

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XLIV



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
2009

SUMARIO

ARTÍCULOS

BOTERO, J. Silvio, <i>Posible fundamentación de una "Teología del fracaso conyugal"</i>	181
GARCÍA, Joaquín, <i>Nuevos lenguajes teológicos centrados en la creación. Novedad y continuidad</i>	199
MARCOS, Tomás, <i>Teología popular. Refranero, poesía y fe</i>	211
NATAL, Domingo, <i>La Filosofía como terapéutica vital humana (Iº)</i>	235
MORÁN, José, <i>Colaborando a una Bibliografía de san Agustín IIº</i>	277
LIBROS	305

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XLIV

Fasc. 2



MAYO-AGOSTO
2009

S U M A R I O

ARTÍCULOS

BOTERO, J. Silvio, <i>Posible fundamentación de una "Teología del fracaso conyugal"</i>	181
GARCÍA, Joaquín, <i>Nuevos lenguajes teológicos centrados en la creación. Novedad y continuidad</i>	199
MARCOS, Tomás, <i>Teología popular. Refranero, poesía y fe</i>	211
NATAL, Domingo, <i>La Filosofía como terapéutica vital humana (I°)</i>	235
MORÁN, José, <i>Colaborando a una Bibliografía de san Agustín II°</i>	277
LIBROS	305

DIRECTOR: **Domingo Natal Álvarez**
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: **Ramón Sala González**
ADMINISTRADOR: **José M^a Balmori Ruiz**
CONSEJO DE REDACCIÓN: **Pío de Luis Vizcaíno**
José Vidal González Olea
Luis Resines Llorente

ADMINISTRACIÓN:
Editorial Estudio Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900
Fax (34) 983 397 896
e-mail: editorial@agustinosvalladolid.org
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2009
España: 45,00 Euros
Otros países: 62,00 Euros
IVA no incluido

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, 2009

Posible fundamentación de una “Teología del fracaso conyugal”

SUMARIO: *Diversos signos de los tiempos están sugiriendo la necesidad y conveniencia de elaborar una ‘teología del fracaso conyugal’. En el ambiente teológico postconciliar surgen algunos elementos que pueden considerarse como presupuestos para llevar a cabo esta tarea. El hombre, que había sido contemplado desde una visión ‘esencialista’ (como un ser perfecto), hoy debe ser considerado como un ser limitado y en proceso de desarrollo y de crecimiento. Fracasar no puede significar rechazo, marginación de la historia de la salvación. La persona que ha fracasado puede y debe redimirse.*

INTRODUCCIÓN

La literatura de estos últimos años ha comenzado a detectar la necesidad de elaborar una ‘teología del fracaso’¹, con vista a dar cabida a la situación de los divorciados. Este intento aparece motivado por razones diversas: ¿todas las separaciones y divorcios son igualmente culpables? ¿La causa de que el divorcio se difunda hoy mucho más que antes es sólo fruto de una irresponsabilidad, o existen otras causas?

¿La Iglesia no tiene otro vehículo que el *Derecho Canónico* para resolver los problemas que suscita el conflicto conyugal? ¿Por qué dar la primacía al lenguaje jurídico y no al lenguaje bíblico-teológico de la misericordia, de la benignidad? Los evangelios nos revelan a Jesús de Nazaret con una

¹ Cfr. George R. EWALD, *Jesus and Divorce. A biblical Guide for Ministry to divorced Persons*, Herald Press Pennsylvania 1991, 120-123; Paul BOURGY-Louis DINGEMANS-Pierre HAYOIT, *Le Remariage divorcés. Pour une attitude nouvelle de l’Église*, Communauté Dominicaine, Rixensart 1977, 39-40; J. Silvio BOTERO G., *Fidelidad conyugal. Una vocación, no una obligación*, Paulinas, Bogotá 2006, 149-175; IDEM. *La pareja humana entre cielo y tierra. Perspectivas, problemas, posibles soluciones*, San Pablo, Bogotá 2004, 179-202.

actitud redentora ('redemptively'), no punitiva ('not punitively'), afirma Ewald².

Éstos y otros interrogantes se plantean hoy en la búsqueda de nuevas perspectivas que abran el horizonte a un problema viejo.... Una solución de tipo meramente jurídico se ha manifestado como insuficiente e ineficaz. Deberá existir otra forma más humana y más cristiana para ir al encuentro de muchos hermanos que han fracasado en una primera opción por la vida matrimonial.

Se trata en estas páginas de ofrecer algunas reflexiones que puedan ser el comienzo de una posible 'teología del fracaso conyugal'. Para ello, nos proponemos: 1. exponer el vacío que aparece en la teología tradicional; 2. sugerir posibles fundamentos de esta nueva propuesta, y 3. plantear posibles perspectivas para un futuro no lejano.

1. UN VACÍO EN LA TEOLOGÍA TRADICIONAL

El Concilio Vaticano II dejó en claro la necesidad de una nueva actitud ante el cambio que han desencadenado los 'signos de los tiempos': "la humanidad pasa de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis" (*Gaudium et Spes* 5).

La teología tradicional se había estancado manteniendo una serie de elementos que hoy no responden más a las exigencias de una nueva cultura: la prevalencia del *Derecho Canónico* en la reflexión teológica, un tipo de vocabulario³, una actitud rigorista en las cuestiones morales (en el campo de lo sexual y de lo matrimonial sobre todo), y algunos principios que hoy ya no tienen la validez de antes; por ejemplo, 'todo o nada'⁴, 'lo intrínsecamente malo' (entendido en forma absoluta), el 'principio de que algo es malo' simplemente porque está prohibido⁵, etc.

² Cfr. George R. EWALD, *Jesus and Divorce. A biblical Guide for Ministry to divorced Persons...*, 120.

³ Cfr. Servais PINCKAERS, *Il rinnovamento della morale*, Borla, Roma 1968, 90-101: anteriormente prevaleció un lenguaje abstracto, analítico, esencialista, a-histórico, e impersonal; hoy, en cambio, se emplea un tipo de lenguaje concreto, global, existencial, histórico y personal.

⁴ Cfr. Xavier THÉVENOT, *Principi etici di riferimento per un mondo nuovo*, LDC, Leumann (Torino) 1984, 96-97.

⁵ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*, Perpetuo Socorro, Madrid 2003, 53-57.

‘Los nuevos análisis y nuevas síntesis’ que prevé el Concilio Vaticano II denuncian un vacío: la falta de ‘reconocimiento del fracaso’ en la vida del cristiano y, concretamente en la vida conyugal. El fracaso es algo que hace parte de la condición humana, afirma De Clerck⁶.

A este desconocimiento del fracaso dentro de la teología tradicional ha contribuido, en buena medida, una concepción del ‘automatismo’ (del ‘ex opere operato’) que se expresaba con el principio del ‘todo o nada’ y de un cierto triunfalismo y perfeccionismo.

¿No se deberá este tipo de concepción a una equivocada comprensión de la sentencia del *Doctor Angélico* cuando propone el axioma de que una cosa para que sea perfecta necesita ser totalmente buena, mientras que cualquier defecto ya la hace mala? (‘bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu’)⁷. H. Weber cuestiona este principio y le da sólo un valor histórico para el hoy de la teología⁸.

Aplicando el principio del ‘todo o nada’ a la situación de los divorciados vueltos a casar surgen, como consecuencia, algunos interrogantes: ¿el divorcio es un pecado imperdonable?⁹. Un segundo interrogante: ¿en la teología tradicional no se da cabida a ‘lo imperfecto’? ¿Todo debe ser perfecto? ¿La salvación es sólo para los perfectos? Hoy el principio de la ‘gradualidad’ está adquiriendo una dimensión especial dentro de la teología moral¹⁰.

Si bien la reforma del *Código de Derecho Canónico*, realizada en 1983, haya reducido notablemente el libro de las penas (de 200 a 88 cánones), aún no se ha tenido en cuenta la distinción que hace el Código Alemán, entre ‘divorcio-sanción’ (‘Verschuldensprinzip’) y ‘divorcio-fracaso’ (‘Zerrütungsprinzip’)¹¹. Con esta distinción se está planteando la diferencia entre derecho y ética y, por lo mismo, la diferencia entre divorcio culpable y divorcio-fracaso (no culpable).

⁶ Cfr. Paul DE CLERCK, “La réconciliation pour les fidèles divorcés remariés”, *Revue Théologique de Louvain* 32 (2001) 344.

⁷ Cfr. Sto. Tomás DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 18, a. 4, ad 3. Este principio tomista deberá entenderse a la luz de la explicación que ofrece el Doctor Angélico a propósito de los cuatro tipos de bondad: *Suma Teológica* I-II, q. 18, a. 4, resp.

⁸ Cfr. Helmut WEBER, *Teología Moral General. Exigencias y respuestas*, Herder, Barcelona 1994, 410-413.

⁹ Cfr. Tomás MARCOS MARTÍNEZ, “El último pecado imperdonable. Católicos divorciados vueltos a casar”, *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 249-281.

¹⁰ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales...*, 77-86.

¹¹ Cfr. Johannes GRÜNDEL, *Temi attuali di teologia morale*, Paoline, Roma 1975, 222; “Zur Reforme des Ehescheidungsrechts”, *Herder Korrespondenz* 7 (1970) 328-333.

J. Gründel y K. Rahner han escrito a propósito del sentido de culpa y de pena. El primero, desde la dimensión jurídica alude, en particular, a los principios de humanización y de socialización del derecho penal; con Jesús de Nazareth quedó superada la 'ley del talión'¹². Rahner, desde la dimensión teológica, subraya la forma como la persona humana se expresa en su totalidad como un ser libre; sin embargo, en el ejercicio de la libertad se opera una cierta 'gradualidad', por razón de los condicionamientos que la limitan¹³.

Por este motivo, una determinada acción podrá ser objetivamente mala si bien no sea una falta en sentido teológico. Respecto de la sanción, afirma Rahner, frecuentemente se ha hecho una cierta identificación entre el castigo de Dios y la sanción civil¹⁴. Esta identificación se entiende si se tiene en cuenta el fuerte influjo del derecho romano sobre la moral católica y el rigorismo ético, fruto de un cierto pesimismo moral.

Otra manifestación del vacío del reconocimiento del fracaso en la existencia del hombre es la poca o ninguna importancia dada a la misericordia, a la benignidad, dentro de la teología tradicional de la iglesia. Es éste un fenómeno que se fue imponiendo a lo largo del II Milenio, particularmente, durante el siglo XVIII por causa de la difusión del Jansenismo con sus secuelas rigoristas¹⁵.

El cristianismo de los primeros siglos, no obstante la radicalidad con que intentaba vivir el mensaje evangélico, no perdió de vista la dimensión evangélica de la misericordia, de la benignidad. Respecto de la inseparabilidad del vínculo conyugal, algunos Padres de la Iglesia conocieron el doble principio de la 'ley eminente' ("no separe el hombre lo que Dios ha unido") y la 'ley de la economía' (la indulgencia con aquellas personas en dificultad)¹⁶.

A partir del Concilio Vaticano II se observa un interés creciente por recuperar la dimensión evangélica de la 'condescendencia' o benignidad. La Constitución conciliar *Dei Verbum* afirma que "sin mengua de la verdad y

¹² Cfr. Johannes GRÜNDEL, *Temi attuali di teologia morale...*, 335-337.

¹³ Cfr. Karl RAHNER, "Colpa, responsabilità, punizione", en *Nuovi Saggi I*, Paoline, Roma 1968, 329-361.

¹⁴ Cfr. Karl RAHNER, "Colpa, responsabilità, punizione"..., 357.

¹⁵ Cfr. Philippe LÉCRIVAIN, "La montée du rigorisme morale aux XVII-XVIII siècles", *Christus* 34 (1987) 183-190; J. Silvio BOTERO G., *Vivere la verità nell'amore. Fondamenti e orientamenti per un'etica coniugale*, Dehoniane, Roma 1999, 51-63.

¹⁶ Cfr. Charles MUNIER, "Le témoignage d'Origène en matière de remariage après séparation", *Revue de Droit Canonique* 28 (1978) 15-29; J. Silvio BOTERO G., *La Fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro*, Vivere In, Roma 2002, 33-35.

de la santidad de Dios, la S. Escritura nos muestra la admirable condescendencia de Dios, para que aprendamos su amor inefable y cómo adapta su lenguaje a nuestra naturaleza con su providencia solícita” (13).

Esta condescendencia debe ser conciliada con la verdad. Éstos son los dos atributos que la revelación cristiana ha reconocido en Dios: Verdad y Amor¹⁷. También aquí se detecta un vacío en la teología tradicional: una teología más preocupada por la ley, por la norma, por el principio, que por la flexibilidad, por la benignidad, por el amor. Es ésta una laguna que está en mora de ser colmada. El Sínodo de obispos de 1980 se pronunció a este respecto: “movido por la solicitud pastoral en favor de estos fieles (los divorciados), este sínodo desea que se ponga en marcha una nueva y profunda reflexión, teniendo en cuenta la praxis de la Iglesia Oriental, con el propósito de hacer más efectiva la misericordia pastoral”¹⁸.

Muchas veces, por temor al abuso, a la desbandada, se ha restringido la aplicación generosa de la misericordia. Jesús de Nazareth en ningún momento limitó su benignidad en favor de los necesitados; al contrario, se mostró espléndido y generoso en prodigar su misericordia: “no necesitan del médico los fuertes sino los que están mal. Porque no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores” (*Mt.* 9,12).

2. POSIBLES FUNDAMENTOS PARA UNA TEOLOGÍA DEL FRACASO

Algunos teólogos han llamado la atención acerca de la necesidad de elaborar una ‘teología del fracaso conyugal’, por diversos motivos: en primer lugar, el fracaso conyugal, consecuencia de un conflicto no superado convenientemente, está urgiendo una reflexión a diversos niveles (teológico, ético, jurídico, pastoral, etc).

E. Bleske escribe que “una ética que deja a un lado las posibilidades psíquicas de las personas tiene que fracasar. Su insuficiencia tiene consecuencias fatales, no sólo porque ofrece orientaciones erróneas, sino también

¹⁷ Cfr. Félix ASENSIO, *Misericordia et Veritas. El ‘Hesed’ y el ‘Emet’ divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1949; J. Silvio BOTERO G., “La Verdad y el Amor. Presencia de un binomio en la S. Escritura y en el Magisterio”, *Studia Moralia* 40 (2002) 425-465; IDEM, “El binomio ‘Verdad’-‘Amor’: una clave para la solución de la situación de los divorciados”, *Laurentianum* 47 (2006) 363-384.

¹⁸ SÍNODO DEI VESCOVI SULLA FAMIGLIA (1980), “Le 43 proposizioni”, *Il Regno-Doc.* 26 (1981) 390. La traducción es nuestra.

porque atribuye los fallos a los individuos que están sometidos a ella. (...) Esta problemática de la moral tradicional aparece con especial claridad en la doctrina de la Iglesia católica sobre el matrimonio. El principio de la indisolubilidad del matrimonio tiene con mucha frecuencia consecuencias destructoras más que de defensa”¹⁹.

En segundo lugar, el fracaso hoy hace parte de la existencia del ser humano. Una ‘ética del éxito’ (una moral de la eficacia), bastante difundida, ha hecho pensar que el hombre debe triunfar necesariamente en la vida; de lo contrario, pierde la razón de ser. “Uno de los tributos que la persona tiene que pagar como ser limitado y finito es la experiencia del fracaso”, escribe Aranguren Gonzalo²⁰.

Un tercer motivo, para elaborar una ‘teología del fracaso’, deriva del fenómeno tan frecuente en nuestro tiempo del fracaso conyugal. Bourgy-Dingemans recogen en su obra el testimonio de una religiosa que, en su experiencia pastoral, ha constatado un hecho singular: cuando encuentra una pareja que ha logrado una cierta estabilidad matrimonial, las más de las veces se trata de una segunda unión²¹. Bleske comenta que “la sociología de la familia ha demostrado una considerable falta de competencia para guiar a los matrimonios y que éstos manifiestan una alta inestabilidad estructural”²².

Tratando de plantear algunos fundamentos para una ‘teología del fracaso conyugal’, proponemos cuatro: la ‘kénosis’ de Cristo en los Evangelios, la visión ecuménica del fracaso matrimonial, la concepción del fracaso como ‘conciencia de la incertidumbre y de la limitación de la existencia humana’ y el ‘venir a menos’ el amor conyugal.

Un primer fundamento debe colocarse en la misma ‘kénosis’ de Cristo como la describe el Apóstol: “siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando la condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre” (*Fil.* 2,6-7). En diversas circunstancias Jesús de Nazareth debió soportar sus propios límites como hombre (hambre, sed, cansancio) y los límites de los otros (abandono, rechazo, incredulidad, etc)²³.

¹⁹ E. BLESKE, “El fracaso en la fidelidad a un proyecto para toda la vida”, *Concilium* 231 (1990) 315-316.

²⁰ Luis Alfonso ARANGUREN GONZALO, “El fracaso existencial: derrota o posibilidad?”, *Religión y Cultura* 43 (1997) 35-

²¹ Cfr. Paul BOURGY-LOUIS DINGEMANS-Pierre HAYOIT, *Le Remariage divorcés. Pour une attitude nouvelle de l'Église.....*, 39.

²² E. BLESKE, “El fracaso en la fidelidad a un proyecto para toda la vida”..., 319.

²³ Cfr. Paolo GIANNONI, “Il Messia sconfitto come paradigma per l'esistenza del cristiano”, *Credereoggi* 19/5 (1999) 21-32.

Pablo, en la Carta a los *Corintios* (I *Cor.* 1,27) afirma que “Dios ha escogido más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios; ha escogido lo débil del mundo para confundir lo fuerte; lo plebeyo y despreciable del mundo para reducir a nada lo que es”. En esta perspectiva podría leerse el capítulo 25 del Evangelio de Mateo. Una actitud de este tipo deberá hacer reflexionar a la Iglesia acerca de su postura frente a los divorciados. La lectura del capítulo sobre la ‘casta meretrix’ en la obra *Sponsa Verbi*, de H. U. Von Balthasar, ilumina esta realidad del fracaso en la historia de la revelación cristiana²⁴.

De Clerck comenta que los cristianos no deberían tomar motivo de escándalo por causa del fracaso: los evangelios nos presentan a Cristo crucificado y a los discípulos que huyen porque sus ilusiones se han frustrado; los discípulos de Emaús vuelven a sus casas desmotivados porque “esperaban que sería Él quien iba a librar a Israel (*Lc.* 24,21); Jesús mismo se vio traicionado por uno de sus discípulos y negado tres veces por Pedro; la misma Iglesia no debe considerarse ajena al fracaso cuando se recuerdan los contratiempos que ha debido soportar a lo largo de 20 siglos²⁵.

Estos pocos textos del mensaje revelado nos manifiestan que el ‘abajamiento’ de Cristo a la condición humana se explica como fidelidad a su ‘kenosis’ misericordiosa. Basten dos ejemplos muy significativos de esta actitud y en relación con la situación de los divorciados, ambos narrados por el evangelista Juan: el encuentro con la samaritana (4,1-43) y el perdón concedido a la mujer cogida en adulterio (8, 3-12). En el diálogo con la samaritana, Jesús termina haciendo de ella una mensajera de su presencia en aquella población. A la mujer adúltera la defiende de la lapidación y la despide perdonándola y exhortándola a ‘no pecar más’.

Juan Pablo II parece aceptar que la Iglesia de nuestro tiempo ha estado más de parte de la aplicación de la justicia en las relaciones humanas; pero él mismo afirma que ‘la justicia no siempre basta’ para regular las relaciones interpersonales. “La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite a esa forma más profunda que es el amor plasmar la vida humana en sus diversas manifestaciones” (*Dives in misericordia* 12).

²⁴ Cfr. Hans U. Von BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Saggi Teologici*, vol II, Morcelliana, Brescia 1972, 189-283.

²⁵ Cfr. P. De CLERCK, “La réconciliation pour fidèles divorcés remariés”, *Revue Théologique de Louvain* 32 (2001) 345.

Esta sentencia del Papa puede tener aplicación a la forma como los tribunales eclesiásticos han tratado la situación de los divorciados. El canon 1060 del nuevo *Código de Derecho Canónico* continúa todavía dando la prevalencia al ‘favor juris’; algunos teólogos han planteado la posibilidad de un cambio²⁶: en vez de privilegiar el derecho, se deberá dar la prioridad a la persona humana, haciendo valer el principio evangélico: “el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado” (*Mc. 2,27*).

La visión ecuménica del fracaso matrimonial puede constituir otro fundamento para una ‘teología del fracaso conyugal’. El Movimiento Ecu­ménico está pidiendo que se elabore una teología del matrimonio, común para las tres grandes iglesias cristianas; una razón para que se cubra esta necesidad es la difusión de los matrimonios mixtos²⁷.

La actitud de la Iglesia Católica en relación con la situación de los divorciados es diferente de la actitud que asumen las Comunidades Protes­tantes y la Iglesia Ortodoxa. Mientras estas dos últimas mantienen una acti­tud de flexibilidad, la Iglesia católica se sostiene firme en declarar que ‘el matrimonio rato y consumado entre dos bautizados es absolutamente indi­soluble’.

Esta diferencia crea una dificultad: tratándose de un ‘matrimonio mixto’, el cónyuge divorciado, que pertenezca a la Iglesia Ortodoxa o a alguna de las Comunidades Protestantes, obtendrá fácilmente la solución de su situación para pasar a nuevas nupcias; no sucede lo mismo con el cónyu­ge católico que deberá someter su caso a los tribunales eclesiásticos.

La Iglesia Ortodoxa conoce la doctrina de la ‘Economía Eclesiástica’ que mitiga el rigor (‘akribeia’) de la ley en vista al bien de una persona o de la Iglesia, con la debida competencia y bajo ciertas condiciones²⁸. En este aspecto, la Iglesia Ortodoxa ha mantenido en pie la tradición de flexibilidad de la Iglesia primitiva: permitir en algunos casos (enfermedad, cautividad,

²⁶ Cfr. Urbano NAVARRETE, “Favor fidei e ‘salus animarum’”, *Jus* 27 (1980) 60-88; Luigi CHIAPPETTA, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Dehoniane, Roma 1990, 52, Nota 63; Bernardo VANEGAS, “La crítica actual del principio ‘favor matrimonii’”, *Universitas Canonica* 3 (1981) 313-341; Rufino CALLEJO DE PAZ, “El ‘favor matrimonii (canon 1060): aspectos a revisar”, *CienciaTomista* 91/127 (2000) 135-159.

²⁷ Cfr. J. Silvio BOTERO G., “Hacia una teología ecuménica de la pareja humana a partir del ‘matrimonio mixto’”, *Carthaginensia* 22 (2006) 331-349; Placido SGROI, “I matrimoni interconfessionali, sfida e risorsa per le chiese verso una teologia ecumenica del matrimonio”, en *Uniti nel battesimo e nel matrimonio: Famiglie Interconfessionali chiamate ad una vita comune nelle chiese per la riconciliazione delle nostre chiese*. II Incontro Mondiale 2003, I.S.E. Venezia 2004, 138-216.

²⁸ Cfr. Basilio PETRÀ, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, EDB, Bologna 1991, 106.

ingreso en la vida monástica, atentado contra el cónyuge por parte del otro, etc)²⁹ las segundas nupcias.

Un caso especial es el que defendía S. Epifanio de Salamina: tenía en cuenta la vida piadosa, en general, del divorciado más que el hecho concreto de la ruptura del vínculo matrimonial³⁰. Es un caso que contrasta con la actitud de la Iglesia católica hoy que no tiene en cuenta la vida, en otros aspectos tal vez ejemplar, de un divorciado.

No se trata de hacer 'tabula rasa' de la situación indiscriminadamente, porque la Iglesia ortodoxa, como la comunidad cristiana primitiva, urge hacer penitencia y establece una diferencia entre la celebración del matrimonio en circunstancias normales y la nueva unión de los divorciados; incluso exige una mayor penitencia al cónyuge divorciado culpable.

Las Comunidades Protestantes, en general, mantienen una actitud de flexibilidad de frente a los conflictos conyugales. Para ellos el matrimonio es una 'gracia', no una ley. "Si el matrimonio es una ley, escribe Crespy, todo lo divina que se quiera, resulta necesario prever las modalidades de transgresión de esa ley y su sanción eventual"³¹.

Desde esta perspectiva, Crespy reprocha a la Iglesia que "se vuelve a menudo severa en su enseñanza. Pero se vuelve severa precisamente en la medida en que tiende a hacer del matrimonio una ley o una orden y a prevenir a sus fieles contra la transgresión. (...) Como se desconfía de la astucia de los hombres para desviar la ley, se procura prevenir toda maniobra solapada exagerando la ley"³².

Crespy pone de presente un elemento significativo a propósito del divorcio: "el que se divorcia debe saber que se encuentra en situación de infidelidad relativa a la gracia de Dios... (...) Pero eso no significa de ningún modo que esté perdido: el pueblo infiel no está, por eso mismo, perdido; eso significa que no puede aceptar tranquilamente el ser infiel ni encerrarse en la buena conciencia de que Moisés está de su parte"³³.

R. Grimm, partiendo de la actitud de Pablo (I. Cor. 7, 10-16) y de los 'incisos' de Mateo (5,32 y 19,9), asume la posición de un 'compromiso' delante de Dios; para ello plantea algunas condiciones: que se trate de una

²⁹ Cfr. Clemente PUJOL, "El divorcio en las iglesias ortodoxas orientales", en *El vínculo matrimonial. ¿Divorcio o indisolubilidad?*, BAC, Madrid 1978, 370-433.

³⁰ Cfr. S. Epifanio DE SALAMINA, *Panarion* 2,1, Haer. 59, PG. 41, 1024; C. RICCI, "S. Epifanio divorzista?", *Salesianum* 33 (1971) 599-665.

³¹ Georges CRESPLY, "Sobre la gracia del matrimonio", en *El matrimonio*, Mensajero, Bilbao 1969, 22.

³² Georges CRESPLY, "Sobre la gracia del matrimonio" ..., 23.

³³ Georges CRESPLY, "Sobre la gracia del matrimonio" ..., 45.

tensión entre dos exigencias consideradas como necesarias y legítimas; una tensión que no puede prolongarse por mucho tiempo; que vaya acompañada del sentimiento de culpabilidad por causa del abandono de un valor y que sea una forma de paciencia en la búsqueda de lo mejor³⁴.

Algunos protestantes, afirma Grimm, admiten el principio de la indisolubilidad del vínculo conyugal, pero la mayoría acepta la posibilidad del divorcio en el caso del fracaso irremediable de un matrimonio. Frente al principio de la indisolubilidad, propone otro principio –la fidelidad existencial– que intenta conciliar el principio normativo con la realidad, la verdad con la vida³⁵.

La jerarquía de la Iglesia católica, si bien ha mitigado la postura de severidad, sostenida por siglos, dejando caer algunos cánones que afectaban a los divorciados (prohibición de la sepultura eclesiástica y ciertas expresiones infamantes), no obstante mantiene en pie la exclusión de los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía y reafirma la negativa de disolución del vínculo del matrimonio (rato y consumado) de los bautizados³⁶.

Las Comunidades Protestantes y la Iglesia Ortodoxa, prácticamente, están de acuerdo en afirmar un doble principio: mantener en pie el principio evangélico de que “el hombre no separe lo que Dios ha unido” y el principio de la benignidad en los casos conflictivos, tolerando el divorcio y permitiendo una segunda unión.

El diálogo ecuménico entre las tres iglesias cristianas podrá confluir en el planteamiento de unos elementos teológicos comunes que sirvan de base para afrontar el problema común del fracaso conyugal. Entre estos elementos comunes se pueden destacar los siguientes: el matrimonio como vocación cristiana, la categoría bíblica de alianza, el amor fiel y la llamada a la santidad³⁷.

El tercer fundamento que nos propusimos desarrollar es la concepción de fracaso como ‘conciencia de la incertidumbre y de la limitación de la existencia humana’. Una concepción ‘esencialista’ del hombre, como alguien definitivamente hecho no tiene cabida en esta época cuando se concibe al ser humano como alguien en continua realización. Juan Pablo II, en la *Familiaris*

³⁴ Cfr. Robert GRIMM, *L'institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale*, Cerf, París 1984, 273-274.

³⁵ Cfr. Robert GRIMM, *L'institution du mariage...*, 43-44.

³⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, “Il matrimonio sacramentale rato e consumato non può mai essere sciolto neppure dalla potestà del Romano Pontefice”, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXIII/1 2000, Editrice Vaticana 2002, 101-108.

³⁷ Cfr. J. Silvio BOTERO G., “Hacia una teología ecuménica de la pareja humana...”, 339-342.

consortio (1981) había definido al hombre como “un ser histórico que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento” (34).

Al considerar al hombre dentro del proceso de desarrollo de su persona habrá que distinguir entre el ‘fracaso’ y una ‘falta’ o pecado. El fracaso, como resultado de un error, no podrá juzgarse como culpable. Es la distinción que hace el código alemán entre ‘Zerrütung’ (error) y ‘Verschuldung’ (culpa)³⁸. La ética católica también reconoce la distinción entre una acción culpable (deliberada y libre) y una acción involuntaria.

A este propósito se debe advertir la diferencia entre el campo de lo jurídico y el de la moral que los filósofos del derecho ponen de presente: la moral cubre el campo de la conciencia de la persona (de dentro hacia afuera) y el derecho el campo de la intersubjetividad (de fuera hacia adentro); siendo distintas las dos disciplinas, no obstante mantienen una estrecha relación por cuanto una y otra tienen como sujeto propio el ser humano³⁹.

En el ambiente actual, el fracaso conyugal se hace muy complejo porque hay una serie de circunstancias que lo explican; circunstancias en las que las personas afectadas muchas veces, son culpables sólo en parte, o tal vez nada. Bleske señala algunas de estas circunstancias de tipo sociológico y de tipo psicológico; de índole sociológica, como la creciente diferenciación de los espacios sociales con sistemas de valores diversos, el fenómeno de la individualización, la prolongación de la duración del matrimonio, etc.

De índole psicológica, las exigencias que se derivan de una nueva forma de matrimonio participativo en que ambos cónyuges deben deliberar y decidir juntos; exigencias respecto de la capacidad crítica para distinguir entre principios y reglas anticuadas en vista a elegir formas razonables en la relación interpersonal; exigencias respecto de la disponibilidad de los cónyuges a aceptarse mutuamente con sus experiencias de vida, muchas veces divergentes, etc⁴⁰.

Un cuarto fundamento, de mucha importancia, es el posible ‘venir a menos del amor conyugal’⁴¹. El amor conyugal, que había sido casi ignora-

³⁸ Cfr. Johannes GRÜNDEL, *Temi attuali di Teologia Morale*, Paoline, Roma 1974, 222.

³⁹ Cfr. Luis VELA, *El derecho natural en Giorgio Del Vecchio*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1976, 99-153; Edgardo FERNÁNDEZ SABATÉ, *Filosofía del derecho*, Depalma, Buenos Aires 1984.

⁴⁰ Cfr. E. BLESKE, “El fracaso en la fidelidad a un proyecto para toda la vida”, *Concilium* 231 (1990) 319-326; Giannino PIANA, “Affrontare il naufragio di un matrimonio”, *Credereoggi* 136 (2003) 53-64.

⁴¹ Cfr. Giovanni CERETI, *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*, EDB, Bologna 1971, 357-61.

do totalmente desde el siglo XII⁴², con el Concilio Vaticano II alcanza la plena 'recepción' dentro de la teología del matrimonio⁴³. Algunos autores, aceptando la afirmación de que el matrimonio es el 'sacramento del amor', se preguntan: si el amor llegara a faltar en una pareja, ¿sobre qué base se fundará el matrimonio? El odio o la indiferencia no pueden ser fundamento, ni humano y menos cristiano, de una pareja de esposos.

De hecho, hay una causa de nulidad que ha cursado con éxito en la Rota Romana, porque en el momento de dar el consentimiento no había amor conyugal entre los contrayentes⁴⁴. De Lahidalga va más allá: llegando a faltar el amor durante la vida matrimonial en forma irremediable, ¿no podrá la autoridad eclesiástica dictar una sentencia 'ex nunc', es decir, desde el momento posterior a su válida celebración en que se constata el fracaso irremediable del matrimonio?⁴⁵

Los cuatro fundamentos expuestos hasta aquí justifican la elaboración de una reflexión teológica sobre el fracaso conyugal que puede incluir estos cinco elementos:

-1. Dios llama al varón y a la mujer a realizar un proyecto en común ('llegar a ser una sola carne') dentro de una historia que está condicionada por factores diversos: podrán realizar el proyecto de vida parcial o plenamente, o podrán también fracasar...

-2. Hombre y mujer responden, desde su condición de criaturas limitadas, a este proyecto interpersonal que se inserta dentro de la alianza de Dios con su pueblo. Es una vocación con dimensión de eternidad a realizar en el tiempo y en el mundo presente.

-3. El posible fracaso en la vida conyugal dentro de la historia de la revelación cristiana no significa rechazo por parte de Dios. Se podrían citar tantos testimonios bíblicos en favor de este no-rechazo por parte de Dios.

-4. La alianza de Dios con su pueblo, como también la alianza conyugal, se funda sobre dos pilares: una alianza que nace del amor (misericordioso) y que conlleva la garantía de la fidelidad. De aquí que estos dos atributos de

⁴² El Papa Alejandro III (1159-1181) hizo cancelar del léxico jurídico de su época el vocablo 'amor' porque creaba dificultades en los tribunales eclesiásticos cuando se trataba de verificar la validez o nulidad de un matrimonio.

⁴³ La *Gaudium et Spes* entre los numerales 46 a 52, al menos 25 veces alude al amor entre los esposos.

⁴⁴ Cfr. Vincenzo FAGIOLO, "Chicagien. Nullitatis matrimonii" en *Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae* 62 (1970) 978-9990; Arcturo DE JORIO, "Nullitatis matrimonii. Sententia definitiva Indianopolitana", *Jus Canonicum* 12 (1972) 259-268.

⁴⁵ Cfr. José M. DE LAHIDALGA, "La declaración de nulidad y el matrimonio cristiano: una sugerencia pastoral", *Surge* 543-544 (1993) 45-63.

la bondad ('Hesed') y de la fidelidad ('Emet') deban conjugarse en la vida de la pareja, como también Dios ha sabido conciliarlos en la historia de la salvación.

-5. La Iglesia deberá atender hoy a esta sabia conciliación abriendo espacio a la benignidad que había sido marginada por el influjo excesivo del derecho en la teología del matrimonio.

3. CON PERSPECTIVAS DE FUTURO

Una 'teología del fracaso conyugal' tiene perspectivas de futuro. Existen en el ambiente teológico varios signos que auguran una apertura dentro de la tradición de severidad que ha marcado, en especial, la moral del matrimonio. Entre otros signos, es posible enumerar éstos: la sugerencia de la Comisión Teológica Internacional (1977) que planteó la necesidad de revisar el concepto teológico de la 'sacramentalidad' y el concepto jurídico de la 'consumación' del matrimonio⁴⁶. Posteriormente, durante el Sínodo de Obispos (1980) la asamblea sinodal elevó la propuesta de llevar a cabo dentro de la Iglesia católica una reflexión profunda, teniendo presente la praxis de la Iglesia ortodoxa, acerca de la misericordia pastoral (*Propos.* 14.6). Esta propuesta aparece en el contexto del 'problema de los divorciados'.

A propósito de la 'sacramentalidad', la reflexión teológica postconciliar ha hecho notables avances. La dimensión sacramental no es una realidad 'cosista'; es algo eminentemente humano: E. Casirer se refería al hombre como a un 'animal simbólico', porque es creador de significaciones. De aquí que los autores distingan entre signo, alegoría y símbolo, reservando el término 'símbolo' para referirse a lo que tradicionalmente se ha llamado 'sacramento'⁴⁷.

Desde esta perspectiva, la sacramentalidad es una realidad dinámica: crece en la medida en que el hombre se esfuerza por expresar mejor su interioridad. Por esta razón, algunos teólogos distinguen tres niveles dentro de la sacramentalidad: una sacramentalidad embrional o creatural (el matri-

⁴⁶ Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, "Proposiciones sobre algunas cuestiones doctrinales referentes al matrimonio cristiano", *Revista Española de Derecho Canónico* 35 (1979) 133: "no hay que excluir que la iglesia pueda determinar más las nociones de sacramentalidad y de consumación y dar ulteriores ilustraciones sobre su sentido de tal modo que, en consecuencia, toda la doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio se proponga en una síntesis más cuidadosa y más profunda".

⁴⁷ Cfr. Juan MARTÍN VELASCO, *El hombre ser sacramental. Raíces humanas del simbolismo*, Colegio Mayor Chaminade, Madrid 1988, 17-20.

monio de los paganos), o como sería una sonrisa, un abrazo, como expresión de afecto y de acogida; la sacramentalidad cristiana, cuando el creyente en Cristo desde su fe da sentido cristiano a su existencia; la sacramentalidad plena que conlleva el desarrollo y madurez de la dimensión simbólica⁴⁸.

El fracaso conyugal puede revelar una falla en la capacidad de expresar el amor conyugal, la donación total, la capacidad para asumir la responsabilidad que conlleva la vida matrimonial. La sacramentalidad no es algo automático, como se ha creído. Por el hecho de haber sido bautizada no se puede deducir que una persona tenga ya la madurez humana y cristiana para expresar lo que es el matrimonio cristiano. Una nueva concepción de la sacramentalidad cuestiona la comprensión automática que se ha dado al matrimonio de los bautizados y, por tanto, también a la indisolubilidad.

Respecto de la consumación del matrimonio, J. Bernhard y otros estudiosos han planteado la tesis de la ‘consumación existencial’ para corregir la concepción tradicional de la consumación física⁴⁹. La ‘consumación existencial’ corresponde al perfeccionamiento gradual y progresivo de la pareja humana, que llegará a alcanzar la madurez humana y cristiana que hace que el matrimonio sea indisoluble, no en forma automática sino muy personal y progresiva. G. Lesage, citado por La Due, ofrece una lista de 15 signos esenciales de solidez de la comunidad conyugal; faltando uno de ellos o varios, priva al consorte de un derecho esencial en el matrimonio⁵⁰.

A estos tres signos que hacen prever cambios trascendentales en la teología del matrimonio, en un futuro no lejano, debe añadirse la necesidad de una educación especial hoy para las parejas de novios.

Los cursos pre-matrimoniales son, en su gran mayoría (salvo excepciones), insuficientes para preparar al matrimonio a dos jóvenes. El abogado, el médico, el sacerdote, se preparan por espacio de más de un lustro de años para el ejercicio de su profesión o ministerio. El tiempo y la forma que se dedican a la preparación al matrimonio no garantizan una buena capacitación.

Las exhortación Apostólica *Familiaris consortio* de Juan Pablo II (1981) alude a tres momentos de esta preparación: remota, próxima e inmediata (66). En esta perspectiva se podría pensar en la capacitación que da la fami-

⁴⁸ Cfr. V. BOULANGER – G. BOURGEAULT – G. DURAND, *Mariage, Rêve, réalité. Essai théologique*, Montreal 1975, 86-93; J. Silvio BOTERO G., *L'etica della coppia nella postmodernità*, Logos, Roma 2003, 147-153 y 164-178.

⁴⁹ Cfr. Jean BERNHARD, “A propos de l'hypothèse concernant la notion de ‘consommation existentielle’ du mariage”, *Revue de Droit Canonique* 20 (1970) 184-192.

⁵⁰ Cfr. William J. LA DUE, “Conjugal Love and the juridical Structure of the christian Marriage”, *The Jurist* 34 (1974) 51-52.

lia como primera escuela del amor y de la socialización; la pastoral juvenil podría servir como preparación próxima subrayando el conocimiento recíproco del varón y de la mujer y fomentando la construcción del 'nosotros' de la amistad y del noviazgo; la preparación inmediata será una capacitación más directa y mejor centrada en la vida de pareja. En este sentido discurre el 'documento sobre la preparación al matrimonio', del Pontificio Consejo para la familia (13 mayo 1996).

La educación, a que se quiere aludir en este contexto, no puede tener un sentido uni-direccional. Bleske afirma que "la clave teológica de la temática del 'fracaso en la fidelidad a un proyecto para toda la vida' no puede estar en el problema de cómo hay que ayudar a los fracasados para superar su fracaso. El acento, en tal caso, seguiría estando en los fallos individuales y no en cómo superarlos"⁵¹.

Un problema concreto con que se tropieza hoy, cuando se trata de las parejas humanas, es la rivalidad de los sexos. Antes el machismo tenía la hegemonía; hoy es el feminismo el que intenta hacer el desquite. Frente a esta situación, se hace necesario promover una toma de conciencia: no es el 'yo' masculino o el 'tú' femenino el que debe imponerse sobre el otro, sino que es el 'nosotros' de pareja el que ahora debe prevalecer para deliberar y decidir juntos.

Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* se refirió a este 'nosotros' de pareja: "en la intimidad conyugal están implicadas las voluntades de dos personas, llamadas sin embargo a una armonía de mentalidad y de comportamiento. Esto exige no poca paciencia, simpatía y tiempo" (34). De este modo aludía el Papa a lo que hoy se designa como 'conciencia del nosotros conyugal'⁵², o sea, la 'conciencia de ser una sola carne', de que ya habla el libro del *Génesis* (2,24).

Incluso la sociología se ocupa de iluminar a las parejas de novios acerca de algunos recursos que pueden favorecer esta conciencia del 'nosotros'. G. Pastor Ramos hace referencia a la 'teoría factorialista de la personalidad humana' que afirma: "el atractivo entre un hombre y una mujer aumenta proporcionalmente al mayor número de coincidencias actitudinales que exista entre ambos. La mayoría de los novios y esposos, en efecto, suelen

⁵¹ E. BLESKE, "El fracaso en la fidelidad a un proyecto para toda la vida"... 326.

⁵² Cfr. J. Silvio BOTERO G., *La conciencia de pareja. De la rivalidad a la comunicación interpersonal*, San Pablo, Bogotá 2006; IDEM, "La conciencia del 'nosotros conyugal': raíces en el pasado y perspectivas de futuro", *Laurentianum* 43 (2002) 397-415; IDEM, "Conciencia de pareja. Hacia la recuperación de un proyecto inicial", *Studia Moralia* 37 (1999) 95-125.

tener aproximadamente la misma edad, pertenecen a una clase social parecida, han sido educados bajo análogos criterios, de modo que sus gustos, deseos, valores, ideologías, opiniones y actitudes, su modo de entender la vida, son iguales o casi iguales”⁵³. A esta sintonía de factores unificadores la llama ‘homogamia’.

A propósito de educación para evitar el fracaso conyugal, se debe subrayar la importancia de educar para la fidelidad y no tanto para la indisolubilidad. La indisolubilidad se predica de un contrato; la fidelidad se predica de la persona humana; indisolubilidad es un concepto jurídico, mientras que la fidelidad es una categoría bíblico-teológica⁵⁴.

Es el amor fiel al otro lo que hace que el matrimonio se haga indisoluble. Como no todos los árboles del bosque tienen la misma altura, tampoco todas las parejas alcanzan el mismo nivel de fidelidad en su vida conyugal. Alguien afirmó que “árboles y amores mientras tengan raíces, darán flores y frutos”.

CONCLUSIÓN

Elaborar una ‘teología del fracaso conyugal’ es posible, es algo necesario, es útil. Es posible porque ya existen unos presupuestos que le dan fundamento sólido; es necesaria, porque no es humano, ni cristiano dejar en vilo a un número, cada día más numeroso de personas que han fracasado irremediablemente en su proyecto de vida matrimonial; es útil, porque será un acercamiento al diálogo ecuménico.

La Iglesia católica ha dado ya algunos pasos en vista a una actitud más flexible en favor de los divorciados: ha ampliado el número de causales de nulidad matrimonial; los considera todavía hijos de la Iglesia (FC. 84); algunas conferencias episcopales los admiten a los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía bajo ciertas condiciones.

Para Jesús de Nazareth, el fracaso del hombre no fue un desastre definitivo; supo distinguir entre el error y la culpa, y aun la culpa la perdonó. La actitud de Jesús frente al fracaso fue de redención, no de punición. La Iglesia de los primeros siglos de cristianismo mantuvo en pie el principio evangélico de la inseparabilidad, pero sin negarse a la benignidad en casos

⁵³ Gerardo PASTOR RAMOS, *Sociología de la familia. Enfoque institucional y grupal*, Sígueme, Salamanca 1988, 212.

⁵⁴ Cfr. Paul PALMER, “Christian Marriage: Contracts or Covenant”, *Theological Studies* 33 (1972) 639.

muy concretos; la teología del post-concilio y, sobre todo, la teología del matrimonio, muestra una clara y decidida orientación hacia la benignidad pastoral, en sintonía con las otras iglesias cristianas. Un obispo francés –E. Marcus– sugería mantener el equilibrio entre la fidelidad a la disciplina eclesiástica y prestar atención a la fragilidad humana⁵⁵.

El Magisterio de la Iglesia aún mantiene firme la negativa a la disolución del vínculo del matrimonio sacramental (rato y consumado) de los bautizados fundándose en el argumento de que la Iglesia no posee esta facultad. Sin embargo, comenta un teólogo: ¿cómo es posible que una doctrina tan clara y constante, haya sido tan discutida por los teólogos, sin que ninguno de ellos haya sido ‘condenado’, ni considerado ‘no en plena comunión’ con la Iglesia católica por sostener la tesis de la posibilidad de ampliar la potestad vicaria del Papa para disolver el vínculo...?⁵⁶ A este propósito, J. Günter Gerhartz se pregunta: ‘¿es falta de poder, o es falta de voluntad?’⁵⁷.

La literatura sobre esta temática es abundantísima y en muchas lenguas, y a diversos niveles: bíblico, teológico, jurídico, ético y pastoral. La Iglesia jerárquica no puede desatender ni la súplica de los divorciados para que no se considere su fracaso como definitivo, ni la reflexión de tantos teólogos que honestamente sostienen la necesidad de un cambio de actitud frente a los divorciados.

Se ha afirmado que un cambio de postura podría ser ocasión de escándalo, o que “podría inducir a error y confusión acerca de la doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio” (FC. 84). Un obispo en el Sínodo de 1980 afirmaba: el pueblo no se escandaliza de que la Iglesia sea una madre descendiente; sí se escandaliza de su inflexibilidad⁵⁸.

El Cardenal W. Kasper sugiere una perspectiva significativa: “la iglesia postpascual hubo de elaborar constantemente, con la ayuda del Espíritu de Jesús que le había sido otorgado, nuevos ordenamientos en los que, por una parte, se salvaguardase en toda su plenitud la exigencia escatológica de

⁵⁵ Cfr. Émile MARCUS, “La pastorale des personnes divorcées et remariés”, *Documentation Catholique* 2170 (1997) 971-979.

⁵⁶ Cfr. Basilio PETRÀ, “Facoltà del Romano Pontefice e matrimonio rato e consumato”, *Rivista di Teologia Morale* 126 (2000) 248.

⁵⁷ Cfr. Johannes GÜNTER GERHARTZ, “La indisolubilidad del matrimonio y su disolución por la iglesia en la problemática actual”, en *Matrimonio y divorcio*, dirigen R. Metz e J. Schlick, Sígueme, Salamanca 1974, 226.

⁵⁸ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980*, La Civiltà Cattolica, Roma 1982, 366-367.

Jesús y, por otra, se tuviese en cuenta la situación concreta. La Iglesia percibió sin duda, desde el comienzo y como cosa suya, esta tarea”⁵⁹.

J. SILVIO BOTERO G., CSsR.
Academia Alfonsiana - ROMA

⁵⁹ Walter KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Sal Terrae, Santander 1980, 72.

Nuevos lenguajes teológicos centrados en la Creación.

Novedad y continuidad

“El Dios de los cristianos me parece demasiado pequeño para tanta maravilla que encierra el mundo” (Adriana, en Berlín, junto al lago que circunda a Kladow).

No fueron previstas las consecuencias de aquel número primero de la *Gaudium et Spes*: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (GS, 1). Era como encender una luz o abrir una ventana después de un largo tiempo de represión tras largos años de pretender ir contra la corriente. La Iglesia había llegado, pero demasiado tarde (Doudon Diène: 675 ss). Comenzaba una lectura laica de la historia que la elevaba a la dignidad de una y sola historia de salvación. Venía a ser la solución a una serie de reivindicaciones religiosas, estrechamente ligadas a las formas como se ha expandido el colonialismo occidental de origen grecorromano por el resto de los países del mundo considerados menores, subdesarrollados o en vías de desarrollo.

David J. Bosch (Bosch: 230), recogiendo la teoría de Hans Küng (Küng: 77), ha dividido las etapas del cristianismo en seis paradigmas, que en su momento exigieron cambios profundos, aunque siempre bajo la influencia de la cultura dominante. Hoy hemos llegado al paradigma del ecumenismo que requiere cambios en las relaciones misioneras con las alternativas de expresión religiosa y los sujetos de la influencia que ejercen sobre el imaginario mundial los descubrimientos de la ciencia y la tecnología, a través de diversos lenguajes.

De hecho, los últimos descubrimientos de las ciencias lingüísticas y de los sistemas de la semiótica, han venido a demostrar que el mejor método

para marcar una distancia etnocida y excluyente sobre grupos diferentes (Lotman: 93) es el de hacerles entender que su lengua es de ningún valor. En la lengua dominante predomina una secreta voluntad de eliminar lo otro para imponer lo que considera único y exclusivo, es decir, lo nuestro, lo propio de quienes practicamos la única forma verdadera de seguir al Dios de Jesucristo. Las formas como han sido destruidas sistemáticamente (aunque sin el éxito esperado) las religiones andinas (Kauffmann: 2) y otras religiones animistas menores ha partido del desencuentro en los lenguajes de los nuevos paradigmas. Son los elementos que privan a la Iglesia de asumir en su encerramiento ideológico occidental otras formas de ser y pensar (Ibid.: 3). El concepto de misión lleva consigo, pues, una implícita actitud racista, que niega la capacidad y responsabilidad del otro, y tiende a debilitar su espiritualidad.

La transformación de las lenguas en el tiempo ha sido una señal inequívoca de la transformación en el sistema de valores, de los cambios culturales e ideológicos que se han producido al interior de los pueblos. De este modo asistimos a una acelerada transformación semiológica, expresión del cambio en distintos lenguajes o estructuras internas en los campos éticos y culturales (Doudu Diène: 685).

1.1 Lenguaje y represión

Todo lenguaje lleva dentro de sí un pensamiento, una estructura cultural del mundo en que se ha elaborado. La fijación de las abstracciones hace que el lenguaje vaya perdiendo sentido, hayan cegado a la institución eclesial y no hayan permitido abrir los ojos a las evidencias (González Faus: 9 ss): ni religiones (Gellman y Hartman: 69 ss), ni inculturación, ni avances científicos, ni sus correlatos en el pensamiento de la pos-modernidad, ni desarrollo inductivo de las iglesias locales, ni, incluso, las formas teológicas de pensar dentro de la misma fe de Jesús. Todo ha tratado de homogeneizarse, uniformizarse sin respeto a las diferencias (Morin: I, 171) ni a los modos como el Dios creador actúa al interior de la materia, de la vida, del universo. El conservadurismo en la salvaguarda de la “tuta doctrina” nos ha hecho olvidar la diversidad teológica de los tiempos evangélicos, de la literatura patristica y de las tradiciones teológicas orientales y occidentales.

En tales circunstancias la fusión entre Iglesia y Estado viene a ser un metalenguaje que convierte el discurso de la teología en una necesidad más profunda que la misma fe y se convierte en una prevalencia hegemónica de la cultura grecorromana que se ha venido transmitiendo desde antes del

Cristianismo. En términos de política se traduce en una fuerza para defender las propias ideas sin dejarse penetrar de las de los demás y en una conjunción de la Cruz y la espada.

1.2 Diálogo e interacción

Hace algún tiempo la ONU declaró el Año de la Tolerancia como método pedagógico para aprender a respetar al otro, para dejar que el diferente se moviera en su campo sin que penetrara en el mío. El diálogo sin embargo supone un paso más, la intercomunicación entre distintos modos de pensar y de ver, pero sin más compromiso que el conocimiento recíproco. Hay un tercer nivel: la interacción nos lleva no solamente a valorar la riqueza del otro, sino a entrar en un proceso de interacción, que nos abre a los lenguajes del otro y deja que transformen los nuestros en función a un sentido y nivel superior. La forma suprema del encuentro está en lograr los lenguajes comunes, en llegar a una síntesis nueva y transfiguradora. Desde la creación del mundo, de la explosión del Big-Ban, han comenzado a evolucionar el mundo y la vida desde el primer nitrógeno, hidrógeno, oxígeno y azufre, hasta formar la primera bacteria cuya existencia se convirtió en permanente después de múltiples derrotas en la lucha por la aparición de la vida. Sobrevivió gracias a dos elementos vitales: el ADN para reproducirse y la rapidez con que lo hacía. Lo uno y lo complejo son dos caras de la misma moneda.

1.3 Lo uno y lo complejo

Si hay algo en lo que tenemos que cambiar hasta de piel, en hacer una *metanoia*, es en nuestro modo de enfrentar la diversidad, que ciertamente reconocemos existe, pero que no somos capaces de gerenciar (García: *Cultura Amazónica y Educación Intercultural*: 6). Lo uno y lo complejo se nos hace más visible. La biología organicista, la psicología de la gestalt, la ecología, la física cuántica y la física nuclear han producido una transformación revolucionaria. La evolución de la vida y las formas como la investigación genética, los descubrimientos del ADN y el ARN, base del código genético nos abren a mundos que no imaginábamos. El pensamiento ya no parte de filósofos ni teólogos: son los científicos quienes dan sentido a la nueva manera de pensar el mundo (Capra: 25; Guiton: 11). Todo tiene su sentido, tiene derecho a ser diferente: nada de cuanto existe es semejante ni siquiera parecido a la individualidad. Pero, al mismo tiempo, todo es unitario,

desde las primeras partículas. Después de los estudios de Max Planck y Einstein, hasta la complejidad del cerebro humano tiene inequívocos lenguajes. No en vano las gentes sencillas cuidan las plantas transmitiéndolas lenguajes humanos del alma, de equilibrio interior. O se difunde en el ambiente música barroca para que fluya la leche del ganado. Los ciclos de la naturaleza han sido perturbados a partir de las teorías cartesiano-baconianas que elevaron exponencialmente su fuerza de producción, distanciándolos de los modelos naturales. Hoy sabemos que existe un billón de interconexiones entre las neuronas del cerebro que solamente se realizan a través de lenguajes. Los sistemas de soporte electrónico, imitándoles, se basan en los lenguajes con que se alimentan

La Creación, por otra parte, no puede ser entendida sin el Verbo (Jn 1, 1) como algo que impregna de energía todo lo viviente. Me van a permitir exponga mi punto de vista: si la Palabra llena el universo, si nada de cuanto existe está fuera de ella, hemos de reconocer que todas las religiones míticas africanas o amazónicas o mesoamericanas tienen un sentido místico profundo y son espacios de resistencia a cualquier interferencia política, de las colonizaciones tanto de la antigüedad como del siglo XIX. Las formas religiosas originarias no mueren, se transforman, asumen de una manera determinada el entorno, e interpretan lo que les acontece desde sus propios lenguajes, sus claves, a pesar de que hayan cambiado las formas y rituales, como en el caso de los sufíes (Doudu Diène: 681).

2. Nuevas teologías: nuevos lenguajes

Torres Queiruga afirma que “son muchas las verdades que los cristianos afirmamos sin acabar de creérnoslas” (Torres Queiruga: 17). Y sigue preguntándose sobre las relaciones con un Dios implacable y justo comparándolas con nuestra experiencia humana de ternura, de esperanza y de paz. Las metáforas antropomórficas justicieras se vienen abajo. Estamos abriendo caminos para que los cristianos pierdan en occidente el sentido de la fe, y pasen por una situación de descrédito, de desencanto institucional. Se calcula que cada día abandonan las Iglesias cristianas más de cincuenta mil fieles. Paradójicamente lo religioso está tomando nuevo impulso en el mundo y se ha convertido en fundamental para la interpretación de cualquier sociedad. En una primera etapa, se van enfriando y distanciando de la institucionalidad eclesial: les parece algo obsoleto y fuera de sentido (García: *La Misión testimonio de la Creación*: 21). “Me pregunto a este propósito cuando se vayan cayendo los fundamentalismos científicos de nuestras creencias: alma

y cuerpo, cielo y tierra, dónde van nuestras cenizas, si habrá o no otros mundos como el nuestro, cuál es el alma de los animales, que sucederá si se logra reproducir el ser humano, cuáles serán las condiciones para la bioética en el siglo XXI” (García: *Inculturación...*: 117). Podemos concluir que los lenguajes de la teología y de la misionología o cualquier otra disciplina eclesial han variado esencialmente poco, y han sido poco fieles a la verdad.

