

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXV

Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2000

SUMARIO

ARTÍCULOS

- P. DE LUIS, *Estructura de la Regla de san Agustín (X)* 483
- F. BOGÓNEZ, *La persona humana en su relación con Dios según la Constitución pastoral Gaudium et Spes*..... 533
- M. OFILADA, *El reto de un lenguaje religioso experiencial en tiempo de secularización: planteamientos iniciales desde la metafísica* 575

TEXTOS Y GLOSAS

- F. CAMPO DEL POZO, *Los Derechos Humanos, su evolución histórica, formulación y recepción en la Iglesia católica* 593
- LIBROS 631
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXV



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2000

S U M A R I O

ARTÍCULOS

- P. DE LUIS, *Estructura de la Regla de san Agustín (X)* 483
- F. BOGÓNEZ, *La persona humana en su relación con Dios según la Constitución pastoral Gaudium et Spes*..... 533
- M. OFILADA, *El reto de un lenguaje religioso experiencial en tiempo de secularización: planteamientos iniciales desde la metafísica* 575

TEXTOS Y GLOSAS

- F. CAMPO DEL POZO, *Los Derechos Humanos, su evolución histórica y formulación* 593

- LIBROS 631

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

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

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

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

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA 423-1996
ISSN 0425-340 X

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2000

Estructura de la Regla de San Agustín (X)¹

5.2. La interpretación de la Regla

No obstante el título del presente estudio, el conocimiento de la estructura de la Regla es sólo objetivo inmediato, no último; tiene valor de medio, no de fin. De nuevo hemos de hacer referencia a algo ya señalado al mismo comienzo, esto es, el convencimiento de que la estructura de las obras literarias constituye una rica fuente de información sobre ellas. Información que es fácil convertir en clave de interpretación. Tras una y otra vamos ahora.

De la Regla se ha escrito que es fácil de leer² y, a la vez, que es un documento compacto³, sumamente denso, por lo que hace falta mucha experiencia para extraer las riquezas que se disimulan entre sus líneas⁴; que, como el santo no se siente prisionero de las fórmulas, es preciso estar muy atentos a la «forma interior» del texto⁵. Personalmente no nos consideramos totalmente ayunos de la experiencia aludida, pero sí muy lejos de poseerla en la medida

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

N.B.: Como haremos continuamente referencia a la estructura de la regla, para que el lector pueda seguir mejor el razonamiento, se la ofrecemos en esquema en la p. 532

2. «La lecture du *Praeceptum* de saint Augustin est en règle générale extrêmement facile. Il s'agit de recommandations et d'interdictions très simples, et de considérants qui sont à la portée de tout le monde» (L. VERHEIJEN, «*Le texte de l'office divin*» (Nolite cantare nisi quod legitis esse cantandum), en *Augustiniana* 25 (1975) 199-204; en concreto, p. 199 NA I,381.

3. L. VERHEIJEN, «*Le texte de l'office divin*», p. 199 NA I,381.

4. L. VERHEIJEN, *Les sermons*, p. 358 NA I,155. El autor se refiere específicamente al capítulo último de la Regla. Sobre la densidad del texto agustiniano suele citarse repetidamente el juicio de T. van Bavel: «Les idées n'y sont guère développés, bien au contraire, elles son présentés de façon très concise. Elles semblent supposées connues. C'est pourquoi leur sens le plus profond nous échappe facilement et elles ne deviennent pleinement intelligibles qu'à la lumière des parallèles. Pour les familiers de saint Augustin, la Regula a certainement été une sorte d'aide-mémoire renvoyant et faisant suite à un enseignement oral habituel» (*Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la "Regula sancti Augustini"*. *Contribution au problème de son authenticité*, en *Augustiniana* 9 [1959] 12-77; en concreto, p. 75).

5. L. VERHEIJEN, *Les sermons*, pp. 157-158 NA I,361-361.

que hace falta. No ignoramos, sin embargo, que la experiencia no se compra ni en la farmacia ni en el supermercado; que se consigue a base de correr riesgos.

Nadie que se proponga interpretar un texto evita correrlos desde el momento que la interpretación trata de sacar a la luz lo que el texto no dice o, con más exactitud, de decir explícitamente lo que el texto sólo dice implícitamente ⁶. El riesgo es mayor cuanto más profundo es el texto y, se podría añadir, cuanto más breve es. Es el caso de la Regla de san Agustín que, en el espacio reducido de pocas páginas, intenta formular todo un programa de vida o, si se prefiere, acomodar el evangelio a un grupo de personas en una situación determinada. De otra parte, es evidente que personalidad y conocimientos del intérprete siempre jugarán un papel importante en la amplitud y significación que se dé a las palabras. Por ello, pretender la objetividad absoluta es una absoluta quimera.

