis

Profesor Jubilado Estudio Teológico Agustiniano,

Valladolid

deluis23@hotmail

GIAN MARCO D’ALESSANDRO, *Ama e fa’ ciò che vuoi. Pedagogia, metodologia e didattica in Agostino d’Ippona*, Canterano (RM) 2020. ISBN 9788825518726. pp. 176.

Ce septième volume de la collection “EOS Collana di Storia dell’Educazione (Aracne Editrice) nous offre une intéressante lecture sur la pédagogie e la didactique chez Augustin. L’auteur divise son étude en deux chapitres avec l’intention clairement exprimée de “*commentare Agostino con Agostino, senza lasciarsi condizionare dalle conclusioni dei critici moderni*” (p. 20).

Dans le premier chapitre qui a pour titre “La scuola nella tarda antichità, insegnare et studiare nel IV sec. d. C.”, l’auteur expose d’une part l’*iter* qui a porté au changement de l’école d’une institution privée à une entité publique appartenant à l’état, et d’autre part la tradition didactique et ses développements à partir de l’œuvre de Quintilien. Il retrace dans la première partie de ce chapitre les étapes fondamentales qui voient l’établissement de la

figure du professeur au sein de la *societas* romaine. Par ailleurs, il montre comment la soude établie entre les intellectuels et le pouvoir à l'époque augustéenne est officiellement reconnue par l'action politique de Vespasien, qui légitime et institutionnalise la profession d'enseignant (p. 27). L'auteur s'est évertué à établir un dialogue entre les sources anciennes et modernes en s'appuyant sur une bibliographie spécifique sur le sujet. Il s'est servi de témoignages utiles pour décrire et contextualiser les mesures législatives impériales par rapport à l'école et au métier de l'enseignant sous Constantin, Julien l'Apostate, Valentinien et Gratien. A cet effet, l'auteur a pris en compte non seulement les règlements du *Codex Theodosianus*, mais aussi d'autres documents susceptibles d'éclairer davantage l'action politique des empereurs, comme dans le cas de Julien, pour lequel une lettre rédigée par lui-même a également été analysée (pp. 38-39). La deuxième partie du chapitre offre une présentation sommaire du *curriculum* scolaire traditionnel à la lumière de celui conçu par Quintilien : dès sa naissance, l'enfant est soumis à certains processus d'apprentissage impliquant les figures familiales de la mère, du père, de la nourrice et du pédagogue, qui coopèrent à la croissance culturelle de l'enfant. L'auteur donne ici l'exemple de Caton qui s'est personnellement préoccupé de l'éducation de son fils à cet âge préscolaire (p. 48). Il passe ensuite à présenter et à analyser les figures du littérateur, du grammairien et du rhéteur, en examinant à la fois les tâches spécifiques de chaque enseignant et les exercices propres aux différents degrés d'éducation, visant à favoriser le processus d'apprentissage de l'apprenant. Il est intéressant de noter comment l'auteur, dans ses analyses, a mis en dialogue les sources anciennes et modernes : à travers la lecture des exégèses des autres chercheurs, des comparaisons sont proposées avec les œuvres de Cicéron et de Quintilien, ponctuellement citées et accompagnées d'une ample bibliographie, utile pour retrouver et approfondir les thèmes abordés.

Dans le deuxième chapitre intitulé «A scuola con Agostino. Pedagogia, metodologia e didattica», l'auteur analyse les nombreux témoignages augustiniens sur le thème de l'éducation, dans l'intention d'offrir une nouvelle approche qui complète celle d'Henri-Irénée Marrou dont l'œuvre monumentale fait autorité sur le thème qu'il aborde. Il faut dire que l'auteur a le mérite d'apporter de nouvelles suggestions, provenant non seulement des œuvres déjà analysées par Marrou, mais aussi de nombreux autres écrits d'Augustin qui n'ont pas encore été examinées dans une perspective historico-pédagogique. En essayant de suivre de plus près la ligne chronologique des *Confessiones*, l'étude analyse les différents témoignages augustiniens qui décrivent le rapport de l'enfant avec sa famille et comment il reçoit ses premiers soins de sa nourrice, de sa mère et de son père, pour être ensuite confié au pédagogue (pp. 63-75). Ensuite, les attestations, peu nombreuses mais suggestives, qui décrivent l'enseignement du *ludus primi magistri* sont examinées. De manière différente, mais similaire à certains égards, l'analyse des témoignages concernant le *grammaticus* qui enseignait à l'élève les parties du discours, le *regulae certae*, la diction, etc. a été menée. L'auteur analyse les *tropes* rapportés dans les œuvres d'Augustin et considère les nombreux témoignages qui associent la figure du *grammaticus* à leur enseignement. Il émet ensuite

l'hypothèse que les figures rhétoriques énoncées dans les textes sont les mêmes que celles étudiées à l'école de cet enseignant (p. 108). Enfin, l'auteur présente des informations peu nombreuses mais utiles sur l'enseignement du rhéteur, ce qui lui a permis de développer la recherche en retraçant, dans divers ouvrages, ce qui ressortait lorsqu'il était fait mention de cet enseignant. L'auteur a dû faire une interprétation extensive de divers textes, principalement tirés du *De doctrina christiana*, où le raisonnement s'est poursuivi par déduction et, par conséquent, l'auteur a supposé que ce qu'Augustin a exprimé était basé sur les programmes scolastiques enseignés par le rhéteur dans l'antiquité tardive.

En outre, l'ouvrage n'a pas manqué d'étudier les critiques déjà relevées à l'époque impériale par Quintilien : les *declamationes* et les *recitationes* se poursuivaient encore dans l'Antiquité tardive, avec les mêmes méthodes scénique-théâtrales qu'auparavant. L'auteur s'est basé sur les souvenirs d'Augustin sur son attitude à l'égard de cette pratique scolastique pour conduire son analyse.