3. Nuevos lenguajes desde la Creación

Un tumor en el cerebro hizo que me abriera a los nuevos lenguajes de la ciencia: me reconcilié con la materia. Hasta en la última partícula, en el último de los fragmentos de los átomos entendí que vibraba la vida, que de la materia procedían todos y cada uno de mis órganos, que todo era viviente. Mil millones de neuronas, interconectadas en una red de un billón de sinapsis... Todo ello en patrones intrincados de tramas interconectadas, redes animando el seno de redes mayores (Capra: 100). Comprobé que la distancia del mundo de la ciencia y el de la fe, a pesar de los saltos cualitativos del Concilio Vaticano II, era inconmensurable. Me persuadí que no había más que una y sola historia salvífica, y que la fuerza de Dios había de ser hallada en la vida que Él siembra en todo ser que viene a este mundo. Elaborar lenguajes inéditos es como una aventura, como acercarse a la realidad desde la que Dios habla, ser contemplativos e interpelados por su fuerza.

La fuerza de Dios está en el hombre y su entorno. Es la expresión acabada de la Creación y, por lo mismo, tiene derecho a un lenguaje que surge desde aquel interior, con que nós sentimos solidarios.

Daniel Dennett (Dennett: 39) adelanta en un trabajo publicado en la revista *Science* la posibilidad de que exista incluso un área de la masa encefálica destinada a lo religioso, y que sería la razón de que nunca como ahora se hayan convertido en religiosos los movimientos políticos más fanáticos. Descubrir esos códigos, dejar que se desarrollen, intercomunicarnos con ellos es el camino mejor para descubrir las riquezas de la Creación y ser una forma de vida religiosa comunal.

4. Nuevos lenguajes desde la ciencia

Completé mi experiencia con aportes más conceptuales de los avances de la ciencia y la genética. Antonio Damasio publicó a mitad de la década

de los noventa “El error de Descartes”, donde adelantaba una propuesta diferente a lo que pudo haber pensado el filósofo francés del siglo XVII. Distribuía las diferentes zonas del cerebro y demostraba cómo algunas de ellas afectaban a dimensiones hasta ahora consideradas espirituales en el sentido tradicional. “... El pensamiento lineal, lógico y matemático del autor de *La duda metódica* había sido superado por los avances científicos nucleares, que aportaban nuevas comprensiones de las redes biológicas y genéticas entre las células y sus componentes. La claridad y evidencia de este pensamiento hacían poner en duda mi comprensión tradicional de las formas de inserción del alma espiritual en los tejidos de la carne de mi cuerpo. Aprendí con Teilhard de Chardin que estaba formado de una materia que entretejía mi corazón, su sensibilidad, su energía: que todo en mí procedía del Dios Viviente y Creador; que era el resultado de la evolución de aquella primera masa informe que se expresaba en el hombre como inteligencia cósmica” (García: *La Misión...*: 22).

Christian de Duve, Premio Nobel de Biología, en 1999 publicaría una síntesis sobre el proceso de la vida titulado “Polvo Vital. El origen y la evolución de la vida en la tierra”. Desarrollaba didácticamente la sucesión de los seres vivientes desde el comienzo original de la materia primera. “Me parecía, nos dice, que la ciencia, dada su insistencia en la racionalidad y objetividad, ofrecía el mejor camino para llegar a la verdad, y el estudio de la vida parecía especialmente prometedor. La ciencia iba a ser mi camino hacia la verdad: *per vivum ad verum*” (De Duve: 17). El libro conduce a través de siete eras consecutivas correspondientes a siete niveles de complejidad: la edad de la química, de la información, de la protocélula, de las células aisladas, de los organismos multicelulares, de la mente y, para retar nuestros conocimientos, la edad de lo desconocido, que incluye el futuro y la eternidad (De Duve: 19).

En el 2002 Llinás, un neurólogo colombiano, publicó “El cerebro y el mito del Yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y en el comportamiento humanos”. Se adentra en la interioridad del cerebro humano y sus capacidades. Para él la capacidad de predicción es la función primordial del cerebro, hasta el punto de que podría decirse que “el sí mismo” es el centro de la predicción (Llinás: 129 ss). Es decir, no solamente las dimensiones espirituales han de ser reinterpretadas, sino que la espiritualidad de la materia sobrepasa todo lo imaginable, ya que pertenecemos a un cosmos viviente (García: *Del mundo interior...* 4). San Agustín lo expresa así: “Los gritos de las criaturas son evidencias de Dios” (Sermón 313).

Por otra parte hemos de comprender la caducidad del tiempo que fluye como diría el sabio griego. La realidad en sí no existe: depende solamente del modo como aceptemos observarla. Las entidades elementales que la compo-

nen pueden ser, al mismo tiempo, una cosa (una onda) y otra (una partícula), y en cualquier caso su realidad es indeterminada. “Llegar al límite de esta oscilación, la frontera de lo divisible, significa acercarnos a la realidad de un ser trascendente, que a la vez es causa y sentido del universo y que nos lleva al metarrealismo, donde acaba la frontera del fraccionamiento y nos sitúa frente a un límite espiritual más cerca de Dios” (García: *La Misión...*:25).

La resistencia de la Iglesia a la ciencia desde el Renacimiento, a la Ilustración y a la pos-modernidad han hecho que con criterios de conocimiento esclerosados pretendamos comprender la diversidad de significados para una nueva manera de entender el mundo y una bioética que es el resultado de un arcoiris de lenguajes.

5. ¿Cómo deben ser los lenguajes actuales de la teología?

Ha de pasar mucho tiempo. Nuestra condición cognitiva de sentirnos solos, únicos, exclusivos, es el mayor de los bloqueos al cambio. Recuerdo que, atravesando la Plaza de San Pedro, con cuatro amigos, se me ocurrió comprobar con cuántos brazos podríamos abarcar una columna. Se necesitaban cinco para rodear a aquella mole de piedra. Alguien comentó: “Imagínense cuánto tiempo habrá de transcurrir para que la Iglesia comience a sentirse una con los otros”. Lo más difícil es asumir el problema de la diversidad cuando sabemos que “somos los mejores” y que, por lo tanto, solamente debemos cambiar las formalidades exteriores, es decir, adaptarnos para lograr estratégicamente que los demás vengan al redil. Harto complicado que la teología de las verdades abstractas llegue a ceder en aquello que considera su logro, perdida en la nebulosa de lo irreal. Le falta una confianza mayor en el mundo que Dios ha creado y para el que no quiere más que el bien y la vida (Jn 10,10).

Ante tanta incertidumbre, podríamos dejar algunas pistas:

Han cambiado las lenguas, mas no los lenguajes. Es decir, los códigos profundos en que están marcados los arquetipos del inconsciente colectivo (¿y genético?) en su raíz más diferente siguen imperturbables.

La significación solamente es comprensible en una dimensión de semiosfera (Lotman: II, 93). Cualquier otra forma de encuentro es superficial e insuficiente para establecer un diálogo que nos lleve a niveles de avance hacia nuevas formas de interacción y de conciencia.

La captación de un lenguaje distinto tiene una clave fundamental: la inculturación, es decir, la construcción de la Iglesia y, por lo tanto, de la teo-

logía desde lo local y contextual, desde el otro, desde sus claves de pensamiento, desde sus procesos de interacción. El Primer Encuentro de Misiones en el Alto Amazonas, celebrado en Iquitos en 1971, concluyó que la Iglesia se convertía en amazónica en su teología, en sus estructuras y en su organización. Aquello que se dijo apenas concluía el Concilio, ha quedado desvanecido en el vacío. La mera adaptación no incluye la transformación de la propia teología, ni la concesión del uso de algunos elementos propios de la otra cultura, ni da por supuesto que el problema es de iglesias jóvenes, o de una condición periférica, es decir, habla de forma mas no de contenido. En estos procesos de acomodación se da por supuesto que las iglesias más jóvenes reciben en una sola dirección la influencia de las más antiguas, que dan a manos llenas a las jóvenes entusiasmo, sangre y abundancia de bienes. Las iniciativas de adaptación no provienen de los recientemente convertidos, sino de misioneros románticos en las culturas exóticas, que insisten en reconocer la “alteridad” de las iglesias nuevas. La semilla era el Evangelio en su formulación occidental: “La cizaña eran los ingredientes culturales diversos” (García, *Inculturación...*119).

En esta perspectiva debemos considerar el método a través del cual entablamos un diálogo interactivo entre propuestas y religiones diferentes. “La “cultura propia” es considerada como la única. A ella se opone la “no cultura” de las otras colectividades. De esa índole será la relación del griego con el bárbaro, al igual que todas las otras especies de contraposición de una colectividad elegida a una profana... Desde el punto de vista de la cultura que se toma como norma y cuyo lenguaje deviene en metalenguaje de una tipología dada de la cultura, los sistemas que se oponen a ella se yerguen ante ella no como otros tipos de organización, sino como no-organizaciones” (Lotman: II, 93).

Consecuentes con los postulados conciliares, hemos de admitir que necesitamos salir de nuestros lenguajes iniciáticos, laicizar, desacralizar las formas de presentación de nuestras disciplinas, tanto en las relaciones con otras confesiones religiosas, incluyendo la docencia misionológica “ad gentes”, como en las disciplinas macro y microcósmicas, y en las infinitas posibilidades de la genética, que en realidad están más cerca de la permanente evolución creadora del mundo que lo que nosotros podamos hacer en nuestras limitadas especulaciones teológicas. El problema es de comunicación profunda: alcanzar la esencia de una cultura o metalenguaje más allá de la lengua y las formas rituales folklóricas.

Los lenguajes de otras religiones están más próximos de lo que pudiéramos pensar si abordamos los temas que preocupan existencialmente a la humanidad. En lo científico y popular debemos aprender a estar atentos a

las transformaciones que se producen en la mente del mundo (interpretar los “signos de los tiempos”), que afectan a los cambios de las culturas humanas. Tarea difícil, pero hay que emprenderla y en cambios acelerados que marchan al ritmo de la historia desde adentro de pueblos y sistemas que abren el mundo hacia el futuro.

* * *

Intuir por dónde va el sentido de la historia, cuál es el trasfondo de la diversidad de religiones que pueblan la tierra, encontrar los puntos de coincidencia y empujar la marcha de la vida en busca de su plenitud es el único camino.

“Para mí, este sentido debe encontrarse en la estructura del universo, constituido de tal forma que produce el pensamiento a través de la vida y de la mente. El pensamiento a su vez es una facultad mediante la cual el universo puede reflejarse a sí mismo, descubrir su propia estructura, y comprender entidades tan inmanentes como la verdad, la belleza, la bondad y el amor. Tal es el significado del universo tal como yo lo veo” (De Duve: 481). J.G.

P. JOAQUÍN GARCÍA, OSA. CETA-Iquitos (Perú).
II Congreso Mundial de la IACM.
Cochabamba (Bolivia) 29. 9 a 4. 10.

OBRAS CONSULTADAS

- AGUILAR SAHAGÚN, Guillermo, CRUZ JIMÉNEZ, S. y FLORES VALDÉS, J. 1997. *Una ojeada a la materia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ATIENZA, Juan G. 2000. *Los pecados de la Iglesia: memoria de una ambición*. Barcelona: Juan G. Atienza/Martínez Roca.
- BETTO, Fray. 1995. *A obra do artista. Uma visão holística do Universo*. São Paulo: Atica.
- BLÁZQUEZ, Niceto. 2000. *Bioética: La nueva ciencia de la vida*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BOFF, Leonardo. 1995. *Ecología: Grito da terra, grito dos pobres*. Sao Paulo: Atica.
- , Leonardo. 2003. *La voz del arco iris*. Madrid: Trotta.
- BOSCH, David J. 2000. *Misión en transformación: cambios de paradigma en la teología de la misión*. Grand Rapids (EE.UU.): Libros Desafío.

- CAPRA, Fritjof. 1999. *La trama de la vida: Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- CLARO, Francisco. 1999. *A la sombra del asombro: El mundo visto por la física*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- CONCILIO VATICANO II. 1966. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Segunda Edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC)
- DAMASIO, Antonio R. 1996. *El error de Descartes: La razón de las emociones*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- , Antonio. 2000. *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*. Santiago de Chile. Andrés Bello.
- DENNETT, Daniel C. “Appraising grace. What evolutionary good is God? ”, en *The Sciences*. Jan-feb. 1997.
- DICCIONARIO DE CIENCIAS. 2000. Madrid: Complutense.
- DUVE, Christian de. 1999. *Polvo vital: El origen y evolución de la vida en la tierra*. Santafé de Bogotá: Norma.
- GARCÍA SÁNCHEZ, Joaquín. 1997. *Del tiempo interior al cosmos viviente*. Promanuscrito.
- , 2001. *Medio ambiente y cultura de paz*. Promanuscrito.
- , “La misión testimonio de la Creación”, en *Vida Nueva*. Nº. 2.405, dic. 2003.
- , 2004. *Cultura amazónica y educación intercultural*. Promanuscrito.
- GELLMAN, Marc y Thomas HARTMAN. 2003. *Religión*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. 1996. *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico*. Barcelona: Herder.
- GUITTON, Jean; Grichka e Igor Bogdanov. 1998. *Dios y la ciencia. Hacia el meta-realismo*. Cuarta Edición. Madrid: Debate.
- KAUFFMANN DOIG, Federico. Encuentro de dos religiones: la bíblica y la andina.
- LACADENA, Juan Ramón y otros. 1984. *En el centenario de Méndel: La genética ayer y hoy*. Madrid: Alambra.
- LLINAS, Rodolfo R. 1993. *El cerebro y el mito del yo*. Bogotá: Norma.
- LOTMAN, Iuri M. 1996-98. *La semiosfera*. Madrid: Catedr. 2 tomos.
- LYDON, Juan J. (Comp.). 1999. *La inculturación: Teoría y práctica desde el carisma agustiniano latinoamericano*. México: OALA.
- MAILER, Norman. 1998. *El Evangelio según el Hijo*. Barcelona: Anagrama.
- MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco. 1990. *El árbol del Conocimiento*. Santiago de Chile: Debate.
- , Humberto y VARELA, Francisco. 1972-1980. *De máquinas y seres vivos*. Santiago de Chile: Universitaria.
- MOLTMANN, Jürgen. 1993. *El Camino de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme.
- , Jürgen. 1997. *Dios en la Creación*. Salamanca: Sígueme.
- MORIN, Edgar. 1988-1993. *El método*. Madrid: Cátedra.
- NICOLIS, Gregoire, PRIGOGINE, Ilya. 1994. *La estructura de lo complejo: En el camino hacia una nueva comprensión de las ciencias*. Madrid: Alianza.

- ASETT. *Por los muchos caminos de Dios*. 2003. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino.
- PRIGOGINE, I. 1991. *La nascita del tempo*. Milao: Bompiani.
- , I. & STENGERS. 1992. I. *Entre o tempo e a eternidade* São Paulo: Companhia das Letras.
- REEVES, Hubert. 1995. *Últimas noticias del cosmos: Hacia el primer segundo*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- SOBERÓN MAINERO, Francisco Xavier. 1999. *La ingeniería genética y la nueva biotecnología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- STIGLITZ, Joseph E. 2003. *El Malestar en la Globalización*. Madrid. Punto de Lectura.
- STORIG, Hans Joachim. 1997. *Historia universal de la filosofía*. Madrid: Ed. Tecnos, 2ª ed. 808 pp.
- CHARDIN, Teilhard. 1976. *Le coeur de la matiere*. París: Editions du Seuil.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Manuel. 1996. *Fe y ciencia: antropología*. Salamanca: Sígueme.
- VARGAS LLOSA, Mario. 1966. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VIDAL BENEITO, José, comp. 2003. *Hacia una sociedad civil global*. Madrid: Taurus-Unesco. En este volumen están las citas referidas a Doudu Diène.

Teología popular

Refranero, poesía y fe

I. ENTRECUCES

Si la religiosidad popular se matiza en torno a las prácticas piadosas de la gente, la media la acerca peligrosamente a la superstición, a la magia atávica de prevenir o curar cumpliendo ritos preestablecidos, *acordarse de santa Bárbara cuando truena*, cofradías penitenciales semanasanteras, peregrinaciones en pos de indulgencias. Habría que entender entonces la teología popular como la reflexión sencilla y anónima, del sentido común, sobre el significado de la vida, el valor del altruismo, la trascendencia del yo, filtrada imperceptiblemente en giros lingüísticos cotidianos, refranes sobre vivencias y dudas corrientes, versos existenciales sin origen definido.

La primera consideración abordaría si es siquiera posible una teología popular, pareciera una antinomia que algo tan sublime esté *a la altura del betún*. Pues desde luego que lo es. Más que posible, habría que decir que es consustancial. Ya decía Aristóteles (Metafísica 1026a), patriarca de nuestra cultura, que la *theologiké philosophía* [filosofía teológica] es el saber primero, porque supone preguntarse por el fundamento, cuestión que asalta a todo pensante y fundamento que a falta de mejor precisión podemos asociar a Dios. Lo que pasa es que la teología se volvió demasiado sibarita al ser la ciencia dominante de las nacientes universidades medievales, y además pomposa, pues se tenía por una sabiduría superior, como se gloriaba santo Tomás (Suma teológica I,1,5). Tanto academicismo distinguido la elevó tanto del *pueblo llano* que quedó más o menos en la estratosfera.

“Teología es la ciencia que da respuestas exactísimas a preguntas que nadie se plantea”. Es una enjundiosa frase atribuida al teólogo, impulsor del movimiento ecuménico y arzobispo anglicano de Canterbury en la primera mitad del siglo XX William Temple. Qué decir si no de una teoría que ha integrado en su máxima expresión, la Suma teológica de santo Tomás, dece-

nas de sesudas quaestiones a la naturaleza de los ángeles –De la 50 a la 64, y de la 106 a la 114 de la I parte, 160 páginas de letra pequeña en dos columnas en la edición de 1988–, si eran completamente incorpóreos o no, si su movimiento es instantáneo o mediato, cómo hablan ente ellos, si caben muchos en el mismo punto o si uno puede estar en varios sitios a la vez, si pueden amarse entre sí –casi *discutir sobre el sexo de los ángeles*–; que se enreda *a cara de perro* en argumentaciones sobre si María, al ser asumida al cielo, murió o durmió; que queda atrapada en problemas tan trascendentales como por ejemplo si los anticonceptivos son o no *contra natura*, lo que en caso afirmativo tocaría en buena lógica a los aviones, las ortopedias y los ordenadores; por no hablar del limbo, el *ex opere operato*, la inerrancia bíblica... Afortunadamente, la teología también ha sabido descender al ras común y existencial del pensamiento, ha proclamado desde siempre que Dios es sencillamente salvación (1Jn 4,8), resuelto que la propia conciencia es la norma suprema de comportamiento (Suma teológica I-II,94,2), y afirmado que la Iglesia es sobre todo la unidad que brota de la misma fe (LG 1).

Por su parte, el refranero siempre acierta, la sabiduría popular lo sabe todo. Tal vez porque hace a todo, a una cosa y a la contraria. Claro, así cualquiera, no hay modo de fallar. *Al que madruga, Dios le ayuda*, solemos tintinear, es decir, el que es diligente y previsor, el que otea los problemas y anticipa soluciones, obtiene recompensa, no le pillan descuidado. Pero también es cierto que *no por mucho madrugar, amanece más temprano*, por más que uno se adelante a los acontecimientos, visualice las situaciones, ate todos los cabos, los hechos no suceden hasta que ocurren, con las características, instantaneidades e imponderables de cada momento. Las previsiones no siempre llevan al logro.

Además de no errar nunca, el refranero es anónimo, compendio de tradiciones y crisol de experiencias de las que nadie es responsable porque pertenecen a todos. De modo que no hay a quien pedir cuentas ni exigir reparaciones si sufrimos un dicho que *a pesar de los pesares* nos ha marraído. Todo lo más, la vivencia individual puede aportar su granito al acervo complejo, abigarrado y contradictorio del saber común.

A todo esto se asemeja la Iglesia en sentido amplio. Ésta también atina siempre porque ha aprendido a *nadar y guardar la ropa*, a apostarse en una esquina y en la opuesta. Lo mismo está con el poder que en contra, puede ser de izquierdas y de derechas, hacer una teología contra el statu quo, como la patristica antenicena (la Carta a Diogneto resalta el contraste social y moral cristiano, la Tradición Apostólica rechaza el bautismo de los soldados) como otra a favor del Imperio, por ejemplo la patristica tardía (Cesáreo de Antioquía ensalza la figura de Constantino, Agustín de Hipona pide la imposición imperial de la fe). Con igual soltura puede formar parte de la nobleza

o de la plebe, elaborar una sofisticada teología intelectual (la escolástica) como una expansiva doctrina popular (los catecismos). De igual modo se asimila a los ricos que a los pobres, es denostada por la revolución marxista como su peor enemigo (“opio del pueblo”) como establece una teoría en torno a la defensa de los marginados (teología de la liberación). No es de extrañar que haya durado dos mil años, como ninguna otra institución, tal vez a excepción del matrimonio. Y así puede seguir otro tanto, no tiene tan mala salud, contra lo que pueda parecer ahora, sólo tiene menos poder. De algún modo, está siguiendo la estela del cofundador Pablo: “sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios”, dice aconsejando integración social a los cristianos (Rm 13,1); “a mí qué me importan los notables: en Dios no hay acepción de personas”, había tronado al principio rebelde sobre los primeros apóstoles (Gal 2,6).

Tampoco hay a quién dirigirse reclamando compensaciones por expectativas fallidas de la Iglesia en cuanto colectividad: todos habrán quedado igualmente frustrados. Volviendo a Pablo, en su primerísima carta a la comunidad cristiana de Tesalónica, hablando de la parusía afirmaba eufórico una inmediatez que tenía que trepidar en los tuétanos: “los que quedemos hasta la venida del Señor no nos adelantaremos a los que murieron” (1Ts 4,15). Era convicción común, así que el chasco por el retraso de la segunda venida de Jesucristo tuvo que ser de órdago, de los que dejan literalmente *temblando el misterio* (de cantar el misterio, cantar el credo: causar honda emoción). Indirectamente esto habla a favor de la fortaleza de la fe cristiana, que pudo sobreponerse a tamaña decepción. “Ante el Señor un día es como mil años y mil años como un día” (2Pd 3,8), lo que importa es la confianza íntima en Dios y el comportamiento de caridad, y dejar que el futuro venga por sí mismo, sin perder la perspectiva. Algo así como el caso del predicador del adviento que peroraba apasionado sobre la necesidad de velar y estar preparados para la segunda venida: “Hay que estar convencido de ello, hay que sentirlo, hay que creerlo para vivirlo... ¿Ustedes lo creen?”. En el silencio tirante una viejecita replica humilde: “Yo, *padresito*, sí que lo creo... pero al final ya verá como no viene”. De hecho, *esperar el santo advenimiento* indica unción y paciencia, pero también supura retranca, es como *esperar a que san Juan baje el dedo*, evocando su gesto de señalar al Mesías en las tallas y pinturas. En cualquier modo, la fe es heraldo de esperanza, *fides qua*, antes que portadora de doctrina, *fides quae*. Y la esperanza es ya virtud, premio anticipado.

Sólo el humor distancia proverbios y teología de un modo que parece irreconciliable. En efecto, algo esencial a la sabiduría popular es la socarronería, tanto que casi la define. El intrínseco flujo escéptico, relativista, disolvente del humor se infiltra medularmente en la ambigüedad de las decisiones

humanas, la inabarcabilidad del mundo, la derrota individual ante la vida, todas ellas lecciones veraces de la experiencia. Pero por lo mismo casa muy mal, al borde de la incompatibilidad de caracteres, con la trascendencia teológica, tan dogmática y seria ella. El humor supone siempre cierta resistencia, casi subversión, frente a lo fáctico, mientras la teología no deja de ser la doctrina de un poder socio-religioso como ha sido la Iglesia durante tantísimo tiempo. Habrá que decir que si la teología es una ciencia supeditada a la revelación, como señaló santo Tomás (Suma teológica I,1,1), y la revelación es la inserción de lo metahistórico en la historia, de lo inalcanzable en lo accesible, cierta dieta de humildad e ironía le conviene para no inflarse y mantenerse con salud. El humor es el arma de los vencidos, y entre la imperfección y la muerte todos los hombres lo son, la teología no debiera tenerle por enemigo.

En cuanto a la poesía, es sabido que intenta expresar lo inexpresable, poner voz a sentimientos inefables, dar cabida a lo que desborda la razón. Palabras hermosas que hagan justicia a cosas hermosas, metáforas que toquen lo imposible de mostrar. Pertenece pues a la esencia de lo humano. Los versos destilan sentencias que manan para ser recordadas, cristalizando en frases sonoras, rimadas, ritmadas. Los poemas son concisos y oscuros, brotan de apuntes profundos hasta lo insondable e imágenes atrevidas hasta el desbocamiento: “lo encontró en una soledad poblada de aullidos”, agradece el creyente el abrazo de Yahvé al Israel extraviado (Dt 32,10); “renace la esperanza, da un paso atrás la muerte/ y el mundo sabe a pan y a hogar”, se estremece el amanecer en la Liturgia de las Horas (Martes IV); “sobre el campo verde,/ bajo el sol feraz,/ piel de niño verde [...] verde Navidad”, clama el obispo amazónico Casaldáliga contra la jactancia boreal.

En esto no puede dejar de parecerse a la religión y la teología, que también se aferran a lo inasible, pretenden acercar la trascendencia. La religión quiere ordenar la percepción de Dios, el contacto con la revelación: elabora dogmas, organiza el culto, establece normas morales y disciplinares. Dentro de ella, la teología rastrea la lógica de las huellas de Dios, su presencia en la maravilla de lo creado, la esperanza del sentido de la existencia. De distinta manera, una borbotando emociones y otra sin desamarrarse de la razón, poesía y teología tratan de lo eterno y la belleza, proceden con símbolos, exploran lo suprapersonal y lo íntimo.

Donde mejor se siente esta unión es en los epitafios, las inscripciones de las tumbas. Es una tradición que remonta a los egipcios, un recordatorio del difunto ante los vivos, que fue elevada a arte literario en la cultura clásica grecolatina. Versos por fuerza concisos, literalmente lapidarios, no cabe mucho en los márgenes de una losa, además de hondos por naturaleza, tratan de la vida y la muerte y el individuo. Lo máximo en lo mínimo. Solían traer los datos

del nombre, la edad y algún deseo o indicación. La epitafía de las vías de Roma contenía el celeberrimo *sit tibi terra levis* [que la tierra no te pese], pensado para un muerto querido pero más que aplicable para cualquier viviente. Otros túmulos renegaban de los violadores del reposo eterno. El individualismo pesimista posterior remarcará los epitafios románticos: *here lies one whose name was writ in water* [aquí yace alguien cuyo nombre fue escrito en el agua], lamenta la irreparable contradicción entre unicidad y caducidad el poeta inglés John Keats en su lápida romana. Y una tumba parisina recupera para la actualidad una sentencia antigua: *katá tón daímōna heautoú* [fiel a su espíritu], *en su ley*. Elegida por su padre, guarda a Jim Morrison, poeta y vocalista del grupo rockero The Doors, muerto joven por sobredosis, protagonista de los tiempos levantiscos y desaforados de los sesenta.

Concluyendo este apartado, ¿habría algún modo de ordenar una teología popular? La psicología moderna habla de dos ternas cruzadas que entrecruzan tupidamente el entero decurso humano. De un lado, una triple dimensión vital: la física, la social y la personal. De otro, una triple estructura individual: la acción, el sentimiento y el pensamiento. Pero se ha dado cuenta de no haber inventado nada. Aristóteles parece que ya insinuó la tripleta básica de la realidad humana: la física, *phúsis* es naturaleza, la captación del mundo exterior; la ética, *éthos* indica costumbre, elucida el buen comportamiento; y la lógica, *lógos* alude a razón, las leyes internas del entendimiento (Tópicos 105b). Y además, retomando a su maestro Platón, también perfeccionó los tres componentes del individuo: el corporal, *sóma*, la materialidad sustantiva; el emocional, *psukhé*, el alma instintiva; y el mental, *noús*, la inteligencia pensante (Metafísica 1071a). Ni que hubiera sabido simplificar de antemano nuestro progresado andamiaje actual.

II. DICHOS

Merodeamos reflexiones teológicas a propósito de jaraneros modismos y adagios que tienen que ver con la fe cristiana. Sin ánimo de exhaustividad, antologando antologías, ni de estudio histórico, sólo quieren considerar el arraigo de lo esencial de la fe a tenor de la experiencia secular de gente educada largo tiempo en esa fe.

1. Física

Phúsis se refiere a lo que brota por sí solo, lo espontáneo, lo que está en el propio modo de ser de algo. Algo así como que *todos los ríos van al mar*, o que *tras la tempestad viene la calma*. Hay cosas que en sí mismas contie-

nen el desarrollo, son semillas que encierran y prometen un fruto. Hay divulgadas sentencias teológicas que lo corroboran.

En el pecado está la penitencia

Más allá de las tradicionales amenazas eclesíásticas tronando penas del purgatorio, al otro lado de expiaciones mediante mortificaciones corporales, se ha sabido desde siempre que obrar mal conlleva autocastigo. Aunque un delito mayor o menor quede impune socialmente, porque no se conozca o averigüe el culpable, el principio general de que las maldades personales germinan en desbarajustes íntimos es un saber universal. Las decisiones que continuamente vamos tomando en la vida no son opciones neutrales y distantes, como quien elige entre dos chochonas que le han tocado en la tómbola, son también decisiones sobre uno mismo en las que cada cual se va configurando. Quien escoge ver una película o hacer lo suyo antes que atender una necesidad o cumplir una tarea se está adentrando en el solipsismo y alejando del respeto ajeno, lo que se dice un lunático, pues es *antes la obligación que la devoción*. Vivir es elegir, y por tanto elegir es vivir, uno mismo queda naturalmente implicado en sus tomas de postura.

La filosofía existencialista ya expresaba con su habitual dramatismo que la vida ofrece muchas posibilidades, pero que al escoger unas se desechaban necesariamente otras, la nada se infiltra en el mismísimo ser. Y mucho antes lo sentenció Aristóteles al observar que la habitud proviene de la práctica, que el carácter se conforma en la acción (Ética a Nicómaco 1047b). El juicio más rotundo corresponde a Heráclito, uno de los padres de la filosofía griega: *éthos anthrópo daímon* [el destino es el carácter] (Fragmentos 119). Como buena frase nominal, de espíritu palindrómico, pareciera que pensarla al revés implica exactamente lo mismo: el carácter se debe al destino. Su concisión aforística le da un brillo ambiguo, sibilino, tan peculiar de “el oscuro”. A Freud le hubiera agradado usar la segunda posibilidad para asentar que estamos irremediabilmente dominados por los traumas de la infancia. Pero Heráclito, pionero e iconoclasta como era, quería contradecir las convicciones de sus contemporáneos, con tres palabras derriba todo un fatalismo reverencial y exhorta al voluntarismo: no existe el destino, cada uno lo fragua con sus decisiones.

Pongamos ejemplos. El ególatra, egocéntrico o egoísta, viviendo sólo para sí y desde sí, se hunde en un penoso autismo vital; sólo como él dice, sólo como él hace, valiendo sólo su intuición... es un auténtico zombi, un muerto viviente, respira al margen de la realidad compleja e interconectada y sorprendente, descarriado en su dédalo interior, prisionero de su aislada conciencia, una sentencia a cadena perpetua sin remisión de condena. Si la verdad es el todo y

nosotros una parte, no podemos acceder a la verdad sino de modo relativo, parcial, comunicable. Sólo somos algo singular en plural, el singular absoluto se desintegra sin ninguna referencia.

Quien sitúe el dinero en primer lugar, relegará todo lo demás al segundo o tercero: la familia, la amistad, el descanso, la diversión... Pero arrumbar lo esencial como secundario es trastornar el conjunto, desustanciarlo, todo quedará destruido. “Nadie puede servir a dos señores, [...] a Dios y al dinero” (Mc 6,24), *poner una vela a Dios y otra al diablo*. Optar por una cosa implica rechazar lo opuesto, la bilocación sólo existe en las vidas de santos, *no se puede tocar las campanas y estar en la procesión*. Servir al dinero será malbaratar la dicha sencilla, la única que existe, una obsesión insaciable, una autocondena a trabajos forzados, destinado como Sísifo a una empresa imposible. Esto lo sabe todo el mundo, paganos como Epicuro: “nada es suficiente para quien lo suficiente es poco” (Sentencias 68), cristianos como Agustín: “más vale necesitar poco que tener mucho” (Regla 18), y el refranero anónimo: *no es más rico quien más tiene sino quien menos necesita*. No deja de ser curioso que si se domina tan generalizadamente, se practique tan escasamente.

Apalancarse en la diversión y huir del esfuerzo es una regresión, puro infantilismo, *el que algo quiere, algo le cuesta*, las cosas no *vienen llovidas del cielo*. Si se pretende disfrutar del matrimonio y la familia habrá de renunciarse a aventuras e indisciplina, o se arruinará la confianza del cónyuge y el respeto de los hijos. De otro lado, anhelar el éxito y aborrecer el fracaso es una contradicción, llevaría a la parálisis, en mentes limitadas sólo es factible el triunfo desde el riesgo, *nadie nace aprendido*, hasta la naturaleza funciona desde el esquema “ensayo y error”, en eso se basa la teoría de la evolución, *para aprender hay que perder*, los fallos enseñan a mejorar. Así que esfuerzo y riesgo forman parte del rompecabezas del equilibrio vital, quedarse sólo con un platillo de la balanza es estropear la balanza.

Todos estos prototipos no necesitan penitencia, *bastante tienen con lo que tienen*, que dicen en el pueblo. Orígenes, brillante padre de una Iglesia todavía emergente, pionero teórico de la dogmática y la exégesis luego desarrolladas, por eso a veces oscilante al borde de la ortodoxia, frecuentemente sospechoso de connivencias gnósticas, lo dejó dicho a su modo: “a cada uno abrasará su pecado” (Los principios 2,10,4).

La misma dirección por el lado contrario, afirmar *ipsa virtus sibi prae-mium* [la virtud es el premio de sí misma], no parece tan claro, es como si fuera navegar corriente arriba. Pero nace de idéntica percepción, que las buenas acciones fijan predisposiciones positivas. Si la virtud es la capacidad de hacer el bien, ejercitarla es encaminarse hacia la felicidad. La dicha consiste básicamente en estar contento con uno mismo, así que hacer el bien,

hacer lo que uno ve que debe hacer, es el primer paso en la dirección correcta. La mejor razón de hacer el bien es el bien.

Haz bien y no mires a quién

Aunque también sea un axioma propio de la ética, este adagio es una intuición profundamente física, pues parece brotar como vaho de la naturaleza misma de las cosas que hay que hacer el bien simplemente porque está bien, porque es lo que hay que hacer. Y siendo así, esto valdrá siempre, en todas partes y para todos. No es casualidad que se haya condensado en la llamada Regla de Oro por su principalidad y difusión, que en parecidas versiones salmodia: “no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan”, y que esté presente en culturas antiguas y dispares como la oriental (Lao Tse, Buda, Confucio), la judaica (Tb 4,15) o la griega (Ética a Nicómaco 1169a). Lo está igualmente en la moderna ética racionalista kantiana, desparramada en sus obras como “imperativo categórico”, sin lograr una formulación que le convenciese totalmente, pero calcada del viejo principio: “obra de tal modo que consideres a la humanidad, en tu persona y los demás, siempre como fin y nunca como medio” (Metafísica de las costumbres 2). La moralidad del bien, que él llamaba deber, era para Kant un apriorismo, una intuición prerreflexiva que concommita a la razón práctica, como para la razón pura lo era el espacio o el tiempo.

Su paralelo advierte que *si haces mal, espera otro tal*, pues resulta bastante evidente que si uno vive fastidiando a otros, se le va a pagar a la corta o a la larga con la misma moneda, *donde las dan, las toman*. Obrar bien resultaría a fin de cuentas una ventaja para todos, podría considerarse un altruismo egoísta o un egoísmo altruista, si te das a los demás los demás se darán a ti. “Dad y se os dará, con la medida que midáis se os medirá” (Lc 6,38).

Como contrapunto, esta física popular nos dice también que todo fluctúa envuelto en espesa niebla. Sin suprimir zonas distinguibles de luz y oscuridad, siempre queda emborronada la línea demarcadora. Incluso nociones aparentemente claras como el bien y el mal pueden traslaparse, mezclarse, ambivaler. Y así se suele descluidir la realidad.

No hay mal que por bien no venga

¿O es al revés, no hay bien que por mal no venga? La versión más antigua, documentada en la narrativa picaresca, es la anterior, el refrán pretende consolar, así que resalta la virtud de la paciencia, que incluso de los males pueden derivarse bienes. Es un poco más optimista que decir *no hay mal que cien años dure*, que sólo consuela por la caducidad imponente de todo. Pero

la confusión y posibilidad de intercambio de dichas palabras clave, mal/bien, casa muy a propósito con lo que a fin de cuentas expresa el mentado proverbio: todo es doble, todo es líquido, *pánta rheí* [todo fluye], dice Platón que dijo Heráclito (Crátilo 402a), todo rezuma ambigüedad, *del bien al mal no hay un canto de real*. Resuenan aquí los popularísimos ripios de Campoamor:

*En este mundo traidor
nada es verdad ni es mentira,
todo es según el color
del cristal con que se mira*

El saber popular siempre ha desterrado el maniqueísmo, el contorno luminoso de separación entre el bien y el mal. Los sucesos y cosas cotidianos son más bien difusos, de perfiles imprecisos, la trama tiene un revés, la moneda dos caras, incluso del peor mal puede subseguirse un bien: una enfermedad grave puede servir para centrar la vida, un golpe crudo puede hacer madurar. Y al contrario, un hecho opuesto puede alzar idéntico brindis: rechazar ir a un cotillón puede juzgarse como tacañería y aceptarlo como glotonería, si haces porque haces y si no haces porque no haces. Siempre ha sido así, *los extremos se tocan*. “Porque vino Juan, que ni comía ni bebía y dicen: demonio tiene; vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores” (Mt 11,18s). Por tanto, *que digan, que de Dios dijeron*, bástenos la conciencia. O en su versión entre: *ande yo caliente, ríase la gente*.

La respuesta vuelve a ser “aborreced el mal y amad el bien” (Am 5,15), seguir la responsabilidad o autoobligación, y luego confiar y porfiar; o tal vez al revés, primero porfiar y confiar, y luego hacer lo que hay que hacer. “Voluntad de sentido”, que repetía el psiquiatra vienés Viktor Frankl, mantener el coraje afrontando la adversidad. Si no hay sentido, hay que buscarlo o inventarlo, así se tenga que *pasar las de Caín*. El sentido puede ser la mera vida, tan breve y preciosa, o sus destellos de gozo, aunque sólo compensen levemente, o el fortalecimiento del espíritu, aun cayendo en el intento. Te haré frente aunque me venzas, habría que conminar al absurdo con rabia, *al infierno, si hay que ir, se va*, el infierno inmanente, por supuesto, “los horrores del ser”, Nietzsche dixit (El nacimiento de la tragedia 3).

El evangelio nos ha dejado su particular versión: “No andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo: no siembran ni cosechan ni recogen en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? [...] Observad los lirios del campo: cómo crecen, no se fatigan ni hilan. Pero yo

os digo que ni Salomón, en toda su gloria, se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana se echa al horno, Dios así la viste, ¿no lo hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe? [...] No os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su propio mal” (Mt 6,25ss). No es un himno a la vagancia, sino a la confianza y fortaleza.

2. Ética

La ética cristiana esencial coincide con la física, tal es su mérito. *Haz bien y no mires a quien* es como decir “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mc 12,31). El cristianismo añadiría además una nota de radicalidad y compasión: próximo no es sólo el vecino, el amigo, sino también el enemigo (Mt 5,43) y el necesitado (Lc 10,29ss). Por eso, destacan aquí los dichos de intención inversa, una suerte de paremiología sarcástica. Por ejemplo, hay una expresión de frecuente uso, que como buen modelo encierra al mismo tiempo vulgaridad simpática y sofisticación teológica:

Armarse la de Dios es Cristo

Aunque los testimonios más antiguos hablan de *vivir a la de Dios es Cristo*, esto es, indolentemente, algo así como *a la buena de Dios*, en la sentencia de marras el trasfondo quiere remontar nada menos que al siglo IV, cuando la Iglesia fue legalizada en el Imperio romano y se encontró en la tesitura de adecuar sus intensas convicciones de fe minoritaria para las masas y todo estamento social que ahora llamaban a sus puertas. Si existe un solo Dios Padre, creador y amor hacia todo, que ha sido trasparentado tan diáfana y decisivamente por su Hijo Jesucristo hasta el punto de identificarse... ¿qué clase de divinidad estamos lucubrando? ¿Es una o son dos? Los primeros cristianos tenían claro que el Padre y el Hijo reflejan mismamente a Dios, aunque no sabían expresarlo del todo. Pero era su clave clandestina de identidad cuando eran acosados socialmente. *Ikthús*, “pez” en griego, era también un acrónimo: Jesús (*Iesoús*) es el Cristo (*khristós*), de Dios (*theóu*) hijo (*huiós*) y salvador (*sotér*). El problema fue que al ampliarse la audiencia creyente tuvieron que explicarlo de un modo que cualquiera de los cristianos pudiera metabolizarlo. Y así nació un jeroglífico teológico de difícil solución, que tenía además serias implicaciones políticas y sociales al convertirse el cristianismo en la religión que articulaba el Imperio.

Las disputas sobre el tema debieron de ser enconadas y extendidas, abarcando destierros y excomuniones además de discusiones callejeras.

Gregorio de Nisa, ilustre obispo y teólogo de la época, lo pinta de modo almodovariano, entre cómico y absurdo: “preguntabas a un vendedor por el precio de algo y te empezaba a filosofar sobre engendrado y no creado; solicitabas al tahonero un poco de pan y te respondía que el Padre es mayor y el Hijo inferior; ibas a tomar un baño y el dependiente decidía que el Hijo procede de la nada” (PG 46,557B).

Hay un sordo tono burlón en el modismo, como delatando la desmesura inherente. ¿Es posible que abstrusas cuestiones teológicas alteren la normalidad cotidiana? Si son problemas de exactitud especulativa, florituras intelectuales de escritorio, de donde viene *discusiones bizantinas*, ¿cómo pueden derivar en peleas facciosas? No puede ser que de tan poco se pase a tanto. La terminología griega en liza hacía la polémica todavía más chocante y absurda. De estar con *homooúsios* [consustancial] o aliarse con *homoioúsios* [cuasisustancial] podía pender el interdicto o descolgarse algún puñetazo. Una sola letra tenía la decisión. Pues tal desatino brilla en la experiencia humana, sabemos consolidar grandes follones por cosas de poco momento, trasbordar directamente de sutiles disquisiciones a gruesos alborotos. Aquí realza el contraste que el punto de partida esté en la piedad religiosa y derrote luego en altercados barriobajeros. La cosa no es en absoluto rara, pues hay otros dichos que redicen lo dicho.

Terminar como el rosario de la aurora

Imaginemos una fría alborada de mayo u octubre, las siete de la mañana en los relojes, comienzan a separarse las sombras y los colores, la luz amarillenta de los faroles cediendo ante la aurora gris y azulada. Un apretado grupo de mujeres y hombres, entre soñolientos y devotos, con abrigo, velas y flores, desfilan por la calle tras el sacerdote y los monaguillos, cantando y rezando alternativamente. ¿Cómo es posible que esta placidez bondadosa degenera en insultos, imprecaciones, empujones y golpes? Debe de ser como la escena clásica en la taberna de las películas del Oeste: hay música de piano, baile en el escenario, bebedores en la barra, tahúres en las mesas... pero alguien discute con alguien y un empujón trastabilla a otro alguien que se revuelve contra alguien... de modo que todos acaban contra todos. Pero el Oeste es el Oeste y en el saloon hay un ambiente de juerga que parece alentar la camorra. En el rosario de la aurora hay sólo quietud y oraciones y cánticos... Y en éstas, jóvenes gamberros y bebidos retornan a casa tras el traspase, encuentran divertido el panorama y lanzan pullas, mientras del otro lado los hombres se embravecen y enristran faroles, bastones y paraguas, o tal vez algún vecino de mal

dormir se ha despertado y echa la culpa a la comitiva, a lo mejor a gritos desde el balcón, a lo peor con un cubo de agua, desde abajo responde algún sanguíneo con denuestos, unos le acallan y zarandean, otros replican al de arriba, alguna piedra rompe un cristal, llueven más cubos de agua... La procesión se convierte en cualquier modo en tumulto, *sálvese el que pueda*, o en más piadoso, *Dios nos coja confesados*.

La cosa es que todo empezó con recogimiento y benignidad, ¿cómo puede la línea que separa la fe del odio ser tan fina? El caso es que todos son cristianos, los del balcón y la procesión, y que el rosario de la calle se celebra pocas veces al año. Pero es cierto que muchas veces lo que empieza en confraternidad acaba en despellejamiento. Y si el adjetivo del comienzo es cristiano, el epílogo estupeface todavía un poco más. Pues como se dice en san Juan: “mayores cosas has de ver” (Jn 1,50).

A la cárcel todo cristo

Tiene parecido Sitz im Leben que el rosario de la aurora, una jornada de Semana Santa en un pueblo español cualquiera, una procesión de esas tan queridas y seguidas del Jueves o Viernes Santo, por razones religiosas, supersticiosas, sociales y folclóricas, todas juntas y revueltas, un traspié involuntario en una calleja cuesta arriba o cuesta abajo, un agarrón o topetazo que se propaga en la retestada calle como una fila cayente de fichas de dominó, alguien que se siente golpeado más allá de lo tolerable, se blanden faroles y crucifijos, tal vez cornetas y palos de tambor, figuras terribles con el aspecto amenazador de los capirotos, se oyen blasfemias ante la presencia impasible de los pasos portados en andas, trompadas y patadas por aquí y por allá, hay llantos de niños, gritos de mujeres, caídas de papones, guirigay monumental que hace requerir a la Guardia Civil, perquisición rápida de solución imposible al perderse el minúsculo punto de origen, y sentencia del alcalde hasta mayor precisión o tal vez sólo una bravata sardónica: “pues al trullo con todos los nazarenos”.

Cofrades, penitentes, nazarenos, cristos. El dicho alude a una punición general de participantes que no hace distingos entre diferentes personas e intenciones al no poder hallarse otra solución mejor. Es como *pagar justos por pecadores* porque no se encuentra a ningún culpable en un desaguisado. Es una justicia pueril o primitiva, propia de niños y salvajes, que piensa que es mejor todos que ninguno. Se resalta además indirectamente el contraste entre los vocablos cárcel y Cristo, sugiriendo una insalvable incoherencia de fondo, un desajuste de partida. Teológicamente, la sentencia *sienta como a un Cristo dos pistolas*. La suave, fraterna doctrina del amor y el perdón envuelta en pendencias navajeras. Por el contrario, *estar hecho un Cristo* tiene un matiz

de ternura y compasión. Alude a alguien desarreglado, pero tal vez también maltratado inmerecidamente, que evoca la pasión y conmueve.

Montar el belén

Es otro giro del mismo jaez. La navidad es un tiempo social de encuentros familiares, de fiestas caseras, de regalos, turroneos y belenes. Será por el invernal frío del mundo septentrional, las *White Christmas* del villancico anglosajón –compuesto por Irving Berlin, cantado por Bing Crosby en la película *Holiday Inn*, 1942–, el caso es que la navidad siempre nos evoca la calidez del hogar. La tradición religiosa mediterránea ha decantado la tramoza en miniatura de los contextos del nacimiento de Jesús, dicen que desde san Francisco de Asís, tal vez porque los primeros portales de Belén se documentan poco después de él en Italia, tal vez porque los franciscanos han sido sus primeros difusores. En dura competencia con el árbol decorado con luces, espumillones y bolitas, surgido de la evangelización germánica al asimilar a la navidad el festejo druida del solsticio de invierno con un árbol en representación de la vida renaciente, y cuya primera noticia del estilo actual estaría en la Alemania del barroco, los pesebres se han convertido en un emblema de la navidad. Modelan inmejorablemente la unión entre teología y pueblo, pues el portal exuda la accesibilidad de Dios, la manejabilidad humana del misterio encarnado. Pero tener que asociarse necesariamente belén y familia va a resultar problemático.

Armonizar entre varios figuras de distinto origen, constructor y proporción es más que imposible; acordar la disposición de paisajes y paisanajes, el río más arriba, la cueva más a la derecha, el ángel más airoso, enciende acaloradas disputas; congeniar quién se encarga del césped, quién del papel de aluminio, quién de la iluminación, quién de la conjunción coreográfica, deviene en escaramuzas sin tregua. ¿Será reflejo de incompatibilidad entre convicción espiritual y colaboración humana? Pareciera el cumplimiento de la cita: “estarán divididos el padre contra el hijo y el hijo contra el padre; la madre contra la hija y la hija contra la madre; la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra” (Lc 12,53). No es de extrañar que *montar el belén* aluda a levantar gran barullo. Es *armar la de Dios es Cristo* a nivel casero, al igual que *terminar como el rosario de la aurora* lo traduce a escala local, mientras *a la cárcel todo cristo* aporta cromatismo turístico nacional.

La moraleja final que podríamos sacar de todo ello es que no puede denotarse sincero cristianismo sin tolerancia, sin aceptación de la postura contraria a la propia. Resulta contraproducente, y sería cómico si no fuera dramático, que una doctrina que hace bandera del altruismo y la reconcilia-

ción pueda generar, y con ello degenerar en contiendas y rencores. La ligazón entre creencia cristiana y *puñalada trapera* es algo inconcebible, *no tiene perdón de Dios*, es el colmo de la incongruencia. Al fin y al cabo, el primer y único mandamiento cristiano, en el que se resume toda su fe, es: amarás al prójimo (y a Dios) sobre todas las cosas. Un credo peleado a golpes ni es auténtico *ni Cristo que lo fundó*, no es nada de nada.

3. Lógica

La lógica está referida al pensamiento y sus reglas, ir de lo más conocido a lo menos conocido, como simplificaba Epicuro (Epístola a Pítocles 84), de la experiencia a los principios generales y de los principios generales a las aplicaciones concretas. El hombre es *zoon logikón* [viviente pensante], validó para siempre Aristóteles (Política 1253a), vive humanamente en cuanto que piensa, y necesita entender para vivir. Sabe que la vida en parte le es dada y en parte debe construirla, que debe tener suerte y tener voluntad, confiar en Dios, en apoyo ajeno y en sí mismo. Supuesto el bien como el primer apriorismo, intuitivo desde la esencia misma de las cosas, ¿cómo se concretaría dicho bien? Cristalizaría en lo que se llama virtud, la aptitud para discernir y hacer lo que hay que hacer, la percepción y voluntad de lo correcto. ¿Y cuáles son las virtudes principales? Siguiendo la tridimensionalidad humana, podríamos decantarlas como poliedros, cada cual con varias caras según se exprese uno más religiosa o profanamente. A saber: esperanza, confianza, optimismo, alegría; fraternidad, amicalidad, justicia, solidaridad; ánimo, audacia, esfuerzo, tenacidad. Suponemos que en las virtudes, como en la suma, *el orden de factores no altera el producto*.

A Dios rogando y con el mazo dando

Es uno de los proverbios más populares, que resaltan la idea del esfuerzo. No puede uno dormirse en la confianza, creer que todo va a *venir llovido del cielo*. Por más que se crea en Dios, Él no nos exime de vivir personalmente, de determinar nuestras posibilidades, de luchar por ellas. Incluso un teólogo tan reputado y mártir de la fe como Dietrich Bonhoeffer aconseja que aun siendo creyentes hay que actuar *etsi Deus non daretur* [como si Dios no existiera], siguiendo lo que idearon los teóricos del derecho internacional del siglo XVII para superar conflictos religiosos y lograr una sociedad autónoma, de convivencia válida en todas partes, por tanto, volcando la construcción vital en decisiones estrictamente humanas (Cartas 16.VII. 1944). *Ayúdate y Dios te ayudará*, ratifica otro refrán en esta misma línea,

que en clásico sonaría: *virtuti fortuna comes* [la fortuna es compañera del valor], la suerte para quien la trabaja, la ventura hay que merecerla. Lo que llamamos suerte es muchas veces tesón, cuidado de los detalles, aprovechamiento de las oportunidades, *a quien madruga, Dios le ayuda*.

Si hubiera habido más diligencia en muchas de nuestras previsiones y actos, *otro gallo nos cantarí*a, seguro que resultarían distintas consecuencias, aludiendo al gallo que rementó a Pedro sus malas andanzas. Los milagros son tales precisamente por su rareza o imposibilidad, lo preferible es la constante adecuación práctica de la razón. “Lo que te dé un vaso de vino, no lo pidas al Espíritu Santo”, oí decir a uno de mis profesores de teología. Y cuando las cosas vengan mal dadas, mejor poner tierra por medio que esperar una intervención sobrenatural, *fiate de la Virgen y no corras*. Como ironiza la coplilla famosa:

*Vinieron los sarracenos
y nos molieron a palos,
pues Dios ayuda a los malos
cuando son más que los buenos.*

De todos modos, estando claro que hay que obrar personal y voluntariamente, que no puede vivirse sólo de esperanza, ésta sin embargo es también imprescindible. *La esperanza es lo último que se pierde*, no puede faltar ni en los mayores desastres, y es lo primero que hay que tener para vivir. Al fin y al cabo

El hombre propone y Dios dispone

Aceptando lo afirmado en el adagio previo, que humanamente es necesario elegir y dedicarse con ahínco a la opción elegida, también hay que saber que los proyectos no van a ser sólo como nosotros queramos, que hay un elemento de azar, de imprevisible, circunstancial, que siempre se nos escapa y se nos impone. Ello no elimina nuestro empeño, sino que simplemente avisa con realismo de cómo funcionan las cosas desde la experiencia. Muchas veces hay que conformarse, *cuando Dios no quiere, los santos no pueden*, aceptar los hechos como son aunque se mantenga la voluntad y se renueve el denuedo. Y también al contrario, *a quien Dios se la dé, san Pedro se la bendiga*, quien tenga suerte, que la aproveche, *la ocasión la pintan calva*.

De todos modos, ante la adversidad tampoco debe perderse la confianza, *Dios aprieta, pero no ahoga*, hay que dejar resquicios que permitan filtrar la fe, y así recobrar aliento y reanudar el esfuerzo por algo. *Todavía no se ha muerto Dios de viejo*, siempre hay tiempo para las metas queridas.

Habrá que resignarse a lo inevitable, s , pero sin renunciar a seguir adelante. *Aquí paz y después gloria*, decía la coletilla sacerdotal al acabar los sermones, o a estilo plebeyo, *ajo y agua y tirar pa'lante*, resignación sin renuncia, hagamos con calma en la tierra lo que podamos, asumiendo el resultado, pero con constancia, que ya llegar  el momento de descansar, de *pasar a mejor vida*. Realmente, vivir supone

Necesitar Dios y ayuda

Siendo también el hombre *z on politik n* [viviente sociable] –*vuelta la burra al trigo*, digo a Aristóteles ( tica a Nicómaco 1169b)–, en modo alguno puede prescindir de los demás. Los humanos nacen con el cerebro blando, demediado, son crías inútiles que lo necesitan todo migado de los padres. Y cuando el cerebro se endurece, por fin hardware al cabo de un año, sólo admite un software flexible y demorado, un programa de normas, valores e interpretaciones configurado por la familia, la iglesia, la escuela, y ejecutado por la propia existencia, que la psicología redondea en torno a los diez años. Son apoyaturas institucionales contrastadas y culminadas desde la amistad, la convivencia con los iguales, el sostén emocional y elegido. La amistad es para Epicuro “lo más importante para alcanzar la dicha” (Máximas 148). Si no se hubieran perdido sus obras nos habría explicado seguramente que en un universo infinito –como ya intuyó– el individuo es una infinit sima, sólo puede abrirse al todo conformando una parte grande con la humanidad.

Es preciso esperanza y relación, Dios y ayuda, como programa de vida, como estilo de ser, no es cosa de *acordarse de santa Bárbara cuando truena*, vivir sólo de emergencias, *a salto de mata*. Cuando todo va bien, nos sentimos reconciliados con el universo, no necesitamos nada ni a nadie, todo parece estar en su sitio, navegamos ligeros a sotavento. Pero cuando cambia el aire, que siempre cambia y “sopla donde quiere” (Jn 3,8), y tenemos que encarnarnos a barlovento, entonces “se conmueven los cimientos de la tierra” (Is 24,18). Nos sentimos confundidos según transcurre la existencia, tanto bregar y penar para nada, *vaya vida para llegar a viejos*, concluyen invariablemente bancadas de jubilados, confiancias de paseantes y corrillos de comadres. Suena a filosofía pesimista, como si el camino a recorrer no valiera el empeño dada la meta prevista. Y sin embargo, eso es lo que hay y más vale aceptarlo y aprovechar el viaje. Al fin y al cabo, como se ha dicho tantas veces respecto de tantos asuntos y de tan diferentes maneras, la felicidad es el proceso, no la meta. Así es como en las olimpiadas repiten, vete t  a saber si creyéndolo, que *lo importante es participar*; y en general se afirma, a lo mejor sin mucha convicción, que *en el esfuerzo est  la recompensa*.