Unas reflexiones de H. de Lubac resultan particularmente oportunas a este respecto: «Cuando nos encontramos en presencia de un texto muy profundo, nunca se puede sostener que la interpretación que de él se da, incluso si es muy justa, la más justa, más aún, la única justa, coincide exactamente con el pensamiento de su autor; de hecho, texto e interpretación no son del mismo orden y por ello no se cubren mutuamente. El texto expresa un conocimiento espontáneo, sintético, prospectivo, en cierto modo creador; el comentario pertenece al orden reflexivo y analítico; el texto muerde en el ser, el comentario hace uso de teorías explicativas. En cierto sentido, el comentario, si es penetrante, va siempre más lejos que el texto, porque explicita lo que en él se halla, y si no va más lejos, no sirve para nada, porque en ese caso el texto no resulta explicado; pero en otro sentido, más importante, el texto, por la riqueza concreta sobrepasa siempre el comentario, y nunca el comentario dispensa de retornar al texto, en el que se halla un infinito virtual» ⁷. Aunque aquí no pretendemos propiamente hacer un comentario de la Regla, sino sólo detectar los planteamientos doctrinales que subyacen a sus preceptos, las reflexiones del sabio jesuita tienen plena validez. Tanta más cuanto que tales planteamientos son como los pilares sobre los que ha de sostenerse su interpretación.

Volvamos a la imagen utilizada en un capítulo previo. Pensemos en dos bibliotecas con la misma estructura interior, pero de las cuales una (A) tiene

6. G. FERRARO, *Lo Spirito e Christo nel Commento al quarto vangelo e nel Trattato trinitario di Sant'Agostino*, Città del Vaticano 1997, p. 221.

7. H. DE LUBAC, *Nouveaux Paradoxes*, Paris 1955, p. 22.

sus salas bien delimitadas por tabiques físicos y otra (B) tan sólo por líneas ideales. Supongamos que la biblioteca A tiene, además, sus salas bien señalizadas con los respectivos rótulos indicadores de sus contenidos, mientras que la B carece de toda indicación informativa. Si se quiere conocer a qué está destinada cada parte de la biblioteca B, caben dos caminos. Uno, el examen atento de todo el material contenido en ellas. El método parece fácil, pero puede conducir fácilmente a error, porque un mismo libro admite diversos criterios de clasificación: autor, materia, lengua, época, etc. Las coincidencias materiales pueden llevar a engaño. Por poner un ejemplo: el visitante o el usuario puede encontrarse con libros escritos en chino y concluir erróneamente que la sección recoge sólo libros en lengua china, cuando la realidad es que está dedicada a doctrinas esotéricas o a autores de determinada época, por ejemplo, y que se debe a pura casualidad que todos los libros allí almacenados estuviesen escritos en chino. Un segundo camino consiste en dejarse orientar por la biblioteca A. Partiendo de que ha sido diseñada por el mismo arquitecto, con idénticas necesidades que cubrir, cabe pensar en una misma estructura y que, por tanto, los rótulos de la A se ajusten también a la B. Sólo es preciso comprobar si los libros de las distintas secciones de la B caen dentro del epígrafe que preside la respectiva sección de la A.

Aplicando el ejemplo, diríamos que la Regla es la biblioteca B y los otros textos examinados son como diversas bibliotecas tipo A. Recordemos que los epígrafes que preceden a los capítulos se deben a los editores modernos. Cada cual los ha establecido en función de su comprensión de lo que halló en el interior de cada uno de los capítulos. La dificultad viene del hecho de que el contenido de cada uno de ellos es susceptible de múltiples usos o puede encajar en varios moldes. Incluso se puede caer en el error de introducirlo en moldes anacrónicos. De lo que se trata es de averiguar a cuenta de qué lo introduce el santo en ese específico lugar. No basta con encontrar un criterio al que materialmente se ajuste el contenido; si no era ese el pensado por san Agustín, no vale. Dado que tales criterios sirven de clave de interpretación de la Regla, su utilización puede falsear la comprensión de la misma.