Cette première exégèse, de nature expérimentale et compilative, a été suivie d'une autre, dans laquelle l'auteur a tenté de mettre en évidence les particularités pédagogiques, méthodologiques et didactiques de l'école de l'Antiquité tardive fréquentée par Augustin et celles d'Augustin lui-même. Cette recherche s'est appuyée principalement sur les connaissances spécifiques des différents domaines psychopédagogiques : grâce à elles, en effet, on peut saisir la valeur de la *curiositas*, le penchant naturel de l'enfant, dans le domaine pédagogique ; ainsi que l'importance de la répétition d'un texte, utile pour la mémorisation ; ou encore, certains témoignages qui anticiperaient probablement certaines théories didactiques, telles que celle de l'apprentissage coopératif.

L'auteur s'est proposé d'esquisser la procédure éducative que suivait un apprenant dans l'Antiquité tardive, en examinant l'approche graduelle de l'art oratoire. L'auteur souligne que d'un point de vue historico-pédagogique, l'institution scolaire adopte le programme de Quintilien, mais que celui-ci n'est pas toujours suivi (p. 81), ce qui laisse supposer que le cursus équilibré défini par le rhéteur impérial s'enracine difficilement dans la catégorie trop conservatrice des enseignants. C'est pour cette raison, soutient-il, que certaines méthodologies didactiques ne parviennent pas à se moderniser : ce sera Augustin qui proposera une nouvelle pédagogie, développée à la suite de celle de Quintilien, avec l'intention de donner de la dignité au monde de l'enfant, pour lequel et envers lequel la tâche de l'éducateur est accomplie.

L'auteur conclut son œuvre en reprenant son impulsion motrice qui est la phrase d'Augustin « *dilige et fac quod vis* ». Il insiste que racine de l'amour doit être dans l'enseignant parce que rien ne devrait naître de lui qui ne soit pas le bien (p. 129). Puis il indique qu'enseigner c'est être capable d'attention et sur tout embrasser une mission.

Cet ouvrage constitue une contribution significative à l'étude de l'éducation chez Augustin d'Hippone. Elle parvient non seulement à captiver le lecteur par sa clarté, sa rigueur et surtout par l'abondante référence des sources, mais aussi à susciter le désir de lire Au-

gustin que l'auteur cite à profusion et commente suivant le principe qu'il avait annoncé, celui de «*commentare Agostino con Agostino*». Il mérite l'attention de tous ceux qui s'intéressent à cette thématique et continuera sans doute à inspirer de futures recherches et discussions.

Kolawole CHABI, O.S.A.
Pontificium Institutum Patristicum Augustinianum
kolachabi@patristicum.org

LIBROS RECIBIDOS

- ARANGUREN, Javier, *¿Qué es ser un ser humano?* (=Pensamiento actual 61), Rialp, Madrid 2024, 21, 5 x 14,5, 450 pp.
- BRAGUE, Rémi, *Tras el Humanismo. La imagen cristiana del hombre* (=Pensamiento actual 65), Rialp, Madrid 2023, 21,5 x 14,5, 90 pp.
- BURKHART, Ernst, *Celibato*, Rialp, Madrid 2024, 18 x 11, 64 pp.
- DESCOUEMONT, Pierre, *Los maravillosos misterios de la fe cristiana. El asombro ante el Dios del amor*, Rialp, Madrid 2024, 21,5 x 14, 5, 220 pp.
- FAZIO, Mariano, *Kierkegaard. Una introducción* (=Pensamiento actual 59), Rialp, Madrid 2023, 19 x 12,5 cm, 196 pp.
- FLADER, John, *El examen final. La preparación del juicio*, Ediciones Rialp, Madrid 2024, 195 pp. 21,5 x 14,5
- GARCÍA IBAÑEZ, Ángel, *Conversión y reconciliación. Tratado histórico-teológico sobre la penitencia postbautismal*, EUNSA, Pamplona 2024, 24 x 16,8, 575 pp.
- GUARDINI, Romano, *El universo religioso de Dostoievski*, Ediciones Rialp, Madrid 2024, 366 pp. 21,5 x 14,5.
- GUIJO PÉREZ, Salvador, *El Real Monasterio de San Leandro de Sevilla. Su origen y permanencia en el tiempo*, Diputación de Sevilla, Sevilla 2024, 158 pp. 24 x 17.
- HAHN, Scott, *La esperanza de morir. El sentido cristiano de la muerte y resurrección del cuerpo* (=Patmos 117), Rialp, Madrid 2024.
- IBÁÑEZ LANGLOIS, José Miguel, *Por qué sufrir. El sentido trascendente del dolor*, Ediciones Rialp, Madrid 2024. 274 pp. 21,5 x 14,5.
- LOHFINK, Gehard, *En ti están todas mis fuentes. Los grandes textos bíblicos redescubiertos*, Rialp, Madrid 2024, 16 x 24, 434 pp.
- MARRODÁN, Javier, *Albert Camus. La nostalgia de Dios*, Ediciones Rialp, Madrid 2024, 24 x 16, 366 pp.
- O'CALAGHAN, Paul, *Desafíos entre fe y cultura. Dos hermanos de sangre en la dinámica de la modernidad* (=Pensamiento actual 60), Rialp, Madrid 2023, 21,5 x 14,5, 208 pp.
- UGARTE, Francisco – LOZANO, José Antonio, *La conquista de la madurez*, Ediciones Rialp, Madrid 2024, 219 pp. 21,5 x 14,5.