¿Por qué todo lo que vale y merece la pena cuesta tanto? Tal vez la respuesta esté en la pregunta puesta al revés: lo que cuesta, vale, precisamente por eso, por lo que nos ha supuesto, por lo que hemos dado y lo que nos ha dado. Por ejemplo, la amistad es un esfuerzo de comunicación, esfuerzo que construye una personalidad amistosa, y dicha personalidad será un imán de atracción para los demás. Y si no deja de ser llamativo que nada valioso se obtiene sin trabajo (autoconocimiento, amistad, salud), es todavía más curioso que lo que no cuesta es desdeñado, es menos que barato, pues *sólo se aprecia lo que no se tiene*.

Al final, si estamos a un lado de la barrera, “pedid y se os dará” (Mt 7,7), o en lacayo: *el que no llora, no mama*. Claro que *contra el vicio de pedir, la virtud de no dar*, pero si no se busca, no se puede hallar, si no se juega, no se puede ganar. Y si estamos del otro lado, “hay mayor felicidad en dar que en recibir” (Hch 20,35), que no es una recomendación boxística sino existencial. Sin duda que habrá aprovechados, pero éstos se delatan solos, y entonces *una y no más, santo Tomás*. El evangelio amonesta a los cristianos para ser “sencillos como palomas y astutos como serpientes” (Mt 10,16), que en vulgar podría traducirse: *hay que ser hermanos, pero no primos*.

De todas formas, en el cómo concreto de la vida no hay reglas precisas para nada, *lo más seguro es que quién sabe*. Es notorio que *cada uno es cada uno*. Más su circunstancia, que añadieron Ortega y Gasset (Meditaciones del Quijote, Lector). Se aprende de los consejos, de las situaciones, de los fracasos, pero sobre todo de la experiencia propia, *nadie escarmienta en cabeza ajena*. Cada cual debe elegir sus valores y aceptar los de los otros. El único valor común y absoluto es la persona, como acierta a expresar la Regla de Oro. Sólo tenemos la vida, y la de cada uno debe ser intangible para los demás. Esto es:

Cada uno en su casa y Dios en la de todos

Cada cual es libre de hacer lo que crea mientras no dañe a los demás. La libertad es un don precioso que Dios ha concedido a todos por igual, pues reside en la conciencia humana. Amar la libertad es respetarse a uno mismo, respetar lo mismo en los semejantes y honrar a Dios que lo ha otorgado. La versión profana en inglés suena bien: *live and let live* [vive y deja vivir], pero es mejor la versión evangélica: “la ley perfecta es la de la libertad” (St 1,25).

III. VERSOS

Éstas son rimas de nacimiento anónimo o pseudónimo y de contenido homónimo, rastreadas en epitafios inciertos o coaguladas desde variables aclamaciones litúrgicas. Su objetivo es ancho, sin contorno delimitable, un corazón

solitario y muchos corazones, un momento perdido y todos los momentos. Sin origen ni destino definidos, están flotando perennemente en el hombre.

1. Sentir el sentido

Preguntarse por el sentido de la vida debe de ser tan viejo como la conciencia. Etimológicamente, la palabra pensar sugiere en griego interiorizar, *enthumoúmai*, reflexionar, mientras en latín se destaca la idea de sopesar, *pendere*, examinar. Es decir, razonar es dar vueltas en la mente al yo, el mundo, los demás. Qué hago yo en el mundo, o qué hace este mundo donde estoy junto con otros, cuál es el sentido de todo. Una densa bocanada de esta atmósfera se respira en unos versos escritos en alemán antiguo:

*Ich leb und weiß nit, wie lang,
Ich stirb und weiß nit, wann,
Ich far und weiß nit, wahn.
Mich wundert, daß ich froelich bin.*

[Vivo y no sé cuánto,
muero y no sé cuándo,
voy y no sé adónde.
Me asombro de estar contento.]

Corresponden sospechadamente a una presunta lápida extraviada de un teólogo desconocido del siglo XV, Martín de Biberach, supuesto profesor en la humilde universidad de Heilbronn, al suroeste de Alemania. Ralos y desdibujados datos que resaltan aún más el legado, haciéndolo esplender sobre un fondo misterioso. La neblina de su origen nimba el brillo de verdad y universalidad del poema. Un tocayo y monje celeberrimo, su paisano y hasta cierto punto coetáneo Martín Lutero, no pudo sustraerse a la irradiación de esas frases. Pero él las contradijo literalmente, trasformándolas conforme al espíritu rompedor de su Reforma, el fideísmo de la desesperación (WA 34/2,274s):

*Ich lebe, so lang Gott will,
Ich sterbe, wann und wie Gott will,
Ich fahr und weiß gewiß, wohin.
Mich wundert, daß ich traurig bin.*

[Vivo lo que Dios quiere,
muero cuando y como Dios quiere,
marcho y sé ciertamente adónde.
Me asombro de estar triste.]

En cualquier modo, se han consolidado y esparcido más los lapidarios versos del primer Martín. En realidad, a su vez son una recensión de preguntas tan antiguas como duraderas, tan selectas como divulgadas, tan filosóficas como peliculeras. Su primer rastro pertenece a los gnósticos, un movimiento que aunaba piedad, elucubración y moral; que no era ni una religión, ni una escuela filosófica, ni una asociación urbana, sino todo ello al mismo tiempo; que se replicaba sin pausa bebiendo del misticismo indoiranio, organizándose en la sociedad helenista, infiltrándose en el cristianismo incipiente. La honda depuración universal de sus cuestiones lo ha solidificado generación tras generación, del orfismo platónico a los cátaros medievales y la *new age* contemporánea. Su espiritualidad anárquica pero sincera le permitía fraguar en torno a cualquier institución, como el cemento agarra el forjado, tiñéndola de su lamento existencial.

“Quiénes somos, de dónde venimos, adónde vamos”, son llagas continuamente reabiertas en el alma de la humanidad. Las cita en el siglo III Clemente de Alejandría en sus *Extractos de Teodoto* (78,2), obra referida a un gnóstico con el que pretendía un diálogo confluyente. Las ha retomado recientemente la filosofía neomarxista de Ernst Bloch, componiendo las primeras palabras de su obra mayor, la monumental *Das Prinzip Hoffnung* [el principio esperanza], 3 volúmenes sobre la proyección utópica de la naturaleza humana, comenzada en 1938. Resuenan como un eco lánguido en una famosa película futurista, *Blade Runner* (Ridley Scott, 1981). Y hace tiempo que están presentes en la cotidianidad de nuestra vida, dulcificadas jocosamente: “¿de dónde venimos, adónde vamos, quién dejó la puerta abierta?”.

Son preguntas sempiternas, fieles compañeras de la causa humana, que no desaparecerán mientras ésta exista. Verdaderamente, el hombre es una contradicción insoluble. Su conciencia de unicidad le concede un valor absoluto –la sociedad siempre ha valorado las cosas por su escasez y lo único tiene un precio incommensurable– mientras su conciencia de caducidad le pudre la esencia. El ser humano se presenta así como una realidad única abocada a la anulación, algo a la vez precioso y hueco, un absoluto vacío. El existencialismo contemporáneo se ha dolido amargamente por ello, definiendo al hombre como temporalidad angustiada, pasión inútil, vértigo de libertad. Pero ya autores antiguos e inspirados lo salmodiaban fatigadamente: “vanidad de vanidades, todo es vanidad, [...] todos los ríos van al mar y el mar nunca se llena, pues adonde los ríos van, de allá vuelven a fluir” (Qh 1,2.7), eterno retorno sin mayor sentido.

Y sin embargo, la vida es un regalo hermoso, fruta agridulce de la que hay que apurar su jugo. No nacemos para morir, sino para vivir, aunque

debamos morir. La vida es lo único que tenemos y en ello descansa su belleza incomparable. A pesar de todo, a pesar de la maldad más tangible, hay que decir que *La vida es bella* (Roberto Benigni, 1997), esa película cómica situada en los campos de exterminio. Por extraño que resulte, tomar sólo las bondades y alegrías de la existencia sin degustar amarguras y decepciones es un imposible. El ser es *palíntropos armonía* [conciliación de contrarios], como sintetizó Heráclito (Fragmentos 51), se captan auténtica e intensamente las cosas sólo desde su opuesto, el placer desde la carencia, la salud desde la enfermedad, la paz desde la guerra, la vida desde la muerte. El ser es igualmente alternancia de antagonismos, “todo tiene su tiempo bajo el cielo: su tiempo el nacer y su tiempo el morir, [...] su tiempo el llorar y su tiempo el reír, [...] su tiempo el amar y su tiempo el odiar” (Qh 3,1ss). La alegría, la amistad, la identidad, por difusas, volubles e inasibles que se presenten, traslucen el secreto de la vida. Como dicen los versos, asombra poder estar contentos circundados por la nada.

La fe cristiana quiere ser en todo esto un apoyo, una esperanza, una confianza. Se funda en una vida cotidiana y derrotada pero triunfante en la fe, Jesucristo, más que en una teoría de convencimientos lógicos.

2. Sabiduría y voluntad

Hay una oración poética de autor y título confusos, versionada y reportada descontroladamente, positivo síntoma de universalidad, conocida como *Oración de la serenidad*. La expresó en prosa el teólogo y pastor protestante estadounidense Reinhold Niebuhr, dice que de su mano, que reconoce inspirada e impulsada por corrientes religiosas centenarias y subterráneas. Al poco la adoptaron como lema, trasformándola en versos algo anémicos, los fundadores del popular movimiento Alcohólicos Anónimos, que trabaja en la rehabilitación de bebedores compulsivos mediante terapias de grupo, ayuda mutua y espiritualidad. Desde entonces se disparó su difusión. Así que provendría de un grumo eclesial norteamericano transmitido, estirado y atusado inconscientemente en los tiempos de guerra y desorden de inicios del siglo pasado entre pueblos y soldados.

*God, grant me the serenity
to accept the things I cannot change;
courage to change the things I can;
and wisdom to know the difference.*

[Dios, dame serenidad
para aceptar lo que no puedo cambiar;
valor para cambiar lo que sí puedo;
y sabiduría para conocer la diferencia.]

El filósofo Epicteto, que vivió entre los siglos I y II, fue un estoico en todos los sentidos: un reputado maestro de esa escuela y un esclavo inválido que logró la libertad exterior e interior. Sus enseñanzas fueron compiladas por sus discípulos y el resumen de todas ellas, el *Manual*, comienza con un consejo general de comportamiento: “De lo existente, unas cosas dependen de nosotros y otras no. [...] Discernirlo es el único medio para alcanzar la libertad y la felicidad”. Casi podría decirse que es la suma del estoicismo, la filosofía de la armonía con el mundo y la plenitud personal. Pues bien, no debiera causar sorpresa que coincida tan completamente con el poema de la serenidad. Se trata de un saber común y antiguo. Como se suele decir coloquialmente: hay dos clases de problemas, los que tienen solución y los que no; si la tienen, no hay por qué preocuparse; y si no la tienen, tampoco.

La resignación no parece ser una virtud muy recomendable. Apoltrona, aborrega, entumece las neuronas, alica los rasgos del rostro. Pero alivia en caso de adversidad invencible, mientras la resistencia sólo lleva a “dar coces contra el aguijón” (Hch 26,14), a perjudicarse en la rabia. La pérdida de un hijo en accidente automovilístico, si no logra ser asumida y elaborada por sus padres, les aboca inevitablemente a la depresión. Cierta resignación conduce a integrarse en la realidad, seda el espíritu en la contrariedad ineludible, acoraza para amortiguar la aspereza de la vida. *Lo que no mata, fortalece* (¿o es engorda?). En palabras de Pablo: “la tribulación engendra paciencia; la paciencia, virtud probada; la virtud probada, esperanza” (Rm 5,3s). Cuando procede el conformismo, podemos hablar de serenidad.

De otra parte, una actitud demasiado acomodaticia, que todo lo deglute, si bien conlleva placidez y hasta felicidad, es al precio de convertir el espíritu en un estanque fétido, un embalse que todo lo acumula. Y se impedirá el progreso si siempre se cede ante la imposibilidad: está clarísimo que el hombre no puede volar, pero si no se hubiera contradicho esta evidencia no existirían los aviones. La ambición tiene que ver con los deseos de avanzar y prosperar. Sin ella habríamos quedado paralizados en las cuevas prehistóricas. Supone asunción de riesgo y audacia, justamente encarar la vida. Pero una ambición desmedida, un horizonte inalcanzable, impulsará a una continua intranquilidad, un esfuerzo agotador, un desgarrar del alma. El valor colorea la ambición adecuada.

Ser capaz de cambiar las cosas no es sólo una teoría, percibir que algo puede ser transformado. Es sobre todo una cuestión de voluntad, llevar a cabo lo que se quiere transformar. De querer dejar de fumar a dejar de fumar va más que una sola palabra, *del dicho al hecho hay mucho trecho*. La libertad significa elegir una opción, pero sin fuerza de voluntad se quedará en humo aromático. La determinación, que sabe atracar en puerto con lo que se propone, es una virtud rara y preciosa. Supone disciplina y persistencia: lo primero, porque el hábito viene del ejercicio, dijimos que dijo Aristóteles, *la práctica hace al maestro*; lo segundo, porque toda consecución proviene de una larga persecución, *el que la sigue la consigue*, nada importante se logra de un día para otro. La gloria de las medallas deportivas oculta largos años de entrenamientos diarios y renunciadas hedonistas. Lo llamamos fuerza de voluntad, el denuedo prolongado en pos de una meta.

La clave de bóveda de toda esta construcción consiste en discernir lo que se puede y lo que no se puede variar, lo que hay que asumir resignadamente y lo que hay que pretender con coraje. La sabiduría es la mezcla de serenidad y valor.

San Agustín concedió mucha importancia a aprender la distinción entre ciencia y sabiduría (La Trinidad 13,19,24). Ciencia es un saber material, empírico, el cómo del mundo, que tras la noche viene el día y de nuevo la noche y de nuevo el día. Sabiduría, en cambio, es un saber interior, existencial, el para qué de los días, que felicidad y bien van unidos. Nuestros padres en nuestros pueblos no sabían –y seguramente siguen sin saber– que es la tierra la que gira en torno al sol, que no caemos al vacío por la gravedad, que el suelo en realidad se está moviendo... ¿Se estarán perdiendo algo? ¿Es tan importante conocerlo? Miles y miles de generaciones tampoco lo han sabido, y han vivido y sentido y amado y tal vez sido felices. Es decir, lo que más importa es entender la vida, la sabiduría, lograr cierto contento personal, significar algo para alguien. No es que la ciencia no valga para nada, desde luego, sino que la ciencia está supeditada, sirve a la sabiduría.

Epicuro ya conoció el percal de todo esto, lo evidenció mucho antes de nuestras divagaciones metafísicas y no estamos a la altura de poder enmendarle la plana, lo mejor es que le atendamos reverenciadamente. En sus famosas cartas –lamentablemente junto a otros pocos fragmentos sus únicos escritos conservados–, en las que pretendió condensar sus teorías, repite que el conocimiento de la naturaleza debe servir para la tranquilidad humana, “para que todos sean capaces de ayudarse a sí mismos en las cuestiones principales de la vida” (Epístola a Heródoto 35), para que no se asusten ante la muerte o los dioses –esto es, el azar, la adversidad, la meteorología, el más allá–. Intenta siempre enseñar senderos de felicidad, pero remarca que para acceder a ellos es preciso entender el mundo en sí mismo, huir de mitos y asentarse en la lógi-

ca, “pues no hay vida gozosa sin una vida racional” (Máximas 5). Según él, estos senderos nacen imperceptiblemente e igualmente para todos: en el disfrute de lo sencillo, siempre combinado con la austeridad; en la amistad, la necesidad y capacidad de ayuda; en el sosiego interior, la ausencia de ambición y temor, contentarse consigo y lo imprescindible. En suma, placeres simples en mentes complejas, y no al revés, como parecemos preferir, refinamientos culinarios y electrónicos en cerebros espectadores y romos.

La sabiduría es distinguir lo esencial y lo accesorio, lo factible y lo imposible, lo variable y lo inmutable. Aplicarse al cuento sin pausa con lo primero, aflojar el tono o renunciar sin pena a lo segundo. Tantos siglos de evolución y cultura para acabar todavía detrás de lo mismo debe de significar que en algún paso nos hemos extraviado, como si hubiésemos tropezado con algún laberinto en el que damos vueltas intuyendo la salida sin llegar nunca a franquearla.

Esta sabiduría sólo se sostiene en la esperanza. Algo exterior a nuestros logros y fracasos, triunfos colectivos e injusticias demoledoras, más allá de la historia de avances y decepciones. Vivir sin esperanza es estar *dejado de la mano de Dios*, el colmo del abandono. Es el secreto del cristianismo: “esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva en que habite la justicia” (2Pd 3,13). Creer que la felicidad es posible es confiar en que Dios es amor, que hay sentido. A pesar de todo. Esto tiene un valor incalculable, en su apariencia sencilla, que nadie nos debe hurtar: *ojo al cristo, que es de plata*.

IV. LIBROS

Se trae aquí simplemente una selección de obras, las utilizadas más directamente en la confección de este trabajo. Las paremiológicas sí que aportan, por su parte, una abundante y especializada bibliografía, además de un contenido jugoso y gratificante. Las clásicas, ya se sabe, son eternas, pero con ello dan la impresión de que hemos rehusado su enseñanza, debiendo perder el tiempo en volverla a aprender.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (E. Lledó – J. Pallí [eds], *Ética nicomáquea; Ética eudemia*, Gredos, Madrid 1985).

BERZOSA, R., *Religiosidad popular en Europa*: V.M. Pedrosa, M. Navarro, R. Lázaro, J. Sastre, *Nuevo Diccionario de catequética*, II, Paulinas, Madrid 1999, 1938-1947.

CAMPOS, J. – BARELLA, A., *Diccionario de refranes*, Espasa, Madrid 1993.

- CANDÓN, M. – BONNET, E., *A buen entendedor... Diccionario de frases hechas de la lengua castellana*, Muchnik, Madrid 2000.
- EPICTETO, *Manual* (P. Ortiz [ed.], *Tabla de Cebes; Musonio Rufo, Disertaciones, Fragmentos menores; Epicteto, Manual, Fragmentos*, Gredos, Madrid 1995).
- EPICURO, *Obras completas* (J. Vara [ed.], Cátedra, Madrid 1995).
- Fragmentos presocráticos* (A. Bernabé [ed.], *De Tales a Demócrito*, Alianza, Madrid 2001).
- HERRERO, V.J., *Diccionario de expresiones y frases latinas*, Gredos, Madrid 1992.
- LEÓN, V., *Diccionario de argot español*, Alianza, Madrid 1980.
- LUJÁN, N., *Cuento de cuentos. Origen y aventura de ciertas palabras y frases proverbiales*, Folio, Barcelona 1994.
- RESINES, L., *Religiosidad popular en el refranero*, Castilla, Valladolid 2002.
- SANTAYANA, G., *Interpretaciones de poesía y religión*, Cátedra, Madrid 1993.
- SUAZO, G., *Abecedario de dichos y frases hechas*, Edaf, Madrid 1999.

Tomás MARCOS MARTÍNEZ.
Estudio Teológico Agustiniانو. Valladolid

La Filosofía como terapéutica vital humana (I°)

Sumario: Los pensadores antiguos han dedicado gran parte de su obra a la construcción del hombre o su reforma. En algunos hay como una especie de “ejercicios espirituales”, para alcanzar esta meta, como ha estudiado muy bien Pierre Hadot. Varios autores hacen aportaciones decisivas, en ese sentido, desde el punto de vista de la vida filosófica y de la ética, pues, como dice Simplicio, el puesto del filósofo en la ciudad será “el de un escultor de hombres”. Y, Cicerón presenta, en Tusculanas III 31, la filosofía como “medicina del alma”.

1. Ejercicios Espirituales en el mundo Antiguo

El filósofo estructuralista M. Foucault le había aconsejado a Pierre Hadot que presentase su candidatura al Colegio de Francia, pues le confiesa que ha sido un lector muy atento de sus trabajos, especialmente de sus “*Exercices spirituels*”, de *l’Annuaire de la Ve Section de l’Ecole Pratique de Hautes Études* pour l’année 1975-1976, y que le habían ayudado mucho a escribir la *Historia de la Sexualidad*, especialmente en el volumen dedicado al cuidado de sí mismo o “*le souci de soi*”¹. Hablan de los textos de Marco Aurelio y de Séneca, y Foucault le pregunta a Hadot por el significado del *vindica tibi* (*reivindícate a ti mismo*) de una carta de Séneca a Lucilio². Luego, Hadot es recibido en el Colegio de Francia, en el que sustituyó al famoso agustinólogo Pierre Courcelle.

¹ FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité*, 3. Le souci de soi, Gallimard, Paris 1984.

² HADOT, Pierre, *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault*. Convergences et divergences, en HADOT, Pierre, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. 3ª. Institut d’Études Augustiniennes. Paris 1993, 229-333.

Hadot confiesa que: “Bajo la influencia de Bergson, y después del existencialismo, yo he comprendido siempre la filosofía como una metamorfosis permanente de la forma de ver el mundo y de vivir en él”³. Para Epicuro y los Estoicos, la filosofía no es más terapéutica: “Nuestra única ocupación debe ser la curación”: *Carta a Meneceo*, 122.

Además, según Epicuro, los que se entregan a los placeres “se ven privados del único verdadero placer que es el placer de vivir”: EE 25. El placer epicúreo es el placer del pasado y el presente, de contemplar la naturaleza, y el placer de la amistad, que en la comunidad epicúrea supone el examen de conciencia, la corrección fraterna, la confesión pública de las faltas, en un ambiente gozoso y distendido de expansión del corazón, y la felicidad del afecto mutuo y la confianza: EE 28-29.

Es cierto, que un pensamiento puro y universal predispone a la grandeza de alma. La relación más estrecha entre la grandeza de alma y el conocimiento de la Naturaleza se halla en Séneca: “La virtud a la que aspiramos produce la grandeza, porque ella libera el alma, la prepara para el conocimiento de las cosas celestes y la hace digna de participar de la condición divina” (*Nat. Quaest.* I; CL117,19): *La physique comme exercice spirituel chez Marc Aurèle*: EE 130.

Toda la actividad moral y filosófica se concentra en el presente: “He aquí todo lo que hace falta: el juicio fiel a la realidad que tú emites en el instante presente, la acción comunitaria que tú realizas en el instante presente, la disposición a acoger con benevolencia en el instante presente todo acontecimiento producido por la causa exterior” (IX,6): *La physique comme exercice spirituel*: EE 131.

El yo liberado no es egoísta ni pasional sino una persona moral abierta: EE 49. El amor a la sabiduría lleva a la perfección divina. Según la *Carta a Meneceo*: “Tú vivirás como un dios en medio de los hombres”. Lucrecio dice de Epicuro: “Deus ille fuit”: EE 50, nota 157. Para Hadot: “La verdadera filosofía es, pues, en la antigüedad, ejercicio espiritual”, una auténtica terapéutica, una manera nueva de ver y vivir en el mundo y un esfuerzo de transformación del hombre. Y, así lo ve Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* 1178a.

³ HADOT, Pierre, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. 3ª. Institut d'Études Augustiniennes. Paris 1993,9. En adelante EE. Pronto publica HADOT, P., “Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise”, en *Revue des Études Latines*, 35(1956), y trabaja sobre la mística de Plotino, Proclo y Damascio, por lo que le fascina el famoso dicho de Wittgenstein: “el mundo es lo místico”: Cf.: HADOT, Pierre, *Wittgenstein y los límites del Lenguaje*, Pre-textos, Valencia 2007, 15-29.

Según Hadot: El cristianismo, también, se presenta como una *filosofía*, y esto ocurre especialmente en Clemente de Alejandría, Orígenes, S. Agustín y en el monacato: EE 56. Es la educación del género humano por el Logos, Cristo. Así: “Los discípulos de Bernardo de Claraval eran iniciados en ‘las disciplinas de los filosofía celestial’”. Se trata de encontrarse a sí mismo y poner atención a Dios (*Exercices Spirituels Antiques et Philosophie chretienne*: EE 61,62,66), de transformar la propia voluntad y unirla a la Voluntad divina. Y, de este modo, comprendemos el Mundo, la Naturaleza común a los hombres, y la Razón universal”: EE 70-71⁴.

El cuidado de sí mismo hace al hombre enfrentarse a su vida. Así, en Sócrates: “Su filosofía es toda ella ejercicio espiritual, nuevo modo de vida, reflexión activa, conciencia viviente”: *La figure de Socrate*: EE 94. En él: “Eros es un *daimon*, nos dice Diótima, es decir, un intermediario entre los dioses y los hombres”: *La figure de Socrate*: EE 102. Sócrates no es bello ni sabio: “Por eso es *philo-sophe*, amante de la sabiduría, es decir deseoso de conseguir un nivel de ser que sería el de la perfección divina”: *La figure de Socrate*: EE 103. El sabio, enciende la chispa de Dios y el amor del Logos y “con el amor, el hombre mortal da lo mejor de sí mismo” dice Hölderlin: *La figure de Socrate*: EE 105.

Para M. Aurelio, que recoge a Epicteto y otros pensadores, el hombre debe establecer:

- 1.- Una relación apropiada con el mundo (*Física*).
- 2.- Una relación adecuada con la causa divina para comprender todas las cosas (*Lógica*).
- 3.- Una relación de benevolencia con los otros hombres (*Ética*).

Se pueden ver estos tres aspectos en sus *Pensamientos* VIII,27: “Trois rapports:

- (1) le premier, avec l’enveloppe que nous entoure,
- (2) le second, avec la cause divine, à partir de laquelle tous les événements concourent pour tous les êtres,
- (3) le troisiême, avec ceux qui vivent avec nous”: *Une clé des Pensées de Marc Aurèle: Les trois topoi philosophiques selon Epictète*: EE 136.

La primera experiencia se hace en la Física, la segunda en la Lógica y la tercera en la Ética. El hombre es hijo del Logos que construye el hombre interior por la razón, hace la hermandad de los hombres, hijos del Logos,

⁴ ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, *El Epicureísmo en el cristianismo primitivo*. Universidad de Valladolid 2003, 328 pp.

por la común humanidad, y es el Logos del mundo por las leyes de la Naturaleza: *Une clé des Pensées de Marc Aurèle*, EE 139.

Se trata de unos ejercicios espirituales que renuevan al hombre, con gozo, por la Física que transforma su mirada sobre el mundo, por la Ética que realiza la justicia en la acción, y por la Lógica que construye nuestros juicios y sentimientos: *Une clé*: EE 140.

Pero todo está unido, según la tradición estoica: todo es Física, todo es Lógica y todo es Ética. Además, en M. Aurelio, todo tiene una fuerte tonalidad afectiva: “hay que amar a los otros hombres de todo corazón” (VII, 13,3), incluso a los malos. Se trata de una recta intención al servicio de la comunidad, un discurso inequívoco, un disposición amorosa ante las cosas de la vida (IV,33): *Une clé*: EE 147.

Y, si no fuera así, el hombre sería el único ser de la creación que se niega a cumplir su tarea: V,1,3;VII,9. Entonces, la filosofía no trata “tanto de informar al lector de un contenido doctrinal sino de formarle, haciéndole recorrer un itinerario en el curso del cual progresa espiritualmente. Este proceso es evidente en Plotino y Agustín”: *L’histoire de la pensée hellénistique et romaine*. Lección inaugural del Colegio de Francia 18.2. 1983: EE 211.

Es más, el mismo Husserl, en sus *Meditaciones Cartesianas*, se remite al “hombre interior” de Agustín, y se define como heredero de la tradición del “Conócete a ti mismo” que va de Sócrates a Agustín y Descartes: *L’histoire de la pensée hellénistique et romaine*: EE 212. A muchos, este proceso les parecerá una *fuga mundi*. En cambio, incluso M. Foucault ve que, en palabras de Georges Friedmann: “Este esfuerzo sobre sí mismo es necesario, esta ambición, es justa. Son muchos los que se dejan absorber totalmente por la política militante en la preparación de la revolución social. Raros, muy raros, los que al preparar la revolución, quieren hacerse dignos de ella”: *L’histoire de la pensée hellénistique et romaine*: EE 216⁵.

Filón de Alejandría nos asegura que los griegos y bárbaros dedicados a la sabiduría, se abstienen de la *injusticia*, *contemplan la naturaleza*, se hacen *ciudadanos del mundo* y *su vida es una fiesta*, por la alegría de la virtud como su único bien. Esa es su forma de vida: *La philosophie comme manière de vivre*: EE 218-9.

“Por eso, según Hadot, en lugar de hablar de ‘cuidado de sí mismo’ (*souci de soi*), sería mejor hablar de transformación, de transfiguración, de superación de sí mismo”: *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences*: EE 231.

⁵ FRIEDMANN, Georges, *La Puissance et la Sagesse*. Paris 1970, 359.

“El filósofo, al descubrir con Epicuro la inmensidad infinita del universo, experimenta, nos dice Lucrecio, un ‘terror sagrado’ y una ‘seducción divina’, que es sin duda, la propia de participar, aunque no sea sino instante, en la maravilla de la vida”: *Postface à la seconde édition*, EE 239. S. Agustín nos dirá en sus *Confesiones* que ante Dios: *inhorresco et inardesco: me horrorizo y me enardezco...*

No hace falta ser ningún lince para ver que la interioridad, la comunidad y la acción en s. Agustín, y antes en el cristianismo, resumen, perfectamente, esas tres dimensiones tan fundamentales en los Pensadores Clásicos⁶.

2. El caso de Marco Aurelio y la Ciudadela Interior

M. Aurelio, en el c. VII° de sus *Pensamientos o Meditaciones*, “ha expresado su reconocimiento a Rústico por haberle apartado de su ambición sofística, de las disertaciones librescas, de las declamaciones pretenciosas, y por haberle revelado que la filosofía es una vida”⁷. Pero, a veces, hay quién se hace pasar por filósofo para recabar prebendas del emperador: CI 33.

Algunos autores dicen que sus *Pensamientos* son un “camino hacia sí mismo”: CI 39, en un diálogo interior cuyo ejemplo definitivo son los *Soliloquios* de Agustín (CI 47), pero en M. Aurelio es la “razón que exhorta al alma” y en Agustín es el alma la que escucha a la Razón: CI 47.

Los *Pensamientos* son como unos *ejercicios espirituales* que invitan al hombre a vivir la filosofía y mirar al dios interior (II,17,3), no para convertirse en César sino para mantenerse como un hombre más, bueno y justo, conforme a la filosofía (VI,30,1-3), a recogerse en sí mismo (IV,3,1) (CI 51-54), a vivir conforme a la Naturaleza, a la comunidad, a Dios, a la vida como don de Dios, mirando al presente con esos temas fundamentales. La razón universal hace unos hombres para otros (CI 56), ciudadanos de un mundo que es como una gran Ciudad (IV,3,5) (CI 58), pues hay un solo mundo, un solo Dios, una sola sustancia, una sola ley, una sola verdad que es su razón común (VII,9): CI 59.

⁶ NATAL, Domingo, “II. Terapéutica. El cuidado de sí mismo (*le souci de soi*) y la transformación del mundo”: *Dar alas a la esperanza*. Recuperar la persona humana y renovar la confianza social, en *Soledad, Diálogo, Comunidad*, III Jornadas Agustonianas, Cetesa, Madrid 2000, 128-152.

⁷ HADOT, P., *La citadelle intérieure*. Introduction aux Pensées de Marc Auréle. Fayard, Paris 1992, 30. En adelante CI.

Hay tres reglas de vida o disciplinas: de la interioridad, del deseo, y de la realidad, para vivir el propio destino y no ser una marioneta (VII,29) (CI 61,62), en la marcha de la vida, como solía ocurrir en tiempo de Vespasiano que, como también dice el evangelio cristiano, se casaban, bailaban, trabajaban, negociaban, etc. (IV,32): CI 63. Pues, hay un ser *hegemónico* que gobierna la vida, el pensamiento y la libertad (CI 65), y conviene tenerlo cerca. Para eso, M. Aurelio escribe los *Pensamientos* (III,24,103): CI 65. Ahora bien, “la vida filosófica estoica consiste esencialmente en el dominio (maîtrise) del discurso interior” (CI 65), y eso mismo intenta hacer Epicteto con “el discurso interior de sus oyentes”: CI 66.

“Así pues, Marco Aurelio, al escribir sus *Pensamientos*, practica los ejercicios espirituales estoicos, es decir que él utiliza una técnica, un procedimiento, la escritura, para influirse a sí mismo, para transformar su discurso interior por la meditación de los dogmas y las reglas de vida del estoicismo. Un ejercicio de escritura diario, siempre renovado, siempre retomado, siempre reemprendido, porque el verdadero filósofo es aquel que tiene conciencia de no haber alcanzado aún la sabiduría”: CI 67.

Es común a todas las escuelas filosóficas el no dejarse envolver por la palabrería del que no practica “la ciencia de la Naturaleza”. Estoicos y epicúreos tenían en común su concentración en el tiempo presente: CI 74. M. Aurelio ha leído a los filósofos desde el punto de vista de Epicteto, y el conocimiento de sus enseñanzas es lo que explica sus *Pensamientos*, pues, él sigue e imita a Epicteto: CI 74,84.

Se trata de atenerse al principio director, *hégemonikon*, en la representación, en el impulso a la acción y en el deseo (IX,7): CI 85. El principio de todo estoicismo es “la indiferencia a las cosas indiferentes” y el impulso hacia “el bien moral” como único valor, la intención de hacer el bien que es lo único que depende de nuestra libertad: CI 86. El Mundo, la Razón y la Ley son nuestros guías: CI 91. El sabio estoico es el socio de Dios que es la Razón universal que dirige el hombre y el mundo: CI 92. Y esa divinidad es el Logos que los habita y es Dios: CI 95,98.

El estoicismo de Epicteto dice: Depende de nosotros el juicio de valor, el impulso a la acción y el deseo o aversión (EPIII, 2,1-2): CI 103. La disciplina del deseo no es posible si el filósofo no se considera parte del Todo cósmico. La disciplina del impulso supone la toma de conciencia por la que el filósofo descubre su lugar en la comunidad humana, la disciplina del asentimiento supone la libertad respecto a las representaciones y la leyes de la razón: CI 115.

Arriano utiliza este esquema e investiga las huellas del mismo en Séneca y Cicerón. Es la Física, la Ética y la Lógica como filosofía de la Razón.

Así: “El filósofo es ciudadano del mundo (I,9,1;II,10,3), pero también ciudadano de la Ciudad humana (II,5,26) pequeña imagen de la Ciudad cósmica”: CI 116.

2.1.- *El estoicismo de los Pensamientos: La ciudadela interior y la disciplina del asentimiento*

El conocimiento es *sensación* que por medio de la fantasía o imagen produce el objeto en la “partie directrice (*hégemonikon*) de l’âme”: CI 119. Para M. Aurelio: “Las cosas, no tocan el alma” (CI 123), ni pueden penetrar en la ciudadela interior. Como dice Epicteto: “Lo que atribula al hombre, no son las cosas, sino sus juicios sobre las cosas” (*Manuel* 5): CI 125. La paz del alma nace de distinguir, por la razón hegemónica, lo que somos de lo que creemos ser, decir la verdad, aceptar lo que ocurre y hacer lo que es justo (XII,3, 1): CI 130.

La razón hegemónica se nos da “como una fuente de iniciativa, como un ‘yo’ que decide” y al que debemos escuchar: CI 132. La parte soberana del alma debe permanecer inalterable ante los movimientos del cuerpo (V,26,1; CI 134), pues las cosas pasan mientras la sustancia universal es “como un río en flujo perpetuo” (V,23): CI 135.

M. Aurelio admite un *diamon* interior igual a la razón directora que Dios ha dado al hombre; seguirlo es dar culto a Dios: CI 140. Su voz se nos impone, dice Epicteto. Y, es: “Alguien que está en mí, más yo que yo mismo”, dice P. Claudel con S. Agustín: CI 141. El estoicismo supone un cambio total en la conciencia de sí mismo y del mundo, concentrarse en el presente, una ascética del desprendimiento y reconocimiento del destino de las cosas: CI 137. Y, así, saca sus consecuencias éticas: “He aquí porque la inteligencia libre de pasiones es una ciudadela. Porque el hombre no tiene ninguna fortaleza que sea más fuerte que esta. Si él se refugia en ella será totalmente inexpugnable” (VIII,48): CI 140.

2.2.- *La disciplina del deseo o el amor fati*

“Nada tiene importancia sino vivir como *tu propia naturaleza* te manda, y padecer como la *Naturaleza común* te prescribe”(X,32,2): CI 146. Lo mismo ocurre al actuar y conocer. Así no hay mal posible. La ley fundamental del estoicismo es: “la coherencia consigo mismo, que es al mismo tiempo la ley generatriz de la realidad que rige el pensamiento y la conducta humana”: CI 148. El que actúa contra esta razón de la naturaleza común es un miembro separado de la ciudad: CI 148. Por la disciplina del deseo

debemos desear lo que es útil a todo el mundo, conforme a la razón universal, y por la disciplina del impulso debemos querer lo que sirve a toda la ciudad humana según la recta razón: CI 148. Así: “tomar conciencia del presente es tomar conciencia de nuestra libertad”: CI 149.

La felicidad que buscamos consiste en “ordenar el presente conforme a la piedad y la justicia”. “Tu verdadera alegría, tu verdadero descanso es: ir de una acción cumplida al servicio de la comunidad a otra acción cumplida al servicio de la comunidad, acompañada del recuerdo de Dios” (VI,7): CI 152.

El verdadero hombre de bien ama y acepta los acontecimientos que vienen a su encuentro siguiendo su propio destino: III,16,3. Como dice Epicteto, y recoge Arriano: “¿Vas tú a irritarte, y estar descontento de lo que Dios ha ordenado, esos acontecimientos que él mismo ha determinado y dispuesto, asistido por las *Moiras* que estaban presentes en tu nacimiento y enfilaron tu destino?” (I,12,25): CI 157. “Entonces, la disciplina del deseo consistirá en colocar cada acontecimiento en la perspectiva del Todo”: CI 159. Como la aseguraba Nietzsche: cuando decimos sí a una cosa, lo decimos a la vida y al mundo entero: CI 161. El *logos* une todas las cosas: la voluntad, la libertad, la razón, y el universo. Como decía Séneca, a cada momento podemos decir con Dios: “Todo es mío”: CI 163. Hay que aceptar la parte del todo que nos ha tocado en suerte y el orden en la diversidad de las cosas, pues “si Dios gobierna todo, va bien”. Y, como decía Wittgenstein, si entendemos por eternidad “no una duración temporal infinita sino la intemporalidad, entonces aquel que vive el presente vive eternamente”: CI 164⁸.

“Hay que representarse el impulso original como el efecto de una fuerza que, desde el interior, pone en marcha el proceso de despliegue y expansión del universo”: CI 173. El mundo tiene su ley interna que procede de Dios o Logos al que podemos llamar Destino, Providencia, Naturaleza y Mundo (Séneca, *Cuestiones Naturales* II,46): CI 175. El *daimon* se identifica, en M. Aurelio, “con la razón interior del hombre, con la naturaleza propia del hombre, que es una parte de la Naturaleza y de la Razón universal (V,27)”: CI 177.

Así: “La familiaridad con la Naturaleza, es una de las actitudes fundamentales de quien practica la disciplina del deseo”: CI 187. Esta es la Física que abraza la totalidad del cosmos, el infinito y la eternidad “considerando la rápida metamorfosis de todas las cosas”. Así: “El alma recorre el mundo entero y el vacío que le rodea, y su forma, y se extiende en el infinito del tiempo finito y abraza y concibe el renacimiento periódico del mundo”

⁸ HADOT, Pierre, *Wittgenstein y los límites del Lenguaje*, 2007, 50. Hadot fue uno de los primeros en escribir sobre Wittgenstein en Francia.

(XI,1,3): CI 189. Según Séneca, el hombre ha sido hecho para el infinito, y su verdadera patria, su auténtica ciudad es la inmensidad del mundo (CL 102,219): CI 189. Pero, todo lo inspira el amor, y cada parte del mundo es todo el mundo. Así: “La conciencia del yo deviene conciencia del mundo, conciencia de la Razón divina que dirige el mundo”: CI 197.

2.3.- *La disciplina de la acción o cómo servir al hombre en la nueva ciudad de Dios.*

La disciplina del deseo conduce a la paz del alma, por la aceptación del mundo: CI199. Así, lo propio del hombre es: “Actuar como *tu propia naturaleza* te manda, sufrir como *la Naturaleza común* te prescribe” (XII,32,3): CI 200. Todo tiene un fin: “servir a la comunidad humana”, sin permitir que el principio hegemónico sea arrastrado como una marioneta por los impulsos egoístas. Por tanto, el sabio debe: “Hacer con toda su alma lo que es justo” (XII, 29,2): CI 202. “Qué más puedo querer si yo actúo en este momento como un ser vivo inteligente, que se pone al servicio de la comunidad humana y se somete a la misma ley de Dios” (VIII,2): CI 204.

El carpintero hace su obra y así muestra lo que es: “Haz tú lo mismo, tu también: come como un hombre, bebe como un hombre, haz tu limpieza, cástate, ten hijos, vive como ciudadano, resiste a los injustos, soporta al hermano, al padre, al hijo, al vecino, al compañero de ruta poco racional. Muéstranos esto, a fin de que veamos si tú has aprendido realmente algo de los filósofos”(III,21,4-6): CI 206. Como la naturaleza ha unido a todos los hombres, éstos deben buscar siempre la utilidad común.

“El único valor absoluto es la intención moral”: CI 211. Pues: “La intención buena de Dios vuelve en bien todas las cosas, incluso los obstáculos y las resistencias”: CI 215. No hay que buscar recompensa. Como la viña da fruto y la abeja da miel: “Cuando yo he hecho algo al servicio de la comunidad humana, entonces me he sido útil a mí mismo” (XI,4): CI 216. Según Plotino, cuando se es valeroso no hace falta ponderar el propio valor. Lo importante es el servicio a la comunidad: “La Inteligencia de Todo es cuidadosa del bien común de Todos (*koinônikos*) (V,30)”: CI 226. Y es como un buen rey que cuida la ciudad. “La Ciudad más augusta es la Ciudad de lo alto, de la que el hombre es ciudadano y ‘de la que las otras ciudades no son más que mansiones’”: III, 11,2.

“¿Qué es el hombre, había dicho Epicteto” (II,5,26): “Una parte de una ciudad, de aquella primera, que está formada por los dioses y los hombres, y después de aquella otra que se denomina así por parecersele lo más posible y que es una pequeña imagen de la Ciudad universal”: CI 227. Para M.

Aurelio su Ciudad es Roma, como buen Antonino, en cuanto hombre lo es el Mundo, y el bien es lo que es útil a las dos Ciudades (VI,44,6): CI 227. “Es de la Ciudad del Mundo, de la Ciudad de lo alto, que es la Ciudad de los seres racionales, de donde recibimos, dice Marco Aurelio (IV,4,2), la inteligencia, la razón y la ley”: CI 227.

Hay que pasar del punto de vista del individuo a la perspectiva universal del todo por medio del *logikon* (lo razonable) y el *koinônikon* (cuidadoso del bien común): “Cada ser debe actuar conforme a su constitución. Por su constitución, los otros seres han sido hechos para los seres racionales... y los seres racionales han sido hechos los unos para los otros. Lo que ocupa el primer lugar en la constitución del hombre, es, pues, la tendencia a trabajar por el bien común” (VII,55): CI 228.

El estoicismo parece una doctrina del amor propio y la coherencia propia pero su tonalidad fundamental es el amor del todo pues la coherencia sólo es posible por la adhesión al Todo. Y: “Si el entendimiento divino es cuidadoso del bien común del Todo, es porque él se despliega en este todo. Él es a la vez él mismo y todas las cosas, gracias a una identidad dinámica” (CI 228), pues una es la fuerza que anima todas las cosas. Y: “Es propio del alma racional, amar a su prójimo...y no estimar nada más que a sí misma, *lo que es también propio de la ley*” (IX,1,4): CI 229. Toda acción que no sirve al bien común es sediciosa y rompe el pueblo, pues ningún miembro vive arrancado del cuerpo; tampoco el que se arranca del Todo por el egoísmo: CI 230. “Aquí se invocan dos disciplinas, la del deseo: aceptar todo lo que acaece, y la de la acción: trabajar por el bien común”: CI 230.

Los estoicos reconocen tres niveles de valor: El primero, “vivir de acuerdo con la naturaleza”, que se identifica con la virtud, el segundo es el de las cosas indiferentes pero que pueden ayudar a la virtud: salud y riquezas. Y, el tercero, las que en ciertas circunstancias, pueden ser útiles para la virtud aunque en sí no tengan ningún valor.

Para Séneca, la disciplina de la acción funciona de esta manera: primero juzgar del valor en cuestión, luego dar el impulso activo hacia este valor, y finalmente actuar de acuerdo con ese impulso para mantener la coherencia consigo mismo: CI 232. Pero, a la buena disposición debe añadirse la acción. Además: “Los mismos dioses quieren el bien de los hombres. Hasta tal punto son buenos que a menudo ellos mismos les ayudan a obtener la salud, la riqueza, la gloria” (IX,11,2): CI 233. Pero, la única riqueza es la del alma. La justicia estoica consiste en dar a cada cual lo suyo, sin privilegiar nada, y esto no es insensibilidad sino “el amor más puro”, según L. Lavelle: CI 238.

La gran tradición socrática, que atraviesa el platonismo y el estoicismo hasta el neo-platonismo, está unida por “la fe en la eminente dignidad de la

naturaleza humana que se funda en el deseo natural e inconsciente que todo hombre tiene del bien”: CI 239. M. Aurelio, siguiendo a Epicteto, tiene un gran respeto por el deseo inconsciente de verdad y de bien “que es el impulso más profundo de la naturaleza racional humana”. “Toda alma dice Platón, está privada de la verdad contra su voluntad. Y eso mismo ha de decirse, también, de la justicia, de la templanza, de la benevolencia, y de todas las virtudes análogas. Esto es necesario recordarlo continuamente. Así tú serás más dulce con los otros” (VII,63): CI 240. Cf. Conf. XI,2,4.

Es una verdad evidente que: “Los hombres han sido hechos los unos para los otros: instrúyelos o sopórtalos” (VIII,59): CI 241. Pero, según M. Aurelio, algunos hombres incorregibles: “es necesario que haya en este mundo” (IX,42,2): CI 241. Hay que corregir sin humillar. “El hombre que es bueno, sin doblez, que es dulce, tiene sus cualidades en los ojos y esto no escapa a nadie”: XI,15. “La bondad es invencible, si es sincera, sin sonrisa burlona y sin afectación” (XI,18,15): CI 242.

Es más viril el que es más humano: “Una sola cosa tiene valor aquí abajo: pasar la vida en la verdad y la justicia siendo benévolo con los mentirosos y los injustos”: VI,47,6. Pero que no te amarguen la vida los que estorban tu progreso hacia la razón: XI,9. “Lo propio del hombre, es amar también a los que cometen faltas. Esto se realizará si tú tomas conciencia de que todos son de tu misma raza y que pecan por ignorancia y contra su voluntad” (VII, 22,1-1): CI 244.

“Hemos sido hechos para cooperar” (VII,1,3); “al hacer el bien tú te haces bien a ti mismo”: VII,13. Es un sentimiento de “cuerpo místico”, el matrimonio entre el cielo y la tierra, “los procesos naturales son siempre procesos de unión y de amor”: “Yo digo Mundo: y yo amo también Contigo” (X,21): CI 246. En el cristianismo el amor se personaliza: Mt 25. “El *logos*, a los ojos del cristiano se encarna en Jesús y el cristiano ve en su prójimo a Jesús”: CI 246. Pero, el estoicismo es también una doctrina de amor. Como dice Séneca: “Ninguna escuela tiene más bondad y dulzura, ninguna tiene más amor a los hombres, más atención al bien común. El fin que él nos asigna, es ser útil, ayudar a los otros y cuidar no solamente de sí mismo sino también de todos en general y de cada uno en particular” (*De la clemencia*, II,3,3): C I247.

2.4.- Las virtudes y la alegría

Los *Pensamientos* se organizan con una estructura y un sistema ternario que había sido desarrollado y ordenado por Epicteto: CI 249. Son los tres temas de la filosofía (física, ética y lógica), los tres potencias del alma, y

tres formas de realidad que son: el destino, la comunidad de los seres racionales y la facultad del conocimiento y del juicio: CI 249. “Para los estoicos el valor supremo es la *areté* que no se funda en la nobleza guerrera sino en la nobleza del alma que es la pureza de intención”: CI 250. La *injusticia* y la *mentira* es una *impiEDAD* contra la *diosa Naturaleza* (CI 251), pues cada uno recibe de ella una disposición a la verdad que por negligencia no realiza: CI 252.

Por la *acción* se nos impone ayudar a los hombres, por el *juicio* distinguir lo verdadero de lo falso, y por el *deseo* aceptar la suerte que nos reserva la Naturaleza universal: CI 252-3. Estas virtudes aportan al alma la verdadera alegría porque le aportan “lo único necesario, el único valor absoluto”. El verdadero gozo consiste en vivir conforme a la naturaleza (CI 256) y servir al bien común. “La felicidad del hombre consiste en hacer lo que es propio del hombre. Y, lo propio del hombre es la benevolencia con los otros hombres, con sus parientes, el desprecio de las emociones sensibles, la crítica de las representaciones engañosas, la contemplación de la Naturaleza universal y de todo lo que acontece conforme a su voluntad” (VIII,26): CI 257.

El gozo es el signo de la perfección de la acción, la experiencia de participar en un organismo vivo, de ser miembro de un cuerpo de seres razonables: CI 257. “Este gozo que procura la acción realizada conforme a la Naturaleza es una comunión en el amor de la Naturaleza por el Todo que ella produce y en el amor recíproco de las partes del Todo”: CI 257. Ese es un camino divino, un buen camino, un camino recto enraizado en la tendencia profunda del ser vivo al amor: CI 258.

En resumen, M. Aurelio en sus *Pensamientos*, nos ofrece un escrito sobre sí mismo. “No se trata de una auto-justificación sino, más bien de una autocrítica y de una tras-formación de sí”: CI 267. Él mismo nos presenta su género literario cuando evoca “el retiro espiritual en sí mismo”. Es una preparación a la muerte, por eso evoca a los grandes hombres que también han muerto: CI 293. Y, son como unas *Confesiones*, más al estilo de Agustín que de Rousseau, “una acción de gracias por los dones recibidos de los dioses y de los hombres”: CI 296.

Y así nos dice: “El ‘hombre de bien’ que prefiere su *daimon* interior a todo lo demás, del cual es, en cierto modo, su ministro y servidor, alcanza el nivel supremo de la felicidad humana que consiste en actuar conforme a la recta razón” (III,7,2): CI 282-3. Entonces: “Nada me sucederá que no sea conforme a la Naturaleza del Todo. Depende de mí no hacer nada que sea contrario a mi dios y a mi *daimon*” (V,10,6): CI 284. Así, se ha podido definir la vida moral como “una vida con los dioses” (V,27): CI 284. Las cosas están sometidas a una rápida metamorfosis (VII,10,18,19,23,25), pues la

Naturaleza es creadora de nuevos seres (VIII,50,18), pero hay que tomar conciencia de lo más noble y divino que hay en nosotros: CI 291.

3. Una nueva mirada a las *Meditaciones* de Marco Aurelio

Vamos a recoger algunos *Pensamientos* más de M. Aurelio que pueden completar la exposición de Hadot, pues como dice E. Bianchi: “Es significativo que en el monacato medieval, uno de los autores más leídos, sobre todo en el ambiente cartujo, fuera Marco Aurelio. Guigo el Cartujano redactó sus *Pensamientos*, casi calcando los *Pensamientos* de Marco Aurelio. El monje auténtico es el que busca a Dios, pero precisamente en la búsqueda de Dios va buscando al hombre y su humanización”⁹.

Así, advierte ese gran pensador: “¡Breve es la vida para cada uno! Tú prácticamente, la has consumido sin respetar el alma que te pertenece, y sin embargo, haces depender tu buena fortuna del alma de los otros”¹⁰.

Con todo, la vida huye. “¿Qué, pues, puede darnos compañía? Única y exclusivamente la filosofía. Y ésta consiste en preservar el guía interior, exento de ultrajes y de daño, dueño de placeres y penas, sin hacer nada al azar, sin valerse de la mentira ni de la hipocresía, al margen de lo que otro haga o deje de hacer; más aún, aceptando lo que acontece y se le asigna, como procediendo de aquel lugar de donde él mismo ha venido. Y sobre todo, aguardando la muerte con pensamiento favorable, en la convicción de que ésta no es otra cosa que disolución de los elementos de que está compuesto cada ser vivo (...). Pues esto es conforme a la naturaleza, y nada es malo si es conforme a la naturaleza”: MA 2,17.

“Porque el hombre de estas características que ya no demora el situarse como entre los mejores, se convierte en sacerdote y servidor de los dioses, puesto al servicio también de la divinidad que se asienta en su interior, todo lo cual le inmuniza contra los placeres, le hace invulnerable a todo dolor, intocable respecto a todo exceso, insensible a toda maldad, atleta de la más excelsa lucha, lucha que se entabla para no ser abatido por ninguna pasión, impregnado a fondo de justicia, apegado, con toda su alma, a los acontecimientos y a todo lo que se le ha asignado; y raramente, a no ser por una gran necesidad y en vista del bien común, cavila lo que dice, hace o proyecta otra persona (...) Tiene también presente que todos los seres raciona-

⁹ BIANCHI, Enzo, *Otra forma de vivir*. Paradojas de la vida monástica. Narcea, Madrid 2008, 90

¹⁰ MARCO AURELIO, *Meditaciones*. Gredos, Madrid 1983, 2,6. En adelante MA.

les están emparentados y que preocuparse de todos los hombres está de acuerdo con la naturaleza humana”: MA 3,4.

“Porque la persona que prefiere, ante todo, su propia razón, su divinidad y los ritos del culto debido a la excelencia de ésta, no representa tragedias, no gime, no precisará soledad ni tampoco aglomeraciones de gente. (Y) lo que es más importante: vivirá sin perseguir ni huir”: MA 3,7.

“Venera la facultad intelectual. En ella radica todo, para que no se halle jamás en tu guía interior una opinión inconsecuente con la naturaleza y con la disposición del ser racional. Esta, en efecto, garantiza la ausencia de precipitación, la familiaridad con los hombres y la conformidad con los dioses”: MA 3,9.

“Pues no llevarás a feliz término ninguna cosa humana sin relacionarla al mismo tiempo con las divinas, ni tampoco al revés”. Es propio del hombre excelente abrazar y amar lo que le viene. “Y el no confundir ni perturbar jamás al Dios que tiene la morada dentro de su pecho con una multitud de imágenes, antes bien, velar para conservarse propicio, sumiso, disciplinadamente, al Dios, sin mencionar una palabra contraria a la verdad, sin hacer nada contrario a la justicia. Y si todos los hombres desconfían de él, de que vive con sencillez, modestia y buen ánimo, no por ello se molesta con ninguno, ni se desvía del camino trazado que le lleva al fin de su vida, objetivo hacia el cual debe encaminarse, puro, tranquilo, liberado, sin violencia y en armonía con su propio destino”: MA 3,16.

“El dueño interior, cuando está de acuerdo con la naturaleza, adopta, respecto a los acontecimientos, una actitud tal que siempre, y con facilidad, puede adaptarse a las posibilidades que se le dan”: MA 4,1.

“Se buscan retiros en el campo, en la costa y en el monte. Tú también sueles anhelar tales retiros. Pero todo eso es de lo más vulgar, porque puedes, en el momento que te apetezca, retirarte en ti mismo (...) Concédete, pues, sin pausa, este retiro y recupérate (...) Te resta, pues, tenlo presente, el refugio que se halla en este diminuto campo de ti mismo”: MA 4,3.

“Si la inteligencia nos es común, también la razón, según la cual somos racionales, nos es común. Admitido eso, la razón que ordena lo que debe hacerse o evitarse, también es común. Concedido eso, también la ley es común. Convenido eso, somos ciudadanos. Aceptado eso, participamos de una ciudadanía. Si eso es así el mundo es como una ciudad. Pues, ¿de qué otra común ciudadanía se podrá afirmar que participa todo el género humano? De allí, de esta común ciudad, proceden tanto la inteligencia misma como la razón y la ley”: MA 4,4 . Para S. Agustín la ciudad de Dios son sus ciudadanos.