Para descubrir los criterios que pudo haber utilizado el autor hemos visitado otros textos agustinianos con idéntica estructura. Teniendo en mente los «rótulos» y el contenido encerrado en las respectivas salas –de acuerdo con la imagen–, hemos examinado los contenidos de los distintos capítulos de la Regla, hemos visto que coincidían con los de los otros textos y –nos parece que con lógica– les hemos puesto el mismo rótulo. No parece extraño que los mismos rótulos informativos cuadren también a salas paralelas de edificios semejantes cuya función es la misma.

5.2.1. *Las claves de interpretación*

Es obvio que las claves ⁸ de interpretación de la Regla hay que buscarlas, ante todo, en su mismo texto. Pero no basta. La densidad y concisión que se le reconoce reclaman el recurso a otros textos en contexto. En este apartado vamos a presentar varias que juzgamos útiles para su correcta comprensión. Unas sacadas directamente de su texto; otras, las más, de los textos que hemos venido examinando y cuyo grado de paralelismo estructural y de contenidos hemos podido establecer.

A partir de su estructura cabe hacer una doble lectura del documento monástico, una en el plano diacrónico u horizontal y otra en el sincrónico o vertical. De cada uno de los planos presentaremos primero, en cuadro, diferentes claves de interpretación y luego su respectiva justificación.

5.2.1.1. *Plano horizontal*

Plano horizontal de la Regla es, recordamos, el que sigue sus distintas secciones.

A propósito de estas, una determinada lógica pediría que siguiésemos el mismo orden presente en la Regla: A, B y C. Es la lógica que podemos llamar psicológica, que se sustenta en el viejo principio: *primum in intentione, ultimum in executione*. Quien se hace al camino se propone lograr una meta. Nadie se pone en movimiento si no espera llegar a un destino. Esa meta, ese destino es el que señala la sección A de la Regla. El deseo de su consecución es lo que impulsa al siervo de Dios a aceptar las condiciones requeridas, expuestas en las otras secciones.

Pero hay otras lógicas. Una de ellas la marca la realidad misma. Conforme a ella, es correcto comenzar con la sección B, que indica el punto de partida, continuar por la sección C, que marca el camino a seguir y terminar con la sección A, que representa el punto de llegada, aunque incluya ya

8. Aquí vale también lo que afirma G. Madec a propósito de la unidad de las *Confessiones*: no basta una llave; se necesita más bien un manajo de ellas (*Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*. Paris 1996, p. 85, n.3). Cf. también sobre el mismo tema y en la misma dirección, A. Trapè en la introducción a la edición de las *Confessiones* en la Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma 1965, p. XXII.

un anticipo, una primera realización temporal de ese objetivo escatológico, o, mejor, propugne esa primera realización temporal ⁹.

5.2.1.1.1. Las diferentes claves

Están tomadas de los siguientes ámbitos de pensamiento: la metodología filosófica (I); la antropología, también filosófica (II); la historia de la salvación (III); la teología (IV) y la liturgia (V). Especificadas, pueden contemplarse en el siguiente cuadro:

| Ambito | Sección B | Sección C | Sección A |
|--------|--------------------------------|----------------------------|-----------------------|
| I | Exterioridad | Interioridad | Trascendencia |
| II | Deseo pervertido ¹⁰ | Deseo reorientado | Deseo plenificado |
| III | Bajo la ley | Bajo la gracia | En la paz |
| IV | Antropología teol. | Cristol/Soteriol/Pneumatol | Eclesiol/Eschatología |
| V | Cuaresma | Pascua temporal | Pascua eterna |

5.2.1.1.2. Su justificación

I. El fundamento para asociar la sección B con la exterioridad, la C con la interioridad y la A con la trascendencia es doble. De una parte, la referen-

9. Esta es precisamente la lógica seguida por I. Bochet en su estudio sobre el deseo en San Agustín (*Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982). Las tres partes en que la autora divide su estudio llevan respectivamente estos títulos: *l'errance du désir*, *l'élan du désir* y *l'accomplissement du désir*. El contenido concreto de cada parte, sin embargo, no tiene correspondencia exacta con el de las secciones de la Regla. Una estructura parecida basada en los tres momentos del rechazo, búsqueda y unión aparece en *Soliloquia* (cf. al respecto, G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Paris 1997, pp. 73-75).

10. En este contexto los términos «perversión», «pervertido» no implican de por sí un juicio moral; indican simplemente que no conducen al objetivo prefijado.

cia al texto paralelo de *uera rel.* y, de otra, el contenido mismo de cada sección ¹¹.