“Por lo demás, todo lo que es bello en cierto modo, bello es por sí mismo, y termina en sí mismo sin considerar el elogio como parte de sí

mismo. En consecuencia, ni se empeora ni se mejora el objeto que se alaba”: MA 4,20 (S. Agustín *in ps.* 99,12: La crítica o la alabanza de los otros ni nos mejora ni nos empeora¹¹.

Suprimir lo innecesario aporta ocio y tranquilidad: “En consecuencia, es preciso recapacitar personalmente en cada cosa: ¿No estará esto entre lo que no es necesario? Y no sólo es preciso eliminar las actividades innecesarias sino incluso las imaginaciones. De esta manera, dejarán de acompañar las actividades superfluas”: MA 4,24. Según la Regla de S. Agustín: “Más vale necesitar poco que tener mucho”, y según Horacio, en sus *Saturae*: “una *sacra auri fames*, destroza el corazón del hombre”.

“Piensa, por ejemplo, en los tiempos de Vespasiano. Verás siempre las mismas cosas: personas que se casan, crían hijos, enferman, mueren, hacen la guerra, celebran fiestas, comercian, cultivan la tierra, adulan, son orgullosos, recelan, conspiran, desean que algunos mueran, murmuran contra la situación presente, aman, atesoran, ambicionan los consulados, los poderes reales. Pues bien, la vida de aquellos ya no existe en ninguna parte”: MA 4,32. Dice el Evangelio: Será como en los tiempos de... trabajaban, se casaban...

“Concibe sin cesar el mundo como un ser viviente único, que contiene una sola sustancia y un alma única, y cómo todo se refiere a una sola facultad de sentir, la suya, y cómo todo lo hace con un sólo impulso, y cómo todo es responsable solidariamente de todo lo que acontece, y cuál es la trama y contextura”: MA 4,40.

“¿No ves que los arbustos, los pajarillos, las hormigas, las arañas, las abejas, cumplen su función propia, contribuyendo por su cuenta al orden del mundo? Y tú entonces, ¿rehúas hacer lo que es propio del hombre? ¿No persigues con ahínco lo que está de acuerdo con tu naturaleza?: MA 5. San Agustín se queja en *Confes.* VI,9-10, de que las criaturas cumplen su papel, el hombre no.

“Y en tus actividades no sólo no cumples lo suficiente, sino que te quedas por debajo de tus posibilidades. Por consiguiente, no te amas a ti mismo, porque ciertamente en aquel caso amarías tu naturaleza y su propósito. Otros que aman su profesión, se consumen en el ejercicio del trabajo idóneo, sin lavarse ni comer (...) Y a ti ¿te parecen las actividades comunitarias desprovistas de valor y merecedoras de menor atención?”: MA 5,1. Según Agustín, es virtuoso el que ama las cosas comunes más que las propias: Regla 5,31. Pues, “es propio del ser sociable, manifiesta, darse cuenta de que obra de acuerdo y conforme al bien común”: MA 5,6.

¹¹ RUBIO BARDÓN, Pedro, *Recordar*, n° 1217.

Por lo demás: “Donde es posible vivir, también allí se puede vivir bien (...) Naturalmente, el bien de un ser racional es la comunidad. Que efectivamente hemos nacido para vivir en comunidad, tiempo ha que ha sido demostrado”: MA 5,16.

“Respetar lo más excelente que hay en el mundo; y eso es lo que se sirve de todo y cuida de todo. E igualmente estima lo más excelente que en ti reside; y eso es del mismo género que aquello. Y en ti lo que aprovecha a los demás es eso y eso es lo que gobierna la vida”: MA 5,21.

“Sea el guía interior y soberano de tu alma una parte indiferente al movimiento, suave o áspero, de la carne, y no se mezcle, sino que se circunscriba, y limite aquellas pasiones a los miembros”: MA 5,26. Así, como en los relatos de A. Gelio, Mónica se impone al temor de la tempestad: *Confes.* VI,1,1. La vida humana es: “‘Convivir con los dioses’. Y convive con los dioses aquel que constantemente les demuestra que su alma está satisfecha con la parte que le ha sido asignada, y hace todo cuanto quiere el genio divino, que, en calidad de protector y guía, fracción de sí mismo, asignó Zeus a cada uno. Y esta divinidad es la inteligencia y razón de cada uno”: MA 5, 27. La razón es un gran don de Dios según S. Agustín.

¿Qué es un alma sabia?: “La que conoce el principio y el fin y la razón que abarca la sustancia del conjunto y que, a lo largo de todo la eternidad, gobierna el Todo de acuerdo con ciclos determinados”: MA 5,32. “Puedes encauzar bien la vida, si eres capaz de caminar por la senda buena, si eres capaz de pensar y actuar con método. Estas dos cosas son comunes al alma de Dios, a la del hombre, y a todo ser racional: el no ser obstaculizado por otro, el cifrar el bien en una disposición y actuación justa y el poner fin a tu aspiración aquí”: MA 5,34. “Pero ser afortunado es haberte asignado un buen lote; y un buen lote son las buenas tendencias del alma, buenos impulsos, buenas acciones”: MA 5,36.

“Mira el interior; que de ninguna cosa te escape ni su peculiar cualidad ni su mérito”: MA 6,3. “El guía interior es lo que se despierta a sí mismo, se gira y se hace a sí mismo como quiere, y hace que todo acontecimiento le aparezca tal como él quiere”: MA 6,8. S. Agustín busca y ama el *Hombre Interior...*

“¡Cuidado! No te conviertas en un César, no te tiñas siquiera, porque suele ocurrir. Mantente, por tanto, sencillo, bueno, puro, respetable, sin arrogancia, amigo de lo justo, piadoso, benévolo, afable, firme en el cumplimiento del deber. Lucha para conservarte tal cual la filosofía ha querido hacerte. Respetar a los dioses, ayuda a salvar a los hombres. Breve es la vida. El único fruto de la vida terrena es una piadosa disposición y actos útiles a la comunidad”: MA 6,30.

“Vuelve en ti y reanímate, y una vez que hayas salido de tu sueño y hayas comprendido que te turbaban pesadillas, nuevamente despierto, mira esas cosas como mirabas aquéllas”: MA 6,31. “Amóldate a las cosas que te han tocado en suerte; y a los hombres con los que te ha tocado en suerte vivir, ámalos, pero de verdad”: MA 6,39. “Cuanto acontece a cada uno, importa al conjunto. Esto debería bastar. Pero además, en general, verás, si te has fijado atentamente, que lo que es útil a un hombre, lo es también a otros hombres”: MA 6,45. “Lo que no beneficia al enjambre, tampoco beneficia a la abeja”: MA 6,54. “Porque lo que estoy haciendo por mí mismo, o en colaboración con otro, debe tender, exclusivamente, al beneficio y buena armonía de la comunidad”: MA 7,5.

“Todas las cosas se hallan entrelazadas entre sí y su común vínculo es sagrado y casi ninguna es extraña a la otra, porque todas están coordinadas y contribuyen al orden del mismo mundo. Que *uno es el mundo, compuesto de todas las cosas; uno el dios que se extiende a través de todas ellas, única la sustancia, única la ley, una sola razón común de todos los seres inteligentes, una también la verdad*, porque también una es la perfección de los seres del mismo género y de los seres que participan de la misma razón”: MA 7,9. S. Pablo habla de un solo cuerpo, un solo Señor, una sola fe, etc.: Ef 4,5.

“Como existen los miembros del cuerpo en los individuos, también los seres racionales han sido constituidos, por este motivo, para una idéntica colaboración, aunque en seres diferentes. Y más se te ocurrirá este pensamiento si muchas veces hicieras esta reflexión contigo mismo”: MA 7,13. Los cristianos son un solo cuerpo y un solo espíritu, según Rm 12, 4-8 y 1^a Cor 12, 1-31.

Como el deber del oro es ser oro y el de la esmeralda ser esmeralda: “Dígase o hágase lo que quiera, mi deber es ser bueno”: MA 7,15. “Mi guía interior no se altera por sí mismo; quiero decir, no se asusta ni se aflige”: MA 7,16. “Recógete en ti mismo. El guía interior racional puede, por naturaleza, bastarse a sí mismo practicando la justicia, y, según eso mismo, conservando la calma”: MA 7,28. “No vayas afuera sino vuélvete a ti mismo, porque en el interior del hombre habita la verdad”, dice S. Agustín.

“Haz resplandecer en ti la sencillez, el pudor y la indiferencia en lo relativo a lo que es intermedio entre la virtud y el vicio. Ama al género humano. Sigue a Dios”: MA 7,31.

Platón en *Gorgias* 512 d: “Pero mi buen amigo, mira si la nobleza y la bondad no serán otra cosa que salvar a los demás y salvarte a ti mismo”: MA 7,46.

Eurípides, *Crisipo*: “Lo que ha nacido de la tierra a la tierra retorna; lo que ha germinado de la semilla etérea vuelve nuevamente a la bóveda

celeste””: MA 7,50. “Si amas la tierra eres tierra, si amas al cielo eres cielo”..., dice S. Agustín.

“Cada uno debe hacer lo que corresponde a su constitución (...) En consecuencia, lo que prevalece en la constitución humana es la sociabilidad”: MA 7,55): “Socialis est vita sanctorum”, dice Agustín en *La ciudad de Dios*.

“Cava en tu interior. Dentro se halla la fuente del bien, y es una fuente capaz de brotar continuamente, si no dejas de excavar”: MA 7,59. S. Agustín insiste: “In te ipsum reddi, in interiore hominis habita veritas”...

“Toda alma, afirma (Platón) se ve privada contra su voluntad de la verdad”. Igualmente también de la justicia, de la prudencia, de la benevolencia y de toda virtud semejante. Y es muy necesario tenerlo presente en todo momento, y así serás más condescendiente con todos: MA 7,63. Según Agustín: Sea duro con vosotros el que no sabe lo que cuesta la virtud...

“Para mí el presente es siempre materia de virtud racional, social y, en suma, materia de arte humano y divino’. Porque todo lo que acontece se hace familiar a Dios o al hombre, y ni es nuevo ni es difícil de manejar, sino conocido y fácil de manejar”: MA 7, 68.

No te preocupe la ‘masa pastosa’ ni la vanagloria sino la vida feliz. “Y sea suficiente para ti vivir el resto de tu vida, dure lo que dure, como tu naturaleza quiere”: MA 8,1. “Toda naturaleza está satisfecha consigo misma cuando sigue el buen camino. Y sigue el buen camino la naturaleza racional cuando en sus imaginaciones no da su asentimiento ni a lo falso ni a lo incierto y, en cambio, encauza sus instintos sólo a acciones útiles a la comunidad, cuando se dedica a desear y detestar aquellas cosas que dependen exclusivamente de nosotros, y abraza todo lo que le asigna la naturaleza común”: MA 8,7.

“Siempre que de mal talante despiertes de tu sueño, recuerda que está de acuerdo con tu constitución y con tu naturaleza humana corresponder con acciones útiles a la comunidad, y que dormir es también común a los seres irracionales”: MA 8,12.

Para M. Aurelio, la faltas de ira son más comprensibles que las de concupiscencia, porque el hombre airado “se ha visto forzado a montar en cólera por dolor; el segundo se ha lanzado a la injusticia por concupiscencia”: MA 2,10.

Pero: “La dicha del hombre consiste en hacer lo que es propio del hombre. Y es propio del hombre el trato benevolente con sus semejantes, el menosprecio de los movimientos de los sentidos, el discernir las ideas que inspiran crédito, la contemplación de la naturaleza del conjunto universal y de las cosas que se producen de acuerdo con ella”: MA 8,26.

A veces hay miembros amputados del cuerpo. Y: “Algo parecido hace consigo, en la medida que de él depende, el que no se conforma con lo que

acaece y se separa, o el que hace algo contrario al bien común (...) A ningún otro miembro permitió Dios separarse y desgajarse, para reunirse de nuevo. Pero examina la bondad con la que Dios ha honrado al hombre. Pues en sus manos dejó la posibilidad de no separarse absolutamente del conjunto universal y, una vez separado, la de reunirse, combinarse en un todo y recobrar la posición de miembro”: MA 8,34.

“Uno se alegra de una manera, otro de otra. En cuanto a mí, si tengo sano mi guía interior, me alegro de no rechazar a ningún hombre ni nada de lo que a los hombres acontece; antes bien, de mirar todas las cosas con ojos benévolos y aceptando y usando cada cosa de acuerdo con su mérito”: MA 8,43. Agustín nos invita a un *uti et frui* adecuado de las cosas...

Por lo demás, MA advierte: “Ten presente que el guía interior llega a ser inexpugnable, siempre, que, concentrado en sí mismo, se conforme absteiniéndose de hacer lo que no quiere aunque se opongá sin razón”: MA 8,56-7. Y: “Ni seas negligente en tus acciones, ni embrolles en tus conversaciones, ni en tus imaginaciones andes sin rumbo, ni, en suma, constriñas tu alma o te disperses, ni en el transcurso de la vida estés excesivamente ocupado”: MA 8,51.

“Los hombres han nacido los unos para los otros. Instrúyelos o sopórtalos”: MA 8,59. “Introdúctete en la guía interior de cada uno y permite también a otro cualquiera que penetre en tu guía interior”: MA 8,61.

“El que comete injusticia es impío (...) Más todavía, esta divinidad recibe el nombre de Verdad y es la causa primera de todas las verdades. En consecuencia, el hombre que miente voluntariamente es impío, en cuanto que al engañar comete injusticia”: MA 9,1.

El vicio es una peste, la peste humana: “El que peca, peca contra sí mismo; el que comete una injusticia, contra sí la comete, y a sí mismo se daña”: MA 9,4.

“Una sola alma ha sido distribuida entre los animales irracionales, un alma inteligente ha sido dividida entre los seres racionales, igualmente una es la tierra de todos los seres terrestres y con una sola luz vemos y uno es el aire que respiramos todos cuantos estamos dotados de vista y de vida”: MA 9,8.

La tierra tiende a la tierra, el fuego hacia el cielo, los seres dotados de inteligencia ‘han olvidado ahora el afán y la inclinación mutua’. “Pero a pesar de sus intentos de huida, son reagrupados, porque prevalece (Heráclito ff. 114D) la naturaleza. Se encontrara más rápidamente un objeto terrestre sin conexión alguna con un objeto terrestre que un hombre separado del hombre”: MA 9,9. Cada cosa tiende a su lugar, por el peso del amor, dice Agustín...

“Penetra en su guía interior, y verás qué jueces temas, qué clase de jueces son respecto a sí mismos”: MA 9,18. S. Agustín nos dice: Enfréntate a ti mismo, y dite la verdad: “Multi enim bene ambulans pedibus, et male ambulans moribus. Aliquando enim ipsi bene ambulantes, praeter viam currunt. Invenies quippe homines bene viventes, et non christianos. Bene currunt: sed in via non currunt. Quanto plus currunt, plus errant (...) Si autem non tenent viam, quantumvis bene ambulent, heu quam dolendum est! Melius est enim in via claudicare, quam praeter viam fortiter ambulare”: Sermón 141,4.

¿Quién puede hacer afirmaciones respecto de las cosas?: “El guía interior”: MA 9,15. “Corre al encuentro de tu guía interior, del guía del conjunto universal y del de éste. Del tuyo para que hagas de él una justa inteligencia; del que corresponde al conjunto universal, para que rememores de quién formas parte; del de éste, para que sepas si existe ignorancia o reflexión en él, y, al mismo tiempo, consideres que es tu pariente”: MA 9,22.

“Al igual que tú mismo eres un miembro complementario del sistema social, así también toda tu actividad sea complemento de la vida social. Por consiguiente, toda actividad tuya que no se relacione, de cerca o de lejos, con el fin común, trastorna la vida y no permite que exista unidad, y es revolucionaria, de igual modo que en el pueblo el que retira su aportación personal a la armonía común”: MA 9,23.

El fin del justo es “obrar de acuerdo con el bien común, en la convicción de que esta tarea es acorde con tu naturaleza”: MA 9,31. Si tu guía está perturbado, “dile a tu guía interior: ‘Has muerto, has sido destruido, te has convertido en bestia, interpretas un papel, formas parte de un rebaño, pastas’”: MA 9,39.

“¿Serás tú algún día tal, que puedas convivir como ciudadano, con los dioses y con los hombres, hasta el extremo de no hacerles ninguna censura ni ser condenado por ellos?": MA 10,1. Y, como hombre seré feliz: “en la medida que tengo cierto parentesco con la parte de mi misma condición, nada contrario a la comunidad ejecutará, sino que más bien mi objetivo tenderá hacia mis semejantes, y hacia lo que es provechoso a la comunidad encaminaré todos mis esfuerzos, absteniéndome de lo contrario”: MA 10,6.

“Después de asignarte esos nombres: bueno, reservado, veraz, prudente, condescendiente, magnánimo, procura no cambiar nunca de nombre, y, si perdieras dichos nombres, emprende su búsqueda a toda prisa... para recordar estos nombres, gran colaboración te proporcionará el recuerdo de los dioses” (...) y así “serás diferente y entrarás en una vida nueva”: MA 10,8. La bondad, la verdad, la amistad, todo eso es Cristo y más, dice S. Agustín, *In Jn*, 26,4-5.

“¿Qué significa para mí guía interior?, ¿y qué hago de él ahora, y para qué lo utilizo actualmente? ¿Por ventura está vacío de inteligencia, desvinculado y arrancado de la comunidad, fundido y mezclado con la carne, hasta el punto de poder modificarse con ésta?”: MA 10,24.

“El que rehúye a su señor es un desertor. La ley es nuestro señor, y el que la transgrede es un desertor”: MA 10,25.

“A nadie le sea posible decir de ti con verdad que no eres hombre sencillo y bueno”: MA 10,32. “¿He realizado algo útil a la comunidad? En consecuencia, me he beneficiado. Salga siempre a tu encuentro y ten a mano esta máxima, y nunca la abandones”: MA 11,4. “¿Cuál es tu oficio? Ser bueno. Y ¿cómo se consigue serlo, sino mediante reflexiones, unas sobre la naturaleza del conjunto universal, y otras, sobre la constitución peculiar del hombre?”: MA 11,5.

Como la rama cortada de otra queda separada del árbol. “De igual modo, un hombre, al quedar separado de un hombre, ha quedado excluido de la comunidad entera. En efecto, corta otro la rama: sin embargo, el hombre se separa él mismo de su vecino cuando le odia y siente aversión. E ignora que se ha cercenado al mismo tiempo de la sociedad entera”: MA 11,8 (Jn15). Dice S. Agustín en la Regla 6,2: El que no pide perdón, está separado por el odio, y “sin motivo está en el monasterio aunque no sea expulsado”.

No debemos dejarnos desviar de la benevolencia ni de la mansedumbre: “Porque es también signo de debilidad el enojarse con ellos, al igual que el renunciar a actuar y ceder por miedo, pues ambos son igualmente desertores, el que tiembla, y el que se hace extraño a su pariente y amigo por naturaleza”: MA 11,9.

“La esfera del alma es semejante a sí misma, siempre que, ni se extienda en busca de algo exterior, ni se repliegue hacia dentro, ni se disemine, ni se condense, sino que brille con una luz gracias a la cual vea la verdad de todas las cosas y la suya interior”: MA 11,12. “Porque, ¿qué mal te sobrevendrá si haces ahora lo que es propio de tu naturaleza, y aceptas lo que es oportuno ahora a la naturaleza del conjunto universal, tú, un hombre que aspira a conseguir por el medio que sea lo que conviene a la comunidad?”: MA 11,13.

“Nada es más abominable que la amistad del lobo. Por encima de todo evita eso. El hombre bueno, sencillo y benévolo tiene estas cualidades en los ojos y no se le ocultan”: MA 11,15.

“En noveno lugar, que la benevolencia sería invencible si fuera noble y no burlona ni hipócrita. Porque, ¿qué te haría el hombre más insolente, si fueras benévolo con él y si, dada la ocasión, le exhortaras con dulzura y le

aleccionaras apaciblemente en el preciso momento en que trata de hacerte daño? ‘No hijo; hemos nacido para otra cosa. No temo que me dañes, eres tú quién te perjudicas, hijo’”: MA 11,18. Como dice el salmo: “*Qui diligit iniquitatem odit animam suam*”...

Es propio de los malvados hacer mal. “Sin embargo, convenir que se comporten así con otras personas y pretender que no falten contigo, es algo absurdo y propio de tirano”: MA 11,18.

Hay que guardar de cuatro cosas, al guía interior, y procurar apartarlas en estos términos: “‘Esta idea no es necesaria, esta es disgregadora de la sociedad, esta otra que vas a manifestar no surge de ti mismo’ (...) también hay que guardarse de que “la parte más divina que se halla en ti, esté sometida e inclinada a la parte menos valiosa y mortal, la de tu cuerpo y sus rudos placeres”: MA 11,19.

“Quien no tiene un solo e idéntico objetivo en la vida, es imposible que persista durante toda ella único e idéntico”: MA 11,21. “Todos los objetivos que deseas alcanzar en tu progreso puedes ya tenerlos si no te los regateas a ti mismo y por celos. Es decir: caso de que abandones todo el pasado, confíes a la providencia el porvenir y endereces el presente hacia la piedad y la justicia exclusivamente (...). Si, pues, en el momento en que llegues a la salida, dejas todo lo demás y honras exclusivamente a tu guía interior y la divinidad ubicada en ti (...) serás un hombre digno del mundo que te engendró”: MA 12,1.

“Dios ve todos los guías interiores desnudos de sus envolturas materiales, de sus cortezas y de sus impurezas: porque gracias a su inteligencia exclusiva, tiene contacto sólo con las cosas que han derivado y dimanado de él en sus principios. Y si tú también te acostumbras a hacer eso, acabarás con muchas de tus distracciones”: MA 12,2. “Si separas de tu guía interior todo lo que depende de la pasión, lo futuro y lo pasado (...) y te ocupas en vivir exclusivamente lo que vives, a saber, el presente, podrás al menos vivir el resto de tu vida hasta la muerte, sin turbación, benévolo y propicio con tu divinidad interior”: MA 12,2?

“¡Qué privilegio tiene el hombre de no hacer otra cosa sino lo que Dios va a elogiar, y aceptar todo lo que Dios le asigne, lo consecuente a la naturaleza!”: MA 12,11. Por eso, se pide al hombre: “Date cuenta de una vez que algo más poderoso y divino posees en tu propio interior que lo que provoca las pasiones y que lo que, en suma, te agita a modo de marioneta”: MA 12,19.

“En primer lugar, no hacer nada al azar, ni tampoco sin un objetivo final. En segundo lugar, no encauzar tus acciones a otro fin que no sea el bien común”: MA 12,20.

“Así, el que se comporta de acuerdo con Dios en todo, es inspirado por un hálito divino y es llevado, gracias a su reflexión, a sus mismos objetivos”: MA 12,23. Por eso, cada uno ha de pensar: “¿Qué pretendes? ¿Seguir viviendo? ¿Percibir las sensaciones, los instintos? ¿Crecer? ¿Cesar de nuevo? ¿Utilizar la palabra? ¿Pensar? ¿Qué cosa entre estas te parece que vale la pena echar de menos? Y si cada una de éstas te parece bien despreciable, inclínate finalmente a ser sumiso a la razón y a Dios?”: MA 12,31.

En resumen, es preciso pensar: “¿Cómo se sirve de ti el guía interior? Que en eso radica todo. Y lo demás, dependa o no de tu libre elección, es cadáver y humo”: MA 12,33.

4. La filosofía como forma de vida en la teoría y la práctica

Para Hadot: “El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa”¹². Y, se hace en una comunidad filosófica. Por lo demás: “el discurso filosófico forma parte del modo de vida”: FA 15. Así: “el verdadero saber es finalmente un saber hacer, y el verdadero saber es saber hacer el bien”: FA 30. Y esto lleva a ver: “lo que es, lo que será, lo que fue”: FA 31-32.

En todas las escuelas antiguas, la filosofía aparecerá: “como un cierto discurso vinculado con un modo de vida y como un modo de vida vinculado con cierto discurso”: FA36. Por lo demás: “el más sabio de los seres humanos es ‘aquel que sabe que no vale nada en lo que se refiere al saber’ (*Apología*, 23b): FA 38.

Para Sócrates: “no hay más que un bien, un solo valor, la voluntad de hacer el bien”: FA 48. Por eso recomienda el examen de la propia vida, pues: “una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre”: FA 48. Para Sócrates, la filosofía es una sólida formación del juicio para “tomar decisiones razonables”, y aprender a tratar bien los temas elevados. “Así, la filosofía es, para él, indisolublemente, el arte de decir bien y de vivir bien”: FA 64.

En el *Banquete* de Platón, el amor se muestra como creador y fecundo, sea en el cuerpo o la inteligencia. “Pero la forma más elevada de inteligencia es el dominio de sí mismo y la justicia, y se ejerce en la organización de las ciudades o de las otras instituciones”: FA 67. Hadot cree que la fundación de la Academia de Platón se inspira en la forma de vida socrática y

¹² HADOT, Pierre, *¿Qué es la Filosofía Antigua?* FCE, Madrid 1998, 13. En adelante FA.

pitagórica: FA 70. Del mismo modo, la educación “se hará en el seno de una comunidad, de un grupo, de un círculo de amigos, donde reinará una atmósfera de amor sublimado”: FA 72. El mismo diálogo de platónico, es, según Mittelstrass, una “forma de vida” (FA 77) basada en “la sublimación del amor”: FA 82. Aquí encontramos: “el poder educador de la presencia amorosa”, pues: “No aprendemos más que de quien amamos”, según Goethe, *Conversaciones con Eckermann*, 12.5.1825: FA 83.

Por todo eso, se recomienda: “seguir esta ‘senda’, esta ‘maravillosa senda’”, “hacer más caso a la virtud que al placer”, y “vivir cada día a fin de volverse lo más posible dueño de sí”: FA 79. Y: “dormir poco”, “conservar la tranquilidad en la desgracia sin rebelarse” (*República* 604 b-c.), separar el alma del cuerpo y “liberarla de la dispersión y de la distracción que le impone el cuerpo”: FA 80.

Platón mismo, en la carta VII, dice que se vio impulsado hacia la filosofía, pues: “sólo a su luz, se puede reconocer en dónde radica la justicia en la vida pública y en la vida privada”: FA 71. Según P. Rabbow, hay una gran oposición entre: “el modo de vida del filósofo, que consiste en ‘volverse justo y santo en la claridad de la inteligencia’ que por ello es al mismo tiempo ciencia y virtud, y el modo de vida de los no filósofos”: FA 82. Por eso, dice Goldschmidt que: “los diálogos no fueron escritos para ‘informar’ sino para ‘formar’”: FA 86. Y así: “El saber platónico, a semejanza del saber socrático, es ante todo un saber de los valores”: FA 88.

Así, en toda la H^a de la Filosofía, encontramos: “por una parte, la elección y la práctica de un modo de vida; por la otra, un discurso filosófico, que, al mismo tiempo, forma parte integrante de este modo de vida y hace explícitas las presuposiciones teóricas implicadas en este modo de vida”: FA 89. Pero este discurso nunca explica del todo lo experimentado en el diálogo y en el deseo humano del Bien.

En Aristóteles, “la dicha filosófica se encuentra en la ‘vida según el entendimiento’, que se sitúa en la excelencia y la virtud más elevada del hombre, correspondiendo su parte más alta, a la mente, y sustraída de los inconvenientes que conlleva la vida activa”: FA 91. El que se consagra a esta vida sólo depende de sí mismo, y estar consigo mismo es su mejor recompensa, evita perturbaciones y lleva al desprendimiento de preocupaciones materiales, conduce a la felicidad humana y algo más, pues: “el hombre no viviría de esta manera en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él” (*Ética a Nicómaco*, X,1177b27): FA 92. Así: “La mente es nuestro yo en la medida en que representa lo que decide y lo que es mejor”: FA 92.

Y, la sabiduría es: “como un estado divino, por consiguiente inasequible al hombre, y sin embargo el filósofo, el que ama la sabiduría, lo deseaba”:

FA 93. La felicidad filosófica suprema es: “la contemplación el Intelecto divino”, que sólo en algunos momentos se da en el hombre: FA 93.

En efecto, para Aristóteles, la praxis teorética es elegir “el conocimiento por sí mismo sin perseguir ningún otro interés particular y egoísta que sería ajeno al conocimiento. Es una ética del desinterés y de la objetividad” (FA 95), un intento de elevarse a la sabiduría, más divina que humana, pues: “sólo Dios puede gozar de ese privilegio”: *Metafísica* I, 982 b 30: FA 100.

Del mismo modo, por el conocimiento de la naturaleza admiramos su vida interior. “Según Aristóteles, presentimos así en la naturaleza una presencia divina. En el sentido de la frase de Heráclito que evoca”, (“también aquí se encuentran los dioses”): FA 98. Así: “La filosofía es pues, para Aristóteles, como para Platón, al mismo tiempo un estilo de vida y un modo de discurso”: FA 104. Y a pesar de las dificultades que señalan tanto Epicuro como M. Aurelio: “En general, los filósofos nunca renunciaron a la esperanza de cambiar la sociedad, por lo menos mediante el ejemplo de su vida”: FA 108.

Además, tanto en la Academia como en el Liceo como en la escuela Epicuro se tomaban alimentos en común a intervalos regulares, tal vez por eso había un cargo responsable, al efecto, que todos debían asumir por turnos durante varios días: FA 90 y 114.

Zenón de Citio, que funda la escuela estoica hacia el 300 a.C., fue honrado oficialmente, por la ciudad, y alabado por “la educación que imparte a la juventud, por el tipo de vida que lleva, por la armonía entre su vida y sus discursos. Las comedias de la época hacen referencia a su vida austera: ‘Un pan, higos, un poco de agua. Éste *‘filosofa’ una nueva filosofía: enseña el hambre y encuentra discípulos*”: FA 115.

Los escépticos no tienen un conjunto de verdades, dignas de fe, pero sí una forma de vida. “Los cínicos, por su parte, no argumentan ni imparten enseñanza alguna. Es su propia vida la que tiene, por sí misma, su sentido e implica toda una doctrina”: FA 116.

Finalmente, todas las escuelas buscaban paz. Para eso el hombre debe cambiar su forma de pensar y su modo de ser: “En esta perspectiva, la filosofía parece ser una terapéutica de las preocupaciones, de las angustias y de la desgracia humana, desgracia provocada por las convenciones y las obligaciones sociales, según los cínicos; por la búsqueda de falsos placeres, de acuerdo con los epicúreos; por la persecución del placer y el interés egoísta, según los estoicos, y por las falsas opiniones, de acuerdo con los escépticos”. (...) “todas estas filosofías pretenden ser terapéuticas”, según A.-J. Voelke: FA 117. Así, se aprende “a gobernarse a sí mismo” y a gobernar bien a otros.

Con todo, debemos distinguir: “por una parte, al epicureismo, para el cual la búsqueda del placer es lo que motiva toda la actividad humana, y por la otra, el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo, para los cuales, conforme a la tradición socrática, el amor al Bien es el instinto primordial del ser humano”: FA 117.

Además: “La filosofía cínica es únicamente una elección de vida, la elección de la libertad, o de la total independencia (*autarkeia*) con respecto a las necesidades inútiles, el rechazo del lujo y de la vanidad (*tuphos*)” (...) “Su filosofía es pues totalmente ejercicio (*askesis*) y esfuerzo. Pues los artificios, las convenciones y las comodidades de la civilización, el lujo y la vanidad debilitan el cuerpo y el espíritu”: FA 124-5. Pirrón buscaba despojarse del hombre, demasiado humano, y se ejercitaba en ser virtuoso y a su discípulo Filón de Atenas se le ve: “Viviendo lejos de los hombres en soledad, hablándose a sí mismo, sin preocupación por la gloria y las disputas”: FA 128.

4.1.- La filosofía en Epicuro

En Epicuro la filosofía consiste: “en aspirar al único placer verdadero, el simple placer de existir. Pues toda la desdicha, toda la pena de los hombres procede del hecho de que ignoran el verdadero placer”: FA 130. Así: “La misión de la filosofía, la misión de Epicuro, será pues ante todo terapéutica: habrá que sanar la enfermedad del alma y enseñar al hombre a vivir el placer”: FA 130.

En palabras de Epicuro: “Pues así como no hay ningún beneficio en la medicina si no elimina las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay en la filosofía si no expulsa las dolencias del alma”: *Fragmentos* 54. Así, uno puede gozar de uno mismo y asemejarse a Dios, según Rousseau. Por eso, para Montaigne: “De nuestras enfermedades, la más salvaje es despreciar nuestro ser”: *Ensayos* III,13¹³.

Y la clave de todo es la ascesis de los deseos para quedarse sólo con los “naturales y necesarios”, que son fáciles de obtener (FA 132), y alejan el temor a la muerte: FA 136. Así, ni los dioses ni la muerte son de temer, el bien es fácil de adquirir y el mal fácil de soportar: FA 138. Para eso, los epicúreos llevan una vida sencilla en la comida y la ropa, renuncian a riquezas y honores, y viven retirados, en una atmósfera de amistad, con una cierta dirección espiritual, examen de conciencia y corrección fraterna que libera

¹³ BOTTON, Alain de, *Las consolaciones de la filosofía*. Taurus, Madrid 2004, 5ª, 170.

la culpabilidad, y propicia la confianza y la libertad de la palabra, y “un diálogo corrector y formador”: FA 139-140.

Así, Epicuro apareció a sus discípulos como: “un dios entre los hombres”: *Carta a Meneceo* 135. Y él mismo había establecido el principio: “Haz todo como si Epicuro te mirara”: Séneca CL 25,5. El ejercicio de la sabiduría es un gran placer. Y: “El placer supremo era contemplar la infinidad del universo y la majestad de los dioses”: FA 140. Cicerón dice que Epicuro tenía una casa pequeña, con un tropel de amigos, esclavos y mujeres, unidos por el amor, con una gran conciencia “de la maravilla única” que es la vida, un gran placer, pero decía: “para vivir felices, no hay nada superior, más fecundo, más agradable, que la amistad”: *De finibus bonorum et malorum* 1,20,65: FA 140-1.

4.2.- *El Estoicismo*

Para esta escuela “el bien moral” es “accesible a todos aquí abajo”: FA 143. Pero: “la dicha no consiste en el placer o en el interés individual, sino en la exigencia del bien, dictada por la razón y que trasciende al individuo” (...) “La voluntad de hacer el bien es la ciudadela interior inexpugnable, que cada quien puede edificar en sí mismo. Es ahí en donde encontrará la libertad, la independencia, la invulnerabilidad, y, valor eminente-mente estoico, la coherencia consigo mismo”: FA 143. Y, así, hay que desear siempre lo mismo, dice Séneca, lo “moralmente recto”. Según Zenón, la vida estoica consiste en: “Vivir de manera coherente, es decir, conforme a una regla de vida única y armoniosa, pues los que viven en la incoherencia son desdichados”: FA 144. El estoico cultiva la Física que distingue los bienes de los males y nos enseña la coherencia del ser vivo donde todo está relacionado con todo, la ética que se fundamenta en la Naturaleza, y la lógica que nos muestra la vida racional, pues: “¿Sería posible que hubiera orden en nosotros y que el desorden reinase en el Todo?”: MA, *Pensamientos* IV, 27: FA 145.

Para los estoicos, todo lo dirige la Razón, y así: “todo está en todo, los cuerpos son todos orgánicos, el Mundo es un todo orgánico y todo sucede por necesidad racional”: FA 145-6. Y, todo está en permanente metamorfosis: FA 153. Pero: “La Razón universal no puede actuar de manera diferente de como lo hace, precisamente porque es de una racionalidad perfecta”: FA 146. La moral es posible por la elección libre del hombre, pues según Cleantes repetido por Séneca: “Los destinos guían a quien los acepta, arrastran a quien se les resiste”: CL 107,11: FA 147.

Y, así: “La actitud moral recta consistirá en no reconocer como bueno o malo más que lo que es moralmente bueno o malo y en considerar ni bueno

ni malo, luego indiferente, lo que no es moralmente ni bueno ni malo”: FA 149. Entonces, será bueno o malo lo que dependa de nosotros, lo que no sea indiferente y sin valor moral pues no está en nuestras manos. Por eso, nos aconsejan: “No procures que lo que sucede suceda como lo quieres, sino quiere que lo que sucede suceda como sucede, y serás feliz”: Epicteto, *Manual*, 8: FA 149. Todo acontecimiento hay que situarlo en la Naturaleza y la Razón Universal, y así elegir nuestras posiciones y acciones según esa voluntad natural. Lo importante es la intención de actuar bien. Así, el estoico siempre se procura conformar con el destino, pero participa en la vida política y social: “Deseo hacer esto, si el destino lo permite”: FA 151.

Según Séneca, *De Clementia*, II,3,3: “Ninguna escuela tiene más bondad y dulzura, ninguna tiene más amor a los hombres, más atención al bien común. El fin que nos asigna es ser útiles, ayudar a los demás y preocuparnos no sólo de nosotros mismos, sino por todos en general y por cada uno en particular”: FA 151. Su mejor ejercicio espiritual es el “dominio del discurso interior” (FA 152), atenerse a la realidad, tal cual es, como enseña la física que nos sumerge en el todo y “conduce al filósofo a consentir con amor a los acontecimientos deseados por la Razón inmanente al cosmos”: FA 153. Un último ejercicio es el de la muerte, y la previsión de los males (*praemeditatio*) y obstáculos, pues el mal esperado es un mal aminorado por acostumbrado.

También hay que tomar conciencia del valor infinito de cada instante: “Hay que llevar a cabo cada acción de la vida como si fuera la última”: MA II,5,2. El estoicismo conjunta física, lógica y ética, aunque Aristón de Quío quiso reducir todo a la ética: FA 154. El estoico está siempre atento a lo que hace (ética) pero también a lo que piensa (lógica) y a su lugar en el cosmos (física), pues: “el hombre atento vive siempre en presencia de la Razón universal inmanente al cosmos, viendo todas las cosas en la perspectiva de esta Razón y aceptando alegremente la voluntad de esta última”: FA 155. Esta es una misma Razón en la naturaleza (física) en la comunidad humana (ética) y en el pensamiento individual (lógica), y el filósofo procura seguir su camino.

4.3.- La Academia Nueva

La sabiduría es una búsqueda que jamás termina: *Apología*, 23 b, 38 a, 41 b-c. Por eso, hay que cuestionarse todo y librarse de prejuicios frente al falso saber: FA 157. “En el hombre existe el deseo fundamental y original del bien y una tendencia natural a actuar de buena manera”: FA 158. Luego,

la Academia evoluciona hacia el probabilismo. Según Cicerón: “Nosotros, académicos, vivimos al día (es decir, juzgamos en función de los casos particulares) (...) y por ello somos libres”: *Tusculanae Disputationes* V,11,33. Así: “La filosofía es ante todo un arte de vivir”: Plutarco, *Propósitos de mesa* I,2,613 b.

Para Voelke: “el discurso filosófico escéptico conduce a su propia auto-supresión, para no dejar lugar más que a un modo de vida, que además pretende no ser filosófico”: FA160. Y su “elección de vida” es la paz y la tranquilidad del alma, no pronunciarse sobre nada y suspender el juicio “por amor a los hombres” .

Según Sexto Empírico, y sobre todo Enesidemo, la diversidad de costumbres, de percepciones, de reacciones, de disposiciones, de ilusiones de los sentidos, etc., impide pronunciarse. Agripa decía que todo es muy contradictorio. Y: “por último, todo es relativo, todas las cosas se suponen mutuamente, y es imposible conocerlas tanto en su conjunto como en el detalle”: FA 161. Así, según Voelke, hay una epojé filosófica, y una filosofía como patología y una filosofía como cura, como en Wittgenstein. Entonces, de la filosofía sólo queda ya: “Un modo de vida que además será un modo de vida no filosófico”: FA 162.

4.4.- Algunas características generales de la vida filosófica¹⁴

La enseñanza pública de la filosofía culmina cuando Marco Aurelio funda, en 176 d.C., cuatro cátedras imperiales pagadas por el tesoro del Imperio que enseñarán: platonismo, aristotelismo, epicureismo y estoicismo: FA 164. A veces, la enseñanza consiste en la exégesis de textos de autoridades como el *Banquete*, *Fedro*, o de Aristóteles, Epicuro, etc: FA 167. Pero, a la vez: “la filosofía sigue siendo concebida como un esfuerzo de progreso espiritual, un medio de transformación interior” (FA 166): “Se intenta volverse mejores y más meditados”: FA 167. Pero, antes: “se aprendía a vivir aprendiendo a hablar”, ahora se aprende la filosofía en sus textos: FA 168. Esa es la escolástica que se impone en el mundo medieval, según M.-D. Chenu. Y, es la época de los profesores que suplantán a los maestros: FA

¹⁴ Según Hadot, le influyen mucho: RABBOW, P., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich 1954. La obra de su mujer HADOT, Ilsetraut, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín 1969. VOELKE, A.-J., *La philosophie comme thérapie de l'âme*, prefacio de P. Hadot, Freiburg-Paris 1993. Y: DOMANSKI, J., *La philosophie, théorie ou mode de vie*. Les controverses du Moyen Âge et du début de la Renaissance, prefacio de P. Hadot, Freiburg-Paris 1996: FA 16-17.

168. Pero Epicteto dice que cuando se le pide que comente a Crisipo: “me ruborizo, si no puedo mostrar una conducta similar a sus enseñanzas y que concuerde con ellas” (*Coloquios* III,21-23, *Manual* & 49): FA 170.

Según Plutarco, Platón y Aristóteles culminan una “epóptica” o revelación suprema. A partir el s. IIº d.C.: “la filosofía fue concebida como un itinerario espiritual ascendente, que corresponde a una jerarquía de las partes de la filosofía”: FA 171. Así, la ética purifica el alma, la física revela que el mundo tiene una causa trascendente y la metafísica o teología o “epóptica” “aporta la contemplación de Dios”. Eso hace Platón en algunas de sus obras como *Alcibiades*, *Fedón*, *Timeo*, *Parménides* y *Filebo*. Hay unas obras para principiantes y otras para los que van progresando: FA 172.

Pero, tanto en Epicteto como en Plotino: “las respuestas del maestro estaban destinadas a provocar que el alumno cambiara de vida o progresara espiritualmente”: FA 173. Así: “La comunidad de vida es uno de los elementos más importantes de la formación” (...), y el profesor “desempeña el papel de un verdadero director de conciencia, interesado en los problemas espirituales de sus alumnos”: FA 173. Y, como en los pitagóricos, se impone una forma de vida con diversos hábitos de comidas, vestidos, tabúes y consejos morales o prescripciones rituales, elección de candidatos, noviciado en silencio, comunidad de bienes, ascesis y vida contemplativa. Así, el platonismo prolonga el pitagorismo: FA 174.

Porfirio piensa que el modo de vida filosófico se distingue del de los otros hombres, y no se dirige a las gentes de oficios manuales ni a los políticos sino al que ya pensó en preguntas como: “¿Quién soy?” ‘¿De dónde vine?’ ‘¿A dónde hay que ir?’, y que se fijó, en su alimentación, y en demás campos, principios diferentes de los que rigen a los demás estilos de vida” (Porfirio, *De abstinentia* 1,27,1): FA 175. Porfirio desea “vivir conforme al espíritu”, y esa vida contemplativa, como en Aristóteles, nos lleva a la felicidad, porque es en nosotros “vida” y “naturaleza”. “La contemplación no es, pues, conocimiento abstracto, sino transformación de uno mismo” (Porfirio, *De abstinentia*, 1,29,6): FA 175.

Esta transformación, que es vuelta al yo y a lo divino, según Aristóteles, es incluso buena para la salud: FA 176. Pues produce una gran atención a sí mismo y a los demás, y es un camino de unión con Dios, que es la verdad y felicidad verdadera, y su amor definitivo, como lo demuestra la vida de Plotino: FA 178-9. Hay un aristotelismo místico como el de Alejandro de Afrodisia que es “la opción por un modo de vida”, y: “la experiencia inefable que invade al individuo y trastorna toda la conciencia del yo, por un sentimiento de presencia inexpresable”: FA 180. Y, es una experiencia unitiva, “no discursiva”, de una Presencia que está en el propio fondo, donde el

“Espíritu-Intelecto queda prendado de amor”, “ebrio de néctar”, “alcanza su plenitud en el gozo” (*Enéadas* VI,7 (38), 35,19-33: FA 185. Según Plotino, para no quedarse en puras palabras: “Solo la experiencia moral o mística puede dar un contenido al discurso filosófico”: FA 186.

Epicteto ataca a los que “disertan sobre el arte de vivir como hombres, en lugar de vivir ellos mismos como hombres, que hacen, conforme a la expresión de Séneca, del amor a la sabiduría (*philosophia*) un amor a la palabra (*philologia*) (Séneca CL 128,23): FA 192.

Por tanto, según Plutarco, el discurso filosófico es un medio privilegiado para hacerse mejores, y de “actuar sobre sí mismo y sobre los demás”(…) “En esta perspectiva, se le puede definir como un ejercicio espiritual, es decir, como una práctica destinada a llevar a cabo un cambio radical del ser”: FA 194. Y esto vale para todos: cada uno debe meditar su vida, llevar una vida de sabio, y someterse al Bien y a la Razón. En este sentido: “Las preguntas socráticas lo obligan pues a preocuparse por sí mismo y por consiguiente a cambiar de vida”: FA 195.

Así se forma una comunidad de vida y de personas preocupadas por sí mismas y por los otros. Y, ya sea en Pirrón o en Cleantes o en Horacio, empapado de pensamientos sabios y del bien: “El diálogo consigo mismo es una costumbre generalizada en toda la Antigüedad”: FA 197. Epicteto mismo recomienda: “Ve a pasearte solo, conversa contigo mismo”: *Coloquios* III,14,1. “A lo largo de nuestra indagación, encontramos en todas las escuelas, hasta entre los escépticos, ‘ejercicios’ (*askesis meleté*), es decir: prácticas voluntarias y personales destinadas a producir una transformación del yo. Son inherentes al modo de vida filosófico”: FA 197.

Y como rasgos más comunes hallamos: La conformidad consigo mismo y la concentración del yo en el yo y su independencia, en “dejar atrás el yo egoísta” y buscar “el yo puro”. Dice Plotino: “retira todo lo superfluo, endereza lo oblicuo, purificando todo lo tenebroso para volverlo brillante, y no dejes de esculpir tu propia estatua hasta que brille en ti la claridad divina de la virtud” (*Enéadas* I,6(1),9,7 y ss.): FA 210. Eso mismo dice M. Aurelio exhortando a vivir “el presente”, pues “el resto o ya se vivió o bien es incierto”: MA, *Pensamientos* III,10,1. Y, no son más que penas o placeres imaginarios.

Así, se rechazan las vanas esperanzas y los pesares ya pasados. Pues: “La conciencia de sí no es más que la conciencia de un yo que actúa y vive en el momento presente” (...) “Este ejercicio de la conciencia de sí se reduce, pues, a un ejercicio de atención a sí mismo (*prosoché*) y de vigilancia” (FA 211) que mantiene “la pureza de intención”, la sintonía “con la Naturaleza universal” y “los principios y las reglas de vida que la expresan”: FA 212.

Como sentencia Horacio: “Que el alma dichosa en el presente, se niegue a inquietarse por lo que vendrá después”. “El presente, piensa en utilizarlo bien, con mente serena. Todo lo demás es arrastrado como un río” (*Carmina* II,16,35; III,29, 33): FA 214. O, como aconseja Séneca: “En el momento de irnos a acostar, digamos con gozo y alegría: ‘Viví, recorrí el curso de la vida que me había asignado la fortuna’. Si un dios nos da un mañana por añadidura, recibámoslo con alegría”: CL 12,9;101,10: FA 213. Ese sentir que se vive es un gran gozo para Aristóteles y Epicuro, a fin de no volverse al pasado ni precipitarse en el futuro en busca de “el dinero o el poder o la gloria”: FA 213-4. Como dice Cicerón: “La vida del insensato es ingrata e inquieta. Toda ella se precipita hacia el futuro”: *De finibus bonorum et malorum*, I,18,60: FA 214.

Para Epicuro: “Un solo instante de gozo es tan perfecto como una eternidad de gozo”: FA 216. Y, por lo demás, hay que aumentar el amor a la vida y suprimir el temor a la muerte: “Es una sola y misma cosa el ejercicio de vivir bien y el ejercicio de morir bien” (*Carta a Meneceo* &126): FA 216. Y, por otra parte: “el ser no es el no ser, no hay transición del ser a la nada”(…) “Se puede decir entonces que en cierto sentido uno de los ejercicios filosóficos más fundamentales es el de la muerte”: FA 217. Pero la *concentración en sí mismo y el examen de conciencia* también son importantes. Este ejercicio “de la espiritualidad cristiana” está muy difundido “en las escuelas filosóficas de la Antigüedad”: FA 217. Se trata de tomar conciencia de la dispersión y la alienación humana o como dice Epicuro: “El conocimiento de la falta es el inicio de la salvación”(CL 28,9, que cita un texto epicúreo): FA 218. También, para los estoicos: “El punto de partida de la filosofía (...) es la conciencia de la propia debilidad” (Epicteto, *Coloquios* II,11,1): FA 218. Zenón de Citio y Platón aconsejan examinar los sueños, y, lo mismo hace el escritor cristiano Evagrio Póntico¹⁵: FA 218. El neopitagorismo, Porfirio y Epicteto, aconsejan examinar nuestros actos para corregir el mal y alegrarse del bien.

Galeno aconseja el examen, ante un hombre de edad, es decir cierta dirección espiritual, y “luego examinarse uno mismo por la mañana y por la noche”: FA 219. Séneca, siguiendo a Sexto, aconseja escudriñar todo un día siendo acusador, juez y abogado propio: CL 28,10. Epicteto pide apuntar los incumplimientos. M. Aurelio y Epicteto aconsejan examinarse por la mañana para preparar el día y no afligirse inútilmente: “De mañana, en cuanto fē

¹⁵ Sobre Evagrio Póntico y la terapia de la amargura de la vida Cf.: RIVAS REBAQUE, Fernando, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*. San Pablo, Madrid 2008, 126-130.

levantes, pregúntate: ‘¿Qué me queda por hacer para adquirir la impasibilidad y la ausencia de perturbación? ¿Quién soy? ¿Un cuerpo? ¿Una fortuna? ¿Una reputación? Nada de todo eso. ¿Pero qué? ¿Soy un ser razonable?’” (*Coloquios* IV, 6, 34): FA 221.

Hay un movimiento de concentración en sí y de dilatación del yo en el Todo y en el mundo, en lo divino y el universo humano infinito, que está también en Epicuro: FA 222. Para Séneca la elevación del alma es el sentido fundamental de la Física, y su provecho principal: “sabré que todo es pequeño cuando haya tomado la medida de Dios” (*Quaestiones naturales*, I, prólogo 17): FA 228. Así, se goza del presente, sin depender de lo que aún no es, se “carece de esperanza y de deseo”, y uno “está satisfecho con lo que posee”, pues como Dios lo posee todo: FA 231.

Para Simplicio, el filósofo es: “un escultor de hombres”, de “ciudadanos leales”, padre y pedagogo común purifica y se purifica, “consejero y protector” a fin de “cooperar en el cumplimiento de todo bien, regocijándose con quienes tienen dicha, compasivo con quienes están afligidos y consolándolos”: FA 232. Esa educación, que antes hacía la ciudad, la hacen ahora las escuelas filosóficas, unas a nivel más individual otras de modo más social, como ha mostrado I. Hadot: FA 232.

Por lo demás, la dirección espiritual tenía como fin hacer elecciones razonables, en el decurso de la vida, y así se procura: “Haber tenido la idea de la necesidad que yo tenía de corregir mi estado moral y de cuidar de él” (MA, *Pensamientos* I,7,1): FA 233. P. Rabbow e I. Hadot han analizado este tema de la dirección espiritual en las escuelas filosóficas. Esta práctica, provoca, como Sócrates, un choque en el alma de la persona, pero también atiende a su carácter, como hace Platón, que dice necesitar un freno para Aristóteles, y un acicate para Jenócrates o que éste haga un sacrificio a las Gracias: FA 233.

El maestro debe ser sincero, “escuchar con simpatía” y “hablar libremente”. Así: “la tradición epicúrea reconoce el valor terapéutico de la palabra”: FA 235. Metrodoro corrige a Pitoles en temas del amor, Séneca aconseja a Lucilo, Musonio Rufo lo hace en sus escritos y Epicteto en sus *Coloquios*. Marco Aurelio fue aconsejado por J. Rústico, Porfirio por Plotino, y Edesio de Pérgamo corregía la arrogancia con la armonía y la responsabilidad: FA 236. Pero no siempre la tarea es fácil y algunos: “lo soportan mal y lo encuentra indiscreto”: FA 237.

Así: “Las filosofías antiguas desarrollaron pues todo tipo de prácticas de terapia del alma, ejercitándose por medio de diferentes formas de discurso, trátase de la exhortación, de la reprimenda, del consuelo o la instrucción”: FA 237. “En Grecia se sabía desde Homero y Hesíodo que era posible modificar las decisiones y las disposiciones interiores de los hombres eli-

giendo con habilidad las palabras capaces de persuadir”: FA 237. Esa dirección espiritual y “la terapia de las almas” conducirá a las filosofías antiguas a un gran conocimiento del “corazón humano”: FA 238. Así, los tratados de retórica describen las disposiciones fundamentales de los oyentes.

Según Lucrecio: “Cada uno intenta huir de sí mismo (...) pero permanece apegado a su pesar a ese yo al que detesta” (*De rerum natura* III, 1068): FA 238. Para Séneca, ese es un tedio que llega “hasta el asco” y hace decir: “hasta cuándo las mismas cosas” (CL 24,36): FA 238. Sereno confiesa a Séneca: “La disposición en la que me sorprendo muy a menudo (pues ¿por qué no me confesaría a ti como a un médico?) es no estar francamente liberado de mis temores y de mis repugnancias de antaño, ni por completo bajo su dominio” (*De tranquillitate animi*, I,1): FA 239.

M. Aurelio invita a ayudar al otro: “sin hacerle sentir que se le soporta, pero con franqueza y bondad” (...) “con dulzura, sin ironía, sin humillar, sino con afecto, con un corazón exento de amargura, no como se haría en una escuela, ni para hacerse admirar por alguien si asistiera a la conversación, sino en verdad cara a cara, aun si otros están presentes”: *Pensamientos* XI,13,2, y XI,18,18. Hay que hacer el bien con sencillez, impulsados por “el respeto y el amor a los demás”, sin que se note la dulzura, pues: “Hay que ser de los que hacen el bien inconscientemente” (*Pensamientos* V,6,3): FA 240.

Y finalmente: “Si, pues, la filosofía no sólo es un discurso, sino una elección de vida, una opción existencial y un ejercicio vivido, es porque es deseo de la sabiduría”: FA 240. El sabio es autónomo, feliz con su vida contemplativa, y encuentra en ella: “la felicidad y la perfecta independencia”: FA 242. Sólo debe preocuparnos lo que depende de nosotros que es para los estoicos: “el bien moral, es decir, la intención de hacer el bien porque es el bien”: FA 242. Y, así, al hombre “justo y firme” nada le altera su libertad interior en comunión con el mundo y la divinidad: Horacio, *Carmina* III, 3,1-8. De este modo, la figura del sabio “tiende a volverse semejante a la de Dios”, también en su serenidad y alegría ante el mundo: FA 246. Entonces, el sabio deja de temer a los dioses porque “llama a los sabios amigos de los dioses y a los dioses amigos de los sabios”: FA 247. Para Aristóteles, en la vida del espíritu: “de nuevo lo divino es el modelo del sabio” (FA 247). Pero, según Nietzsche, los sabios atribuyeron a Dios su propio oficio: FA 249.

En todo caso, la república de los sabios no tiene leyes ni templo ni prohibiciones, pues: “la razón del sabio basta para prescribirle lo que debe hacer”: FA 250. El sabio tiene a todo el mundo siempre presente, pues él mismo es parte del mundo y forma con él un todo: FA 250. Séneca dice que pasa mucho tiempo contemplado la sabiduría y mirando al mundo, con una mirada siempre nueva: “este mundo que me sucede muchas veces contem-

plar como si lo viera por primera vez” (CL64,6): FA 250. El mismo Séneca dice sobre Sexto que: “Al revelarte las grandezas de la vida feliz no te quitará la esperanza de alcanzarla”: FA 251.

Para Séneca, el hombre sin miedo sin pasiones y feliz en la adversidad es como un dios. Y, así: “En cada hombre de bien habita un dios. ¿Cuál es? Ninguna certeza, pero es un dios” (CL41,4): FA 251. Entonces, el hombre quedaría liberado del peso de los hechos y las cosas, de la insatisfacción y la angustia de la vida mientras que ahora estamos: “Así tensos y atareados por la persecución de nuestros intereses mundanos, no tenemos ni la menor idea del inmenso alivio que representaría el depósito de la carga, es decir, el renunciamiento (la renuncia) a afirmarnos a toda costa en contra del orden del mundo y en detrimento del otro”: FA 254.

4.5.- *El cristianismo como filosofía revelada*

Según Hadot, desde muy pronto el cristianismo se presentó como una filosofía revelada, y puso el Logos cristiano como el origen de todas las cosas, muy en la línea de Heráclito. En especial, los apologistas cristianos “utilizaron la noción de Logos para definir el cristianismo como *la filosofía*”: FA 258¹⁶. Y, así: “Si filosofar es vivir conforme a la Razón, los cristianos son filósofos, pues viven conforme al Logos divino (Justino, *Apolo-gies*, I,46,3-4)”: FA 259.

Es más, según Clemente de Alejandría, “el cristianismo, que es la revelación completa del Logos, es la verdadera filosofía, la que ‘nos enseña a conducirnos de manera que nos asemejemos a Dios y a aceptar el plan divino como principio directivo de toda nuestra educación’: FA 259. Así, el cristianismo se moverá desde el: “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?” de Tertuliano, al “*nova non philosophandi philosophia*”, de Lactancio (PL 7,10 A), para terminar “als der wahren Philosophie akzeptieren”¹⁷. Y, entonces, la filosofía cristiana se presentará como la griega: “al mismo tiempo como discurso y modo de vida”: FA 259.

¹⁶ Según el profesor L. Ferrero, Heráclito había hablado, en varios sentidos, del Logos. “Pero fue el primer estoicismo el que introdujo en Grecia la concepción semítica de la palabra, dándole un nuevo sesgo a la filosofía. No es fácil entender el *logos* estoico como palabra cósmica y palabra seminal si no tenemos en cuenta la tradición semítica del *dabar* en Zenón de Citio, el fundador del estoicismo, un cretense de origen fenicio que conoce el arameo”: FERRERO CARRACEDO, Luis, *Razón Dramática y Pensamiento*. Fundación Universitaria Española, Madrid 2008, 278-9.

¹⁷ HEINZMANN, Richard, *Philosophie des Mittelalters*, Kohlhammer, Stuttgart 2008, 3^a, 26,38.

Y, como el discurso filosófico antiguo era exégesis de textos claves, el discurso cristiano lo será de la Biblia. Pero, sobre todo, el cristianismo se presenta como una filosofía “porque es un estilo de vida y un modo de ser” como “la filosofía antigua era ella misma un estilo de vida y un modo de ser”: FA 260. Así, Clemente de Alejandría recomienda ejercicios de prudencia y de tranquilidad del alma así como “la atención (*prosoché*) a sí mismo”: FA 261.

Del mismo modo, algunos grandes Padres de la Iglesia Oriental, del s. IV, y Doroteo de Gaza, en el VI, “no dejaron de interpretar en el sentido de la ‘filosofía cristiana’ el fenómeno del monaquismo”: FA 262. S. Atanasio, en la *Vida de Antonio* dice que éste “se puso a prestar atención a sí mismo”, y en su muerte dijo a sus discípulos: “Vivid como si debierais morir cada día, prestando atención a vosotros mismos y recordando mis exhortaciones”: FA 263.

Gregorio Nacianceno hablará de “concentración en uno mismo”: FA 263. En S. Basilio encontramos todos los temas del estoicismo y el platonismo: atención a nosotros mismos y a nuestra razón, gran don divino, “velar por nosotros mismos, es decir por nuestra alma”, cuidar de su belleza, y no tanto de nuestras posesiones y nuestro cuerpo, “examinando nuestra conciencia y conociéndonos a nosotros mismos”: FA 264.

La atención a sí mismo implica el examen de conciencia. Antonio aconseja hacerlo por escrito: “Que cada quien anote por escrito las acciones y los movimientos de su alma, como si tuviese que darlos a conocer a los demás’. Preciosa notación psicológica: el valor terapéutico del examen de conciencia será mayor si éste se exterioriza por medio de la escritura”: FA 264. Doroteo de Gaza aconseja examinarse cada 6 horas, y hacer un balance “cada semana, cada mes, cada año”. De este modo práctico, los *Apotegmas* de los Padres se parecen a las *Sentencias* de los filósofos célebres, recogidas por D. Laercio y a los *Hechos y Dichos Memorables* de Valerio Máximo.

Todo esto se medita para “sacar provecho de todos los acontecimientos”, con unos principios adecuados, y con “la atención a sí mismo” se busca liberarse totalmente de las pasiones y el cuerpo, por el desprendimiento y la *apatheia*, con pequeñas renunciaciones para superar, poco a poco, “la voluntad egoísta”. Así, como dice Doroteo de Gaza: “suceda lo que suceda, eso lo contenta, como si viniera de él” (...) “y resulta que siempre hace su voluntad, pues no desea que las cosas sean como las quiere, sino que desea que sean tal cuales son”: FA 265. Aquí vemos el eco “de la célebre octava sentencia del *Manual* de Epicteto: ‘No pretendas que lo que sucede suceda como lo quieres, sino desea que lo que sucede suceda como sucede, y serás feliz’. Al igual que el estoico, el monje desea así cada momento presente tal cual es”: FA 266.

Del mismo modo, Evagrio Póntico contempla con la razón, combate por la virtud y se atiene a la naturaleza en sus deseos, y afirma, siguiendo el neoplatonismo de Gregorio Nacianceno, que: “Separar el cuerpo del alma no corresponde más que a Aquel que los unió; pero separar el alma del cuerpo atañe precisamente a quien tiende a la virtud. Pues nuestros Padres llaman a la anacoresis (la vida monástica) ejercicio de la muerte y fuga del cuerpo”: FA 267. Para Evagrio, la muerte en la que se adiestra ese filósofo, que es el monje, es la de las pasiones.

De este modo: “la vida filosófica profana y la vida monástica tenían en el fondo muchas analogías”: FA 268. Los filósofos antiguos no se fueron al desierto, como los monjes, pero sí entraban en una comunidad, bajo la dirección de un maestro, con ciertas comidas comunes, examen de conciencia y confesión de faltas si son epicúreos, renunciaban a las riquezas, se consagran a la contemplación para conseguir la unión mística si son platónicos o pitagóricos, o llevan una vida muy especial como los cínicos. A su vez: “El cristianismo es indiscutiblemente un modo de vida. No plantea pues ningún problema el que haya sido presentado en calidad de filosofía. Pero, al hacerlo, adoptó ciertos valores y ciertas prácticas propios de la filosofía antigua”: FA 268.

Así, se toman algunos ejercicios espirituales, originarios de la filosofía pagana, como la renuncia a la propia voluntad, ejercicio de la muerte, un cierto ascetismo, examen de conciencia, etc., que se integraron en una práctica cristiana más amplia, que supone siempre la gracia de Dios, la humildad y la imitación de Cristo, y que confiere a todo el proceso un nuevo significado por medio de textos bíblicos, como: “Muero cada día” de 1Cor 15,31 y otros. Así, Evagrio Póntico escribe: “El cristianismo es la doctrina de Cristo, nuestro Salvador; está compuesta de la práctica, la física y la teología” (*Traité pratique*¹): FA 270. Esas son las tres partes de la filosofía clásica que corresponden también a los pasos fundamentales del progreso cristiano: purificación que nos aleja de las pasiones (praxis), la contemplación del mundo y la naturaleza como creados por Dios (física), y el camino a la unión con Dios (teología): FA 271.

Del mismo modo, según Hadot: “En los años consecutivos a su conversión, Agustín de Hipona cotejó, en su libro *Sobre la verdadera religión*, el platonismo y el cristianismo. A sus ojos, lo esencial de las doctrinas platónicas y lo esencial de las cristianas se empalman”: FA 271. La lógica nos lleva de la razón a la divinidad, la física del mundo a su Creador, y la ética nos aparta de lo terreno para “gozar de la contemplación de Dios y de encontrar en ella la vida eterna”: FA 272. La diferencia fundamental sería que Platón no pudo convertir a las masas populares ni sacarlas de las cosas

del mundo para “recogerse en sí mismas y mirar hacia la patria”, que es Dios, pero el cristianismo sí lo consiguió. De ahí, que para Hadot, en Agustín el platonismo y el cristianismo son, en esencia, lo mismo, por eso había dicho Nietzsche: “El cristianismo es un platonismo para el pueblo”: FA 272.

Del mismo modo, para Hadot, el Evangelio del reino de Dios fue sustituido por “el ideal filosófico de una unión con Dios, de una deificación, logrado por medio de la ascesis y de la contemplación”: FA 272. Y, así, a veces, la vida cristiana es menos la vida del hombre que la del alma: FA 272. Pero, en todo caso, según Hadot: “la atención a uno, la búsqueda de la impasibilidad, de la paz de alma, de la ausencia de preocupaciones, y sobre todo la huida del cuerpo, se volvieron los objetivos primordiales de la vida espiritual”: FA 273. “De esta espiritualidad, fuertemente marcada por el modo de vida de las escuelas filosóficas antiguas, heredó el modo de vida cristiano de la Edad Media y de los tiempos modernos”: FA 273.

Sobre estas afirmaciones de Hadot, acerca de la huida del cuerpo y la salvación del alma, anotar solamente de paso, pues ahora no es el momento de entrar en este arduo tema, que esta interpretación no casa bien con la escandalosa frase, del más clásico de los teólogos cristianos, Sto. Tomás de Aquino, al comentar 1Cor15, aireada por Hanna Arendt: “Si sólo mi alma se salva yo no me salvo”...Y la no menos escandalosa afirmación, de S. Agustín, en *La ciudad de Dios*, que el alma no sería del todo feliz ni perfecta en el cielo sin el cuerpo. También Agustín se opone decididamente a la huida del cuerpo de Porfirio, pues está en juego el tema de la Encarnación cristiana, que está en la base del famoso dicho del máximo apologeta cristiano Tertuliano: “*caro cardo salutis*”¹⁸. Otra cosa es que el cristianismo cultural, o mejor dicho inculto, se haya vivido, en gran parte como lo presenta Hadot, de ahí la queja de Nietzsche, y, también, la de un gran creyente como era Unamuno.

En todo caso, es cierto, que el cristianismo se representó, muy pronto, como: “un modo y una elección de vida que implica cierto discurso, la elección de la vida conforme a Cristo. En este modo de vida cristiano y además en el discurso cristiano, fueron absorbidos e integrados muchos elementos de la filosofía tradicional grecorromana”: FA 274; 277. Pero aunque el platonismo y el aristotelismo tienden a convertirse en discursos teóricos, siempre queda un resto de la idea original, como pasa con el neoplatonismo que une a ambos, y también permanece, ese resto, en las universidades medie-

¹⁸ Cf. TORELLÓ, Joan Baptista, *Psicología y vida espiritual*. Rialp, Madrid 2008, 31-2.

vales donde había una “filosofía como modo de vida”, según ha mostrado J. Domanski: FA 275. Así, el cristianismo refina el aristotelismo y éste provee nuevas ideas para formular los dogmas de la Trinidad y la Encarnación: FA 277.

Según Gilson, la fe cristiana une siempre “ciencia y vida”. Y: “La gran superioridad del cristianismo consistía, precisamente, en que no era ‘un simple conocimiento abstracto de la verdad, sino un método eficaz de salvación’”: FA 280. Estamos ante una gran oposición entre la universidad que da diplomas y forma funcionarios, por medio de otros funcionarios, pero no educa “para el oficio de hombre” como hace la filosofía antigua que: “se dirige a cada individuo para transformarlo en la totalidad de su personalidad”: FA 281. Como lo dice Wittgenstein: “A fin de cuentas, una filosofía no puede ser más que la expresión de una experiencia humana ejemplar”: FA 282.

Así: “algunos filósofos, desde la Edad Media hasta nuestros días, se mantuvieron fieles a la dimensión existencial y vital de la filosofía antigua”: FA 282. Boecio de Dacia, al comentar la *Ética a Nicómaco*: “considera que el fin del hombre y su felicidad consiste en vivir conforme a la parte más elevada de su ser, es decir, a la inteligencia destinada a contemplar la verdad. Una vida así está acorde con el orden de la naturaleza, que supeditó las capacidades inferiores a las superiores”: FA 282. Cuando se llega al final de la filosofía, se saborea la sabiduría por sí misma. Y, en ese sentido abundan Dante y Eckhardt: FA 284. Petrarca pide una ética que ayude a ser mejor y no sólo a ser un profesor “sentado en una cátedra”, pues para él: “Es más importante desear el bien que conocer la verdad”: FA 284.

Para Erasmo, sólo es filósofo “aquel que vive de manera filosófica” como Sócrates, Diógenes, Epicteto, pero también el Bautista, Cristo y los Apóstoles o los Padres de la Iglesia (Erasmo, *Adagia*, 2201 (3,3,1))”: FA 284. Para Montaigne: “Mi oficio y mi arte es vivir” (...) “Nuestra más grande y gloriosa obra maestra es vivir con propósito. Es una absoluta perfección, y como divina, saber gozar lealmente de su ser”: FA 285. Foucault cree que es Descartes el que teoriza la filosofía, pero Hadot piensa que cuando éste escribe sus *Meditaciones*, sabe muy bien que, en la tradición de la espiritualidad antigua y cristiana, la palabra significa un ejercicio del alma” (...) “un trabajo sobre sí mismo”: FA 285. Es una obra que requiere tiempo para interiorizar la nueva conciencia conquistada y “volverme poco a poco más conocido y familiar mí mismo”: FA 287. Además, sus *Cartas a la princesa Isabel*, son, hasta cierto punto, de dirección espiritual.

Para Kant, también la filosofía es *esfuerzo hacia la sabiduría*: “La filosofía, dice, es la doctrina y el ejercicio de la sabiduría (no simple ciencia)”: FA 287. Y, afirma que, en los antiguos, la clave de su filosofía es: “el destino

del hombre y los medios para alcanzarlo”: FA 289. Así, lo que puedo saber, lo que debo hacer y lo que me es lícito esperar se resume en: “¿Qué es el hombre?”: FA 292.

Muchos otros autores como Rousseau, Nietzsche, Marx o Merleau-Ponty, “concibieron la filosofía como una actividad concreta y práctica y como una transformación del modo de vivir o de percibir el mundo”: FA 293. En el existencialismo, vemos que la filosofía se plantea como un humanismo o alternativa de vida humana, y, también, a veces, como un sentido cristiano de vida como ocurre en Kierkegaard, G. Marcel o M. Mounier: FA 295. La filosofía, en Kant, interesa a la razón pero “por la elección de un modo de vida”: FA 295.

Así, también, en Wittgenstein: “Lo que motiva el *Tractatus* es en realidad el afán de llevar al lector a cierto modo de vida, a cierta actitud, que además es totalmente análoga a las opciones existenciales de la filosofía antigua (*Tractatus*...6. 4311). ‘Vivir en el presente’, sin lamentar ni temer ni esperar nada”: FA 296. Así, todo discurso filosófico trata de *formar* y “*transformar*, es decir, de modificar la manera de vivir y de ver el mundo”: FA 297. Esta concepción antigua sigue hoy muy vigente, pues “muchos filósofos de la época moderna, de Montaigne hasta nuestros días, no consideraron la filosofía como un simple discurso teórico, sino como una práctica, una ascesis y una transformación de sí”: FA 297. O como lo dice el Papa Benedicto XVI: “El filósofo era más bien el que sabía enseñar el arte esencial: el arte de ser hombre de manera recta, el arte de vivir y morir”: *Spe Salvi* 6.

El verdadero filósofo sería “un hombre que lleva una vida filosófica”, porque practica la filosofía, “así como el cristiano puede ejercer el cristianismo”. Quien practica como el estoico o el epicúreo descubre el gozo del presente, el misterio y el esplendor de la vida, el origen del mundo y logra la serenidad: FA 299. Se trata de un esfuerzo por tomar conciencia de nosotros mismos y nuestro ser en el mundo, de nuestro ser con el otro y también de “volver a aprender a ver el mundo” (M. Ponty) para ponernos en el lugar del otro y superar nuestra parcialidad: FA 299.

De este modo, “el hombre contemporáneo, comprometido en la lucha política, reconoce que puede y debe vivir como filósofo”. Como lo dijo G. Friedmann: “¡*Alzar el vuelo*!, cada día! Por lo menos un momento que puede ser breve, a condición de que sea intenso. Cada día un ‘ejercicio espiritual’, solo o en compañía de un hombre que también desee mejorar.

Ejercicios espirituales. Salir de la duración. Esforzarte por desnudar tus propias pasiones, las vanidades, el deseo excesivo de ruido en torno a tu nombre (que, de vez en cuando, te carcome como un mal crónico). Huir de la

maledicencia. Desnudar la piedad y el odio. Amar a todos los hombres libres. Eternizarse superándose.

Este esfuerzo en uno mismo es necesario, esta ambición, justa. Numerosos son aquellos que se embeben por completo en la política militante, en la preparación de la Revolución social. Raros, muy raros, los que, para planear la Revolución, desean hacerse dignos de ella”: FA 299.

Pues bien, desde siempre, las escuelas filosóficas son laboratorios experimentales de formas de vida que nosotros podemos adoptar y experimentar sin temor, con todas sus diferencias y coincidencias, para abrirnos a nuevos horizontes de vida, de vivir el presente y ver las cosas desde más arriba sin olvidar nunca la acción: FA 300-1. Por lo demás: “Es necesario que el modo de vida filosófico se justifique en un discurso filosófico racional y motivado”: FA 303. Es preciso ser críticos con los distintos modos de vida y su discurso, y “pensar por uno mismo”, para vivir en nuestro mundo.

Como lo dice G. Friedmann: “Un sabio moderno (si existiera) no se apartaría hoy día, como lo hicieron tantos estetas con asco, de la cloaca de los hombres”: FA 304. Un filósofo vive su soledad en un mundo desgarrado entre dos inconsciencias: “la que provoca la idolatría del dinero y la que resulta de la miseria y el sufrimiento de miles de seres humanos. En semejantes condiciones, sin duda alguna jamás podrá alcanzar la serenidad absoluta del sabio”: FA 304.

Entonces, toda la filosofía nos enseña a actuar razonablemente y esforzarnos por vivir con sabiduría aunque el resultado, de nuestra acción, nos parezca muy limitado. Así, como advierte M. Aurelio: “¡No esperes la República de Platón, mas conténtate si una nadería progresa, y piensa en el hecho de que lo que resulta de esa nadería no es precisamente una nadería!” (*Pensamientos IX, 29,5*): FA 305.

Domingo NATAL ÁLVAREZ.
Estudio Teológico Agustiniano - Valladolid

Colaborando a una Bibliografía de san Agustín IIº

(Cf. *Estudio Agustiniano* 43(2008) 163-204)

B. Formación literaria

1. Estudios generales

- 267.- **COMBÈS, Gustave**, *Saint Augustin et la culture classique*. Paris, Plon, 1927, XII-129 pp.

Una breve Introducción, una reducida bibliografía y entra en el tema: *Los conocimientos literarios de san Agustín –según lo que él nos ha dicho, según sus citas, y la exposición y discusión de doctrinas–; Las ideas y los gustos literarios de san Agustín –sus ideas sobre diversos géneros literarios: poesía, teatro, historia, elocuencia, filosofía, sus juicios sobre los autores, su teoría del Arte–; La fusión de la cultura clásica y de la cultura cristiana –cómo se ha planteado el problema antes de san Agustín, cómo lo ha resuelto él, qué solución propone a los cristianos de su tiempo*. Al final, ofrece una conclusión suficiente.

- 268.- **COMBÈS, Gustave**, *La formation classique de S. Augustin*. Paris, Plon, 1927.

- 269.- **HAMMER, Hans**, *Der Hl. Augustinus, Student der Rhetorik in Karthago*, en "Pharus" 21, 2 (1930), 81-97.

- 270.- **VILJOEN, H. G.**, *A case of Paronomasia in St. Augustine*, en "Mnemosyne" 6 (1938), 152.
"In his edition of the Select Letters of St. Augustine for the Loeb Classical Library J. H. Baxter, in No. 4 (Ep. XV), p. 14, reads as fol-

lows:..." *Si non, cum... putatur, involvat*". Baxter leería *amputatur*, pero "certainly violates the paronomasia that we expect. The easiest remedy is *volutatur*, as is shown by *involvat*... Here we have a case of a frequentative and a compositum forming the paronomasia".

- 271.- **MARROU, H. I.**, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 145). Paris, E. de Boccard, 1938, XVI -620 pp.

- 272.- **MARROU, H. I.**, *Saint Augustin et la fin de la culture antique. Retractatio*. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 145 bis). Paris, E. de Boccard, 1949. *La Retractatio*, pp. 623-713.

La obra clásica de la cultura antigua y San Agustín, a la que se ha añadido bastante poco en lo sucesivo, a pesar de haberse investigado y estudiado mucho el tema.

- 273.- **GUIGNEBERT, Ch.**, *Saint Augustin et la fin du monde antique. Á propos d'un ouvrage récent*, en "Revue Historique" 188-189 (1940), 403-413.

Un amplio resumen de la obra de Marrou. Después de recorrer sus diversos capítulos, puede concluir que el libro disipará más de un prejuicio y contribuirá eficazmente a definir en la verdad de la historia al verdadero Agustín. "Es un trabajo desde todos los puntos de vista excelente" (p. 413).

- 274.- **GUIGNEBERT, Ch.**, *La culture antique et saint Augustin. Á propos d'un livre récent*, en "Revue de l'Histoire des Religions" 121-122 (1940), 25-41.

El mismo artículo publicado y recogido en el N° anterior.

- 275.- **FINAERT, Joseph**, *Saint Augustin rhéteur* (Collection d'études latines. Série scientifique, 18). Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1939, XI-108 pp.

He aquí sus pasos: 1. *Un retórico al servicio de la verdad*; 2. *El poeta lírico: con su gran sensibilidad y su alma de poeta*; 3. *Un retórico dialéctico*; 4. *La ironía del satírico: la sátira de los maniqueos, contra los mµmonjes perezosos, los donatistas y los paganos*; 5. *Un hombre de acción que compone*, donde se habla del modo de redacción, de la

falta de perseverancia y de la teoría de las digresiones; 6. *Los defectos del retórico*: Y enumera entre ellos. *La tendencia a la verborrea, el énfasis y la falta de mesura, declamaciones y temas de declamación, las etimologías, interpretación alegórica y simbolismo de los números*; 7. *El defensor de la retórica*.

276.- FINAERT, Joseph, *L'évolution littéraire de saint Augustin*. (Collectio d'études latines, 17). Paris, Les Belles Lettres, 1939, XII-188 pp.

277.- COCHRANE, Charles Norris, *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Auguste to Augustine*. London - New York - Toronto, Oxford University press, 1944, VII-523 pp.

Las tres partes de la obra hablan ya de su finalidad: *Reconstrucción, renovación y regeneración*. La pregunta que se hace es ésta: *¿Cuál era la significación de la cristiandad, considerada como una doctrina de salvación?* A ella según el autor, han respondido los Padres postnícenos y en especial san Agustín. Su respuesta, sobre todo a partir del clasicismo integrador, basándose en *De civitate Dei* y en general en todas sus obras la va entremezclando, desde la p. 371 principalmente, tratando de “*la Iglesia y el reino de Dios*”, “*nostra philosophia*”, “*el descubrimiento de la personalidad*” y “*divina necesidad e historia humana*”.

278.- DUMORTIER, Jean, *L'éducation des enfants au IV^e siècle. Le témoignage de saint Jean Chrysostome*, en “*Revue des sciences humaines*” fasc. 45 (1947), 222-238.

Si bien no se acerca a san Agustín más que indirectamente, sí puede extraerse de este artículo material para la educación en aquellos momentos históricos.

279.- MILLAR, L., *Christiana education in the firsts four Century*. London, Faith Press, 1947, VIII-152 pp.

2. Conocimiento de lenguas

A. Griego

280.- GUILLOUX, P., *Saint Augustin savait-il le grec?*, en “*Revue d'histoire ecclésiastique*” 21 (1925), 79-83.

Tras un breve estudio, termina así: “*La conclusión que comporta, al parecer, la encuesta que precede, la expresa Hermann Reuter en los bellos y excelentes estudios que ha consagrado a San Agustín: “Er war jedenfalls instande, nicht bloss Wörter, sondern auch ganze Sätzen zu verstehen ohne in Irrungen zu geraten, nicht ohne Aufwand von Zeit”* (en “*Augustinische Studien*”, Gotha 1887, p. 179). En suma, el griego continuará siempre siendo para san Agustín, como él mismo dice, “*peregrina lingua*”, una lengua extranjera (o si se quiere, extraña). Muestra que conoce un poco y lamenta no conocerla más. Un texto griego no le estaba completamente cerrado; mas, para entrar, necesitaba tiempo y esfuerzos y estaba siempre en posibilidad de cometer errores (Reuter, ob. cit., p. 179 pone de relieve algunos). “*Peut-être eût-il gagné à mieux connaitre sur certains points de doctrine les traditions de l’Eglise orientale*” (p. 83).

281.- VEGA, Angel Custodio, *El helenismo de san Agustín. Llegó S. Agustín a dominar el griego?*, en “Religión y cultura” 2 (1928), 34-45.

282.- BARDY, Gustave, *La culture grecque dans l’occident chrétien au IV^e siècle*, en “Recherches de Science Religieuse” 29 (1939), 5-58.

Agustín vuelve una y otra vez a la pluma de Bardy que prueba sumariamente cómo la cultura griega estaba disminuyendo en Occidente. Se citan los textos de Agustín (pp. 9, 10, 16, 58) y sobre todo cuando se habla del griego en África (pp. 24-27 y 29-31). La petición que Agustín dirige a Jerónimo para que traduzca la Biblia al latín, es muy significativa. Estos deseos “*son característicos, pues dan fe de los sentimientos de inferioridad y de incomodidad que probaban los cristianos del África, cuando se veían obligados a aprender lo que han dicho y pensado los griegos*” (p. 58).

283.- ALTANER, Berthold, *Augustinus und die griechische Sprache*, en “Pisciculi”. *Studien zur Religion und Kultur des Altertums*. Franz Joseph Dölger dargeboten. Sonderdruck & Münster (Westf.), Verlag Pscheuduf, 1939, 19-40.

Hace un recuento sintético de las investigaciones de estudios precedentes, divididos en dos grupos: quienes han investigado las veces que Agustín recurre a autores griegos o al texto griego de la Biblia, y quienes estudian si Agustín conoce o no el griego suficientemente. Luego emprende su estudio personal, aportando algunos pasajes nuevos. En

sus obras encontraremos un número suficiente de palabras griegas que permiten entrever su cultura en ese aspecto. “*Während seines langen Lebens fühlte er sich im Interesse seines litterarischen Schaffens immer wieder dazu gediängt zu ihm bis dahin unbekannt gebliebenen Werken des lateinischen Schriftums zu greifen, sie durchzuarbeiten und aus dieser Lektüre für seine entstehenden Werke Kapital zu schlagen; dagegen blieb ihm fast das gesamte antike und kirchliche Schriftum der Griechen, we wir von der LXX und dem griechischen Neuen Testament absehen, eine unbekannte Welt und ein versiegelter Schatz, nach dem es inn gar nicht verlangte. Im Allgemeinen nahm er nur Notiz und Kenntnis von der Litteratur des griechischen Ostens, wenn und soweit bereits lateinische Überstzungen vor handen waren*” (p. 39).

- 284.- **COURCELLE, Pierre**, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore* (Bibliothèque des Écoles françaises d’Athène et de Rome, 159). Paris, E. de Boccard, 1943, XVI-440 pp.

La gran erudición de Courcelle la pone de manifiesto en esta obra, que concluye con una extensa bibliografía y un buen índice. En la segunda parte dedica el cap. II (pp. 137-209) a San Agustín con estos títulos: *San Agustín y el helenismo en África*, al que siguen los apartados: 1. *San Agustín y la lengua griega*; 2. *S. Agustín y la cultura griega profana*; 3. *Agustín y la patrística griega*; 4. *El helenismo pagano en África*. Sus soluciones son siempre equilibradas y su opinión, siempre con justa medida.

- 285.- **BARDY, Gustave**, *Recensión de la obra anterior*, en “*L’Année Théologique*” 7/2-3 (1946), 348-353.
- 286.- **FRANCK, Erich**, *Saint Augustine and Greek Thought*. (Pamphlet), Published by the Augustinian Society. Cambridge, Mass., 1942.

3. Fuentes literarias

a. Cicerón

- 287.- **BALDWIN, C. S.**, *St. Augustine and the rhetoric of Cicero*, en “*Proceedings of the Classical Association*” 22 (1925), 24 -46. (London, John Murray, 1925).

Un análisis del libro IV *De doctrina christiana* y su relación con la retórica de Cicerón y el enriquecimiento de la misma, no ya reducida a la superficialidad, sino dándole un contenido. Al final puede concluir lo siguiente: “*What in pagan oratory might be no worse than pretty or merely exciting, in Christian oratory would be meretricious. To hold his difficult course the preacher, as Augustine reminds him again and again, must at every moment steer for his message. He must never deviate. Thought Sophistic lost its dominance centuries ago, it has never been quite dead, and it always besets preaching. Therefore a constant concern of homiletic is to exorcise it by a valid rhetoric; and no book has ever revealed this more succinctly, more practically, or more suggestively than the De doctrina christiana*” (pp. 45-46).

- 288.- **CLAESEN, Alph. J.**, *Augustinus en Cicero's Hortensius*, en “*Miscellanea Augustiniana*”, 391-417.

Efectos de la primera lectura del *Hortensio* de Cicerón en Agustín y análisis de esas repercusiones en su vida anterior a la conversión. Cómo lo ha insertado luego en su cristianismo y citado a través de las obras. Las citas, pocas en número, van en medio del texto, que sigue las etapas de la vida de Agustín.

- 289.- **MILLAR, Moorhouse F.**, *St. Augustine and Cicero's Definition of the State*, en “*Thought*” 4 (1929-1930), 254-266.

Llama la atención sobre las objeciones que pone Agustín a la definición de Estado, ofrecida por Cicerón y apela a la “*misconception*” que algunos autores han tenido de la doctrina agustiniana por reparar en estos pequeños hechos de gran alcance, por otra parte.

- 290.- **STROUX, J.**, *Augustinus und Ciceros Hortensius nach dem Zeugnis des Manichäers Secundinus*, en “*Festschrift Richard Reitzenstein*”, Leipzig, 1931, 106-118.

- 291.- **NELSON, N. E.**, *Cicero's De officiis in Christian Thought: 300-1300*, en “*University of Michigan Publications. Language and Literature. X. Essays and Studies in english and comparative literature*” 1933, 59-160.

San Agustín cita el *De officiis* de Cicerón en dos lugares, en *Contra Academicos* I, 6, 16 y en la *Epistola 125*. Es lo único que dice de Agustín.

- 292.- **TRAUB, Gerhard**, *Studien zum Einfluss Ciceros auf die höfische Moral*. (Deutsches Werden, Greifswalder Forschungen zur deutschen Geistesgeschichte, 1). Greifswald, Universitätsverlag, L. Bamberg, 1933, 104 pp.

Dedica un apartado al influjo de Cicerón en San Agustín (pp. 28-29). “*Der Einfluss Ciceros auf die abendländische Geistesgeschichte verdichtet sich zum Ereignis, da Augustinus durch ihm den grossen Umbruch in seinem Leben erfährt*” (p. 28).

- 293.- **SOLMSEN, P.**, *New Fragments of Cicero's De republica*, en “*Classical Philology*” 37 (1940), 423-424.

Reproduce y comenta algunas citas ciceronianas del libro XIX, 21 *De civitate Dei*.

- 294.- **WALTER, Fritz**, *Zu Cicero und Augustinus*, en “*Philologische Wochenschrift*” 61 (1941), cols. 431-432.

Una paronomasia, al estilo ciceroniano, en el *De civitate Dei II, 16*: “*leges Solonis (Romani) non ut acceperunt, “receperunt”, sed meliores et emendatiores facere conati sunt...*” (col. 432).

b. Virgilio

- 295.- **BASSI, Domenico**, *Sant'Agostino e Virgilio*, en “*Annali della Istruzione Media*” 6 (1930), 420-431.

Limita su trabajo a “*poner de relieve cómo entró Virgilio en la obra de Agustín y qué huellas ha dejado en ella*” (p. 420). Y habla de Agustín y la literatura latina y en ella, de Virgilio de modo especial, primero como estudiante y luego como profesor, explicándolo también en Casiciaco (p. 422). Las citas de Virgilio que se hallan en Agustín son en forma directa unas 108: 12 de las *Bucólicas*, 12 de las *Geórgicas* y 84 de la *Eneida*, sin recordar las repetidas. Y cita a Virgilio desde el año 386 en *Contra Academicos*, al final del 426 en *De civitate Dei* (p. 424). Aparte de la razón de estudio y sentimental de juventud, tal vez influyera como en todo Africano el que Virgilio y Salustio engrandecen a Cartago y, sobre todo, el humanismo de Virgilio (p. 425). Al final (pp. 430-431) ofrece las citas de las diversas obras de San Agustín en que aparece Virgilio.

- 296.- **RODRÍGUEZ, C.**, *El alma virgiliana de San Agustín*, en “*Religión y Cultura*” 12 (1930, 379-396; 13 (1931), 87-104, 396-417; 14 (1931), 218-238, 376-391; 15 (1931), 110-138.
- 297.- **KESELING, Paul**, *Virgil bei Augustin*, en “*Philologische Wochenschrift*” 62 (1942), cols. 383-384.
- 298.- **KESELING, Paul**, *Nochmals Virgil bei Augustin*, en “*Philologische Wochenschrift*” 64 (1944), 95-96.
- Una docena de reminiscencias en el *De ordine* y en el *Contra Faustum*, sobre todo. *In folgenden sei noch eine kleine Nachlese von mehr oder weniger deutlichen V.- Reminiscenzen aus dem Cassiciacumschriften, natürlich ohne Anspruch auf Vollständigkeit und ohne Gewähr für tatsächliche Beziehung im Einzelfalle, geboten:..*. Y las cita a continuación.
- En el segundo enriquece la lista y pone en relación algunas reminiscencias seguras de las ya citadas, dejando otras en suspenso, pero anotadas.
- 299.- **WIJNPERSSE, W. M. A. van de**, *Virgilius bij Augustinus*, en “*Studia Catholica*” 7 (1930-1931), 132-140.
- Pasajes del *De civitate Dei*, en que Agustín cita a Virgilio. Los comenta y ve el influjo en Agustín del poeta pagano que Agustín pretende en ocasiones acercar al cristianismo.
- 300.- **RODRÍGUEZ, Conrado**, *El magisterio literario de San Agustín y la poesía de Virgilio en la Edad media*, en “*Religión y Cultura*” 15 (1931), 110-138.
- 301.- **RODRÍGUEZ, Conrado**, *El alma virgiliana de S. Agustín y la crítica*, en “*Religión y Cultura*” 20 (1932), 238-245.
- 302.- **RODRÍGUEZ, Conrado**, *El alma virgiliana de San Agustín*. Madrid, El Escorial, 1931, 395 pp.
- 303.- **MESK, Josef**, *Verg. Ecl. 4, 62*, en “*Philologische Wochenschrift*” 64 (1944), col. 120.

Trata de relacionar ese pasaje con el de *Confess. I, 6, 8*.

- 304.- SCHELKLE, Karl Hermann, *Virgil in der Deutung Augustins*. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 32). Stuttgart - Barlin, W. Kohlhammer, 1939, XII-213 pp.**

Tras una Introducción y la bibliografía estudia en tres capítulos: *I. Die Deutung der virgilischen Gedichte durch Augustin im einzelnen; II Zusammenfassung*, y lo resume así: 1. ¿Qué cita Agustín de Virgilio? *Eneida 176, Bucolica, Georgica, Appendix Verg. 177*; 2. ¿Dónde cita Agustín a Virgilio? *Frühe Schriften 177, Spätere Werke 178*; 3. ¿De dónde o por dónde recibe Agustín la citación e interpretación de Virgilio? *Sprichwörter 179, Grammatiker 189, Scholiästen 183, Neuplatoniker 185, Literaturkritik 186, Kirchenväter 187, eigene Virgillektüre 188 - Zitate aus dem Buch oder Gedächtnis, 190*: 4. ¿Cómo cita Agustín a Virgilio? *Lob den Sprache 193, des Inhalts der Werke Virgils 193; Auseinandersetzung, 196*; *III. Virgilio y los otros poetas romanos en Agustín: Ennius, Lucrecio, Catulo 202, Terencio 202, Horacio 203, Lucano 204, Persius 205*. Concluye con Virgilio y Agustín y el texto virgiliano de Agustín, dando luego la lista de lugares citados.

c. Otros autores: latinos y griegos

- 305.- KESELING, Paul, *Publilius Syrus bei Augustinus*, en "Philologische Wochenschrift" 49 (1929), cols. 495-496.**

Se trataría del texto del *De civitate Dei IV, 3: Ut vitrea laetitia comparetur fragiliter splendida, cui timeatur horribilius ne repente frangatur...*

- 306.- PERITO, Maria, *Le fonti del pensiero agostiniano*, en "Studium" 26 (1930), 650-662.**

Recorre los pasos agustinianos como aparecen en las *Confesiones* y en ellos intenta ver las fuentes del pensamiento filosófico agustiniano. Nada nuevo y muy superficial.

- 307.- COLUMBO, Sisto, *Lattanzio e S. Agostino*, en "Didaskalein" 10 (1932), 1-22.**

- 308.- AXELSON, B., *Quod Idola und Lactanz*, en "Eranos. Jahrbuch" 8 (1940-1941), 67-74.**

El testimonio de S. Jerónimo y de S. Agustín, que atribuyen esa obra a S. Cipriano, parece el único argumento de esta atribución.

- 309.- **KESELING, Paul**, *Horaz bei Augustin*, en “*Philologische Wochenschrift*” 51 (1931), cols. 1278-1280.

“*Sehen wir von den Auführungen in De musica ab, wo Horazverse als exempla für die metrischen und rhythmischen Belehrungen mit Vorliebe herhalten müssen*” (IV, 13, 18; 14, 20; 17, 35-36; V, 6, 12; 9, 18; 13, 38) *so bleiben allerdings, nur drei Fälle übrig, wo Augustin in seinen Werken bis 400 unzweidentig sich auf Horaz bezieht,*

De mend. 28 Satir. II, 7, 86

De quant. anim. 23, 41 Epist. I, 2, 40

Confess. IV, 6 (II) Od. I, 3, 8”.

Y examina estos últimos pasajes, en especial el de las *Confesiones*.

- 310.- **SIZOO, A.**, *Albicerius, waarzegger en gedachtenlezer*, en “*Hermeneus*” 10 (1937-1938), 131-133.

Siguiendo la anotación de Agustín del *Contra Acad. I, 17*, hace unas reflexiones sobre ese arte que estaría en boga, poniendo a contribución también *De Gen. ad litt. XII, 45-48*.

- 311.- **NAILLIS, Charles**, *Aurelius Augustinus en Euhemerus*, en “*Philologische Studiën*” (*Leuven*), 11 (1939-1940), 81-89.

Tras revisar los pasajes agustinianos que hacen al caso, concluye: “*De gegevens welke Augustinus ons over de ierá anagraphé () medeleelt zijn tamelijk schraal: Men kan er slechts een bevestiging vinden van de juisheid van de titel der latijnsche vertaling: historia sacra en een zeer gewichtige aandniding om den juisten zard van Ennius’vertalin vast te stellen.*

“*Wat men over de gerowv slaxond () ook den ke Augustinus schijnt een zeer hooge achting te hebben voor de waarde van zijn werk; al kent hij het dan ook zeer middellijk. De invloed welke Euhemerus op de latere mytheninterpretatie, ook bij christelijke auteurs heeft gespuld is zeker niet te onderschatten*” (p. 89). Sobre el significado del mito de *Aenei. VIII, 319-320*,

Primus ab aeterno venit Saturnus Olympo

Arma Jovis fugiens et regnis exsul adeptis.

- 312.- BARDY, Gustave**, *Le souvenir de Josèphe chez les Pères*, en “*Revue d’Histoire ecclésiastique*”, 43 (1948), 179-191.

Sobre san Agustín se leen únicamente estas palabras: *San Agustín en una carta a Hesiquio de Salone recuerda que Josefo ha contado tantas desgracias sucedidas al pueblo judío, que apenas puede creerle. Es bastante verosímil que haya conocido una traducción latina de la Guerra judía. En el De civitate Dei (XVIII, 45, 2-3), utiliza al menos los sumarios de las Antigüedades y reproduce casi textualmente los de los libros XI al XIV de esta Obra*” (p. 185).

- 313.- MADÓZ, José**, *Un símil de Lucrecio en la literatura latino-cristiana*. (Separata de la revista “*Príncipe de Viana*”, t. 7). Pamplona, 1946, 12 pp.

Se trata del *De rerum natura* I, 935-942, que menciona el uso de poner miel al borde de la copa que contiene una bebida amarga para hacerla tomar a los niños. La misma imagen se halla en diferentes autores, entre los cuales se halla S. Agustín en *In Johann. Evang. tr. VII, 6*.

- 314.- MOLLAND, E.**, *Three Passages in saint Augustin*, en “*Serta Estremiana*”, Oslo, Brögger, 1943, 112-117.

Notas a *De civit. Dei 8, 11* y *De doctrina christiana 2, 43*.

- 315.- CLAUSEN, Wendell**, *Notes on Sallust’s Historiae*, en “*The American Journal of Philologie*” 68 (1947), 293-301.

En las pp. 300-301 cita *De civit. Dei II, 18*, con un breve comentario en que Agustín cita la *Historia I, 11*.

C. Formación religiosa

1. Agustín maniqueo

- 316.- AGNES, S.**, *Sint Augustinus en het Manicheisme*, en “*Miscellanea Augustiniana*”, 1-9.

Una breve exposición de lo que es el maniqueísmo, su dualismo, su concepción de un “Dios” violable y corruptible, oposición entre el

A. y el N. Testamento, su mitología. Y cómo ha visto Agustín toda esa ideología y cómo lo ha superado.

- 317.- ALLGEIER, Arthur,** *Der Einfluss des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustin. Ein Beitrag zur Geschichte von Augustins theologischer Entwicklung*, en "Aurelius Augustinus", 1-13.

Una interesante colaboración a la evolución teológica de Agustín en la interpretación de la Escritura. La finalidad queda expresada así: *"Eine ganze Reihe bestimmter exegetischer Interessen löst sich aus den Arbeiten, die Augustin in den zwei Jahrzehnten, welche zwischen seiner Bekehrung und dem Jahre 405 liegen, unternommen hat, deutlich ab: eine ausgesprochene Sorge um die Wahrheit der biblischen Darstellung, eine bemerkenswerte Vorliebe für die Genesis, ja für das Alte Testament überhaupt; in Neuen Testament eine besondere Neigung zu Harmonistik in den Evangelien und insgesamt ein starker Sinn für Hermeneutik.*

"Was hat das biblische Interesse in diese teristische Richtung gebracht und in seiner Ausbildung bestimmt? Ich möchte in folgenden den Nachweis versuchen, dass die exegetische Fragestellung Augustins nachhaltig beeinflusst worden ist durch das Verhältnis zum Manichäismus" (p. 2-3). El problema esencial en el maniqueísmo se planteaba en torno a Eva, madre de los vivientes y, por tanto, se iniciaba por la cosmogonía. Fausto recurre una y otra vez al argumento bíblico y a la autoridad de Manes (p. 5). Agustín ve decepcionada su razón. Cuando comienza a explotar la sagrada Escritura descubre *"la interpretación alegórica"* en la predicación de Ambrosio: *"littera occidit, spiritus vivificat"* (p. 6). Y en ese sentido se adentra en el problema de la creación, buscando *"la verdad en la Biblia"* y para ello comienza por los *"escritos canónicos y los apócrifos"* (p. 8) y por la tradición apostólica llega *"al canon de los libros bíblicos"* (p. 9), pasando luego a la *"significación crítica"* de los escritos, al *"códice auténtico, incorrupto y verdadero"*, a la *"inspiración y a la lengua"*, impulsado todo ello por el maniqueísmo de la primera hora.

- 318.- CILLERUELO, Lope,** *En torno a san Agustín. La fase maniquea*, en "Religión y Cultura" 158 (1946), 55-74.
- 319.- CILLERUELO, Lope,** *Ideario de Agustín durante su época maniqueísta*, en "Religión y Cultura" 158 (1946), 337-350.

2. Agustín y Ambrosio

- 320.- **DAVIDS, J. A.**, *Sint Augustinus en Sint Ambrosius*, en “*Miscellanea Augustiniana*”, 242-255.

Examina las relaciones de Ambrosio y de Agustín, tanto en contacto de palabra y escucha, como luego en las citas que Agustín hace del Obispo de Milán. La conclusión la anunciaba al principio de una amistad no íntima por la diversidad entre ambos, el auténtico romano práctico que era Ambrosio y el teórico amante africano que se demuestra Agustín. (p. 242-243). Al final, lo diría sintéticamente con estas palabras: “*Vatten we nu onze gegevens samen, dan komen we tot deze slotsom: Augustinus had een diepen eerbied voor Ambrosius; Ambrsius oefende grooten o invloed op Augustinus' zielen leven door zijn preeken, niet door verbrouwelijke gespreken, intieme vrienden zijn zij niet geweest*” (p. 254).

- 321.- **BERNA REGGI, Adriano**, *S. Ambrogio e S. Agostino*, en “*Ambrosius*” 7 (1930), 225-239.

La parte que le ha correspondido a Ambrosio en “*la conversión de Agustín*”, en el “*bautismo*” y por fin, “*la influencia de S. Ambrosio*”. En el primero, tras emitir diversos juicios, sobre todo el de Papini y el de Bertrand, se pregunta: “*Ebbene quale secondo noi il valore di questi giudizi?*” (p. 226), en especial el negativo de Bertrand. Estudia el *paterne* y el *satis episcopaliter* de las *Confesiones* y cree que “*ossia il “satis” va unito al dilexit” e non all’ “episcopaliter”*” (p. 229). Piensa que en *Solil. II, 14, 26* se alude a Ambrosio (pp. 230-231) y que entonces le vino a la mente el escribirle (ib.). Una prueba de la influencia la halla en “*la frecuencia de citas que Agustín hace de Ambrosio en sus escritos*” (p. 236). Su influencia aparece más “*en el ámbito práctico que en el campo del puro pensamiento teológico*” (ib.). Y se manifiesta en dos puntos principales: *pecado original, valor de la Escritura y modo de interpretación*, que le conduce a la *eclesiología*.

- 322.- **GEMELLI, Agostino**, *S. Ambrogio e S. Agostino*, en *Vita e Pensiero*” 21 (1930), 392-400.

Discurso inaugural del Congreso de la Realeza de Cristo, habido en Milán del 4 al 7 de junio de 1930. El orador marca sus pasos y su

meta: “Surge, pues, la pregunta en torno al influjo que ha ejercido el gran obispo de Milán sobre el pensamiento de Agustín. El problema, lo sabemos, es arduo, habida cuenta de la literatura que las últimas decurias han consagrado a la investigación de la conversión y de las obras agustinianas, parecería casi que no debería ni plantearse. Diré inmediatamente, señores, que si he elegido este argumento como discurso introductorio del Congreso es porque estoy convencido de que **el concepto de la divina Realeza es la clave que puede resolver la cuestión de las relaciones entre el pensamiento de Agustín y el de Ambrosio**” (p. 394).

323.- CAPPELLETTI, Virgilio, Sant’Ambrogio e Sant’Agostino. Il primo incontro, en “Sant’Ambrogio” 17/2 (1939), cols. 95-99.

324.- CAPPELLETTI, Virgilio, Sant’Ambrogio e Sant’Agostino. La prima luce, en “Sant’Ambrogio” 17/3 (1939), cols. 159-163.

325.- CAPPELLETTI, Virgilio, Sant’Ambrogio e Sant’Agostino. L’incontro con San Simpliciano, en “Sant’Ambrogio” 17/6 (1939), cols. 377-382.

En todos estos artículos Cappelletti sigue el relato de las *Confessiones* y describe la diversidad de caracteres, debida al origen, educación y formación y cómo se han encontrado esos dos hombres, Ambrosio y Agustín, hombres, en realidad, de contrastes. Al final, parece como si Ambrosio, en la hora decisiva, desapareciera para dar paso a la gracia que se presentaba con Simpliciano. Artículos de interés y fáciles de entender por el gran público.

326.- STEINBÜCHEL, Theodor, Augustins religiöse Persönlichkeit in ihrem Werden, en “Akademische Bonifatius Korrespondenz” 45 (1930), 14-33.

“*Ebem nun dieses persönlichen Wesenszuges willen sätzlich -Lebendige seines durch mancherlei Entwicklung hindurgegangenem Gedankkenwelt in Einklang und auf eine Formel zu bringen. In seinen Retraktionen, dem kritischen Rückblauf sein Schriftum, hat Augustin selbst von der Entwicklung, die seine Gedanken genommen haben, von Irrtum und Wahrheit seines Denkens geredet*” (p. 15). “*Augustin weiss sich als von Gott begnadeter Mensch -das bleibt der Kern seiner religiösen Personalität*” (p. 18). Y la conclusión no

podía ser otra: “*So ist das Werden von Augustins religiöser Persönlichkeit ein unter Gottes Gnadenführung sich vollziehendes Hineinwachsen in die Gemeinschaft mit dem den Menschen suchenden Gott. Über diesem Werden steht als Motto Augustins Vertrauen: “Gehet nur, ich euch tragen, ich will euch führen und aus Ziel bringen” (Confess. VI, 16, ; vgl.. Ps. 85, 11). In diesem Leben steht als tiefste Wirklichkeit Gott selbst, der alle Ohne- und Unmacht des Menschen zu sich hinaufzieht durch seine verzeihende, helfende und erhebende Gnade. Ihn und die Seele allein zu suchen (Solil I, c. 2, n. 7) war Ausgang des Christenlebens Augustins, und sein steter Inhalt blieb auf allen Wegen dass religiöse Jugendideal des von der Vergänglichkeit des Daseins zum unvergänglichen Gott aufhebenden Beters: “Deus semper idem, noverim me, noverim te” (II, c. 1, n. 1)” (p. 33).*

- 327.- **FERNÁNDEZ, S.**, *Influencia de San Ambrosio en la conversión de San Agustín*, en “*La ciudad de Dios*” 153 (1941), 133-157.
- 328.- **FERRETI, Giuseppe**, *L'influsso di S. Ambrogio in S. Agostino*. (Thesis, Pont. Univ. Gregoriana). Roma, 1945, VI-288 dactilografada.

Dos partes principales ocupa esta tesis: *I. Influjo de San Ambrosio en la conversión de san Agustín; II. El influjo doctrinal teológico*. En la primera examina: *Lo que se ha dicho, y reexamen de los elementos de influjo ambrosiano en la conversión de S. Agustín*, siguiendo sus pasos desde el otoño del 384. Y en la segunda parte, habla del “*aspecto material y genérico, o sea Ambrosio en Agustín –recuerdos doctrinales, citas y obras citadas o recordadas de Ambrosio, método de las citas, su autoridad y época de las citas y del conocimiento y uso de las obras de Ambrosio–. El influjo en su aspecto formal –específico, en los temas siguientes: Pecado original, gracia, visión corporal de Dios, la interpretación bíblica y la relación de los dos Testamentos, la Apologética, especialmente la catolicidad de la Iglesia en la apologética– otros influjos y una objeción*. Luego se dan las citas y afirmaciones doctrinales de Ambrosio en Agustín y las obras de Ambrosio recordadas por Agustín y hoy perdidas con una cronología... Se ha publicado un extracto del artículo con el mismo título en *Faenza, Stabilimento grafico Fratelli Lega*, 1950, 94 pp.

3. Primeros contactos con la Escritura

- 329.- VALVEKENS, **Joannes Baptista**, *Momentum S. Scripturae in vita S. Augustini*, en "Augustiniana" (Averbode), 1930, 15-45.

Su intención es "*paucis inquirere et pro posse exponere modum quo S. Doctor noster decursu vitae suae sese habuerit relate ad S. Scripturam. Ratio talis inquisitionis profecto non deest, si enim vel obiter S. Augustini vita inspicitur et pervolvitur, non possumus quin miremur de loco prorsus eximio quem Biblia apud ipsum occupaverit et quidem non solum apud Augustinum conversum ad christianismum, sacerdotem ac Ecclesiae Praesulem, verum etiam apud ipsum laqueis Manichaeorum irretitum ac detentum, et in via ad suam conversorem*" (p. 17-18).

D. Formación filosófica

1. Estudios generales

- 330.- CASAMASSA, **Antonio**, *Le fonti della filosofia di S. Agostino*, en "Acta Hebdomadae Augustiniana-Thomisticae", 88-96.

"Apuntes y notas rápidas que sirvieron a la conferencia del autor en la Semana". El plan queda definido desde el principio: "a) pasar rápidamente a reseñar los conocimientos históricos que poseía el Obispo de Hipona sobre las escuelas filosóficas y los pensadores que lo han precedido; b) individuar y definir el sistema filosófico que siguió; c) determinar hasta qué punto o en qué medida fue seguidor de él" (p. 88). Y en los apartados aparecen los puntos siguientes: *Filósofos y escuelas, Platón y los platónicos; el camino agustiniano, el platonismo en S. Agustín*. Una nota final ofrece los testimonios de *Nebridio y de S. Tomás sobre la filosofía de Agustín*.

- 331.- ALLEVI, **Luigi**, *Ellenismo e cristianesimo*. Milano, Vita e Pensiero, 1934, 331 pp.

Dedica algunas páginas a la actitud de Agustín ante la cultura y filosofía helénicas, que no las desprecia, sino que más bien las integra en su doctrina (pp. 306-308 principalmente). Hace también mención de él, cuando habla de Virgilio y de las Sibilas, y al estudiar a Cice-

rón en la literatura cristiana antigua, de que forman parte las páginas referidas.

- 332.- MARROU, Henri-Irene,** *S. Augustin et l'encyclopedisme philosophique*, en "Revue des Études latines" 12 (1934), 280-283.

"Presentaré aquí algunas observaciones sobre lo que puede llamarse su período "**filosófico**", que va desde su conversión hasta su ingreso en el clero de Hipona" (p. 280). Su enciclopedismo es "preparación a la filosofía. Para continuar estableciendo paralelismos con el pensamiento medieval, hay en él una **reductio artium ad philosophiam**" (p. 283). Y es que por una parte, las artes liberales brindan a la metafísica *argumenta certissima*, y por otra, la "práctica de las mismas constituye una saludable gimnasia intelectual, **exercitatio animi**" (p. 283).

2. Platonismo. Neoplatonismo

a. Estudios generales

- 333.- NYGREN, Anders,** *Den kristna K-ärlekstanken hos Augustinus*, en "Svensk teologisk kvartalskrift" 5 (1929), 203-228.

El paso del platonismo al cristianismo por medio del neoplatonismo.

- 334.- AUTORE, Michele,** *Il neoplatonico cristiano*, en "Augustiniana", 91-94.

"La mentalità intellettuale di santo Agostino prima e dopo la conversione fu pregna, tutta quanta di cultura greca" (p. 91). Recibió el primer impulso con el *Hortensio* y agrega este autor: "*Indi si orientò verso lo studio degli Accademici o Neoplatonici, Plotino, Porfirio, e ne rimase preso, tenacemente*" (p. 91). Hay confusión: Platón le encanta, dice Autore, y examina su doctrina, parangonándola brevísimamente con la de Agustín, que le añade el concepto de creación y el de Dios (p. 94).

- 335.- UGARTE DE ERCILLA, E.,** *El platonismo de S. Agustín*, en "Razón y Fe" 95 (1931), 365-378; 96 (1931), 182-189; 98 (1932), 102-118.

- 336.- **WOLF, E.**, *Augustin und der lateinische Neuplatonismus (zu E. Benz, Marius Victorinus)*, en "Theologische Blätter" 12 (1933), 300-308.
- 337.- **ARNOU, R.**, *Platonisme des Pères*, en "Dictionnaire de Théologie catholique" 12 (1934), cols. 2258-2392.
- 338.- **GANSS, George E.**, *Platonisme and Early Christian Thought*, en "The Thought" 11 (1936), 68-85.
- "When we leave the company of the Greek for that of the Latin Fathers we are perhaps surprised to find that no Father was more influenced by Platonism than the immortal Augustine"* (p. 78). Y continúa describiendo esa influencia y el canto de Agustín al platonismo (pp. 78-82).
- 339.- **GILSON, Etienne**, *Egypte ou Grèce*, en "Mediaeval Studies" 8 (1946), 43-52.
- A propósito de *Confess. VII, 9, 15* sobre los *libri Platoniorum*.
- 340.- **JOLIVET, Régis**, *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*. (Les maîtres de la pensée religieuse). Paris, Daniel et Steele, 1932, 278 pp. Publicado también en 1936.
- 341.- **JOLIVET, Régis**, *San Agustín y el Neoplatonismo cristiano*. Trad. al español C. E. P. A., Buenos Aires, 1941.
- 342.- **JOLIVET, Régis**, *El problema del mal, según san Agustín*. Trad. esp. de Carlos J. Romero. Bogotá, 1941.
- 343.- **POMIAN - BIESIEKIERSKI, L.**, *Sinteza filozofii Augustyna i Pseudo-Areopagity w związku z filozofie neoplatoniska*, en "Prze-glad filozoficzny" 39 (1936), 371-372.
- Síntesis de la filosofía de Agustín y del Pseudo-Areopagita en su relación con la filosofía neoplatónica*. Así es en traducción.
- 344.- **SHOREY, Paul**, *Platonism ancient and Modern*. (The Sather classical Lectures, 14). Berkeley - California, University of California Press, 1938, 259 pp.
- Trae a colación una o dos veces y de modo incidental a San Agustín.

- 345.- **PÉREZ ACOSTA, Fernando**, *El platonismo de San Agustín*, en “*Tribuna Católica*” (Montevideo), 7/2 (1941), 118-128.

b. Platón

- 346.- **CAPONE BRAGA, G.**, *S. Agostino ha letto Platone?*, en “*Rivista di Filosofia*” 25 (1923), 156-164.

c. Plotino

- 347.- **JOLIVET, Régis**, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. I. Aristote et saint Thomas ou “l'idée de chrétien”. II. Plotin et saint Augustin ou le problème du mal*. Paris, J. Vrin, 1931, VIII-208 pp.

La segunda parte ocupa las pp. 85-156 con el siguiente esquema: *El neoplatonismo y la conversión de san Agustín -San Agustín y el maniqueísmo, los “libri platoniorum” -La doctrina del mal -la doctrina plotiniana del mal, San Agustín y la doctrina del mal-, La doctrina de la Providencia - la providencia impersonal de Plotino, la providencia personal de san Agustín*. Cierra con una conclusión: “Así con Plotino, una vez más, gracias a Agustín, los despojos de Egipto vinieron a enriquecer el templo del Señor” (p. 156).

- 348.- **THEDINGA, V. F.**, *Plotins Schrift über die Glückseligkeit*, en “*Rheinisches Museum*” (Frankfurt a. M.), 74 (1925), 129-154.
- 349.- **BRABOUT, F. H.**, *Augustine and Plotinos*, en “*Essays on the Trinity and the Incarnation*”, dirigida by A. E. J. Rawhinson. London, Longmans, Green and Co., 1928, IX-415 pp.
- 350.- **MANSER, G. M.**, *Augustins Philosophie in ihrem Verhältnis und ihrer Abhängigkeit von Plotin, dem Fürsten des Neuplatonismus*, en “*Divus Thomas*” (Freiburg), 10 (1932), 3-22.

“The Thomistische Theologie ruht eminent auf dem Schultern des grossen Aurelius Augustinus! Kommt Augustin ein ähnlicher Primat zu auf dem Gebiete der Philosophie? Ist das, was wir augustinische Philosophie oder “Augustinismus” nennen, wenigstens grundlegend,

sein Eigenwerk? Kann man ihn, ähnlich wie in der Theologie, als philosophischen **Führer** betrachten? Ich glaube nicht" ... "Augustin ist als Philosoph eminent **Neuplatoniker**" (p. 4). La intención de este artículo que luego realiza, la declara en estos términos: "**Den Beweis aber für unsere These erbringt die Tatsache, dass alle philosophischen Hauptlehren und ihm als solchem ein einheitliches Gepräge geben plotinische Sätze sind Das möchte wir hier genauer begründen.**

"Wir haben anderwärts (Das Wesen des Tomismus, 1932, s. 70)im Auschlusse an die Kontroverse Mandonnet. - De Wulf, jene Hauptsätze der Augustinismus erörtert. Wir zählen sie hier nur auf. Der Primat **Platos vor Aristoteles** und des **Wharen vor dem Bonum, die Vermengung von Glauben und Wissen** nebst einem **tief mystische Zuge**, das sind mehr allgemeine typische Züge des Augustinismus. Tief greifend sind die **psychologische Eigentümlichkeiten** des Augustinismus: die **absolute Aktivität der Seele**, ihre **substantielle Identität mit den Potenzen** und die **göttliche Illuminationslehre** als letzte Ursache aller natürlichen Erkenntnis. Ebenso wichtig sind die **kosmologischen Eigenheiten** des Augustinismus: die **Aktualität der Materia prima** mit den **rationes seminales**, die **Nahme einer Doppelmaterie**, einer geistigen und körperlichen, die **pluralitas formarum** in ein und demselben Compositum und infolgedessen der **Mangel einer wahren unio substantialis.**

"In wie weit stimmen nun diese augustinischen Grundansichten mit Plotin ubesein? Wir möchten Punkt für Punkt auf diese Folge kurz antunten" (p. 5). Y lo estudia uno a uno descubriendo la dependencia de Plotino.

- 351.- **GUITTON, Jean**, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris, Boivin, 1933, XXVI -397 pp. Y Paris, 1938.

Una obra clásica y extraordinaria, examinando y analizando el tiempo y la eternidad en Plotino y san Agustín.

- 352.- **HENRY, Paul**, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*. (Spicilegium sacrum Lovaniense, 15). Louvain, "Spicilegium sacrum Lovaniense", 1934, 291 pp.

Los caps. 3 y 4 están dedicados a San Agustín: III. *San Agustín, el converso*: 1. *Las fuentes del neoplatonismo de Agustín*; 2. *Aproximaciones y referencias*; 3. *Testimonios*, 4. *Una apología espiritual*; 5.

De las Enéadas a las Confesiones; Del De pulchro et apto al peritōu kalou. IV. San Agustín, el obispo: 1. Las citas textuales del De civitate Dei; 2. Original griego y traducción latina; 3. Cincuenta años después. En el texto De beata vita, "la lección Plotini es la única auténtica" (p. 141), resumiendo las conclusiones y hallazgos (pp. 140-145), siguiendo la vida intelectual del Santo para terminar diciendo que "al atardecer como al alba de su vida de cristiano se descubre fundido, pero no perdido, en la espléndida luz apropiada de los Evangelios. Un claro y puro rayo de las Enéadas" (p. 145).

- 353.- **BARION, Jakob**, *Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem*. (Neue Deutsche Forschungen. Abteilung Philosophie, 5). Berlin, Junker und Dunnhaupt Verlag, 1935, 175 pp.

El problema de Dios en Plotino y San Agustín, con un estudio comparativo, sea sobre "El significado y el lugar histórico de la metafísica de Plotino", sea sobre "el ser (Dasein) y la esencia de Dios", sobre la "Tríada plotiniana", o "Dios y el mundo" y las "relaciones del hombre con Dios". Estudia en todo ello el influjo de Plotino en Agustín y su originalidad, sea en lo trinitario, sea en el problema de las relaciones del mundo con Dios y, sobre todo, en el "conocimiento inmediato de Dios en Agustín", donde estudia la "teoría de la iluminación", "la visión mística de Dios" en Agustín y en qué difiere de Plotino. Al fin concluye: "Unsere Untersuchung hat gezeigt wie Augustinus stets den Gedanken des christlichen Schöpfergottes festgehalten hat und ein Verhältnis Gottes zur Welt lehrt, das zur Auffassung der Enneaden wessentliche Unterschiede aufweist. Stärker ist der Einfluss Plotins in Augustins Lehre von der unmittelbaren Gotteserfahrung. Es berühren sich nicht nur sprachliche Form und Erlebnisse selbst zeigen manches Verwandte. Aber es darf hier einmal das Lehrstück von der Ekstasis bei Plotin nicht zu sehr in den Vordergrund gestellt und dadurch seine Bedeutung für den Neuplatonismus überschätzt werden, und dasin muss auch die christliche Umbildung der *unio mystica* bei Augustin beachtet werden, die sich lesstlich als eine Konsequenz aus seinem entwickelteren Gottesbegriff darstellt.

"Alfaric schreibt: "Si Plotin fait revivre Platon, lui-même revit en Augustin". Für die Gotteslehre trifft nach unsere Untersuchung dieses Urteil nicht zu -Bei aller Anerkennung der Bedeutung, die Plotin gerade für Augustins Gottesauffassung weit über die Jugends-

chriften hinaus gehabt hat, ist doch ihre Weiterentwicklung unter dem Einfluss christlicher Gedanken schon in früher Zeit deutlich festzustellen. Augustin hat dem Neuplatonismus Entscheidendes zu verdanken. Aber die Wahrheit bringt er ihm nicht, er bleibt für ihn Führer zur Wahrheit hin” (p. 166).

- 354.- **MERLAN, Philipp, J. Barion, Plotin und Augustinus**, en “*Gnomon*” 12 (1936), 541-543.

Recensión de la obra del número anterior, con resumen y conclusiones.

- 355.- **HENRY, Paul, Augustine and Plotinus**, en “*The Journal of Theological Studies*” 38 (1937), 1-23.

“It is difficult to appreciate exactly the influence of Plotinus on Augustine’s intellectual and religious development. Many books and essays have been written of late on this fascinating topic” (p. 7). Para la influencia doctrinal es preciso estudiar minuciosamente los aspectos filológicos (p. 3). Y ofrece los resultados, más o menos, de sus múltiples trabajos en este tema, resumiendo las etapas de Agustín y en especial, el famoso *ibi legi... non ibi legi*.

- 356.- **MURRAY, John, Origen, Augustine and Plotinus**, en “*The Month*” (London), 170 (1937), 107-117.

Agustín ha entrado en contacto con Plotino y ha aceptado algunas de sus tesis, que lo ponen de ese modo en relación con Orígenes, ya que fueron Plotino y Orígenes contemporáneos. *“What appealed to Augustin in the West was what had previously appealed to Origen in the East, Platonism, not in its original form but in a later guise which had taken to itself elements from other schools that it had accepted and in some measure transformed with its own peculiar spirit” (p. 113).*

- 357.- **SWITALSKI, Br., Neoplatonizm a etyka `sw Augustyna**. Tom. I. *Plotyn a etyka `sw Augustyna*. (Warsawskie Studia Teologiczne, 16). Warszawa, Uniwersytet - Theologicum, 1938, XXIV -123 pp.

Da un resumen en alemán, pp. 117-120. El título general es “*Neoplatonismo y Ética de San Agustín*”. Y en el tomo I trata de Plotino y la ética de San Agustín. Estudia el influjo de Plotino en Agustín a

partir del *De beata vita*, *Confessiones* y *De civitate Dei*. Y en relación con Plotino estudia los grandes temas: *La felicidad suprema*, *El problema del éxtasis*, “*Der Mittel zum letzten Ziele und des Bösen*”, *la doctrina de la Lex-aeterna*, *La idolatría*, *la Superstición* y *la doctrina de la metempsícosis o de la transmigración de las almas*. Y al final en su conclusión escribe: “*Auch von der formalen Seite her gesehen, und zwar in der Methode und Terminologie ist Plotins Einwirkung erkennbar. Augustin übernimmt von ihm ebenso die Spekulation, wie auch die Darstellungs- und Argumentationswerk, identische Vergleiche, Sätze und dgl. Aber auch hier tritt Augustins kritischer Sinn hervor, sogar in Behiehung zur Terminologie empfiehlt er grosse Vorsicht.*

“*Augustin ist also nicht blindlings von Plotin abhängig, sondern beurteilt seine Lehre im Lichte der kirlichen Autorität, die ihm als Kriterium der Wahrheit gilt. So ist denn die Anschauung falsch, Augustin ware ein Synkretist und hätte ein ekklektisches System gebaut, das eine Mischung von verschiedenen philosophischen Strömungen innerhalb der hellenistischen Kultur darstellen*” (p. 120).

- 358.- **SWITALSKI, B.**, *Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine. Vol. I: Plotinus and the Ethics of St. Augustine*. (Polish Institute Series, n. 8). New York city, Polish Institute of Arts and Sciences in America, 1946, XXXIII-113 pp.

Es traducción al inglés de la obra en polaco, antes citada.

- 359.- **DAHL, A.**, *Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre*. Lund, Lindstedt, 1945, 118 p.

d. Porfirio

- 360.- **THEILER, Willy**, *Porphyrios und Augustin*. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse 10, 1). Halle (Saale), Max Niemeyer, 1933, 74 pp.

“*Unser Blick soll Augustin zugerichtet sein: um nicht Schnitzel zu haufen, un den Eindruck zu gewähren von der organischen Durchgringung seiner Frühwerke mit dem porphyrischen Gedenkengut müssten wir diesen einzeln durchgeben. Da dies Gründe des Rauns und der Darstellung nicht zulassen (p. 6), greifen wir beispielshalber*

*in ersten Teil de vera religione heraus, die Schrift die kurz vor der Übernahme des Presbyteramtes 391 verfasst ist, zu einer Zeit also, wo die christliche Überlieferung sich schon stärker als in den ersten Schriften bemerkbar macht; um so eindrucklicher die Feststellung, dass die Grundlagen noch ganz neuplatonisch sind. Auch da kann nicht alle Vorarbeit für eine an sich höchst dringlichen Kommentar geleistet werden, so sehr die Gelegenheit benutzt werden soll, von diesem Ausgangspunkt aus auch auf andere Schriften besonders der Frühzeit zu gelangen und mit ihrer Hilfe das Bild des Porphyrios abzurunden. Dazu dient auch der **Anhang I** mit der Interpretation eines Abschnittes aus Porphyrios sententiae, in deren Gefolge die Stücke einer namentlich bekannten Porphyrioschrift in Augustins **de trinitate** aufgedeckt werden sollen und der **Anhang II** über die porphyrische - augustinische Gesellschaftslehre. Der kürzere **zweite Teil** mit der Behandlung der Confessiones und einem Ausblick auf die civitas Dei, Werke, die ein Grunde auf verschiedene Ebene die Hauptfrage von de vera religione, Gottesnähe und -ferne, wieder aufnehmen, soll Gelegenheit geben, auf die Beurteilung des Neuplatonismus durch Augustin einzugehen und die eigentümliche Prägung, die er dem Ganzen gab, und die allmähliche teilweise Unterhöhlung des stolzen Banes der **ratio** durch unrationale geschichtliche Momente der Bibelüberlieferung” (p. 7).*

- 361.- **MERLAN, Philipp**, *W. Theiler, Porphyrios und Augustin*, en “*Gnomon*” 12 (1936), 527-534.

Recensión y análisis detallado de la obra del número anterior, con exposición del contenido.

- 362.- **BENOIT, Pierre**, *Un adversaire du Christianisme au III^e. siècle, Porphyre*, en “*Revue Biblique*” 54 (1947), 543-472.

Se cita en alguna ocasión a San Agustín, por ej. p. 561, 562, 564, 571. Y sigue a Porfirio a través de la Patrística.

e. Mario Victorino

- 363.- **BENZ, Ernst**, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*. –(Forchungen zum Kirchen- und Geistesgeschichte I). Stuttgart, W. Kohlhamer, 1932, XIV-436 pp.

Después de estudiar la ontología, doctrina de Dios, cristología, Trinidad, fe e Iglesia en Victorino, siguiendo el punto de vista de la metafísica de la voluntad, hace unas largas reflexiones sobre las “*inserciones de la metafísica de Victorino en el pensamiento plotiniano*”. Aquí habla del concepto de *forma, forma rerum, forma Dei* (pp. 226-228), *forma y disciplina en Agustín* (pp. 236-237), *así como de la doctrina de las ideas* (p. 251). En la evolución y desarrollo de esa metafísica hay un capítulo dedicado a Agustín (pp. 364-413) con el siguiente esquema: *E. Augustin und die abschliessende dogmatische Deutung des metaphysischen Willensbegriffs: I. Der Personbegriff und seine Ableitung innerhalb der Trinitätslehre: La voluntad como cópula - Voluntad y conocimiento –la esencia trinitaria del espíritu humano–; 1. El concepto antropológico de persona; 2. La relación metafísica entre el Ser-Persona (Person-Sein) divino y humano; II. La idea de creatio ex nihilo: voluntad y causalidad. III. La función religiosa del concepto de persona: 1. Voluntad y visión (contemplatio) –adhaerere Deo–, la renovatio del arquetipo o imagen original (Urbildes) -Voluntad y amor. 2. Voluntad y fe –fides quae creditur–fides qua creditur– –la provisionalidad de la fe– La fe como “Purificación”*.

- 364.- SCHMAUS, Michel, *Zur Entstehungsgeschichte der christlichen Willensmetaphysik*, en “*Theologische Revue*” 32 (1933), cols. 345-358.

Exposición amplia del libro de E. Benz, citado anteriormente, en la que se detiene, sobre todo, a pesar y ponderar la influencia o menos de Victorino en Agustín en la metafísica de la voluntad y cómo Agustín se atiene, de modo especial, a la *regula fidei*, como aparece en sus Exposiciones a S. Juan. “*Den Abschluss dieser ziemlich einheitlichen und gesschlossenen Entwicklung bildet die Willensspekulation Augustins, der sie für die Bestimmung des Personbegriffs verwendet. Hand in Hand geht damit bei Augustinus eine Umformung des theologische Hauptprobleme. Eine Vorstufe Augustins bildet Viktorinus. Dessen System stellt in seiner Behandlung des Willensbegriffs eine Zwischenform innerhalb der Umformung des griechischen in das abendländische Denke war*” (col. 346). A ello añadiría Schmaus sus puntos de vista en la última parte.

- 365.- **THEILER, Willy, E. Benz, Marius Victorinus**, en "*Gnomon*", 10 (1934), 493-499.

Recensión crítica de la obra citada, poniendo de relieve la importancia del tema y su relación con lo agustiniano.

- 366.- **TRAVIS, Albert H., Marius Victorinus: A Biographical Note**, en "*The Harvard Theological Review*", 36 (1943), 83-90.

Alude con frecuencia a la "*vívida*" narración que hace Agustín de la conversión de M. Victorino en sus *Confesiones*.

- 367.- **CITTERIO, Bernardo, C. M. Vittorino**. (Scrittori latini). Brescia, "La Scuola" editrice, 1948, 118 pp.

Al fin insinúa el valor de Mario Victorino por su influjo sobre Agustín: una influencia psicológica y otra doctrinal, pudiéndose hablar también de influencias indirectas por las traducciones de aquél (pp. 109-111).

3. Aristotelismo. Estoicismo. Séneca

- 368.- **IVANKA, Endre von, Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken. Westliche und östliche Theologie**, en "*Scholastik*" 14 (1939), 373-396.

Poca importancia para S. Agustín, aunque aparece alguna vez. Quizás tenga importancia general para los caracteres platónicos que se aplican al Santo.

- 369.- **GHELLINCK, Joseph de, Quelques mentions de la dialectique stoïcienne dans les conflicts doctrinaux du IVe siècle**, en "*Philosophia Perennis*" I, (1930), 57-67.

Agustín cita de vez en cuando a Crisipo y los excesos dialécticos de los estoicos (pp. 63-64).

- 370.- **AMAND, David, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles**. Louvain, Bibliothèque de l'Université-Paris, Desclée de Brouwer and Cie, 1945, XXVIII-608 pp.

Agustín tiene poca cabida en esta obra. Se cita el libro V *De civitate Dei* en dos ocasiones (p. 53, 61).

- 371.- LABRIOLLE, Pierre de, *St. Augustin et Sénèque***, en “*Revue de Philosophie*” 2 (1928), 47-49.
- 372.- ELORDUY, E., *La lógica de la Estoa***, en “*Revista de Filosofía*”, 3 (1944), 240-243.
- Algunas páginas dedicadas a San Agustín.
- 373.- ELORDUY, E., *Estoicismo y cristianismo***, en “*Estudios eclesiásticos*” 18 (1944), 375-412.
- 374.- ELORDUY, E., *La física estoica absorbida por la filosofía cristiana***, en “*Sophia*” 16 (1948), 195-198, 326-350.
- 375.- TESCARI, Onorato, *Echi di Seneca nel pensiero cristiano e viceversa***, en “*Unitas*” 2 (1947), 171-181.

“Stando alle citazioni vere e proprie, se queste abbondano in Lattanzio, sono poche in S. Girolamo e S. Agostino. Il che, però, non può esser assunto come prova di scarsa conoscenza. La citazione è determinata da un motivo speciale. Le consonanze di pensiero non hanno bisogno di citazioni per lo scrittore cristiano, che il suo concetto attingeva a ben altra autorità che non fosse lo scrittore pagano” (pp. 173-174). Y se apresta a buscar semejanzas y parentescos de pensamiento en diversos pasajes de Agustín que estudia en pp. 174-179, citándolo nuevamente en la p. 180.

Dr. José MORÁN FERNÁNDEZ.
Santibáñez de la Isla (León).

LIBROS

Sagrada Escritura

BAUKS, Michaela / NIHAH, Christophe (Dir.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible, 61), Labor et Fides, Genève 2008, 22 x 25, 236 pp.

El libro, dirigido a los estudiantes, es un manual que presenta los métodos exegéticos que se usan en el estudio del A. T. Es fruto de la colaboración de varios profesores. Cada uno de ellos describe un método y ofrece al comienzo del trabajo y de los diversos apartados del mismo una bibliografía sucinta pero suficiente para profundizar en lo sucesivo. Al final de cada capítulo se añade un apartado en el que se expone con brevedad los pasos prácticos que el estudiante debe seguir. Es como un resumen claro de lo anteriormente escrito. Debe notarse que todos los trabajos van acompañados de ejemplos varios, mediante los cuales la teoría del método se aplica en la práctica. Naturalmente se comienza con la crítica textual (pp. 23-45), capítulo que se debe a la pluma de J. Joosten. El análisis narrativo es objeto del siguiente capítulo de J. P. Sonnet (pp. 47-94), ligeramente más extenso; lo que me parece normal, dado que éste es el método más nuevo y más desconocido de todos. A veces adquiere el carácter de ser una especie de iniciación a la exégesis sincrónica. Es de agradecer que el autor ponga numerosos ejemplos. El capítulo tercero (M. Bauks, pp. 95-135) trata del análisis de las formas y de los géneros literarios en la primera parte; en la segunda presenta el análisis e historia de las tradiciones. La exposición es clara. La autora no deja de señalar cómo los indicios que antes se citaban como señales para distinguir fuentes, muchos han perdido su valor. En el capítulo cuarto C. Nihan escribe sobre la crítica redaccional (pp. 137-189). Es el capítulo más largo de todos, lo que no es extraño. Con referencia al Pentateuco, al ponerse en duda las fuentes, la explicación redaccional ha surgido con fuerza. Era difícil aquí ser breve, puesto que este análisis tiene por objeto exponer las revisiones sucesivas, que en el caso de la mayor parte de los textos del A. T., fueron muchas. Frecuentemente el autor debe llamar la atención sobre la ambigüedad de muchas observaciones que se han hecho y siguen haciéndose sobre determinadas redacciones y no digamos sobre la relación entre historia redaccional e historia de las tradiciones. Finalmente en el capítulo quinto, J. Joosten y T. Römer llevan al taller a Núm. 12. Ponen a prueba los métodos anteriormente expuestos y aplican la teoría al examen del capítulo. Se trata de las quejas de Moisés y Miriam contra Moisés. Es una exposición sencilla y atinada de todos los detalles del texto. Al final del libro hay un glosario, muy propio de la finalidad pedagógica del libro.- C. MIELGO.

BROOKE, George J. - RÖMER, Thomas (Edit.), *Ancient and Modern Scriptural Historiography = L'Historiographie biblique, Ancien et Moderne* (Bibliotheca Ephemeridum Theologica-rum Lovaniensium 207), University Press: Peeters, Leuven 2007, 24 x 16, 371 pp.

Desde hace años las facultades de Teología y Religión de Manchester y Lausana vienen celebrando reuniones para profesores y alumnos interesados de las Universidades de

Ginebra, Lausana, Manchester, Neuchatel y Sheffield. Los temas tratados se refieren al Judaísmo antiguo y al cristianismo primitivo. El presente volumen recoge las aportaciones presentadas al simposio del 2002. El tema fue la historiografía antigua comparada con la moderna. Las intervenciones se han agrupado en tres partes. Las seis pertenecientes a la primera sección tienen un carácter más general: diferencias entre la historiografía antigua y moderna, la discutible objetividad de la historia y su diferencia con la ficción, la inevitable presencia de la ideología, los aspectos ideológicos en las historias modernas de Israel, las características que debe tener la historia de las religiones, etc. En general estas aportaciones no ven tan sencillo afirmar que la historiografía moderna es la que vale mientras que la antigua es ideológica. La historia trata del pasado y el pasado sólo se hace presente por la rememoración de los historiadores que se acercan a ella inevitablemente con perspectivas ideológicas. La historia no es lo mismo que la ficción, pero las dos comulgan en muchas cosas. Naturalmente el historiador busca la objetividad, como el juez, la perfecta justicia, aunque uno y otro saben que la meta es inalcanzable. Ocho comunicaciones componen la segunda parte. Estas contribuciones se refieren a temas más concretos: La calidad histórica de las listas del libro de Josué (A. H. W. Curtis), la reconstrucción legendaria de la vida de Moisés en la época asiria, reformada después por el código sacerdotal (Th. Römer), el mito de la "tierra vacía" basado en la plantilla proporcionada por la literatura mesopotámica (D. Edelman). También C. Nihan acude a Mesopotamia para iluminar la manera de escribir la historia propia de P. Se inspira en las crónicas reales mesopotámicas. J. D. Kaestli señala las afinidades entre el libro apocalíptico de Daniel y la historiografía antigua. Los tres trabajos siguientes tocan libros no bíblicos: Los fragmentos de Eupólemo, Qumran y el Targum del Cantar de Cantares. La tercera sección contiene cinco artículos, todos ellos referidos a textos o libros del N. T. encuadrándoles en la historiografía griega, romana o judía. En general es un libro que se lee con gran provecho y da pistas muy válidas sobre cómo enjuiciar la historia bíblica. Como es normal en estos simposios, las conferencias suelen ser breves. Ello hace que predominen en los artículos las intuiciones más que las propuestas articuladas y probadas. No es el primer fruto notable de estos simposios celebrados por las universidades citadas; en años anteriores han tratado temas muy vivos en las discusiones actuales.— C. MIELGO.

KNAUF, Ernst Axel, *Josua* (Zürcher Bibelkommentare 6), TVZ. Theologischer Verlag, Zürich 2008, 23 x 15, 203 pp.

Esta serie de comentarios se enriquece con este volumen en el que se comenta el libro de Josué. Es conocida esta serie que tiene características singulares. Es una serie de altura, de ninguna manera se puede calificar de divulgación, pero los comentarios son sucintos y breves. No hace falta escribir mucho para presentar un comentario exigente. El objetivo de todos ellos es exponer el contenido teológico, aunque recibe alguna atención la crítica textual, la filológica y la historia de las tradiciones. El comentario que presentamos cumple satisfactoriamente la finalidad fijada para esta serie. Las páginas son prueba de la competencia lingüística, arqueológica, teológica e histórica del autor. Para él Josué es el resultado de las discusiones habidas desde el siglo VII hasta el s. IV en Judá. De ahí las tensiones y contradicciones que se notan claramente. Al comentario precede, como es normal, una introducción de apenas 30 páginas, en las que se trata las cuestiones habituales. Pero en este comentario hay dos partes que sobresalen y que llaman la atención: el origen del libro y la historia ideológica del libro de Josué. Llamen la atención porque el autor expone opiniones que no se encuentran frecuentemente. En la primera el autor expone las etapas del creci-

miento. El libro de Josué evidentemente no es literatura de autor, sino de la tradición, pero el autor señala, además de los suplementos adicionales de menor cuantía, al menos unas siete redacciones, entendiéndose por tales *formateos* del libro con un programa político y religioso. En torno al año 600 comienza la vida literaria de Josué, no como libro independiente, sino como capítulo final del conjunto Éxodo-Josué. Este primer complejo fue incorporado en la redacción D (deuteronomista) incluyendo las partes legislativas (libro de la alianza y la ley del Deuteronomio). Hay que señalar que el autor no ve indicio alguno de la redacción deuteronomista de Josué –Reyes. Para esta redacción políticamente agresiva, la tierra de Israel comprende el territorio de los dos reinos en su extensión mayor y solamente a este estrato pertenece la política de exterminio de las poblaciones primitivas. Esta política, según él, refleja un conflicto interno judío entre los que volvieron del destierro y el pueblo de la tierra. Curiosamente el autor dibuja la religión de los no desterrados, como conservadores con un culto a Yahvé que no conocía imágenes. Yahvé tenía una esposa (y a veces un hijo). Los que volvieron del destierro trajeron un monoteísmo revolucionario y un culto sin imágenes. Esta redacción, que el autor llama D provocó un nuevo proyecto, que es la redacción de P que apunta a una teología centrada en el templo. P es inclusivista. Es monoteísta, pero Dios tiene muchos nombres. Como *Elohim* es creador y conservador del mundo, como *Shaddai* es el dios protector de Abrahán y de sus descendientes, también de los edomitas e ismaelitas que habitaban en torno a Hebrón. A continuación coloca otras redacciones: una de ellas sacó a Josué del Hexateuco, redacción que presupone la existencia del canon de los profetas. Otras redacciones y suplementos siguieron a continuación. Otro tema desarrollado en la introducción es la historia y teología del libro. Esquemáticamente presenta la historia antigua de Israel. Admite como verídico el Éxodo de algunos israelitas de Egipto. Moisés desde el principio debió estar ligado a la tradición del Éxodo. Su biografía fue creciendo lentamente y se construyó siguiendo el modelo de Jeroboam I. La leyenda sobre su nacimiento es de la época asiria. La salida de Egipto fue la tradición más antigua; la entrada en Canaán, así como el destino de los antiguos habitantes de la Palestina fueron desarrollos posteriores. El comentario se dispone como es habitual en este tipo de obras: traducción alemana por perícopas, estructura y crítica literaria y comentario teológico. Al final hay una bibliografía breve. Remitimos a la obra para un estudio más particular del comentario.– C. MIELGO.

BILIC, Niko, *Jerusalem an jenem Tag. Text und Botschaft von Sach 12-14* (Forschung zur Bibel 117), Echter Verlag, Würzburg 2008, 23 x 15, 376 pp.

Esta tesis, defendida en la universidad de Innsbruck y elaborada posteriormente, tiene por tema el estudio de los tres últimos capítulos del profeta Zacarías (Cap.12-14). El título refleja una de las características de esta sección. Nada menos que 22 veces se cita a Jerusalén y 17 veces sale la expresión “en aquel día”. El libro se compone de dos partes desiguales. En la primera se analiza el texto y en la segunda se expone el mensaje o contenido doctrinal. La delimitación del texto es clara, la unidad de los tres capítulos, también. A pesar de ciertas tensiones, las relaciones intertextuales son abundantes. En los tres capítulos se habla de “aquel día” que es el mismo día. La traducción recibe especial atención, así como la versión de los LXX. De estas observaciones extrae el autor una agrupación de los dichos parcialmente nueva. En el apartado siguiente se examina la relación de estos tres capítulos con los 11 precedentes del mismo profeta. El autor ve que Zac 12-14 recoge símbolos de las visiones de la primera parte, prolonga lo anunciado y en cierto modo lo realiza. En otro apartado examina el vocabulario común de estos capítulos y lo relaciona con el

libro de los doce profetas menores. Los contactos literarios y teológicos son frecuentes, lo que ha hecho que se haya llamado a estos capítulos la “suma de los profetas menores”. La segunda parte del libro está dedicada a exponer el mensaje, o mejor, los rasgos más específicos de la teología de Zac 12-14. Los temas a los que presta más atención son el papel e importancia de Jerusalén, el destino de las naciones y sobre todo la imagen de Dios tal como aparece en el célebre y difícil texto del “traspasado” (12,10, citado en el N. T. por Jn 19,37). El autor entiende que conforme al texto el “traspasado” es Dios mismo y con ello la agresión es símbolo de todas las infidelidades y desobediencias de Israel contra Dios, al estilo de Ex 32; en ambos casos no se pueden reducir a un hecho puntual. La acción violenta es el obrar culpable de la comunidad. De otra parte es símbolo de la solidaridad de Dios con el dolor de los hombres, pues los culpables hacen duelo y lloran, fruto de la efusión del espíritu de gracia y oración sobre el pueblo. No sólo en la interpretación de este texto sino a lo largo de todo el libro el autor hace su estudio en diálogo con los muchos autores cuyos libros ha leído y reúne en una bibliografía al final del libro.– C. MIELGO.

WAGNER, Thomas - VIEWEGER, Dieter - ERLEMANN, Kurt, *Kontexte. Biographische und forschungsgeschichtliche Schnittpunkte der alttestamentliche Wissenschaft. Festschrift für Hans Jochen Boecker zum 80. Geburtstag*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2008, 22 x 15, 463 pp.

El libro es un volumen homenaje en honor de Hans Jochen Boecker, al cumplir los 80 años, profesor ya retirado de la universidad de Wuppertal y Duisburg y hombre comprometido de la iglesia evangélica. Amigos y colegas, unos 30, escriben artículos breves e interesantes para honrarlo. Aunque el homenajeado fue profesor del A. T. y especialista en el derecho del A. T., las materias de las contribuciones aquí recogidas son variadas. Tocan temas del A. T. pero también de la historia de la reforma, biografías de algunos *Alttestamentlers* o eminentes profesores, alemanes por supuesto, que escribieron mucho y bien de A. T. sin olvidar la arqueología y la importancia del A. T. para la iglesia de hoy y el ecumenismo. Cada artículo va acompañado de una relativa amplia bibliografía sobre el tema tratado. Muchas contribuciones se leen con gusto; me refiero especialmente a los ensayos sobre los estudiosos del pasado (Gesenius, Kittel, Gunkel, Harnack, Alt, Hirsch, Noth, Westerman, Schmidt, Reventlow), pues transmiten noticias interesantes sobre la historia de la exégesis y de los proyectos que esos profesores alentaron.– C. MIELGO.

BAR-EFRAT, Shimon, *Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar. Aus dem Neuhebräischen übersetzt von Johannes Klein* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 181), W. Kohlhammer, Stuttgart 2009, 24 x 16, 264 pp.

El autor de este comentario se dio a conocer en Europa por el libro *El arte de la narrativa en la Biblia*, Madrid, Cristiandad 2003. El original inglés era del año 1989. Es uno de los teóricos del análisis narrativo de los relatos bíblicos, último método que ha entrado a formar parte de los métodos histórico-críticos. Este método intenta describir los aspectos literarios de la narrativa bíblica, analizando las características y puntos de vista del narrador, la configuración de los caracteres y personajes, la estructura de la trama, el tiempo y espacio narrativos y finalmente el estilo. El volumen que presentamos es el comentario al 2º libro de Samuel. En el año 2007 ya apareció en esta misma editorial Kohlhammer el primer

volumen, en el que comentaba el 1º Samuel, traducido también como éste del hebreo. En aquél precedía al comentario, una introducción. Ello le ha permitido al autor privar a éste volumen de ella, y comenzar *in medias res*. El comentario lleva a la práctica el método que teóricamente había expuesto en el libro anteriormente citado. Como es normal, el comentario procede por unidades, comentándolas al principio como un todo, y a continuación expone las observaciones filológicas sobre las palabras y frases. La novedad de este tipo de comentario es muy llamativa. El autor renuncia a las partes clásicas de los comentarios usuales; no hay crítica literaria ni de las tradiciones ni de la historia ni de la redacción. No le concede valor a estas observaciones. Lo que hace es citar todas las palabras y frases en hebreo sin vocales y comentarlas filológicamente. Este comentario filológico consiste mayormente en comparar el texto con otros semejantes y de esta manera aclarar las dificultades. A este fin contribuyen también las frecuentes citas de autores judíos antiguos, como Raschi, Kimchi, Abrabanel, etc. El comentario narrativo se concentra en la descripción de las pequeñas unidades, por ejemplo diálogos o frases; muy poca atención, en cambio, se presta a la narrativa de unidades mayores, como son la secuencia de escenas o la urdimbre de la trama. Tampoco se presta atención a las cuestiones históricas o políticas. No se ve que la narración frecuentemente trasluzca intereses apologéticos en favor de David. Digamos en fin que el uso de las palabras hebreas limita el posible número de lectores.— C. MIELGO.

BLANCO WISSMANN, Felipe, “*Er tat das Rechte...*”. *Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1Kön 12-2Kön 25*. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 93), TVZ.Theologischer Verlag, Zürich 2008, 24 x 16, VIII, 293 pp.

El libro procede de una tesis defendida en la Facultad teológica de Zürich ligeramente modificada para la publicación. El subtítulo indica sobradamente el tema tratado: Cuáles son los criterios de valoración usados para juzgar a los reyes de Israel y de Judá en los dos libros del mismo nombre. Estos juicios de valor son estudiados en relación con el Deuteronomio. Los contactos en el caso en que los hubiere constituirían una pista para determinar tanto la época de la redacción del libro de los Reyes como del mismo libro del Deuteronomio. En la introducción el autor presenta la historia de la investigación; y en este punto toca las discusiones vivas sobre el *Deuteronomista* de M. Noth. Al autor le interesa también señalar un par de puntos de partida de su investigación: En primer lugar que hubo un *Urdeuteronomio* del tiempo de Josías. Y luego cuáles son los textos en que aparecen los juicios valorativos de los reyes, que son de dos clases: los juicios expresados en 3ª persona en forma narrativa que se hallan en los marcos literarios y los juicios expresados en 2ª persona en forma de discursos proféticos. Al estudio de estas dos clases de materiales dedica el meollo de la tesis. Hay otra característica un tanto novedosa de este libro: hace el análisis de los textos, teniendo en cuenta el trasfondo cultural de los mismos. Ni Israel ni Judá inventaron la forma estatal de dirigir la sociedad. La influencia de los imperios vecinos debió ser importante. Por ello el autor busca en cada frase de los autores bíblicos paralelos extrabíblicos sobre todo en las crónicas neobabilónicas, que tienen un género literario muy parecido a los marcos de los libros de los Reyes. Esto le permite afirmar, por ejemplo, que el libro de los Reyes depende de la Crónica neobabilónica. En el libro de los Reyes no se ve la ideología subyacente del *Urdeuteronomio* del tiempo de Josías. Parece suponer los conflictos de Nabonido con el sacerdocio de Babilonia. Solamente en la época neobabilónica y no en la asiria se observa un sacerdocio independiente de la realeza; manera de pensar presente en 1-2 Reyes y que proviene de los profetas escritores. La historia de los Reyes

abarca también los libros de Samuel (pero no va más atrás) y supone la destrucción de Jerusalén; por tanto el autor se aparta de la teoría de los “bloques”, pero también se aparta de M. Noth y no cree que se pueda hablar de “obra del deuteronomista”, porque, aunque tiene algunas ideas propias del Deuteronomio, éstas se deben a adiciones posteriores a la historia original de los Reyes. Como se ve el autor trata temas muy discutidos hoy día. Por ello es difícil que sus puntos de vista sean muy aceptados. Concretamente, se observa un punto conflictivo: si como dice el autor la historia de los Reyes se inspira en los profetas, ¿por qué esta historia no los cita? Da diversas explicaciones, pero no terminan de convencer.— C. MIELGO.

APARICIO, Angel, *Salmos 105-150* (Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalén 13 D), Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 21 x 15, 394 pp.

En este cuarto volumen aborda el autor el comentario de los dos libros finales del Salterio. Es conocida esta serie dirigida a un público amplio; con ella se quiere intentar que el lector se apropie personalmente los mismos. Como en el primer volumen ya se hizo una introducción a todo el salterio, aquí solo se antepone un par de páginas que versan sobre las características de estos últimos salmos. Al comentario de cada salmo precede una traducción que es la misma que está en la Nueva Biblia de Jerusalén publicada en la misma editorial. Por cierto no es tan nueva. Ya hay otra que en español aún no ha sido publicada y que deseáramos que esta misma editorial la pusiera a disposición de los lectores. Se adopta la traducción de la Biblia de Jerusalén, con algunas excepciones que el autor advierte. El comentario se inicia presentando una visión conjunta del texto y de su estructura. La explicación se hace con sencillez citando otros salmos y textos del A. T. que ilustran las ideas y sentimientos del orante, así como con citas de los SS. Padres. Al final hay un párrafo que pretende actualizar el salmo y termina con una oración acorde con el pensamiento central del salmo. Estos detalles describen suficientemente el carácter de este comentario.— C. MIELGO.

DAVIS, Philip R., *Memories of Ancient Israel. An Introduction to Biblical History- Ancient and Modern*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2008, 22 x 14, ix-182 pp.

Los historiadores del Antiguo Testamento recibirán con avidez esta nueva publicación del autor. Es sabido que es uno de los representantes de los así llamados “revisionistas” epíteto que no les gusta nada. Con diferencias entre ellos (y en el presente libro Davis las señala) todos mantienen una postura negativa respecto a la historicidad del A. T. En este libro el autor hace un balance de las discusiones en el momento actual. Tras un primer capítulo aclaratorio sobre lo que se entiende por *historia, historia bíblica, e historiador bíblico* pasa en la primera parte del libro a tratar de las fuentes. Evidentemente la primera fuente es la Biblia, pero la historia escrita en ella es muy particular: tiene unas características que desaniman al historiador moderno. Un segundo tema tratado es Israel y la evolución que está entidad ha tenido. El tema del cap. 4º es la arqueología. El autor enfriará mucho el fervor de los defensores de esta fuente. Con numerosos ejemplos el autor pone en evidencia la subjetividad de las interpretaciones a que están sometidos los datos arqueológicos. El siguiente capítulo trata de la tercera fuente de la historia de Israel, a saber la epigrafía. Más interesante es la segunda parte en que el autor lanza al debate un nuevo concepto para definir las narraciones contenidas en la Biblia. Ha quedado ya claro que no se puede hablar de

historia bíblica, pero tampoco puede llamarse *tradición*, pues ésta no puede hacerse derivar de los sucesos a través de un continuo proceso de transmisión, porque en la mayor parte de los casos no hubo sucesos originales que habrían podido generar la transmisión. Inspirándose en el concepto de *mnemohistoria* empleado por Assmann, prefiere llamar a la Biblia *memoria cultural* (de ahí el título del libro). La función de la Biblia no es registrar el pasado sino apropiarlo como medio de crear y sostener la propia identidad. De aquí que el origen de la Biblia haya que ponerlo cuando hubo crisis de identidad. Un capítulo posterior trata de las dos posturas presentes en el debate actual: la postura maximalista y la postura minimalista. Es interesante porque el autor corrige sus opiniones anteriores y se distancia de los otros compañeros, sobre todo de Thompson. Aun manteniéndose firme en muchos puntos, es claro que el autor se acerca a las opiniones más conservadoras. Ya no habla de la composición de los relatos bíblicos en el periodo persa o helenista, sino de la época del destierro. De esta manera converge con muchísimos críticos que no creen que se pueda afirmar la existencia de un relato continuado de la historia bíblica anterior al destierro. Ofrece otros puntos de vista interesantes, como era de esperar de un estudioso dedicado desde hace muchos años a la historia antigua de Israel.— C. MIELGO.

GARCÍA-MORENO, Antonio, *La Biblia, encuentro con Dios. Evangelio de Juan*, Rialp, Madrid, 2008, 20 x 13, 224 pp.

Antonio García-Moreno ofrece al lector una aproximación al Evangelio de Juan, mediante dos vías diferentes, pero complementarias. Intenta, el autor en primer lugar reconstruir la radical transformación que en la vida de Juan produce el encuentro con Cristo, para ofrecer en una segunda parte una exégesis del Evangelio. Sin duda, hay un esfuerzo loable, aunque, dada la naturaleza de las fuentes, un tanto arriesgado y de resultados cuestionables, en la pretensión de penetrar en los sentimientos del discípulo amado. Obviamente, nada autoriza a rechazar la hipotética reconstrucción de García-Moreno, pero de la misma manera, nada empuja a admitirla. En este aspecto, la obra se mueve en el campo de la ficción y posiblemente nos dice más sobre la espiritualidad del autor que sobre la de Juan. En cuanto a la explicación del Evangelio en la segunda parte del libro, llama la atención su carácter ahistórico. Algo particularmente delicado por cuanto atañe a las relaciones entre cristianismo y judaísmo. Al respecto, es preciso recordar que Juan, al contrario que los sinópticos, implica directamente a los fariseos en el prendimiento y condena de Jesús. No es una cuestión baladí, toda vez que el fariseísmo, del que el Evangelio de Lucas y sobre todo los *Hechos de los Apóstoles*, ofrecen una visión mucho más positiva, constituye, bien que con ciertas salvedades, la base del judaísmo rabínico tal como se conforma en la academia de Yavne, tras la destrucción del segundo Templo. No podemos, con todo, pensar que Juan sea radicalmente hostil a los fariseos, por cuanto recoge la adhesión a Cristo de Nicodemo. Las relaciones entre cristianismo y judaísmo en el siglo I son extremadamente complejas y así deben ser explicadas a los fieles, huyendo de simplificaciones que no hacen sino perpetuar prejuicios que tras los trágicos acontecimientos del siglo XX deberíamos desterrar para siempre. Soy consciente de que en ningún modo pretende García-Moreno alentar posiciones antisemitas, pero eso no impide que una exposición atemporal del Evangelio de Juan, no atenta al momento en que fue redactado, cuando tras la conquista de Jerusalén por Tito, se produce la ruptura entre las comunidades cristianas y judías, refuerce las ideas preconcebidas de un número tristemente apreciable de fieles.— F. J. BER-NAD MORALES.

NEYREY, Jerome H. - Eric C. Stewart (eds.), *The Social World of the New Testament. Insights and Models*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 2008, 23 x 15,5, 295 pp.

Este libro precisa los modelos y conceptos de otra obra anterior del Context Group (“*el mundo social de Lucas-Hechos*”), incluyendo nuevos modelos (espacio, género, bienes limitados, localización social, deuda agraria y valores agrarios). Cada capítulo comienza con una exposición del modelo en cuestión, mostrando que es apropiado al mundo antiguo mediante la recopilación de materiales paralelos. Además, se amplía el campo de estudio a Mt, Lc, Mc, Jn, Hechos, Gal y Santiago.

El artículo de Rohrbaugh introduce a los lectores en la localización social del auditorio de Mc. Oakman analiza la situación de endeudamiento en la sociedad judía y cómo Jesús responde a esa situación. Asimismo, analizando a Jesús como campesino, descubre los rasgos de una sociedad galilea orientada jerárquicamente. Elliot estudia la santidad en Santiago, la cual radica en el concepto de totalidad del cuerpo y el grupo. Neyrey cree que los macarismos de Q se refieren a quienes abandonaron los lazos familiares para seguir a Jesús, rompiendo con sus vínculos sociales precedentes. Bartchy, por parte, considera que el primitivo movimiento cristiano en su primera fase rechazó el patriarcado y optó por una familia ficticia en la cual todos los miembros son hermanos con Dios como Padre. Se muestra la naturaleza de la personalidad corporativa: el grupo es la primera señal de identidad, en el que las relaciones familiares o de parentesco son esenciales. También los diversos tipos de espacio tienen un carácter social ya que otorgan identidad al individuo y al grupo. Varios artículos tratan sobre los bienes limitados.

Muchos presupuestos del marco histórico-cultural del NT son ajenos al lector occidental moderno, por lo que estos artículos constituyen una buena muestra de cómo se debe insertar el lector en la idiosincrasia de la época para entender el mundo, los valores y la cultura del NT. El libro expone nuevos modelos heurísticos para captar toda la riqueza de los textos, teniendo presentes la antropología cultural y la etnología. Sus autores son de prestigio internacional, con ideas muy sugerentes y provocadoras, como hemos tenido la oportunidad de comprobar cuando se han reunido en España.– D.A. CINEIRA.

CAZEAUX, Jacques, *Les Actes des Apôtres. L'Église entre le martyr d'Étienne et la mission de Paul. Essai* (Lectio Divina 224), Les Éditions du Cerf, Paris 2009, 21,5 x 13,5, 356 pp.

Hechos constituye el libro de las gestas de algunos apóstoles, con Pedro y Pablo como figuras principales y vinculadas a Jerusalén y al mundo helenista. Hasta el cap. 15, los episodios quedan centrados en Jerusalén. La persecución sufrida por los discípulos será ejemplificada en la lapidación de Esteban, en la muerte de Santiago, en la prisión de Pedro, y en los riesgos de los viajes de Bernabé y Pablo. La figura de Pedro domina el conjunto. En los caps. 12-15 se prepara el cambio de actor principal. Frente al proceso de Jesús y el judaísmo, el nombre del emperador servirá a Pablo como salvaguarda para llegar Roma. Las escenas están construidas para resaltar su persona, alcanzando su punto álgido en su predicación del Reino de Dios en Roma.

El autor de este libro expone una reflexión personal, fruto a su labor académica, con el objetivo de servir al lector para la *lectio divina*. Por tanto, no se trata de un comentario científico sobre el libro de Hechos, sino una obra original, sugerente e imaginativa.– D.A. CINEIRA.

GOURGUES, Michel, *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite* (Commentaire biblique: Nouveau Testament 14), Les Éditions du Cerf, Paris 2009, 23 x 15,5, 433 pp.

Las cartas pastorales han constituido y constituyen un reto para los comentaristas. Lo característico de este comentario es que aborda las cartas pastorales como un *corpus* plural. 1 Tim es una epístola comunitaria. El uso del “tú” sería un recurso literario artificial para conformarse al género de la carta personal. Aborda el desarrollo de la enseñanza problemática y la cuestión de los ministerios. Tito contiene los mismos elementos esenciales de 1Tim. El tono y el lenguaje de 1 Tim y Tit son autoritarios. Hablan de la comunidad, de sus problemas, de sus ministerios y de su organización. A pesar de un fondo global semejante, aparecen acentos peculiares como es la ausencia de los elementos propios del género epistolar. 1Tim se relaciona con la vida eclesial que se centra en situar la misión del apóstol en relación al designio de Dios. El contenido de 2 Tim es totalmente distinto: no trata el tema de los ministerios ni la enseñanza errónea ocupa un lugar secundario. Por tanto, el contenido es distinto de las otras dos cartas y sin los rasgos de carta personal. En 2 Tim encontramos un tono personal y afectuoso. Por ello, el comentario estudia cada carta de forma separada.

Diversas razones e indicios hablan contra la autenticidad de la autoría paulina de 1 Tim y Tit (vocabulario, estilo, situación eclesial, la experiencia de Pablo). Estas cartas reflejan comunidades de épocas entre Pablo e Ignacio de Antioquia. Nada se opone a que 2 Tim sea paulina y datarla a mediados de los 60. El comentario presenta una traducción de cada sección (lo más literal posible), un comentario de las variantes más significativas, es decir, aborda los problemas de crítica textual, bibliografía correspondiente a cada sección, seguida de la interpretación de conjunto de cada perícopa, concluyendo con las notas filológicas e históricas explicativas más técnicas en las que aborda y comenta versículo a versículo. Se trata de una excelente herramienta para obtener un conocimiento y comprensión del desarrollo de estas comunidades, las cuales fueron afrontando las dificultades que surgían (doctrina, ministerios). Gourgues ha logrado incorporar y sopesar las diversas interpretaciones que los estudiosos proponen para unas cartas que se presentan bastante conflictivas dentro de la exégesis del NT.- D.A. CINEIRA.

FREY, Jörg - Michael Becker (Hg.), *Apokalytik und Qumran* (Einblicke 10), Bonifatius Verlag, Paderborn 2007, 22 x 14,5, 304 pp.

Apocalíptica y Qumran es una colección de artículos procedentes del congreso celebrado en la academia de Schwerte (2003). En ellos se profundiza en la esencia y el significado de la apocalíptica en Qumran con el objeto de comprender la apocalíptica judía y cristiana. Los artículos están organizados en 3 secciones: a) discusión sobre la apocalíptica; b) apocalípticas: temas y textos; c) apocalíptica: Qumran y NT. a) Jörg Frey expone la dificultad de definir el concepto “apocalíptica”, ya que la tipología y sus contenidos son diversos. No obstante, es claro que en Qumran confluyeron distintos motivos procedentes de diversas fuentes y tradiciones. El fundamento de la apocalíptica es el reconocimiento de la disociación entre la conciencia propia de la elección divina y la pretensión contraria de los dominadores extranjeros. Ante situaciones catastróficas, se afirma la inequívoca llegada de la divinidad, constituyendo una crítica explícita del régimen político; por ello la apocalíptica es subversiva. Matthias Albani (judaísmo enóquico y Qumran) presenta y critica la hipótesis de Boccaccini y concluye que esa teoría contiene aspectos sugerentes y un gran valor heurístico, aunque es muy sencilla y bonita para ser verdad.

Por lo que respecta a los temas y textos apocalípticos, se presenta la función del motivo del viaje celestial de 1 Enoch 1-36: describe de forma plástica la grandeza del poder divino que libera el mundo de su caída pecaminosa. Klaus Koch estudia el Reino de Dios: en los periodos persa y helenista se confrontan en Judea diversas concepciones sobre el presente y futuro del *malikut* divino, y de su intervención en la esfera política. Aunque en la actualidad impere la injusticia y el sufrimiento, pero el reinado divino significa la salvación de la comunidad de los justificados y de toda la creación. 4Q525 es uno de los textos de Qumran más importantes para comprender el mensaje de Jesús. Ofrece 10 puntos sobre la importancia de Qumran para la apocalíptica judía y cristiana. Una marginalización de la apocalíptica según el contenido de las fuentes no está justificada, y se debe tener en consideración la apocalíptica davídica y el mesianismo en la tradición de los salmos de Qumran. La esperanza de un mesías davídico sufre en Qumran una despolitización. Éste no necesita un reino político terrestre: se encuentra vinculado a un colectivo, al grupo de Qumran. Annete Steudel estudia la figura del demonio en los textos de Qumran: con la figura del demonio se libera a Dios del origen de la existencia del mal y sirve para poner a prueba al pío. Jutta Leonhardt-Balzer presenta el tema del mal en el cristianismo primitivo. Otro artículo analiza un apocalipsis mesiánico (4Q521) en el marco de interpretación de los hechos de Jesús (Lc 7,18-23; Mt 12,2-6): aunque no existe una dependencia literaria de los textos, pero comparten tradiciones y pensamientos comunes.

Como vemos, el libro contiene contribuciones de estudiosos sobre temas y textos centrales referentes al ámbito apocalíptico. Junto a las consideraciones fundamentales sobre la relación de la apocalíptica y los textos de Qumran, se analizarán temas como el reino de Dios, el mesianismo y el mal, los cuales ayudan a comprender el mundo cultural y religioso del NT.– D.A. CINEIRA.

ELMER, Ian J., *Paul, Jerusalem and the Judaizers. The Galatian Crisis in Its Broadest Historical Context*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 23 x 15,5, 249 pp.

Lo novedoso del estudio es examinar la crisis desde la perspectiva de un contexto más amplio de la relación de Pablo con Jerusalén. En primer lugar, expone las distintas investigaciones sobre la identidad de los oponentes paulinos: judaizantes provenientes de Jerusalén (con o sin relación directa con los líderes apostólicos), oponentes judíos locales, oponentes gentiles, prosélitos del judaísmo, judíos o cristianos judíos sincretistas nativos de Galacia. Pero para Pablo, estos oponentes eran misioneros cristianos (1,6-9) provenientes de fuera de la comunidad de Galacia y predicaban un evangelio que contenía un mensaje judaizante (5,2-4.16.24; 6,12-13). Intentaron imponer a los cristianos gentiles toda la ley (3,10).

La tesis del libro es que la crisis de Galacia fue iniciada por un grupo de oponentes judaizantes a los que Pablo conocía de sus conflictos anteriores con la iglesia de Jerusalén. El cap. 2 expone el trasfondo para ver los cargos presentados contra Pablo por sus oponentes; su objetivo será reconstruir las raíces de la crisis de Galacia por lo que analizará Hech 1-11 y otros datos de las cartas paulinas. El cap. 3 estudia la importancia del concilio de Jerusalén (Gal 2,1-10; Hech 15,1-29). También se tendrá en consideración la cronología, la llegada de la misión a Chipre y Asia Menor, el acceso de Santiago al liderazgo de Jerusalén. La iniciativa antioquena de expandir la misión libre de la ley a Chipre y Galacia desencadenó el concilio. Las disputas de Antioquia (Gal 2,11-14) permiten explorar si estos eventos llevaron a la división irrevocable entre Pablo y Jerusalén y la posible relación de este conflicto con el de Galacia. El cuarto capítulo se centra en el conflicto de Galacia: mediante la técnica del *mirror-reading*, se analiza la argumentación paulina en la carta con

el objeto de descubrir el mensaje y el origen de los oponentes paulinos. Especial atención se dedicará a la relación de la crisis de Gálatas con los conflictos previos de Jerusalén y Antioquia, a la relación de los judaizantes y Pablo y a la relación de los judaizantes con Jerusalén. Los judaizantes llegaron a Galacia con la intención hacer volver a estas comunidades bajo la autoridad de Jerusalén. Por tanto, el conflicto de Gálatas sería una continuación de la disputa que tuvo lugar en el concilio de Jerusalén. El capítulo sexto estudia los posibles ecos de la crisis en Corintios y Filipenses y los temores paulinos respecto a su tercera visita a Jerusalén.

El conflicto de Galacia fue un capítulo más dentro de un *continuum* narrativo plagado de discusiones referentes al verdadero evangelio y a la misión gentil. Tras el conflicto de Antioquia, Santiago logró imponer la estricta observancia de la ley en las comunidades helenistas. Solo Pablo se resistió, lo marginaron y optó por iniciar su misión independiente. Es aquí donde tenemos que situar la actuación paulina en Galacia. La carta fue dirigida a las comunidades de la provincia de Galacia evangelizadas por Pablo y Bernabé durante la vinculación de éstos a la comunidad de Antioquia, por lo que esas comunidades estaban supervisadas por Jerusalén. Gal 1,11-2,14 denota que el origen y causa de los problemas eran Jerusalén y sus líderes (Santiago y el partido de la circuncisión).

Las consecuencias del conflicto vienen indicadas en las cartas a los corintios, filipenses y romanos, donde se ve la llegada de judeocristianos exigiendo la observancia de la ley mosaica. ¿Qué responsabilidad tenían Pedro, Santiago y la iglesia de Jerusalén en la oposición a Pablo? Las cartas de recomendación en Corinto indicarían que eran enviados de la Iglesia de Jerusalén; y en cierta medida, Pablo hace responsable a Pedro y Santiago. Personalmente tengo mis dudas que los adversarios de Galacia se pudieran identificar con los oponentes de Corinto y Roma, pues el contenido que predicaban era distinto. El libro tampoco tiene en consideración las circunstancias políticas de la época, las cuales sí influyeron en el cambio de la política intra-cristiana tras el concilio.— D.A. CINEIRA.

OCHSENMEIER, Edwin, *Mal, souffrance et justice de Dieu selon Romains 1-3. Étude exégétique et théologique* (BZNW 155), Walter de Gruyter, Berlin - New York 2007, 23,5 x 16, 392 pp.

Esta tesis doctoral pone de relieve el problema del mal y el sufrimiento, su papel y funcionamiento, su posible relación con el vocabulario de justicia y su función dentro de la parte perenética de Rom. Si la cuestión ya ha sido analizada al estudiar los caps. 5-8, 9 y 11, rara vez se ha considerado el tema en los caps. 1-3. Con ello se pretende constatar que el problema del mal, el sufrimiento y de la esperanza cristiana es central en la carta. El primer capítulo viene dedicado a mostrar algunos estudiosos que han abordado el tema del mal y el sufrimiento. El cap. 2 ofrece un comentario versículo por versículo de Rom 1,1-3,26, centrándose en lo que considera esencial para su estudio, como son los textos del AT citados o evocados en Rom 1-3. El cap. 3 presenta el *status quaestionis* sobre el empleo del AT en Rom. Resume las enseñanzas principales relativas al mal y al sufrimiento, y la relación de esta temática con la justicia de Dios que se puede obtener de los pasajes citados por Pablo en Rom 1-3. El cap. 4 expondrá las enseñanzas principales sobre la justicia de Dios, el mal y el sufrimiento en Rom 1-3 a la luz del comentario y el estudio del AT de los capítulos precedentes. El cap. 5 mostrará que las tendencias en Rom 1-3 se encuentran igualmente en Rom 4-16, lo que permitirá una relectura de la carta en su conjunto. El cap. 6, una conclusión, recopila las contribuciones del libro de forma sistemática, y finaliza con la bibliografía general e índices.

El mal y el sufrimiento plantean un desafío a la fe en el Dios de la Escritura, el Dios de la esperanza, de la justicia. Pablo intentará explicar el sufrimiento del inocente mediante el empleo del AT (LXX): Dios no es indiferente a este sufrimiento. El justo grita pidiendo que Dios actúe. Según Pablo, Dios rompe el silencio, se revela a su tiempo y a su manera, aunque no siempre responde de forma inmediata a las peticiones del justo. La buena Noticia que Pablo anuncia es el cumplimiento de las promesas hechas por los profetas en las Escrituras. Los textos empleados por Pablo, comenzando por Sal 97 y Habacuc en Rom 1,17, evocan el problema del sufrimiento, del mal, de la revelación de Dios y de su justicia para venir a salvar del mal, del pecado y de sus consecuencias, a quienes creen en Dios. Desde esos capítulos, aparece frecuentemente la idea de que Dios es justo, que castiga el mal y al opresor, y salva a los justos. Mediante las citas del AT y el desarrollo de la carta, se argumenta que la esperanza de la salvación está reservada a la descendencia de Abraham, judíos o no judíos, que hayan creído como Abrahán, que donde la muerte parece inevitable, Dios puede ofrecer la vida, como ha demostrado con la resurrección de Cristo (4,23-25). Dios se muestra justo y libera al justo oprimido cumpliendo sus promesas. Por eso es el Dios de las promesas. Además, la cruz, muerte y resurrección de Jesús crean un nuevo pueblo de Dios. En la cruz de Cristo, se revela como el Dios sufriente por todos los hombres. En función de las promesas hechas a Abrahán, Pablo entiende la vida como la vida que surge de la muerte.

Este estudio va más allá de la exégesis para entrar en diálogo con Jürgen Moltmann. Este diálogo con la filosofía y la teología es fructífero para poder hablar de Dios después de Auschwitz.- D.A. CINEIRA.

ALEXEEV, Antatoly A. - Christos Karakolis - Ulrich Luz - Karl-Wilhelm Niebuhr (Hgs.), *Einheit der Kirche im Neuen Testament. Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg 24.-31. August 2005*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 23,5 x 16, 311 pp.

Estas conferencias pretendían establecer contactos entre estudiosos de Europa occidental y oriental, liberando a estos últimos de décadas de aislamiento. Potencian el diálogo entre estudiosos ortodoxos, católicos y protestantes orientales y occidentales. Con este tipo de encuentros se constatan las diferencias dentro de las confesiones occidentales y de los mismos ortodoxos. Las conferencias, centradas en el tema “la unidad de la Iglesia en el NT”, pretenden sacar al movimiento ecuménico del anquilosamiento actual.

Las 14 conferencias vienen agrupadas en diversas secciones: a) la unidad de la iglesia en la eclesiología del NT; b) la pluralidad de la iglesia en el cristianismo primitivo; c) Eucaristía y unidad de la iglesia; d) misión y unidad de la iglesia; e) aspectos de la historia de la recepción. Señalaremos algunos de los artículos más interesantes. Theissen, “iglesia o secta”, aclara la terminología de instituciones, iglesias, sectas, grupos de culto y denominaciones. ¿Constituía la iglesia al inicio una secta (distanciamiento frente a la sociedad y presión de conformidad hacia dentro) o tuvo el cristianismo estructuras eclesiales (una estructura social inclusiva *ad intra* y una apertura hacia fuera)? La estructura social inclusiva se muestra en las relaciones con la pluralidad y los conflictos, conflictos que hacen referencia a sus ritos, su *ethos* y creencias. Se puede constatar en el cristianismo primitivo estructuras y mentalidades de una iglesia. Los cristianos querían expresar que deseaban fundar una comunidad religiosa, que acogía a gentes de todos los pueblos y capas sociales. El canon refleja esa pluralidad. La religión del cristianismo es una catedral en la que tuvieron cabida muchos grupos con sus diferentes estructuras internas.

Los artículos constatan los problemas de la metodología exegética ortodoxa: desconocimiento de los métodos exegéticos. Además, los presupuestos históricos e ideológicos de los ortodoxos han hecho que se mantuvieran en la tradición exegética de la patrología, alejados de los métodos modernos. No obstante, la exégesis ortodoxa es plural e incluso controvertida. Además, siempre aparece una pretensión de verdad y niegan el desarrollo histórico de la eclesiología, retroproyectando la ortodoxia actual al NT. La exégesis ortodoxa debe encontrar un camino para descubrir las posibilidades de diálogo y compatibilidad con la ciencia exegética moderna.

Martin Ebner, con ayuda de los estudios de narratología, vincula la interpretación de Mc 14,23 y Mc 8,15 (ázimos y levadura), conceptos que etiquetan a dos grupos que se diferencian en la praxis de las comidas, reflejo a su vez de valores religiosos y presentaciones ideales sociales (fariseos - herodianos). La cena del Señor en Mc supone límites y reglas (no cúllicas o rituales, sino ético-sociales) que deciden sobre los de dentro y los de fuera. Quien practica la diaconía, ese pertenece a la mesa compartida de Jesús. Quien no acepta esa regla, se autoexcluye mediante su praxis. El modelo del movimiento de Jesús rompe con el modelo y los valores de la comensalidad de los "ázimos" a favor de los desfavorecidos socialmente. Mc presenta al lector dos tipos organizativos de comensalidad, ante los que el lector tiene que optar. David Horrel se cuestiona si se puede hablar de iglesias paulinas según una localización geográfica o según sus tendencias ideológicas. Las comunidades locales no se consideraban como paulinas, sino como iglesias cristianas que celebraban la eucaristía, por lo que pudieron ser más ecuménicas de lo que normalmente suponemos.

Los artículos constatan las diferencias entre este-oeste en la terminología, en los diversos presupuestos ideológicos-dogmáticos y eclesiológicos que subyacen en la exégesis. Un diálogo científico entre exegetas europeos occidentales y orientales es positivo y fructífero, ya que sirve para conocer otra exégesis. Estos dos mundos aislados durante decenios, comienzan a comunicarse.— D.A.CINEIRA.

MIQUEL PERICÁS, Esther, *Jesús y los Espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús* (BEB minor 13), Sígueme, Salamanca 2009, 19 x 12, 189 pp.

La 1ª parte del libro reconstruye el contexto cultural en que deben leerse los testimonios antiguos sobre posesiones y exorcismos (presupuestos culturales y las dinámicas político-sociales) y presenta los conceptos y modelos transculturales para la interpretación de la posesión y la práctica exorcista. Interesante es el cap. 4, en el que aborda la relación de la moral, la política y los espíritus, destacando el riesgo que suponía un terapeuta amoral para la conservación del status quo. La 2ª parte del libro examina los testimonios evangélicos sobre la posesión espiritual y la práctica exorcista en el movimiento de Jesús, mostrando que cumplen las exigencias del criterio de plausibilidad contextual y los del criterio de incomodidad y/o del testimonio múltiple. La información evangélica sobre la posesión y la práctica exorcista resulta plausible y coherente con los presupuestos y dinámicas de otros terapeutas de su época. El cap. 7 propone una hipótesis interpretativa global relativa al sentido y a la función de la praxis exorcista de Jesús en una descripción social y culturalmente coherente.

Jesús fue un experto en espíritus gracias a un proceso de posesión iniciática controlada. Por medio de los poderes recibidos del Espíritu, curó y expulsó espíritus impuros que afligían a los sectores social o económicamente más vulnerables de Galilea. Se constituyó en un terapeuta religioso amoral, ya que nunca declaró a un paciente culpable de su propia dolencia y propuso cambiar el contexto humano donde estos pacientes se reintegraban. Sería en el reinado de Dios. Para promover la llegada de ese reinado creó un movimiento

religioso de renovación política y social. El reinado de Dios sería vivido como acontecimiento trascendente sanador a nivel del paciente y del grupo de simpatizantes que participaba en el ritual y le acogía. El mismo reinado de Dios sería incoado por una praxis ética que transformaba el entorno social para que los enfermos y posesos se pudieran reintegrar en él y se pudieran comprometer con una praxis ética transformadora de la realidad social. Esta propuesta hizo que los representantes del status quo reaccionaran de forma violenta ante su actividad exorcista.

El libro contribuye a la exégesis de los espíritus, posesiones y exorcistas, ofreciendo una interpretación social, antropológica y culturalmente contextualizada de los testimonios. Su autora muestra la plausibilidad histórica de la praxis exorcista de Jesús, la cual era coherente con la cultura de su entorno y con otros aspectos de la actividad pública de Jesús. Esta práctica exorcista constituyó un factor central y significativo en su ministerio, ya que fue un foco de atracción para simpatizantes y estuvo relacionada con su experiencia de lo trascendente, con su propuesta ética y con su compromiso activo con la llegada del reino de Dios. La obra está muy bien escrita, se lee con gusto y contiene muy pocos errores (cf. p. 111, da a entender que Herodes murió en el año 6 en lugar del 4 a.C.). Felicito a Esther por la claridad en la exposición de sus ideas y por su buen hacer a lo largo de todo el libro, que ayuda a comprender al amplio público un tema que la mentalidad occidental moderna considera en muchos casos como fruto de la imaginación o del desequilibrio mental.– D.A. CINEIRA.

Teología

KÜNG, Hans, *Música y religión*, Trotta, Madrid 2008, 23 x 14,5, 174 pp.

Küng logra una preciosa contribución con esta publicación breve al mundo de la Teología fundamental: el ámbito de la relación entre belleza y teología y, en concreto, música y teología es uno de los ámbitos de investigación más recientes en el campo de la credibilidad de la Revelación cristiana. Partiendo ya del hecho de que la *fides es ex auditu*, nos pone ante las coincidencias de la Revelación cristiana y el mundo de la música. Este libro se articula en cinco bloques temáticos: Introducción, Mozart, Wagner, Bruckner y Final. Es claro, entonces, que el recorrido se realiza, fundamentalmente, a través de la vida y obra de estos autores y, por tanto, de lo que conocemos con la expresión *Música clásica*, en general.

Se trata de un libro, como es natural en el preciso Küng, de un libro de lenguaje denso, a veces complejo. No obstante, es una lectura recomendable para quien quiera conocer las sutiles y complejas relaciones y colaboraciones entre la música y la religión. Comienza el autor con una confesión fundamental, pues advierte el calado e implicaciones de la escucha musical, en relación con su labor cotidiana: “prácticamente no hay para mí sin música en las horas matutinas. Y pocas de mis tardes concluyen huérfanas de música. Ésta me impedirá las lecturas simultáneas más exigentes, pero no escribir creativamente. Y de ningún modo habría podido yo escribir cuanto he escrito sobre religión si no hubiese recibido tanto de la religión como de la música fuerza interior, fantasía creadora y perseverancia disciplinada” (p. 11). La música, como la Revelación, produce una apertura en el oyente por medio de la afición inmediata que se ha venido a denominar *erotismo musical*, es comprendida con plena honestidad intelectual, a partir del análisis de los materiales y composiciones, atendiendo a la reverberación anímica que, con total y a menudo desconcertante ambivalencia,

de ellos, como de la propia religión, se desprende: “¿Acaso la música religiosa mozartiana –se pregunta Küng– no es, como la religión en sí, opio para el pueblo?”.

El primer análisis sobre Mozart nos habla de un “sublime arte trascender”, la capacidad para ir siempre más allá de cualquier juicio categórico o definición. Küng nos habla de un recogimiento que en nuestros tiempos más de uno leería en clave oriental: “Es la música lo que ahora me abraza y me impregna por completo, sonando de súbito desde mi interior. ¿Qué ha ocurrido? Percibo que estoy volcado hacia dentro con ojos y oídos, en cuerpo y alma. El yo está callado, cualquier elemento externo, todo antagonismo, toda escisión de sujeto y objeto han quedado abolidos por un momento”.

El siguiente capítulo sobre Richard Wagner, que Küng titula “Anhelos de redención”, propone una espiritualidad nueva que haga frente al diagnóstico del nihilismo de Friedrich Nietzsche. El ateísmo quedaría desplazado y asumido, de forma sincrética, al incorporar disciplinas orientales, entre las cuales el Budismo.

El “Sinfonismo de la fe”, capítulo sobre Bruckner, nos pone, de nuevo, un interrogante presente el libro: la posibilidad de que emerja una manifestación no lingüística del hecho religioso, manifestación que en la Revelación cristiana y teniendo en cuenta de que Jesús se ha manifestado como *lógos*, requiere de la palabra para su transmisión y aprehensión por los hombres.

El *Final* “Arte y sentido” opta por reclamar una atención a la contemporaneidad de la música y de la obra de arte en relación con las aproximaciones previas sobre el mundo de la música y estética: “su especial servicio al ser humano consiste en simbolizar, sin falso consuelo ni falsa bendición”. – P. TIRADO.

JOSSUA, Jean-Pierre, *¿Es posible hablar de Dios?* (Sauce 160), trad. F. de Carlos, PPC, Madrid 2008, 19 x 12, 138 pp.

El libro de este dominico trata de buscar vías, mediaciones, intuiciones para hacer presente el discurso sobre Dios en nuestro mundo postmoderno y secularizado. Para ello, propone un trazado que va desde el origen de las mismas palabras sobre Dios desde la Tradición bíblica, pasando por un recorrido de diversas dimensiones históricas, como la belleza, la muerte y la sabiduría, para aterrizar con el interrogante de si la mística cristiana puede hacer accesible/asequible al Dios cristiano.

Creo que el libro propone un itinerario sencillo para un todo lector que busque tener algún argumento sobre el intrincado problema del discurso y diálogo sobre Dios en el contexto europeo actual. Ejemplos de ello son las observaciones sobre la oración del corazón, que completadas con las orientaciones de Torres Queiruga sobre la oración de petición, creo que supondrían una reubicación de la oración cristiana y de un posible hablar de/con Dios más ajustados al mundo y a la tradición bíblica; asimismo, el horizonte de la mística y los interrogantes que le plantea Jossua, nos proponen una mística cristiana y más significativa, continuando la interpelación rahneriana: es cierto que el cristiano del futuro será místico o no será, pero hay que recordar que el místico (el cristiano) será aquel que tenga experiencia significativa de Dios (y no adivinos o poseídos como dice el autor) o no lo será.

En definitiva, supone una publicación al alcance de casi todo lector al que objeto 2 cuestiones: al hablar de la fe, se habla de que para que exista tal, hay que tener una experiencia de salvación y una posterior confesión; desde mi punto de vista, así se limita el posible hablar de un Dios universal y, con la dimensión de la confesión se contradice la lógica del Dios de Jesucristo, presentado en diversas ocasiones como aquel que produce un encuentro salvífico, personal sin que pase por la confesión de fe (Buen Samaritano). La otra

pequeña objeción es que, queriendo proponer un discurso de diálogo “en ambientes que no comparten la fe cristiana” (p. 7), creo que no se tienen en consideración dichos contextos o, por matizar más, no hay una dialéctica entre lo propuesto y el lenguaje, mediaciones de dichos ambientes.– P. TIRADO.

BARTH, Hans-Martin, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009, 23,5 x 15,5, 586 pp.

La interpretación de Lutero ha sido y sigue siendo una tarea ardua. Ha ocupado toda la vida investigadora y docente de H.-M. Barth, con una larga trayectoria como profesor de Teología Sistemática y Filosofía de la Religión en la Universidad de Marburgo. No es fácil hincarle el diente a Lutero. Dice él, que su teología es como una nuez que no se puede morder sin quitarle la cáscara, como el trigo que hay que desgranar para separarlo de la espiga, como la médula oculta dentro del hueso. La investigación moderna sobre Lutero, sobre todo a partir de Paul Althaus (Gütersloh 1962), encontró en la fe de Lutero el modelo dominante para estudiar su teología, sin por ello dejar de prestar atención a su personalidad y “piedad” (*Frömmigkeit*). Así lo exigía la comprensión específica de las doctrinas particulares introducidas por el reformador de Wittenberg. Generaciones de estudiosos se han ocupado con denuedo de esa tarea. Parecía que con el tiempo se llegaría a dar por zanjada la cuestión de las raíces doctrinales de Lutero. Pero hay que reconocer que en ese proceso en modo alguno se ha dicho ya la última palabra. Por otra parte, el estudio científico de las doctrinas de Lutero ha ignorado o minimizado muy a menudo sus contradicciones. Muchas veces la buena voluntad ecuménica puede haber contribuido a ello. No cabe duda de que la figura de Lutero proporcionó a la Reforma las bases de una nueva teología. Pero, según H.-M. Barth, la Reforma fue, ante todo, un gran movimiento espiritual. Lo que estaba en juego en la controversia que se suscitó entonces no era tanto un modo de comprender la doctrina de la justificación –como posteriormente ha quedado demostrado–, sino más bien la misma verdad revelada –la apelación de Lutero a la Escritura frente a la Tradición–. Se ha dicho que Lutero no fue un héroe ni un santo, pero sí un creyente y el más genial teólogo agustino. “*Simul haereticus et pater in fide*” (Peter Manns). El modelo “espiritual” puede resultar muy fecundo para reconocer el lugar de Lutero en la historia de la teología cristiana. Por eso, según Barth, vale la pena aproximarse a su teología desde la más amplia perspectiva espiritual-terapéutica, que permite mirarle, a la vez, con prudencia y críticamente.

Imparcialidad y sistematicidad son las dos notas que caracterizan a esta obra. Barth reflexiona sobre la teología de Lutero sin prejuicios ideológicos. A buen seguro que decepcionará a quien se enfrasque en su lectura con gafas neortodoxas o liberales. En este sentido, se puede decir que es un libro “políticamente incorrecto”. Felizmente. También llama la atención por su original propuesta sistemática. La mayoría de los autores al afrontar la teología de Lutero optan metodológicamente por presentar orgánicamente su pensamiento en relación con los diversos tratados teológicos. Barth, en cambio, lo hace a partir de lo que denomina “percepciones” (*Wahrnehmungen*). El libro está dividido en cuatro secciones. En la primera, de carácter introductorio, el autor repasa pormenorizadamente los criterios que orientan su opción hermenéutica, así como las dificultades que presenta el acceso a la obra de Lutero (antisemitismo, intolerancia, oportunismo, superstición). La tercera sección, titulada “Con Lutero más allá de Lutero”, expone las conclusiones. Y en la última, a modo de anexo, se concentra todo el aparato crítico del libro: indicaciones técnicas sobre el uso de las fuentes, abreviaturas y siglas, bibliografía selecta e índices clasificados (de citas bíblicas, de nombres y de conceptos). El cuerpo de la obra se desarrolla a lo largo de los doce capí-

tulos de la segunda sección. Barth presenta la teología de Lutero como una “provocación”. Según él, la visión teológica de Lutero sigue un sencillo esquema espacial: Dios está arriba, Cristo o el demonio en el medio y el hombre abajo. El ser humano solamente puede alcanzar a Dios a través del Mediador y el demonio trata siempre de usurpar el lugar que corresponde a Cristo. Ello explica la dinámica luterana entre el pecado y la gracia y las permanentes tensiones que provoca en la vida cristiana (cf. *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, Göttingen 1967). La teología de Lutero es calificada sucesivamente de conflictiva (entre teología y filosofía), de contraste (entre la Sagrada Escritura y la tradición humana), alternativa (entre la cruz y el libre albedrío), rupturista (del *Absconditus* al Dios revelado), en tensión (entre ley y Evangelio), de la identidad (“a la vez pecador y justo”), dialéctica (de la libertad y la cautividad), de la complementariedad (de la palabra y del sacramento), agonista (entre la verdadera y la falsa Iglesia), laboriosa (“manos izquierda y derecha de Dios”), existencial (entre lo secular y lo espiritual) y provisional (entre el tiempo y la eternidad). Al final de cada capítulo hay una evaluación crítica de lo expuesto (subtítulo) sobre la base de la problemática contemporánea relacionada con temas ecuménicos e interreligiosos. Damos la bienvenida a esta cuidada publicación que ofrece una visión provocativa y muy actual de Lutero.– R. SALA.

PÖGGELER, Otto,¹ *Philosophie und Hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, Wilhelm Fink, München 2009, 23,5 x 15,5, 313 pp.

La obra *Sein und Zeit* de M. Heidegger consiguió traspasar, sin negarla, la barrera epistemológica puesta por Kant a nuestro conocimiento: no podemos conocer las ideas de la razón más allá de las categorías de la comprensión. Heidegger va a convertir esa finitud en el fundamento de una auténtica ontología. El sujeto no es simplemente señor de los objetos; es el “pastor del Ser”. El fondo ontológico del ser humano lo descentra para que se abra a una alteridad que, sin embargo, sólo puede descifrarse en él. El ser del hombre es *Existenz*, un ser-fuera de sí, un ser-más allá; es poder-ser y poder decidirse. La comprensión es el modo de ser del hombre y, por tanto, la raíz de todo conocimiento. Y puede comprenderse y decidirse a partir de los entes, y existir inauténticamente; o a partir del ser, y existir auténticamente. Sólo en este segundo caso vive sus propias posibilidades y límites, aceptando su propia contingencia (ser-en-el-mundo). Esta es la lección que R. Bultmann va a conservar de su contacto con el primer Heidegger y el tema de la primera parte de este estudio de O. Pöggeler. Dada la estructura originaria del comprender, si la teología no debe especular sobre Dios –no debe hablar del *concepto* de Dios, sino del Dios real–, cuando habla de Dios debe hablar necesariamente del hombre. Por eso, la teología no puede evitar el encuentro con la filosofía. Mientras la teología liberal había asumido la concepción idealista del hombre como *logos*, Bultmann, en cambio, adopta la analítica heideggeriana que entiende al hombre como existencia, historicidad. Se sirve de esta fenomenología solamente como un instrumento neutro para interpretar la comprensión de la existencia propia del NT. Nos acercamos a sus textos con una pre-comprensión (*Vorverständnis*) de la que no podemos prescindir si queremos que el texto hable. El mismo siempre reconocerá que nunca pretendió hacerle decir a Heidegger lo que sólo el kerygma puede revelar. Para el NT la existencia inauténtica es el pecado; y la auténtica, la fe. Es decir, la existencia auténtica de la analítica existencial, sigue siendo inauténtica según la interpretación bultmaniana del NT. Según Bultmann, la filosofía de Heidegger sólo puede analizar las estructuras formales de la existencia, pero es impotente para resolver el problema de la existencia. La segunda parte del estudio muestra cómo la hermenéutica existencial de Bultmann será pos-

teriormente corregida y reinterpretada con el fin de devolver a su justo lugar el elemento histórico de la revelación, injustamente marginado en la investigación crítica sobre Jesús (E. Käsemann). Dos discípulos de Bultmann, E. Fuchs y G. Ebeling, van a sustituir su hermenéutica existencial por una hermenéutica del lenguaje. Alargando la perspectiva de su maestro, la hermenéutica teológica de estos autores se va a inspirar en el análisis sobre el lenguaje del segundo Heidegger, que ya había indicado que el lenguaje es la “casa del Ser” y que la tarea de la teología consiste en encontrar la “palabra” que esté en condiciones de llamar a la fe y de conservar la fe. Con ellos la hermenéutica va a dejar de ser una disciplina teológica para convertirse en una dimensión fundamental de todo el quehacer teológico (*Theologie als Hermeneutik*). Es el tema de la última parte del libro. Ebeling presenta la teología como acontecimiento de la Palabra (*Wortgeschehen*) y define su propuesta de hermenéutica teológica como “teoría de la palabra de Dios”. Esta “Nueva Hermenéutica” postbultmaniana ha propiciado un rico intercambio al aplicar a la teología las perspectivas abiertas en filosofía por Heidegger y sus herederos (Gadamer, Wittgenstein).– R. SALA.

GOLTZ, Rainer, *Das Werden der Gewissheit. Eine Untersuchung zum protestantischen Verständnis von Offenbarung als Grund des Glaubens im Anschluss an die Theologien von Barth, Ebeling und Herms*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, 23 x 15,5, 397 pp.

El concepto protestante de fe, introducido por Lutero y reelaborado por Schleiermacher, se basa únicamente en la Revelación. No es posible articular unos prolegómenos a la fe al margen de la Revelación. Solamente en un segundo momento entran en juego las reglas del razonamiento humano, que mediante el discurso teológico tratan de tematizar los contenidos de esa fe. El autor califica ese proceso como “El devenir de la evidencia”. Sin duda una expresión muy bien traída para designar lo que representa la Revelación. El tema de esta disertación doctoral, presentada en la Universidad de Bonn en 2006, se indica en el subtítulo del libro: se trata de un estudio en torno a la noción de Revelación como fundamento de la fe en diálogo con tres teólogos contemporáneos.

Después de una amplia introducción que sirve para situar la problemática teológico-fundamental del concepto de Revelación, el cuerpo de la tesis se desarrolla en cuatro partes. En la primera, el autor hace una exposición sintética de la doctrina de la Iglesia católica sobre la materia. Recurre para ello al análisis de los dos principales documentos conciliares de referencia: las Constituciones vaticanas *Dei Filius* y *Dei Verbum*. La segunda parte analiza críticamente la concepción barthiana. Para K. Barth nuestros conceptos no son aptos, de suyo, para expresar la realidad de Dios (teología natural): sólo la Revelación de Dios nos autoriza a hablar de Dios y nos indica cómo debemos hacerlo. La *analogia fidei* es la clave que separa una rigurosa teología de la palabra de Dios de otras formas, espurias según él, de teología. Introduce aquí un pequeño excursus sobre su contraste con Schleiermacher. La teología hermenéutica de G. Ebeling es el objeto de la tercera parte. Este teólogo postbultmaniano, bajo el influjo de las perspectivas abiertas por Heidegger e introducidas en la teología por Fuchs, pero siguiendo fielmente la tradición lingüística de la Reforma, se posiciona en una vía media entre la teología natural y el positivismo de la revelación. Ebeling prefiere hablar de la revelación como acontecimiento de la Palabra (*Wortgeschehen*), de la fe como acontecimiento de la Evidencia (*Evidenzgeschehen*) y de la teología como hermenéutica de la Palabra de Dios. También contiene un excursus sobre la recepción de su propuesta. En la última parte se aborda la concepción de Revelación del teólogo luterano E. Herms. Según este ecumenista de Tubinga es posible postular la cognoscibilidad de la verdad de la Revelación sin necesidad de construir una nueva apologeti-

ca. Frente a las teologías antropológicas y seculares, propone una comprensión de la teología como fenomenología de la fe cristiana. Termina, asimismo, con un excursus sobre la recepción de este planteamiento. Goltz culmina su trabajo presentando sus conclusiones en dos secciones, dedicadas, respectivamente, a hacer un balance de lo descubierto y a formular su propia perspectiva sobre la cuestión. Como es normal en este tipo de trabajos no se incluyen índices. Sólo se ofrece la bibliografía completa.– R. SALA.

TERRACCIANO, Antonio, a cura di, *Attese e figure di salvezza oggi* (Biblioteca Teologica Napolitana 29), Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli 2009, 21 x 15, 340 pp.

El proclamado “desencantamiento” del mundo y la creciente secularización, que caracterizaron la conciencia occidental del último siglo, han modificado radicalmente la relación con lo sagrado. Cuando la salud se deteriora acudimos al médico; frente al malestar existencial consultamos al psicólogo; ante la sequía provocada por el cambio climático ya no se hacen rogativas: perfeccionamos los sistemas de riego. Recurrir a lo sagrado en estos casos es considerado un atentado a la autonomía del ser humano. Hoy el contexto en el que se planteaba tradicionalmente la cuestión de la salvación ha cambiado fundamentalmente. Sin embargo, permanecen siempre abiertas las cuestiones del sentido, de las razones de la vida, del por qué del sufrimiento presente. En un panorama tan diverso, el tema de la salvación cristiana se sigue presentando como custodia del ser, garantía de sentido y promesa de esperanza.

El libro recoge las actas del Congreso de soteriología organizado por la Facultad de Teología de Italia Meridional (Nápoles, 15-16 de Febrero de 2007). El título refleja las dos perspectivas o líneas de investigación que se combinan: la de las vivencias, experiencias o anhelos individuales y colectivos (*attese*) y la de las razones, categorías o modelos (*figure*) que llenan de contenido las diversas propuestas de salvación. Las ponencias presentadas están agrupadas en tres secciones: contextual (“horizontes”), bíblico-patrística y teológica. Todas las contribuciones tienen como premisa común un dato irrenunciable de la fe cristiana: la mediación de Jesucristo para la salvación del mundo. *Caro salutis cardo*. Desde sus primeros siglos, la Iglesia, a través de los Padres, ha proclamado que la humanidad de Cristo es el centro-eje de nuestra salvación. Por consiguiente, se nos invita a contemplar con ojos nuevos el misterio de la encarnación redentora del Hijo de Dios, de modo que podamos experimentar continuamente la gracia renovadora que fluye de él y caminar ya en una vida nueva. Empujados por la fuerza del Espíritu, no tenemos otro destino definitivo que la Patria salvífica, fuente de la Vida.– R. SALA.

ACKLIN ZIMMERMANN, Béatrice / ANNEN, Franz, Hrsg., *Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank*, TVZ, Zürich 2009, 22,5 x 15, 198 pp.

La categoría de sacrificio aparece a menudo en el lenguaje bíblico y ha estado presente en la reflexión teológica sobre la salvación desde la época patrística hasta nuestros días. Sin embargo, no pocos teólogos contemporáneos han llegado a postular lisa y llanamente la eliminación del vocabulario sacrificial del discurso teológico. ¿Resulta imprescindible para el cristianismo? ¿Es posible reinterpretar hoy su significado? Son las cuestiones que se plantea este libro. Es el resultado de un trabajo de investigación interdisciplinar, organizado por

la Paulus-Akademie de Zürich y realizado en el 2007 por nueve especialistas protestantes y católicos. Han sentado en el banquillo la teología cristiana del sacrificio expiatorio y la han sometido a un interrogatorio despiadado sobre sus fundamentos bíblicos, patrísticos, filosóficos, dogmáticos y pastorales. A. Schenker estudia sus relaciones con el cuarto canto de Siervo (Is 53). F. Mali presenta la teología de la Redención a través del sacrificio en los Padres. O. H. Pesch ofrece una revisión crítica de la teoría anselmiana de la satisfacción. C. Gestrich se pregunta por qué tenemos que ser reconciliados y si Jesucristo es ofrenda propiciatoria de Dios. B. J. Hilberath pone en cuestión la posible relación entre la teología del sacrificio y la Cena. “¿Hay un sacrificio que nos redime?”. J. Nordhofen trata de responder reconsiderando la lectura del sacrificio de Jesús a la luz del mecanismo del chivo expiatorio (teoría mimética de René Girard). P. Bühler explora los límites y desafíos que el tema del sacrificio plantea a una teología de la cruz actualizada. G. Schneider-Flume somete la cuestión a la crítica feminista y T. Schlag ofrece algunas orientaciones prácticas sobre el modo de presentar esta difícil temática a los jóvenes.– R. SALA.

GUEVARA, Juan de, *La fe, la esperanza y la caridad. Comentarios teológicos salmantinos (1569-1572)*. Texto castellano. Transcripción, traducción, exposición y notas de I. Jericó Bermejo (Pensamiento 11), Ed. Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2009, 22 x 15, 998 pp.

GUEVARA, Juan de, *La fe, la esperanza y la caridad. Comentarios teológicos salmantinos (1569-1572)*. Texto latino. Transcripción, traducción, exposición y notas de I. Jericó Bermejo (Pensamiento 12), Ed. Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2009, 22 x 15, 869 pp.

Junto a Luis de León, Pedro de Aragón y Pedro de Uceda, Juan de Guevara (1518-1600) forma parte del grupo de teólogos agustinos de la famosa Escuela de Salamanca. Fue ésta no tanto una nueva escuela teológica (en competición con la tomista, escotista o nominalista), sino más bien una “escuela de teólogos” agrupada en torno a la figura de Francisco de Vitoria en el s. XVI. Se propusieron renovar la enseñanza de la teología, buscando exponer fielmente la doctrina común frente a las meras opiniones teológicas. Para ello, desde la Escritura y la tradición patrística, buscando un lenguaje claro y preciso, se pusieron bajo la guía de la *Summa Theologiae* del doctor angélico. Prácticamente todos ellos comentaron la *Summa* en sus clases, aunque la mayoría nunca dieron sus manuscritos a la imprenta. Este es también el caso de Juan de Guevara que obtuvo la cátedra de Vísperas en Salamanca, apadrinado por Domingo de Soto. Pocos de los manuscritos existentes son propios de los profesores salmantinos. La mayoría son apuntes de los alumnos. Estos se pueden clasificar en tres categorías: los tomados en clase por los propios alumnos (aunque fueran luego pasados a limpio), las copias a partir de apuntes tomados en clase y finalmente los realizados por amanuenses no teólogos que acudían a las clases pagados por alumnos adinerados. Estos son ciertamente los menos fidedignos. Según Jericó Bermejo, este comentario de Juan de Guevara a *Summa* II-II, qq.1-46 está transcrito a partir de sus clases por dos amanuenses distintos. Según su reconstrucción el propietario del mismo sería un alumno que pasó a limpio lo escuchado en el aula, sirviéndose para ello de dos escribientes.

Se trata de un comentario parcial a las cuestiones *De virtutibus* de la *Summa*. Dice el estudioso de la escuela salmantina que, junto al texto del Aquinate, con bastante probabilidad, la exposición de Guevara pudo beber del trabajo previo de otros comentaristas. De hecho, tenía a su disposición lo enseñado sobre la materia por Vitoria desde su cátedra de

Prima (1526-27; 1534-35; 1542-43), por su predecesor Domingo de Soto (1538-39), por el sustituto de éste durante el Concilio de Trento (1547-48) e incluso por el propio Luis de León, desde la cátedra de Durando (1568-69). El texto conservado, del que se ofrece el original y la traducción española en dos gruesos volúmenes, contiene grandes lagunas: falta el comentario de las qq. 9-16, 26-31, 34-38, 41-42 y 45-46. Es decir, aborda escasamente la mitad de las cuestiones dedicadas por Sto. Tomás a las virtudes teologales. La exposición de Guevara sobre las primeras cuestiones de II-II sobre la fe asumen ya la doctrina del Tridentino especialmente en el tratamiento de dos temas candentes a raíz de la Reforma: el problema de la necesidad de la fe para la salvación y la relación entre la fe y las obras. Pone el autor especial cuidado en contrastar sus afirmaciones con lo sostenido por los luteranos. El tratamiento de las virtudes de la esperanza y de la caridad por parte de los teólogos salmantinos ofrece menos interés, según los especialistas. Guevara no es una excepción. El presente comentario aborda todas las cuestiones que dedica la *Summa* a la esperanza y sólo unas pocas relativas a la caridad. Respecto a esta última virtud teologal, nuestro autor es hijo de su tiempo y su enseñanza es la doctrina común y universal. Sin embargo, cuando Guevara enseña en Salamanca había terminado ya el Concilio de Trento y, en su sesión sexta, que emanó el Decreto sobre la justificación, se trató indirectamente de la caridad. De ahí que en su comentario recoja ya esa problemática, que no hace sino confirmar las tesis de Santo Tomás: la caridad nunca es sólo el resultado de las solas fuerzas naturales del hombre, no pudiendo existir como virtud sobrenatural sin la gracia. Todo el aparato crítico (bibliografía del Prólogo, Introducción y Epílogo; bibliografía especial; índice onomástico e índice general) se concentra al final del vol. II, si exceptuamos el índice general del vol. I. La paginación de los dos tomos es consecutiva, comenzando el segundo en la p. 991.– R. SALA.

FISCHER, Helmut, *Schöpfung und Urknall. Klärendes für das Gespräch zwischen Glaube und Naturwissenschaft*, TVZ, Zürich 2009, 17 x 11,5, 144 pp.

Afortunadamente han pasado los tiempos oscurantistas de una Iglesia que condenaba la ciencia únicamente porque ofuscadamente creía ver en ella una amenaza para la fe. Hoy, cuando celebramos el centenario de Darwin, sólo algunas sectas fundamentalistas y los círculos ultracatólicos más rancios ponen en tela de juicio la teoría de la evolución. Gracias a Dios. En este libro el prof. Fischer explica de una forma sencilla y sintética por qué fe y ciencia, creacionismo y evolucionismo, diseño divino y Big Bang son perfectamente complementarios. Comienza deshaciendo los habituales malentendidos sobre lo que el cristianismo entiende por “Creación”. Los dos relatos del Génesis son narraciones etiológicas. No pretenden dar lecciones de historia ni demostrar nada desde el punto de vista científico. Pasa después a hacer una presentación de los sucesivos paradigmas de comprensión del mundo: las mitologías paganas, el monoteísmo judío, la filosofía natural griega, la revolución copernicana y el nacimiento de la ciencia moderna y los modelos de la física actual. Termina sentando las “bases para un diálogo”. La “Verdad” de la fe no tiene por qué entrar en conflicto con las “Verdades” de las ciencias naturales. Basta respetar las diferentes perspectivas: no sacar conclusiones teológicas de cuestiones científicas, ni conclusiones científicas de cuestiones teológicas. Que los Hawkings y cía. no se empeñen en pontificar y que los doctores de la Santa Madre Iglesia se limiten a hacerlo *de res fidei et mores*. Así de sencillo, así de complicado...– R. SALA.

SÖDING, Thomas / HELD, Klaus (Hg.), *Phänomenologie und Theologie, (Quaestiones Disputatae 227)*, Herder, Freiburg i.B. 2009, 14 x 21,5, 151 pp.

La afamada colección *Quaestiones Disputatae* nos presenta una nueva entrega de su ya largo recorrido, testigo privilegiado de tiempos, modas y cambios en la historia del pensamiento teológico. El presente libro reúne diversos artículos de profesores de la facultad de filosofía y la facultad de teología de la universidad de Wuppertal, en el oeste de Alemania, después de haberse intercambiado discusiones y escritos sobre la posibilidad de hablar de Dios interdisciplinariamente hoy día. Se trata pues de una nueva entrega de las inabarcadas relaciones de amor y odio entre teología y filosofía, razón y fe. Pero la facultad filosófica de Wuppertal tiene una tradición fenomenológica que parece ayudar a estrechar lazos, a verse como pareja de caracteres no incompatibles. Tras el descrédito poskantiano de la metafísica, discurren, el único modo de acercarse filosóficamente a la cuestión de Dios es el fenomenológico. Como es notorio, la fenomenología es el saber de la conciencia, la alternativa al racionalismo o saber lógico y al empirismo o saber experimental, la tercera vía abierta al conocimiento a partir de Kant. Para empiristas radicales como Bunge, la fenomenología es sólo una treta para aumentar las cátedras universitarias, pero por otro lado no deja de ser cierto que muchas cosas pueden ser verdad y no haber sucedido, esto es, existir más que nada en la subjetividad. ¿Y qué es el individuo sino subjetividad reconocida por otros? Así que la fenomenología es un saber respetable, más allá de su comprobación física, un saber que permite entenderse y comunicarse con sentido. En este suelo bien puede plantarse y plantearse la cuestión de Dios, de la teodicea y de la ética, interrogantes sobre los que van defluyendo los artículos. Los filósofos van más corriente arriba, con cara de esfuerzo, mientras los teólogos se dejan mecer por la Biblia, si son protestantes, y el remo de la tradición, si son católicos.- T. MARCOS.

VANNIER, Marie-Anne (dir.), *Les Pères et la naissance de l'ecclésiologie*, Cerf, Paris 2009, 14 x 23,5, 316 pp.

El libro parte de un coloquio habido en la universidad de Metz, en el norte de Francia, entre especialistas de dogmática y patrística sobre la idea de Iglesia. Los Padres no compusieron ningún tratado eclesiológico, pero sí apuntaron sus rasgos esenciales, cada uno a su modo y en sus circunstancias, como Ireneo en la apostolicidad, Cipriano en la unidad o Agustín en la catolicidad. Aparte de las clases habituales, sea por no aburrirse o hacerse notar, los centros escolares superiores organizan cada curso coloquios, simposios, jornadas, convenciones, congresos o sentadas sobre un tema particular del que luego publican las actas. Es el género literario de este libro. En este caso, cada profesor ha tratado del padre de la Iglesia del que es experto y ha analizado su contribución a una idea particular de lo que es la Iglesia. Por ejemplo, Dujarier estudia la aplicación de la palabra fraternidad al ser de la Iglesia en Cipriano, Faivre hace lo propio con percepción distintiva de Iglesia local y universal en la *Primera Carta de Clemente*, o la expresión de *Ecclesia mater* en los africanos (Tertuliano y Cipriano). San Agustín es el autor más estudiado, apareciendo en tres artículos, uno de Rémy sobre la continuidad entre Israel y la Iglesia, otro de Meesen sobre su célebre *cor unum et anima una*, y otro de Lamirande sobre la conferencia de Cartago para poner fin a la controversia donatista. Además Orígenes y Ambrosio son también sacados a la palestra, e igualmente el papa León Magno, sobre la conexión entre eclesiología y cristología, que es un modo de decir entre ministerio y dogmática unitaria. Los padres de la Iglesia lo son porque la han construido desde sus fundamentos, la han cimentado sobre la

roca del evangelio, han hecho comprensible su doctrina a los fieles, la han estructurado a semejanza de un sólido modelo social, la han acorazado contra las grietas de la herejía y el cisma. Sus ideas siguen siendo válidas para el siglo XXI, concluye admirada la editora.– T. MARCOS.

GARCÍA MAESTRO, Juan Pablo, *La teología del siglo XXI. Hacia una teología en diálogo*, PPC, Madrid 2008, 14,5 x 22, 317 pp.

El autor, religioso trinitario, vallisoletano de Campaspero, profesor de teología del Instituto Superior de Pastoral en Madrid, perteneciente a la universidad de Salamanca, y vicario parroquial en la misma ciudad madrileña, ha querido en este libro, como anuncia su título, presentar una teología viable para el futuro, que para él pasa necesariamente por construir una teología dialogal, por tanto con ansias de renovación y adecuación a los tiempos, una dogmática un poco menos dogmática, más crítica, fiel a su espíritu propositivo y explicativo más que a su letra impositiva y engreída. Estructura así el libro en tres partes, tres diálogos exigidos a la teología cristiana. Primeramente el diálogo con la increencia, con la Modernidad occidental, con un mundo adulto científico y tecnificado al que la religión no puede pretender sustituir, sino completar y ayudar, aportar valores y correcciones humanistas. La segunda parte habla del diálogo ecuménico e interreligioso, en lo que respecta al primero de modo que la catolicidad salga de su autosuficiencia, sabiendo que todos los cristianos conformamos algo de la Iglesia de Cristo sin serlo completamente ninguna, y por lo que se refiere al segundo aceptando que la revelación y salvación divinas excede las fronteras estructurales religiosas, las cristianas incluidas, y se hace presente también en aparentes enemigos como el mundo islámico o aparentes amigos como el budismo y la *new age*. Y la tercera parte aboga por superar el centralismo y paternalismo europeos, existen otros modos de hacer teología, y si en Occidente tenemos que vérnoslas con el ateísmo, tal vez en otros lugares los problemas acuciantes nada tienen que ver con eso, sino más bien con la injusticia económica y el pecado estructural. Una Iglesia misionera, samaritana y humilde, atenta al sufrimiento y la dignidad humanos, dispuesta y disponible hacia las necesidades individuales y colectivas, es la receta servida en la parte final de este libro interesante, diáfano y positivo.– T. MARCOS.

KÜLLING, Heinz, *Ehe und Ehelosigkeit bei Paulus. Eine Auslegung zu 1. Korinther 6,12 – 7,40*, Theologischer Verlag, Zürich 2008, 15 x 22,5, 194 pp.

Además de predicador rompecaminos, por tanto impetuoso y creativo, original, Pablo fue también un buen padre de sus hijos, de las comunidades creadas por él, y se ocupó de resolverles los problemas que ellas le iban presentando, desde la proximidad de la parusía (1Tes) a la readmisión de esclavos huidos (Flm), ejerciendo así de misionero y pastor a la vez. Donde más temas aparecen es en la primera carta a los Corintios, y el libro que presentamos se centra en el capítulo siete y los versículos previos, que aborda cuestiones relativas al matrimonio. El autor es doctor en teología y ha sido párroco durante toda su vida en Suiza, de la Iglesia calvinista, así que desde el punto de vista bíblico y experiencial va repasando los asuntos que Pablo considera en ese capítulo, que parecieran de una cada vez más rabiosa actualidad. Así por ejemplo, trata de pureza y sexualidad, de casamiento y soltería, de separación y divorcio, de familia y viudez. Superados los complejos sobre la impureza, la sexualidad pervive como pulsión íntima y desconcertante. Desfasada la superiori-

dad del celibato, el matrimonio es un reto y esfuerzo para la moral y santidad cristianas. Aceptada la conveniencia de la separación matrimonial en situaciones de fracaso, Pablo abre posibilidades de nuevo matrimonio (o privilegio paulino). Ensalzada la influencia intrafamiliar de padres a hijos y cónyuges entre sí, la viudez puede ser también un carisma cristiano. Son los temas de los distintos capítulos. La bibliografía es justamente fundamental, aunque se queda algo escasa. Sólo cita autores protestantes y alemanes, a excepción de Schüssler Fiorenza (será por tener apellido alemán), que aúna la singularidad de ser norteamericana, católica y mujer; y a excepción también de autores clásicos como Aristóteles y Suetonio (en aquélla todavía no había alemanes).— T. MARCOS.

Moral - Pastoral - Liturgia

ANDREU CELMA, José M^a, *Baltasar Gracián o la ética cristiana* (BAC 679), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008, 20 x 12,5, 585 pp.

Implicados en los más diversos temas, los valores éticos presiden la obra literaria de Baltasar Gracián. Se trata de una ética configurada por la Escritura y la espiritualidad ignaciana. Sobre el pensamiento de este gran escritor barroco se ha escrito mucho. A veces de forma trivial. A comienzos de los 90, alguna de sus obras —*Oráculo manual*— llegó a convertirse en *best seller* en EE.UU, ofertada como una moderna “guía para ejecutivos” de la era de la globalización. Estas desafortunadas lecturas son ejemplos de lo disparatado de las versiones secularistas del pensamiento graciano. No se puede acceder a él prescindiendo de sus presupuestos cristianos. En el caso de Gracián, la vivencia ética recibe de la religiosidad su razón de ser. Descubrir ese fondo último de su pensamiento es el tema del presente estudio. Un trasfondo poco explorado, sin el cual, cualquier interpretación pierde su punto de apoyo. Diez años atrás, el prof. Andreu hacía una primera incursión en este terreno con su libro *Gracián y el arte de vivir* (Zaragoza 1998). Ahora, perfecciona aquella perspectiva con este nuevo ensayo sobre el universo espiritual del jesuita. Mostrando un gran dominio de toda la obra del autor, ofrece una excelente exposición en seis capítulos. Los textos de Gracián están tomados de la edición crítica de L. Sánchez Laílla (*Obras completas*, Madrid 2001), siendo *El Criticón* la obra más citada. La gran aportación de Gracián a la ética es de tipo metodológico. Es un maestro en el *modo* de afrontar las cuestiones éticas: intuición, raciocinio, experiencia, praxis. Según él, la reflexión ética es esencialmente cuestionamiento e interrogación. A principios del siglo pasado, Azorín fue el primero en descubrir un paralelismo entre Gracián y Nietzsche. Y como manifiesta con clarividencia el filósofo germano: “Nosotros no podremos llegar a ser verdaderamente maestros más que si nos alzamos con todas las fuerzas de esta atmósfera de nuestro tiempo y si somos, no sólo hombres más sabios, sino, sobre todo, hombres mejores”. Considera Andreu que en momentos de crisis de valores, “de interrogantes fundamentales”, tenemos que volver a la sabiduría de los genios de la humanidad y Gracián, “mistagogo en las artes secretas de la vida, maestro en ironías y esperanzas”, es uno de ellos. El retorno a los clásicos nos ayuda a dotar a nuestra época de la sabiduría práctica que añoramos. Por eso no extraña la abundancia de resonancias de autores modernos que podemos encontrar en las reflexiones de este libro, cuya lectura recomendamos.— R. SALA.

SANZ GIMÉNEZ-RICO, Enrique, *Ya en el principio. Fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana*, Teología Comillas - San Pablo, Madrid 2008, 14,5 x 21,5 198 pp.

El autor es Doctor en Teología, Licenciado en Filología Bíblica Trilingüe y en Sagrada Escritura. Además imparte cursos sobre Antiguo Testamento en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Él nos presenta su obra, en una amplia introducción, como un manual dirigido a alumnos y alumnas interesados en el tema que se aborda en ella, compendiando lo más sustancial de los textos veterotestamentarios (Génesis, Éxodo, Deuteronomio incluyendo además alguno de los libros proféticos y el salterio) que narran decisivas acciones de Dios a favor de Israel y sus antepasados.

El libro está estructurado en tres capítulos: Relación, don, ley; El pecado; y Misericordia y justificación, pretendiendo básicamente presentar los principales fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana. Para esto desarrolla el sentido de los textos seleccionados (estudio y explicación exegético-teológica) proporcionando claves muy sugerentes para comprender la necesidad de tener a la Escritura como referente para construir el propio relato personal, dejando de lado la idea de que la moral que se nos muestra en el Antiguo Testamento es sólo una moral de preceptos y leyes. Profundizando vemos que, en sí, está focalizada en la relación con los demás tal como se menciona en el primer capítulo, dirigiéndose luego a las causas de la ruptura con Dios por el ansia de ser otro dios (pecado) y a la misericordia de ese Dios trascendente o distante que busca el restablecimiento de la justicia (de la alianza realizada con Él). Es un libro bien desarrollado, que emplea términos claros y se lee sin problemas, lo que facilita el acercamiento objetivo a su público y permite cumplir su cometido.– A. LOZÁN.

MORROW, T. G. *Noviazgo cristiano en un mundo supersexualizado*, Ed. Rialp, Madrid 2008, 19 x 12, 222 pp.

Morrow, doctor en Teología por el Instituto Juan Pablo II para estudios de Matrimonio y Familia, expone en este libro sus conclusiones sobre el noviazgo cristiano como espacio de relación y comunicación que va desde la primera amistad hasta la boda. Es una guía moral que propone un nuevo sistema encaminado a conseguir una relación más firme y feliz en un mundo que trivializa la sexualidad.

Tras un análisis de la situación actual en la que el índice de fracaso, divorcio y violencia alcanza las tasas más elevadas, apuesta por un noviazgo que lleve a profundizar en el conocimiento mutuo y al compromiso fiel, en un entorno de castidad. La alternativa cristiana a la vida en pareja sexualizada se presenta de forma radical, tanto como lo es el Evangelio anunciado por Jesucristo.

Es un libro valiente que aparece en momentos en los que pensar y vivir al margen de las relaciones sexuales extramatrimoniales se torna anticuado y casposo. El autor realmente nos convence de que es posible un noviazgo saludable si se pospone el sexo para la vida matrimonial. También ofrece pautas claras y ciertamente orientativas sobre este sacramento fundamentado en el amor y la educación de los hijos. La lectura está salpicada de ejemplos y casos que ilustran las tesis expuestas, lo que hace de ella una actividad amena.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

ANTOINE DE PADOUE, Saint, *Sermons des dimanches et des fêtes III. Du dix-septième dimanche après la Pentecôte au troisième dimanche après l'octave de l'Épiphanie*, Introduction, traduction et notes par Valentin Strappazzon, Cerf, Paris 2009, 20 x 14, 469 pp.

El P. Strappazzon ha emprendido la publicación íntegra en francés de los comentarios de San Antonio a los textos litúrgicos de los domingos y festivos. El proyecto, asumido por la editorial Cerf en colaboración con la editorial Messaggero de Padua, consta de cuatro volúmenes. Este que presentamos es el tercero. Abarca un largo período del año litúrgico: el tiempo ordinario desde la semana 17, los tiempos de Adviento y Navidad y los tres primeros domingos después de la Epifanía. Con él se completa el ciclo de sermones dominicales del doctor evangélico. En el último volumen de la serie está previsto presentar los sermones dedicados a las fiestas marianas y de los santos. Entre los diversos temas tratados en un sermón a propósito de la profecía de Simeón, San Antonio explica el significado de las cuatro estaciones del año en relación con las etapas de la historia de la salvación (pp. 376-377). De Adán a Moisés fue el invierno: “la muerte reinó desde Adán hasta Moisés” (Rm 5,14). De Moisés hasta Cristo fue la primavera: el período que prepara la plenitud del tiempo. La venida de Cristo fue el verano: “Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer” (Gal 4,4). Con la infusión del Espíritu comienza el otoño hacia el tiempo final: “si somos hijos, entonces también herederos, herederos de Dios y coherederos de Cristo” (Rm 8,17). Cada uno de los sermones va precedido de un breve sumario sobre la temática que desarrolla. Con frecuencia el traductor subtítulo entre corchetes los textos para identificar su contenido, facilitando mucho la lectura.– R. SALA.

Filosofía

CORAZÓN GONZÁLEZ, Rafael, *Filosofía del trabajo*, Rialp, Madrid, 2007, 13,5 x 20, 164 pp.

Aun siendo una actividad específicamente humana, el trabajo, como apunta Rafael Corazón, apenas ha ocupado la atención de los filósofos. Las causas de este abandono habría que buscarlas en la escasa valoración de que fue objeto en la Antigüedad grecolatina, que tendió a considerarlo como ocupación propia de los esclavos, incompatible con la actividad política o especulativa, características de los ciudadanos. Con otros matices, la falta de interés por el trabajo persistió en la filosofía medieval, que, desde un esquema tripartito de la sociedad –*oratores, bellatores y laboratores*– lo vio como la ocupación definitiva del tercer estado. Solo a partir de la Reforma protestante cambia la manera de percibirlo, así como también se altera la percepción de los lugares respectivos del hombre y de la naturaleza. Frente a las corrientes utilitaristas, atentas tan solo al valor de uso de lo producido, señala Rafael Corazón que el significado del trabajo debe de ser abordado desde una perspectiva teleológica. Su fin no puede ser el producto en sí mismo, ya que eso supondría como ideal un aumento indefinido de la producción y del consumo y llevaría indefectiblemente a la esclavización del ser humano, convertido en mero medio al servicio de lo que se ha dado en llamar progreso. Para el autor, el trabajo es un fin intermedio, que, como los demás, carece de sentido si no se refiere a Dios, el fin último; es “el medio mediante el que cada persona encauza su vida como don a los demás y a Dios” (p. 153).– F. J. BERNAD MORALES.

MARQUET, Jean-François, *Miroirs de l'identité. La littérature hantée par la philosophie*, Les Éditions du Cerf, Paris 2009, 21,5 x 13,5, 370 pp.

Desde su origen, la alquimia (1560-1630) está ligada a la tierra, el punto donde todos los rayos desembocan y se proyectan. La novela y la alquimia se remontan hasta el origen alejandrino. El *punto* de Pascal. Para los cristianos el punto es Jesucristo. Dios es el fin y el principio, el centro de todo. La caridad se manifiesta de diversas maneras. Es la gracia y no la razón, la concepción pascaliana (agustiniana) de la justificación. El *átomo seminal* de Diderot. La molécula no es inmaterial, tiene longitud, anchura, profundidad y sensibilidad. Dios no ha creado el universo ni prevé el futuro. Es la monadología *sin Providencia*. Víctor Hugo y lo infinitamente pequeño. La imagen de la lluvia estructura el espacio hugoliano. El infinito es el Uno, Dios. El tema idílico fue una obsesión en la obra tardía de Hugo, revelador de un Dios personal y bueno. Wagner, el crepúsculo de la caballería. Es la figura del héroe caballeresco que se perfila bajo un triple aspecto de conquistador, transgresor y redentor. Titule es el conquistador; Amfortas, el transgresor; Parsifal, el redentor. Barvey d'Aurevilly tenía una sensibilidad que se cerraba en vez de abrirse. Cada texto es una máscara y una herida. Eliminar las palabras es quizá el arte. Mallarmé o la puesta en escena de la Idea. La Idea vino de Hegel. Mallarmé es poeta y la convertirá en drama y en poesía. El poema es lo que no está dicho, sino sugerido. Proust está fundado en una experiencia primera. *Adaequatio rei et intellectus* es la fórmula proustiana de la verdad, la metamorfosis y la metáfora. Cada palabra (cada significado) esconde y resguarda otra. El lenguaje se hace estilo. El mundo no ha sido creado una sola vez, son muchos los artistas que lo crean. Gracq tiene presente a Hegel en *Au château d'Argol*. Desde la filosofía va a lo más profundo del mito, donde nos encontramos en presencia de lo más arcaico, el rito, la obsesión del sacrificio. De Hegel a Freud. Hölderlin, el retorno de los dioses. Homero y Hesíodo dieron a los griegos la teogonía de los dioses. Es un mundo traspasado por lo sagrado. Ser uno con todo es la vida de la divinidad. Cristo es el último de los dioses griegos. La era cristiana es un período sin Dios. Volverá el retorno del cristianismo. Lo que le permitió al P. de Lubac unirlo a Joaquín de Fiore. La nueva Iglesia será el retorno del politeísmo. Kierkegaard, los espejos de la melancolía. "Mi vida comenzó con una horrible melancolía. Desde mi primera infancia... una melancolía casi demente". Esta melancolía ha intrigado a los psiquiatras. *¿Culpable? ¿No culpable?*, el enigma de la melancolía kierkegaardiana. El mensaje y su laberinto. Nos podemos quedar en la letra del mensaje o acceder a la comprensión de lo religioso. La tragedia de la cólera del Padre es que Cristo tuvo que morir por su sacrificio. Nosotros no somos cristianos. Es la voz que nos guía en el laberinto de la catedral Kierkegaardiana. La escolástica es el estilo gótico en medio de su riqueza, pero sin contenido. Rilke y el espacio de lo divino. Dios es el inconsciente, la raíz oscura y profunda en nosotros. No hay que dirigirse hacia un Dios celeste. Hay que empujar hasta las raíces, de donde brota la savia. El Padre del Antiguo Testamento es terrible, extraño y cruel. Lo mismo el del Islam. El cristianismo es superficial. La gravedad (*Schwerkraft*) es la forma inmediata del Dios de Rilke. Dios es la sangre, la muerte, el inconsciente, que designa siempre la misma cosa. En todas las religiones Dios es nihilista. Dios es la dirección del amor, no el objeto del amor. El Ángel, mediador entre el hombre y Dios. El hombre y Dios surgen de los dos polos de un Ángel inacabado. No hay que buscarlo en el más allá. Se identifica en el espacio cerrado e indecible de la muerte. Nuestra última palabra es una palabra de miseria, pero también de belleza. El epílogo es de Marc Fumaroli. Habla de los mitos, los ritos, las metáforas y los símbolos. Un libro de pensamiento y de belleza, y muy moderno.— J. VEGA.

REDER, Michael, *Globalisierung und Philosophie. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009, 22 x 15, 160 pp.

Globalización es hoy la palabra mágica de nuestro mundo que resume sus angustias y esperanzas en la economía, en la sociedad, en la religión y en la dinámica cultural general. Ese impulso nos lleva a buscar una paz y un bienestar también universal en medio de los conflictos y los problemas de identidad y de convivencia que nos rodean. Como es lógico también la Filosofía se ha ocupado, con gran interés, de estos problemas. De eso tenemos muchos ejemplos que van desde Kant a Habermas. Así, por ejemplo, ahora sabemos mejor que el Estado no es todo pero que también es muy necesario para la integración de intereses, que necesitamos una ética de la globalización para no perecer en la ley de la selva o del Estado salvaje. También se necesita una Gobernanza global, que defina y sostenga unas directrices básicas y fundamentales, puesto que la famosa mano misteriosa de A. Smith no parece haber dirigido adecuadamente la economía ni ha funcionado nada bien. O, como bromeaba un gran sociólogo: su misterio consiste, simplemente, en que no existe. A partir de aquí, la teoría de la justicia de Rawls, la idea del Estado post-nacional de Habermas, las ironías liberales en un contexto global de Rorty, el universalismo de M. Walzer o la democracia del futuro de Derrida son propuestas que nos ayudan a esbozar el futuro global que ya está entre nosotros, pero en el que, a veces, nos sentimos muy perdidos. El relativismo y el utilitarismo, sin más, ya no bastan. Necesitamos recuperar otros valores sin los cuales ni tan siquiera la empresa económica es posible ni viable. Por eso, la globalización discute el “derecho de guerra” y se pregunta por la paz universal y unas nuevas relaciones internacionales, se busca una nueva economía que tenga en cuenta el bien común, de todos, y no sólo el de unos cuantos o unos pocos, con una solidaridad global y una comunicación universal. Que se plantee el problema del cambio climático desde nuestra vulnerabilidad actual. Y, que se oriente la religión como un factor global fundamental que pueda aportar beneficios positivos y no sólo divisiones, insultos y conclusiones violentas de espíritus desazonados. Un primer paso es preciso darlo en una nueva relación Europa-África. Sólo, así, será posible avanzar hacia a un cosmopolitismo saludable para todos.– D. NATAL.

PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, *El hombre y el animal*. Nuevas fronteras de la Antropología, BAC, Madrid 2008, 20 x 14, 572 pp.

Esta obra recoge una síntesis de muchas investigaciones multidisciplinares en las que ciencia y filosofía dialogan sobre el apasionante tema del hombre. El estudio biológico del ser humano apunta a una vida del espíritu sin el cual el hombre padecería una anómala indigencia física que le impediría sobrevivir en este mundo difícil y hostil. A la luz de estas investigaciones el cuerpo humano parece un correlato físico del alma vital de un ser muy especial. Así, la falta de especialización del ser humano le hace muy vulnerable pero también le capacita para una adaptación más variada a diversos medios físicos y biológicos. De este modo, el ser humano es el animal con “más capacidad de generalización” en el sentido de poder vivir en más diversos ambientes o medios físicos. De otra parte, los instintos humanos, al no estar tan determinados previamente se encuentran en la necesidad perentoria de conducirse a sí mismos bajo la guía de una cierta razón parlamentaria. En fin, para aclarar lo mejor posible la situación del hombre en el mundo actual, se estudia el mono desnudo de D. Morris, el proyecto gran simio de Peter Singer, la teoría del entorno de Uexküll, la antropología de Portmann y la nidificación, la antropología del hombre como ser “excéntrico” de Plessner, la antropología filosófica de Gehlen, y las aportaciones y carencias de la

antropología biológica actual a la comprensión científica del ser humano. También se recoge la contribución de la fenomenología al debate sobre el hombre y el animal en McIntyre, Max Scheler y Zubiri. No faltan otras aportaciones antropológicas de orientación biológica como la de Lovejoy o la de la socio-biología de E. Wilson. En la parte conclusiva se revisa todo el trabajo recordando a Morris, Singer, el darwinismo, la excentricidad humana y la antropología metafísica, la apertura al mundo y la racionalidad humana. También se insiste sobre la morfología humana, la conducta y la inteligencia, y el lenguaje humano unido a la racionalidad analógica del cuerpo humano con toda su especificidad propia tanto del lenguaje como de la conducta humana. Estamos ante una obra muy actual que trata de unir bien los diversos estudios de la vida humana en sus tres niveles fundamentales de biología, cultura y espiritualidad. Y, define certeramente al ser humano al situarlo en el lugar que le corresponde hoy en el mundo con toda su capacidad para transformarlo y para hacer una reflexión completa sobre sí mismo que consiga tanto un auténtico conocimiento propio como un adecuado dominio de sí mismo: p.387. El autor tiene una formación muy sólida y multidisciplinar que le permite tratar todos los temas con altura, independientemente de si se está de acuerdo con todas sus orientaciones y afirmaciones finales.– D. NATAL.

MELENDO, Tomás - Jimena LEIZAOLA (colaboradora), *Metafísica de lo concreto*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2009, 20 x 13, 415 pp.

El autor de esta obra pretende “devolver su voz a lo real”, pues el gran tema de la metafísica es todo lo que hay, “la realidad como es en sí” y su “identidad” (p. 102), “a la luz del acto de ser” (pp. 77; 82). Entonces, se trata de abrir el hombre actual a todas las cosas, pero sobre todo a las personas, para superar este mundo humano sofocado y ensordecido por el estruendo del bienestar y el consumo que apela de forma casi “exclusiva a los resortes más ensimismantes del propio yo” y lo conduce al sin sentido de la vida. De este modo, se intenta que, más allá de las resonancias económicas y utilitaristas, que tornan nuestro universo tedioso, chato y desvaído, convertido en puro supermercado, el mundo que nos rodea vuelva a manifestarse en toda su verdad, bondad y belleza para restaurar plenamente la condición humana en toda su plenitud y trascendencia. El autor, catedrático de Metafísica de la Universidad de Málaga, afronta esta gran tarea tratando de hacer una Metafísica, realmente humana, a partir de los temas clásicos de la misma como pueden ser: el ser y el ente, el ente en cuanto ente, el acto de ser, el ente que se dice de muchas maneras, y el acto personal de ser que termina por romper una lanza a favor del cuerpo humano, que tan ajeno ha sido a los tratados de la metafísica clásica, aunque nunca fuera así en santo Tomás de Aquino, pues según él, el alma humana suspira por el cuerpo y no sería plenamente feliz sin él (pp. 120; 383 n.7). Referencias abundantes a la logoterapia de Víctor Frankl y a la filosofía personalista, que quiere vivir como piensa, apoyan este buen proyecto de renovación y resurrección de la metafísica para tratar de volverla al mundo humano, nada intrascendente, de la vida y las personas.– D. NATAL.

MÉNAGE, Gilles, *Historia de las mujeres filósofas*, introducción y notas de Rosa Rius Gattel, trad. Mercé Otero, Herder, Barcelona 2009, 21 x 13, 157 pp.

Historia mulierum philosopharum fue escrito originariamente en el siglo XVII por el gramático y lexicógrafo Gilles Ménage. En esa época existían los salones literarios donde intervenían las llamadas “preciosas”, mujeres que lograban su autoestima debido a su saber

y a su capacidad de irradiación cultural entre los contertulios. Ménage era amigo de figuras sobresalientes dentro de las “preciosas”, como Madame de Sévigné y Madame de La Fayette. Las consideraba intelectuales y eruditas de gran calidad y, en un sentido amplio filósofas; por eso escribió en su honor esta investigación erudita sobre los logros femeninos en los tiempos remotos. La obra pertenece al catálogo de las mujeres ilustres que aparecen en la Edad Media y el Renacimiento para exaltar el honor y la excelencia de las mujeres. La legitimación tradicional lleva consigo la legitimación racional, pues si siempre ha habido mujeres filósofas, cabe suponer que mujeres y hombres tienen la misma capacidad intelectual. Si las contribuciones históricas de las mujeres son menores, se debe a la educación y al prejuicio. El libro es una especie de diccionario de filosofía en el que, con entradas de desigual extensión, se indican los nombres, así como las fuentes en las que aparecen mencionadas. La poca referencia a las opiniones filosóficas de las pensadoras, puede parecernos decepcionante, pero debemos mirar el momento en que aparece y el propósito de la obra. Por eso, que nadie busque en este libro una historia de la filosofía, es más bien una pequeña enciclopedia. La novedad del libro es el elenco de las mujeres filósofas de la antigüedad y las fuentes en que aparecen, ya que salvo excepciones como Aspasia de Mileto, Hipatia de Alejandría, Hiparquía, Diotima, pocos conocen las 65 mujeres filósofas que encontró nuestro autor en los libros antiguos.– J. ANTOLÍN.

Historia

SALLES, Catherine, *Saint Augustin, un destin africain*, Desclée de Brouwer, Paris 2009, 23 x 15, 387 pp.

Se podría decir que los libros dedicados a san Agustín son ya casi innumerables. Pero, además de su exposición teológica y filosófica ¿se puede decir que se conoce bien su vida y el ambiente que dio sentido y orientación a su obra? Porque Agustín, antes de ser obispo o teólogo es un Africano de la antigüedad tardía que va a crecer en una cultura y una educación marcada por la búsqueda de la sabiduría. Y, antes de ser un cristiano, que elabora una visión grandiosa de la fe, ha sido un hombre que busca el sentido de su vida y pasa años con los maniqueos. Pues si sus palabras nos llegan, aún hoy, al alma, es porque este hombre convertido, este místico, no duda en compartir con nosotros sus planteamientos, sus problemas y razones para creer. La autora de esta obra, experta en cultura clásica y el mundo antiguo, nos ofrece una descripción detallada de la infancia africana de Agustín, de su adolescencia y sus estudios en Cartago, alias “sartago” o sartén candente del vicio (p. 89), de sus dudas en la búsqueda de la verdad, de la huída de África, del gran año de su conversión y de la vuelta a África, con sus familiares y amigos, de la carga episcopal como obispo de Hipona, del ministerio de la Palabra y la Escritura, de las Confesiones de su vida, del hundimiento de Roma y de la nueva Ciudad de Dios, y del gran misterio de la Trinidad y el amor frente a todas las herejías y los abusos de los propios y los extraños. Agustín nunca renunció a su Africanidad por más que su acento africano hiciese reír a los italianos. Él mismo le recuerda, a uno de sus viejos profesores, Máximo: “¿Porqué te olvidas de que eres fundamentalmente un Africano que se dirige a otros Africanos?”: p. 23. Igualmente, recuerda con orgullo a Apuleyo de Madaura otro clásico africano al que cita unas 25 veces en *La Ciudad de Dios*: p. 59. Amante de la cultura clásica, no olvida que la *Eneida* se entusiasma con la reina fenicia Dido, en Cartago, y, así, Virgilio deviene también “poeta nacional” del África: p. 63.

Agustín era “un joven tranquilo y bien educado” según Vicente de Cartenna que le ha conocido en Cartago. Un “orador” en la escala social más alta del sistema educativo romano, dedicado “día y noche” a su trabajo (pp. 106-7), pero con unos alumnos, que, ya en tiempos de Quintiliano, se endiosaban en su orgullo: p. 109. Pero, a pesar de todo, tras diversas conversiones, Agustín consigue encontrarse plenamente consigo mismo y volver totalmente en sí como nos lo comunica, cuando dice: “je rentraí en moi tout entier”: p. 192. De vuelta a su amada África todo su ser africano resucita con una explosión de luz, de dulce brisa de mar y en las conversaciones de Cartago trabadas de púnico y latín. Así: “Augustin est comblé de se retrouver chez lui, dans ce pays que désormais il ne quittera plus”: p. 241. Es más, la falta de predicadores de la palabra evangélica “conocedores del púnico” también le va a hacer sufrir: p. 280. Además, la iglesia donatista recluta numerosos fieles por presentarse como defensora de las tradiciones africanas frente a la cultura greco-romana: p. 342. Y, no obstante, el pelagiano Julián de Eclana moteja a Agustín de “charlatán púnico”, “viejo asmático”, “Aristóteles cartaginés”, y “patrón de burros” quizá por su admiración de Apuleyo y su asno de oro. Pero, Agustín le contesta que no piense “vencer a los Púnicos”, por razones de raza, si es incapaz de vencerlos con argumentos: p. 358. Además, J. de Eclana mismo toma como referencia a Cipriano de Cartago, “un Púnico donde los haya”: p. 358. En fin, estamos ante un escrito que nos acerca un poco más al medio ambiente que dio origen al hombre, Agustín, y, por tanto, nos introduce aún más plenamente en su vida y en su obra.– D. NATAL.

CAPUCCI, Flavio, *Josemaría Escrivá, santo. El itinerario de la causa de canonización*, trad. J. R. Pérez, Ediciones Rialp, Madrid 2009, 21 x 14.5, 199 pp.

En la presente obra, Capucci nos presenta en diez capítulos la documentación relacionada con la beatificación y canonización de san Josemaría Escrivá, fundador del Opus Dei, así como las homilías e intervenciones de los Papas desde Pablo VI hasta Juan Pablo II y el Card. Joseph Ratzinger, hoy Benedicto XVI.

En los dos primeros capítulos se ofrece un breve resumen de la historia de la causa y una cronología esquemática de la misma. Siguen los documentos, y el cap. III está dedicado al estudio de la existencia de una sólida fama de santidad del fundador del Opus Dei ya en el momento de su muerte. Fama que ha de documentarse para obtener el inicio de la causa de beatificación, causa que comenzó con el *Decreto de introducción* (cap. IV), seguida por la elaboración por parte de la Postulación de la *Positio super vita et virtutibus* (cap. V). El cap. VI contiene los dos decretos pontificios previos a la beatificación: los correspondientes a las virtudes heroicas y el primer milagro atribuido a la intercesión del Siervo de Dios. Textos que trazan el gran perfil teológico de santo. Los capítulos VII y IX están dedicados a las ceremonias de la beatificación y canonización con sus respectivas homilías, etc. Flavio Capucci termina el trabajo con un capítulo-apéndice –La canonización en la opinión pública– en el que nos presenta una reseña del eco que la canonización del fundador del Opus Dei suscitó en los medios internacionales de comunicación.– P. HERNÁNDEZ.

FAZIO, Mariano, *La América ingenua. Breve historia del descubrimiento, conquista y evangelización*, Ediciones Rialp, Madrid 2009, 24 x 16, 187 pp.

Mucho se ha escrito y se seguirá escribiendo en torno al descubrimiento y conquista de América. La historiografía surgida de plumas españolas como de americanas sobre el tema es abundante, así como los puntos de vista según desde los principios morales e ideo-

lógicos con que se mire. Muchos han querido ignorar los abusos cometidos por algunos conquistadores hispanos, y, más frecuentemente, es la de quienes se empeñan en no ver nada positivo en la labor civilizadora y evangelizadora de España en América. Algunos de estos últimos suelen presentar el continente americano como un remanso de paz, como un paraíso, antes de la llegada de los españoles. Sin embargo la realidad fue muy diferente. Los reinos, entre otros, del inca Pachacútec (1438-1471) y del monarca Moctezuma Ilhuicamina (1440-1469) se caracterizaron por las conquistas militares, las expulsiones y reubicaciones de los pueblos rivales o la destrucción sistemática del bagaje cultural de los pueblos sometidos. Un militarismo deshumanizante, que en ocasiones se manifestó en la crueldad con que fueron tratados los pueblos vencidos. Baste recordar las guerras floridas de los aztecas para conseguir víctimas para sus sacrificios religiosos, etc.

En la presente obra, Fazio, en los dos primeros capítulos hace un rápido análisis de los principales pueblos indígenas y da una visión conclusiva y valorativa de los logros alcanzados por el hombre americano antes de 1492, y de las diversas migraciones. Los capítulos III y IV los dedica al período colombino, viajes, asentamiento en las Antillas que fue el campo de aprendizaje y la primera toma de contacto de algunos conquistadores con el mundo americano; abusos que se cometían, el púlpito acusador de el dominico Fr. Antonio de Montesinos contra los mismos; cruza el océano para informar al Rey, quien decide reunir en Burgos a teólogos y juristas para tratar sobre el problema indígena. Esta reunión dará origen al primer cuerpo de leyes socio-laborales para las Indias. Leyes que reflejaban el profundo humanismo cristiano de la Corona y su Consejo y el inicio de una batalla planteada en España y América por la justicia y la defensa de la dignidad humana. Como escribe Lewis Hanke: "otras naciones enviaron osados exploradores y establecieron imperios. Pero ningún otro pueblo europeo, antes o desde la conquista de América, se lanzó a una lucha por la justicia como la que se desarrolló entre los españoles poco después del descubrimiento de América y continuó a través del siglo XVI". En el cap. V el autor hace un claro y bien logrado análisis de lo que él titula "Las Grandes Conquistas Armadas". El cap. VI va dedicado a la obra evangelizadora y el VII a "La Búsqueda de la Justicia" es decir, a las *Leyes de Indias* que honran a España y América.

La historia de la conquista pudo haber sido buena o mala, pero lo que resulta indudable, no así en tierras colonizadas por otras naciones, es que, en pocos años, ambas razas se fusionaron en una, y surgió de la tierra americana una sociedad distinta.

El deseo del autor, sin duda, es dar a conocer una valoración más objetiva de la historia de la conquista y de nuestro pasado común. Valoración que creo ha logrado en esta obra, muy bien escrita y documentada.– P. HERNÁNDEZ.

VALPUESTA, Nazario, *El clero secular en la América hispana del siglo XVI* (Estudios y Ensayos. Historia 118), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008, 20 x 14, 453 pp.

El presente trabajo quiere subsanar el silencio que existía, si exceptuamos algunas alusiones esporádicas en las crónicas de los religiosos, acerca de las tareas apostólicas y civilizadoras de obispos y sacerdotes en la América hispana del siglo XVI. Obra muy importante pues hasta el presente solo se conocía la labor llevada a cabo por las diversas órdenes religiosas.

En el cap. I bajo el título de "La evangelización de la América hispana, un desafío para la Iglesia" el autor estudia, entre otros, los siguientes puntos: La reforma de la Iglesia y su influencia en América; Estructura ideológica de la época; El patronato regio; El clero y los siglos que precedieron; Deficiente formación religiosa; Franciscanos y dominicos cierran las

puertas a los nativos; Los obispos, abiertos a la ordenación de nativos. En el cap. II se estudian las diócesis creadas en el siglo XVI con el nombre y una breve biografía de los obispos de las mismas y labor que llevaron a cabo en ellas. El cap. III va dedicado a los obispos del clero secular del siglo XVI, con un colofón acerca de los sacerdotes criollos obispos a principios del siglo XVII. En los caps. IV y V se habla sobre los sacerdotes nacidos y ordenados en España y América. Y los caps. VI, VII y VIII sobre los sacerdotes criollos, mestizos e indígena. Le siguen tres apéndices: a) Opiniones sobre la ordenación de los sacerdotes mestizos; b) Legislación real sobre ordenación sacerdotal de los mestizos y, c) Datos demográficos de la población indígena por el año 1492 y su composición social en 1570, así como religiosos existentes en América a finales del siglo XVI. Y en las págs. XXIII-XXXIV se da una amplia bibliografía e información de los archivos consultados por el autor.

Usando documentos de primera mano de los archivos españoles y americanos, Nazario Valpuesta, ha escrito una obra bien elaborada y documentada, cuya lectura ayudará al estudioso e interesado sobre temas americanos a conocer mejor la labor llevada a cabo por la Iglesia en aquellas tierras, seminarios establecidos y soluciones que los obispos dieron en siglo XVI para fomentar y preparar un clero nativo etc., así como la contribución española al desarrollo de las poblaciones nativas. Obra imprescindible y a tener en cuenta por quien quiera adentrarse en el estudio de los temas mencionados.- P. HERNÁNDEZ.

ALBUJA MATEUS, Augusto E., *Doctrinas y parroquias de Quito en la segunda mitad del siglo XVI*, Abya-Yala, Quito 1998, 498 pp.

Esta obra fue la tesis doctoral de Mons. Augusto E. Albuja Mateus, defendida en el mes de marzo de 1961, en la Universidad Pontificia de Salamanca. Un extracto de la misma se publicó en *Misionalia Hispánica*, n. 53, mayo de 1961, bajo el título "El Obispado de Quito en el siglo XVI". Dado el valor de este trabajo se pensó en su publicación completa, primero en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y luego en Quito. Lo cierto es que estuvo en espera durante más de 30 años. Esta obra es de obligada consulta para la historia de la iglesia y de los agustinos en Quito durante la segunda mitad del siglo XVI, especialmente con relación a los *Sínodos* del obispo fray Luis López de Solís, que vienen a ser un complemento y base fundamental. Al publicarse los *Sínodos de Quito (1594)* y *Loja (1596)*, en 1993, se vio la conveniencia de la edición de esta tesis, dividida en dos partes. La primera comprende, en 16 capítulos, al tema propuesto de las doctrinas y parroquias. La segunda parte tiene una colección de sesenta documentos, relacionados con el tema y en su mayoría inéditos, como la relación que hizo fray Luis López sobre el clero, parroquias y doctrinas de su diócesis, el 8 de mayo de 1597 y 1598. El autor realizó una laboriosa investigación en el Archivo de Indias para clarificar cómo se había evangelizado en la Audiencia y diócesis de Quito, erigida en 1545, durante la segunda mitad del siglo XVI. Sobre la primera mitad se dan las líneas generales en el prólogo por Mons. Aurelio Arresti Yarza, obispo de Ibarra. Como es una tesis de derecho canónico, se desarrolla lo que se entendía entonces por parroquias y doctrinas, instrucción religiosa, cuidado pastoral, culto divino, administración de sacramentos, libros parroquiales, sostenimiento del clero, seminario y ordenación de mestizos, etc. Él esperaba formar parte del profesorado del seminario y fue destinado a la parroquia de San Sebastián, una de las más antiguas de Quito, donde ha desarrollado una buena labor pastoral, construyendo una nueva iglesia y casa parroquial, donde reside y atiende un centro cultural en la antigua iglesia. Con sus ochenta años, se lamenta de no haber podido hacer estudios complementarios. Se siente satisfecho por la publicación de la obra. No ha tenido tiempo disponible para ponerla al día e incorporar datos de nue-

vas publicaciones, que se han hecho sobre los *Sínodos* de fray Luis López de Solís y la historia de la iglesia en Ecuador durante el siglo XVI. Merecía la pena su publicación para que sirva de fuente documental. Se felicita a su autor.– F. CAMPO.

BULTMANN, Rudolf – HEIDEGGER, Martin, *Briefwechsel 1925-1975*, Andreas Grossmann und Christof Landmesser, hrsg., Geleitwort von Eberhard Jüngel, Vittorio Klostermann – Mohr Siebeck, Frankfurt am M. – Tübingen 2009, 21 x 14,5, 342 pp.

Este valioso libro, que publica por primera vez la correspondencia que mantuvieron Bultmann y Heidegger, arroja una nueva luz sobre estos dos grandes pensadores del s. XX. La publicación intercala también varias fotos y reproducciones facsímiles de las cartas. Va precedida de un Prólogo en el que Eberhard Jüngel indica que lo más ejemplar de la estrecha amistad que ambos cultivaron durante cinco décadas es el profundo respeto que manifiesta por el compromiso intelectual propio de cada uno (Heidegger se refiere a la “maldita animosidad” entre la fe y la filosofía). Hoy deberíamos tomar nota de ello. En efecto, Bultmann y Heidegger se habían conocido en 1923. Fueron colegas de docencia en Marburgo durante cuatro años. En esta época Heidegger publica *Sein und Zeit* (1927). Esta obra llamó poderosamente la atención del joven exegeta (cf. *Cartas* nn. 10, 23-24), deseoso de situar al hombre racional a la escucha existencial de la Palabra revelada. La hermenéutica de Bultmann se servirá ampliamente de la analítica existencial del *Dasein*. Le dedicará a Heidegger el primer volumen de su obra *Glauben und verstehen* (cf. *Carta* n. 69). Era suficientemente conocido que más allá de la admiración recíproca, entre ambos surgió una intensa amistad. Pero se conocían menos los detalles particulares de la misma. El género epistolar resulta especialmente ilustrativo en este sentido. Por ejemplo, es interesante observar el cambio de tratamiento que se evidencia ya desde finales de 1928. Aunque ambos encabezan siempre sus cartas con la fórmula de cortesía “*Lieber Freunde*”, ahora en el cuerpo del texto el familiar *Du* sustituye al más formal *Sie*.

El retrato que reflejan estas cartas es el de dos personas, que con sus virtudes y debilidades, se profesaron mutua simpatía, se intercambiaron opiniones y se dedicaron libros. Pero muestran también sus diferencias de pensamiento e incluso sus abiertas discrepancias. Los dos autores discutieron críticamente sobre la relación entre filosofía y teología en los famosos debates de Marburgo, a los que Bultmann invitó insistentemente, sin éxito, a su también amigo y colega K. Barth. Como es sabido el contacto personal entre Bultmann y Heidegger se enfrió con la llegada del nazismo debido a las posturas opuestas que cada uno adoptó entonces. Bultmann se unió a la “Iglesia confesante”, mientras Heidegger no ocultó su simpatía por el movimiento de los *Deutsche Christen*. Las lagunas en la correspondencia durante este período (especialmente entre 1941 y 1948) hacen patente esa distancia. Sin embargo, tras la Segunda Guerra Mundial, la relación epistolar se restablece en su antigua fluidez a partir de 1954. “Decíamos ayer...”.

Junto a las cartas, el libro recopila también otras modalidades de correspondencia como tarjetas postales o de felicitación más breves. Todas están numeradas y ordenadas cronológicamente. En total son 47 textos de Bultmann (editados por Mohr Siebeck) y 73 de Heidegger (editados por Vittorio Klostermann) que tratan las más variadas cuestiones: desde sesudas reflexiones filosóficas hasta noticias sobre acontecimientos personales o familiares. La información que proporcionan las notas facilita mucho la comprensión de los textos desde una apropiada perspectiva histórica. Además, los editores ofrecen en un Anexo final un conjunto de documentos directamente relacionados, de un modo u otro, con los temas abordados en la correspondencia epistolar. Completan la obra exhaustivos índices bibliográfico, onomástico y temático.– R. SALA.

VÁZQUEZ DE PRADA, Mercedes. *Historia de la familia contemporánea. Principales cambios en los siglos XIX y XX*, Ed. Rialp, Madrid 2008, 24,5 x 16,5, 222 pp.

Mercedes Vázquez de Prada, profesora de Historia Contemporánea en la Universidad de Navarra y de Historia de la Familia en el Máster en Matrimonio y Familia en el Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra, nos ofrece en este libro un riguroso estudio histórico sobre la evolución de la institución familiar en los siglos XIX y XX en el que analiza los factores de cambio y las consecuencias, determinantes económicos e ideológicos que marcan una situación nueva. Desde la objetividad de la investigación sobre la transformación de la familia tradicional en nuevas formas de convivencia, aún permaneciendo rasgos de la anterior, que son consideradas también como familia por la sociedad actual, se deriva una crítica que desvela una desazón por la pérdida de valores tales como la estabilidad afectiva que favorece el crecimiento de los hijos o el valor de la vida como bien otorgado por Dios. Se dibuja así una situación en la que la familia convencional es minoritaria frente a otros modelos alternativos. Si bien, al presentar las innovaciones que han ido sucediéndose, destaca rasgos considerados como positivos, así todo lo relacionado con la liberación de la mujer es visto como una aportación que mejora su situación, siempre que no la reduzca a mero objeto de placer. Algo que critica con fundamento y que sin duda está llevando a diversos desequilibrios personales propios y colaterales es la trivialización de las relaciones sexuales que cosifican a los individuos privándolos de una necesaria e importante humanidad.

Cada capítulo es iniciado con una introducción que sitúa el contenido a tratar y termina con un resumen claro y conciso de los puntos abordados, así como una bibliografía que documenta la exposición. A pesar de ser un libro científico, el lenguaje es accesible y su contenido es apropiado tanto para el estudio como para la divulgación.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

FERRER, Urbano (ed.), *Para comprender a Edith Stein*, Ediciones Palabra, Madrid 2008, 21 x 13, 412 pp.

Es poco común que en una obra colectiva como esta ningún artículo desmerezca del conjunto; algo que, sin embargo, ocurre con este libro coordinado por Urbano Ferrer. Se trata de nueve miradas distintas y complementarias sobre Edith Stein, gracias a las cuales, el lector consigue formarse una imagen compleja de esta mujer extraordinaria. Su biografía, su formación e inquietud intelectual, la evolución desde las posiciones fenomenológicas, hasta la aproximación al tomismo, su tesis doctoral sobre la empatía, la impronta de sus maestros, de Edmund Husserl o Max Scheler, pero sobre todo de Adolf Reinach, el influjo de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz, son tratados en una brillante serie de ensayos, que no se limitan a presentar lo que pudiéramos llamar una transformación intelectual, sino que consiguen aproximarnos a una peripecia vital, pues no es un simple cambio de convicciones o de creencias, sino un auténtico proceso de conversión lo que se narra, en el que la razón ocupa un lugar importante, pero no único, quizá ni siquiera el principal, pues a su lado, empujándola, se halla la inquietud, la necesidad de encontrar una respuesta que satisfaga los anhelos íntimos del corazón.

La lectura suscita múltiples reflexiones. Algunas de carácter abstracto y otras más próximas a la realidad vital de Edith Stein. De todas ellas, quizá las más importantes y a la vez dolorosas son las que se refieren a su pertenencia al pueblo judío —un rasgo compartido con Husserl, Scheler y Reinach—, tratada en dos sugerentes artículos firmados por Francisco Javier Sancho y Emilia Bea. Como de manera brutal aseverará el nazismo, la conversión no

borra la adscripción al linaje de Jacob. Edith Stein, huérfana muy pronto de padre, crece al cuidado de una madre piadosa y observante que, no puede impedir que sus hijos se aparten de la religión tradicional en que ella pretende educarlos. Quizá a la pobre mujer le falte formación religiosa para dar respuesta a las inquietudes de sus numerosos hijos, pero bastante hace con sacarlos adelante y darles unos estudios, poniéndose al frente del negocio familiar. No cabe cargar sobre ella la responsabilidad por el abandono del judaísmo. Los casos arriba mencionados muestran que era esta una conducta muy frecuente en la época. La asimilación, iniciada con la Revolución Francesa, amenazaba la pervivencia de un Israel que, apenas salido del gueto, no encontraba un camino para orientarse en la modernidad. Para Edith, el paso al catolicismo no supone, en ningún modo una ruptura con el pueblo al que de manera indeleble pertenece. Como “hija del pueblo judío e hija de la Iglesia” se presenta a sí misma ante el Papa Pío XI en la carta que le dirige apenas tres meses después de la llegada de Hitler al poder, y en la que le advierte de la situación en Alemania y le solicita un pronunciamiento público contra el antisemitismo. Sorprende el tono escueto y frío con que el cardenal Pacelli le informa de que la carta ha sido entregada a Su Santidad. Nada más: ninguna acción, ninguna palabra de consuelo. No es este el lugar para discutir la actuación de la jerarquía católica en esos terribles años, ni se trata de poner en un plato de la balanza los miles de perseguidos salvados y en el otro lo que quizá pueda interpretarse como un exceso de diplomacia y de prudencia. Simplemente, se echa en falta, sin entrar en consideraciones de otra índole, un poco de ternura.

Otra difícil cuestión planea sobre el hecho de su muerte. Edith Stein no fue asesinada en Auschwitz a causa de su fe católica, sino en cuanto judía. ¿Qué significado cabe, pues, atribuir a su martirio? Francisco Javier Sancho trata con detalle las circunstancias de su detención. El 26 de julio de 1942, los obispos holandeses hacen pública una pastoral en la que llaman a los católicos a apoyar al pueblo judío. Ese es el detonante que lleva a que, como represalia, las autoridades alemanas ordenen la deportación de los judíos bautizados, quienes hasta entonces habían permanecido a salvo, con la obvia finalidad, por parte de los nazis de utilizarlos como instrumento de chantaje con que mantener silenciada a la Iglesia. En consecuencia, Edith y su hermana Rosa son detenidas en la abadía de Echt y trasladadas a Auschwitz, donde de inmediato son destinadas a la cámara de gas. Su suerte no es distinta, por tanto, de la de varios otros millones de seres humanos. El abandono de la fe no le habría permitido escapar de la muerte. Sin duda, Edith Stein a lo largo de su vida había dado suficientes pruebas de virtud, en grado incluso heroico, pero no se trata ahora de eso, sino de su martirio.— F. J. BERNAD MORALES.

Espiritualidad

JULIÁ, Ernesto, *La belleza de ser cristiano*, Ed. Palabra, Madrid 2008, 17 x 24, 236 pp.

Ernesto Juliá, licenciado en Derecho, doctor en Filosofía, sacerdote y escritor, nos descubre en este ensayo la grandeza y belleza de ser seguidor de Cristo, como hijo de Dios llamado a la santidad. El libro tiene un doble objetivo, de un lado ayudar a valorar el significado de una vida entregada y guiada por Cristo y de otro revelar al no creyente la identidad del cristiano y suscitarle una auténtica búsqueda de la Verdad a través del conocimiento de Cristo. Así, el centro de interés se encuentra en explicar en qué consiste y cómo se desarrolla la vida cristiana.

La obra tiene dos partes bien diferenciadas, una primera, en la que expone las señas de identidad del cristiano, especificando las relaciones que establece con Dios a través de la esencia del ser humano, la obra de Dios en la redención y los signos que nos aproximan a Él facilitando esa relación, es decir, los sacramentos; y una segunda en la que ofrece unas pautas claras sobre el modo de llevar a efecto un modo de actuar acorde con el mensaje de Cristo: oración, eucaristía y sacerdocio común de los fieles, viviendo día a día una renovación espiritual motivada por una verdadera conversión. Las reflexiones están fundamentadas en la Escritura, textos del Vaticano II y el Catecismo de la Iglesia Católica.

La exposición es clara y sencilla, de manera que facilita la comprensión de la lectura y provoca el interés del lector, sin perder por ello la profundidad que entraña presentar las verdades cristianas inmersas en la tradición de la Iglesia. En una sociedad secularizada como la nuestra se hacen necesarios escritos que den a conocer de forma valiente y sin complejos nuestra Verdad que es la que da el sentido último a nuestra existencia.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

SAMMARTANO, Nino. *Nosotros somos testigos. Itinerario espiritual para los laicos de nuestro tiempo*, trad. C. Ballester, Ed. Narcea, Madrid 2008, 13,5 x 21, 109 pp.

Nino Sammartano, colaborador salesiano y experto en pastoral juvenil y familiar, hace una llamada a todos los laicos a una nueva evangelización, dando testimonio de Cristo como alimento de nuestra espiritualidad y como modelo perfectamente accesible a todos los hombres, pues siendo enviado del Padre, asumió la condición humana con sus limitaciones.

Seguir a Cristo significa incorporar a nuestra persona actitudes profundas de su personalidad histórica que están en el origen de sus acciones, tales como la atención a los hermanos, la disponibilidad, el sentido de la verdad y de la misión... Una buena manera de encontrar a Jesús es la contemplación, el encuentro y la mirada profunda a los rasgos de su persona que dibujan su rostro. Son diez los rasgos de Jesús que presenta el autor como dignos de ser contemplados por los cristianos que quieren dar testimonio.

El libro se detiene en la reflexión de cada una de estas características esenciales de Cristo a la luz de textos evangélicos seleccionados en relación con el mundo actual para activar el servicio misionero de los laicos a través de su vida espiritual. Es una llamada al apostolado para ser fermento del Reino de Dios. La lectura es agradable, aderezada con numerosos ejemplos que invitan a un cambio profundo de las actitudes que llevan al encuentro con el Padre.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

VÁZQUEZ, Antonio, *Vida de Jesucristo. (1) Dios y hombre*, Ed. Palabra, Madrid 2008, 14,5 x 21,5, 227 pp.

Antonio Vázquez, colaborador habitual de *Mundo cristiano* y *Hacer familia*, y destacado profesional de la Educación, presenta este volumen como el primero de una trilogía, dedicada a la figura de Jesucristo, que no es abordada solamente desde una perspectiva meramente histórica, sino que además es tratada desde un planteamiento trascendental: es el Salvador que nos interpela.

En este tomo se narra la vida de Jesús, desde su nacimiento hasta la elección de los primeros apóstoles. El autor reconoce sus limitaciones, aceptando que su relato no es más que una aproximación, pues la auténtica descripción se halla en los Evangelios. Sin embargo, el libro aporta frescura, pues los escenarios en los que accionan los personajes se vuelven cer-

canos al lector y estos últimos se manifiestan en toda su humanidad, con las inquietudes propias del espíritu del hombre. A lo largo del libro aparecen los distintos hitos de la vida de Jesús, sus momentos clave que nos ayudan a profundizar más en el auténtico sentido de su paso por este mundo. Pero, además van acompañados de interpretaciones teológicas que sirven para entender el mensaje sobrenatural de cada uno de ellos.

El texto, aunque es válido para cualquier lector, va dirigido fundamentalmente a jóvenes, de modo que puedan sentir fascinación por la persona de Jesús, y así llegar a un encuentro personal con Él, capaz de transformar sus vidas. La lectura es amena y la estructura del libro es lógica, pues los episodios se suceden de forma encadenada. En él, a través del acercamiento a la figura de Jesús, como Dios y Hombre, es posible dar a la vida el sentido que tiene.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

SÖLLE, Dorothee, *Mística de la muerte* (Caminos 91), trad. A. Valero, DDB, Bilbao 2009, 21 x 13, 136 pp.

Seguramente D. Sölle, poeta, pacifista y teóloga, es una de las figuras más destacadas de la teología protestante alemana de la segunda mitad del siglo pasado. Es mérito todo suyo el haberse abierto camino en un mundo, el de la ciencia teológica, tradicionalmente vetado a las mujeres. Y ello no sin dificultades, pues tuvo que emigrar a EE.UU para impartir su docencia. Junto con Metz y Moltmann, se la suele encuadrar entre los precursores de la teología política. Nos ha dejado un buen número de publicaciones traducidas a varias lenguas. Dos días antes de que su corazón dejara de latir definitivamente –había sufrido ya un infarto–, estaba terminando este librito. Contiene una meditación teológica sobre la muerte. Su marido, el también teólogo F. Steffensky, señala en el Prólogo que se decidió a publicarlo tal y como estaba, a pesar de tratarse de un texto inacabado, con “sus pensamientos a la intemperie”, sin ni siquiera suprimir las repeticiones. Sólo se han corregido algunas erratas. Comienza con una “carta a la muerte”. Sorprende que en el encabezamiento Sölle emplee el tratamiento masculino (*Mr. Death*), mientras que a lo largo del texto se dirige a ella en femenino. ¿Es intencionado o es una errata? Básicamente contiene la respetuosa petición de que no la separe de su marido: “el amor –si es que sabemos lo que decimos con esa palabra– es lo único a lo que usted tiene respeto”. El libro termina con dos anexos. El primero transcribe una conversación con su marido sobre la muerte y la inmortalidad (“En lugar de un Epílogo”). Después se reproduce el sermón pronunciado por la Obispa B. Wartenberg-Potter durante el funeral de Dorothee en la Iglesia de Santa Catalina de Hamburgo. Se trata de una cariñosa semblanza espiritual de la finada- R. SALA.

RANCAN, Ferdinando, *Yo también vivía en esa casa*, trad. J.R. Pérez Aragüena, Rialp, Madrid 2008, 21,5 x 14,5, 173 pp.

RANCAN, Ferdinando, *Yo estuve siempre a su lado*, trad. J.R. Pérez Aragüena, Rialp, Madrid 2009, 21,5 x 14,5, 319 pp.

En su versión italiana esta obra apareció en un solo tomo. Los responsables de la edición española la publican por separado en dos libros. El primero conserva el título original, mientras se le ha dado uno nuevo al segundo. Tiene forma de diario. A través de los ojos de un niño octogenario (el autor), se contemplan las escenas familiares del hogar de Nazaret (primera parte) y las incidencias de la vida pública de Jesús hasta la Ascensión (segunda

parte). Sin pretensión alguna ni histórica, ni exegética, ni teológica, Rancan ofrece una visión muy personal de los evangelios metiéndose en la piel de un personaje ficticio, un huérfano adoptado por María, que observa desde dentro los acontecimientos de la salvación. Es un libro lleno de fantasía que bien podría haber llevado este otro título: “Diario de un niño adoptado por la familia más maravillosa y feliz del mundo”, como sugiere el propio autor. Seguramente a los editores les pareció demasiado barroco.– R. SALA.

FERNÁNDEZ PACHECO, Javier, *La alegría interior* (Patmos Espiritualidad 239), Rialp, Madrid 2009, 19 x 12,5, 140 pp.

Tras *Amar y ser feliz*, Fernández Pacheco, nos brinda este nuevo título. En la misma línea, este pequeño librito contiene un conjunto de reflexiones sobre la alegría. Señala el autor del prólogo (A. García-Bañón) que tiene dos fuentes de inspiración: la encíclica *Spe salvi* de Benedicto XVI y la espiritualidad del fundador del Opus Dei. De lo segundo no cabe la menor duda. Más discutible es lo primero ya que, aunque el Papa actual es, con mucho, el autor más citado en el libro, predominan las referencias a sus homilías y a su libro *Jesús de Nazaret* (cf. cap. VI). Por otra parte, llama la atención que el autor conceda tan poco espacio al Espíritu Santo en un texto de estas características, dado que la alegría es uno de los frutos del Espíritu (Gal 5,22). Por ejemplo, se le menciona solamente una vez (cita textual de Rm 5,5) en el cap. titulado “La alegría del combate espiritual” que trata de la santidad. Eso sí, el lector encontrará en sus páginas numerosas anécdotas y relatos ejemplarizantes en relación con el tema.– R. SALA.

BETETA, Pedro, *Mirarán al que traspasaran*, Patmos-Ed. Rialp, Madrid 2009, 19 x 12,5, 188 pp.

Pedro Beteta, sacerdote desde 1982 y doctor en Bioquímica y en Teología, a través de este tratado de espiritualidad, nos marca varias líneas de reflexión para encontrar el sentido profundo de la Redención. Todo gira entorno al significado de la Cruz y el sufrimiento libremente aceptado por Cristo, expresado en “las llagas”.

Tanto para iniciarse en la fe como para profundizar en ella y crecer en amor a Dios, siguiendo el camino de la oración y la caridad, es necesario adentrarse en el dolor del Ungido; en un primer momento para tomar conciencia de su certeza y después para comprender la esencia de la Salvación. Un momento privilegiado para la contemplación del Misterio de la Cruz es la celebración litúrgica católica por excelencia –la misa– en la que vivimos de modo especial el sacrificio ofrecido por la Salvación del hombre.

Las referencias a la vida de Jesús, conocida por los Evangelios, sirven para justificar el significado del Plan Salvífico de Dios. El libro recoge numerosas citas de los Padres de la Iglesia y otros santos más modernos, así como de los dos últimos Pontífices. Es de agradecer que el autor organice todo el contenido alrededor de este tema, que es parte fundamental de la devoción y piedad populares: las “llagas” de Cristo.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

Educación–Varios

BARRIO, José María, *El balcón de Sócrates*, Rialp, Madrid 2009, 19 x 12, 136 pp.

Nos encontramos ante una breve, pero intensa reflexión sobre la educación, en torno a un argumento expresado con toda claridad desde la introducción: “es imposible educar desde la actitud del relativismo escéptico” (p. 11). Desarrolla el autor la idea, basada en el modelo socrático, que ve la educación como fruto de un diálogo significativo, que permite un acercamiento a la verdad. En contraposición, las actitudes relativistas, conciben el diálogo como una transacción entre diferentes posturas en que cediendo cada uno en sus posiciones, se puede llegar a determinados compromisos. Es fácil objetar que si no existe una verdad objetiva, si no hay ningún criterio externo con el que determinar que unos conceptos son más correctos que otros, se destruye no solo la posibilidad de una educación en el sentido socrático, sino que incluso el pretendido compromiso resulta imposible, pues este no será otra cosa que la imposición de los prejuicios del más fuerte, del que con mayor firmeza y determinación se aferre a sus ideas. El balcón de Sócrates a que se refiere el título, queda así sustituido por el balcón de Pilato, aquel al que se asomó el procurador de Judea para lavarse las manos tras haberle preguntado a Cristo: “¿Qué es la verdad?”. Si no hay una verdad que descubrir, solo existen opiniones, y no es posible aseverar que la del maestro valga más que la del alumno, ya que ni siquiera cabe imaginar que la vida del justo sea más preciosa que la del criminal: la multitud, con su griterío, queda como único juez.– F. J. BERNAD MORALES.

ESPARZA ENCINA, Michel, *Amor y autoestima*, Ed. Rialp, Madrid 2009, 19 x 12, 277 pp.

Michel Esparza, médico por la Universidad de Lovaina, doctor en Filosofía por la Universidad de la Santa Cruz en Roma y sacerdote en ejercicio, nos introduce en un tema trascendental para alcanzar el equilibrio personal y la paz interior: el amor y la autoestima. Como ya anunciaba San Agustín sin la actitud primera de aprecio por uno mismo, consciente de las propias limitaciones, no es posible el amor a los demás, de ahí se deriva la importancia de adoptar una aproximación humilde, despojada de todo orgullo y realista, al conocimiento personal de uno mismo, otorgándose la estima necesaria para, de esta forma, adquirir una auténtica capacidad de amar a los semejantes. El orgullo y la soberbia deben dejar paso a un afecto generoso hacia el prójimo, reflejo del Amor que Dios nos ofrece. Esto, que a primera vista, parece un ejercicio puramente psicológico es algo mucho más profundo que solamente puede llevarse a término desde una conversión sincera, reconociendo el Amor infinito de Dios hacia los hombres. Sentir la experiencia de la Misericordia divina conduce a establecer una comunicación con Él, exenta de humillaciones y orgullo, una relación liberadora que lleva a la convicción de saberse amado tal como uno es, y consecuentemente a la conversión permanente, que nace de es sentimiento.

Se trata de un ensayo que nos descubre el auténtico camino de la felicidad propia, desarrollando actitudes que contribuyen a la de los demás, y de esta forma colaborando en el Plan Salvífico de Dios. El libro se dirige a cristianos que quieren avanzar en su capacidad de amar, pero también y de manera especial a aquellas personas insatisfechas que se desalientan con sus limitaciones, pues la vivencia del Amor de Dios sana todas las heridas y conduce a la plenitud. Es una obra fundamentalmente reflexiva que expresa con claridad el mensaje de liberación que significa sentirse querido por Dios.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *Descubrir la grandeza de la vida. Una vía de ascenso a la madurez personal*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 21 x 15, 256 pp.

El autor está aplicando a cuestiones pedagógicas sus análisis filosóficos. Alfonso López Quintás quiere ser muy eficaz y acaba, además, siendo novedoso. No pretende ser original y se convierte en roturador de nuevas vías para la formación personal de las nuevas generaciones. Con un método sugestivo enseña a descubrir el encuentro personal, los valores, las virtudes y el ideal verdadero de la vida. Este cuádruple descubrimiento nos permite clarificar la idea de libertad creativa, el sentido de la vida, del lenguaje y el silencio, la estructura dialógica humana y la misión de la afectividad en el desarrollo humano. Así, nuestro autor, como su maestro, en la Universidad de Munich, Romano Guardini, se convierte en “un pedagogo de alto estilo” que marca una vía de ascenso hacia la madurez personal que pasa del vértigo del mundo actual al éxtasis de la verdadera vida humana. Estos descubrimientos sustanciales se aplican a la experiencia vital del compromiso matrimonial, la conversión de los profesores en formadores, y al desarrollo de la persona y su eficacia social por medio de la excelencia ética aplicada a la actividad empresarial. Finalmente, se advierte y se protege contra la manipulación actual y se ofrecen medios a las personas para avanzar, constantemente, por caminos de libertad creativa. Con frecuencia, los padres, educadores, y agentes sociales están llenos de muy buenas intenciones pero no es raro que se encuentren, también, completamente vacíos de instrumentos concretos que faciliten su tarea de formar y ayudar a los más jóvenes a hacerse personas auténticas. Este escrito nos proporciona abundantes materiales para hacer ese trabajo y nos enseña el método adecuado para realizarlo.– D. NATAL.

HORSLEY, Richard A, ed., *In the Shadow of Empire*, Westminster John Knox Press, Louisville 2008, 199 pp.

“When one rules justly over men, ruling in the fear of god. He dawns on them like the morning light, like the sun shining forth on a cloudless morning like rain that makes grass to sprout from the earth” (2.Sam.23: 3b-4). The book, edited by Richard A Horsley, is thoughtful, interesting and reflective one. It contains 9 essays and each one carries interesting ideas, reflections moreover verity of opinions about the Subject.

In each period there will have a most powerful authority to control the world. But peace, unity, charity, humanness etc. all these qualities are depending on the persons those who are governing the world. The Americans say, they are the new Israel. They have a special relationship with the Holy Bible and they are comparing the most powerful characters of the Bible with their former ruler. Few of the writers of these essays also have a healthy criticism towards the past unhealthy behaviour of the Americans towards the weak countries.

In these essays the writers give more importance to give a clear idea about the Ancient and the Post Modern empires under the shadow of the Holy Scripture. Most of them have a critical and transparent analysis upon the Subject. In every age we see there are corruption, persecution, violence etc. The early situation also was the same. They say The Bible developed against the context of these empires, giving the concrete meaning of the life. The Almighty God is the true, Powerful, Peaceful Emperor of the empires. The empirical powers must be resisted they say. These essays help us to understand more about Bible as well as the empirical powers. The Rulers are not supposed to be burden towards the Society. They are not just commanders but suppose to be the servants of the people God. This book is more and more useful to those who are being in the Authorities.– B. PALIYATHAYIL.

PUBLICACIONES DE EDITORIAL “ESTUDIO AGUSTINIANO”

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
 - , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. 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 agust.* Valladolid 1989.
 - , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
 - , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
 - , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
 - , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia († 1628)*. Valladolid 2000.
 - , *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*. Valladolid 2003.
 - , *El Convento de San Agustín de Burgos*. Valladolid 2008.
 - , *Bto. Tomás de San Agustín*. Valladolid 2008.
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
 - , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
 - , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
 - , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
 - , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
 - , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
 - , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
 - , *Francisco Jambriña Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
 - , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*. Valladolid 1988-2000.
 - , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*. Valladolid 1989.
 - , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
 - , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
 - , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
 - , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.
 - , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
 - , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
 - , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.
- BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
- , *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid 2007.
- CAMPELO, M. M^a, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- , *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.^a ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid.1976.
 - , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
 - , *“Cuentos Castellanos”*. Valladolid 2008.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
 - , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.

- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico*. Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trío familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada*. Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984*. Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de las islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos*. Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M^a de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- , *El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X)*. Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilías sobre la 1^a Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- , *El camino espiritual de la Regla de San Agustín*. Valladolid 2007.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología*. Valladolid 2008.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarroel... OSA (1587-1665)*. Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas*. Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila*: 2 vols., Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual*. Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893)*. Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- , *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- , *Letras e historia*. Madrid 1966.
- , *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.^a de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma (Devocionario)*. Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos*. 2 vols., Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos*. 3 vols., Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional*. 2 vols., Valladolid 1990.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid*, 11 vols., Valladolid 2003-2008.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- , *El camino agustiniano*, Valladolid 1991.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León*. Valladolid 1987.