Al referirnos a *uera rel.* pensamos en concreto en su capítulo 39, párrafo 72, el texto célebre por su formulación neta de las tres etapas señaladas: «No vayas fuera, vuelve a tu interior. En el hombre interior habita la verdad. Y si hallares mudable tu naturaleza, trasciéndete a ti mismo. Pero recuerda que, al trascenderte, trasciendes tu alma dotada de razón. Tiende, pues, hacia allí donde se enciende la luz de la razón» ¹². El contexto en que aparece ya fue objeto de estudio en el segundo de nuestros artículos. San Agustín ha mencionado la esclavitud bajo las tres *cupiditates* o concupiscencias a que se ven sometidos quienes, en busca de una ilusoria libertad, rechazan toda religión y culto. Luego se detiene en mostrar cómo es posible redimirse de dicha esclavitud. El programa que propone consiste en reorientar el deseo, esto es, dirigirlo hacia el único lugar donde el hombre puede verlo enteramente satisfecho.

La primera aplicación la realiza sobre la concupiscencia de la carne, que no busca otra cosa que la quietud de la misma carne. Su superación la hace descansar el santo sobre una doble toma de conciencia. Primera, que la quietud, identificada con la salud plena, sólo tendrá lugar tras la resurrección. Segunda, que condición para llegar a esa salud plena es que el ínfimo placer del cuerpo ceda el paso a otro más alto, el placer espiritual. ¿Cómo es posible esto? Mediante la razón, iluminada por el Verbo, «el mundo es percibido como un todo ordenado, jerarquizado, y el hombre se vuelve capaz de conformarse personalmente al orden instaurado por el creador, sometiendo el placer del cuerpo a la razón y entrando de esta manera en posesión de sí mismo». Este sometimiento del cuerpo al alma sólo es posible cuando el alma se somete a su creador. La formulación teórica de este proceso es el texto antes citado. Con él comienza el desarrollo del mismo ¹³.

11. Como las referencias van a ser continuas en las páginas siguientes, en lugar de indicarlas en cada punto concreto, nos limitamos a señalar los artículos, aparecidos todos en *Estudio Agustiniano*, en que han sido examinados los diversos textos agustinianos que van a ir apareciendo. Helos aquí: *uera rel.* en *Estructura (II)* (33 [1998] 5-53); *conf.* 10 en *Estructura (III)* (33 [1998] 227-270); *conf.* 1-9 en *Estructura (IV)* (33 [1998] 487-524); *ep.* 48 en *Estructura (V)* (34 [1999] 5-29); *sermões* sobre la Cuaresma en *Estructura (VI)* (34 [1999] 219-247); *mor.* 30,67 en *Estructura (VII)* (34 [1999] 539-576); *en. Ps.* 37 en *Estructura (VIII)* (35 [2000] 49-77).

12. «Noli foras ire; in te ipsum redi. In interiore homine habitat ueritas: et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcende et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur» (*uera rel.* 39,72 CC 32,234).

13. Cf. *Estructura [II]*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 10-17. 25-33.

Tenemos, pues, que el principio se formula y se aplica en un texto paralelo a otro de la Regla, sus capítulos tercero y cuarto. Señala lo que hay que superar, un valor físico inmediato (exterioridad), en aras de otro superior e interior (interioridad), para alcanzar la plenitud en Dios (trascendencia). Aunque el texto de *uera rel.* aparece formulado y aplicado en el contexto del vencimiento de la esclavitud bajo la férula de la concupiscencia de la carne, admite aplicación general. De hecho, con la acomodación necesaria, lo aplica a las demás concupiscencias, sin necesidad de repetir su formulación. Nada impide, pues, –así nos parece– interpretar el conjunto de la Regla desde ese mismo principio.

Volviendo ahora los ojos directamente al texto de la Regla, nos parece indiscutible que la sección B se ocupa del mundo exterior. Habla de la actividad que los siervos de Dios pueden estar realizando en el oratorio, que puede constituir un impedimento para la oración de otros hermanos (R II,2) y del mundo exterior que, por vía de los sentidos, puede ocupar la mente y obstaculizar el normal desarrollo de la oración (R II,3); se ocupa también del alimento físico (R III), alude al cuerpo de la persona del sexo opuesto que puede ser visto y tocado (R IV), de los bienes exteriores (R V), de la fama (R VI) y del poder (R VII), bienes estos últimos asimismo exteriores en cuanto que, respectivamente, la otorgan los hombres y se ejerce sobre hombres. Son distintas formas como la exterioridad afecta al siervo de Dios. El legislador le previene contra sus efectos nocivos y prescribe la forma en que debe comportarse para no verse sometido al dominio tiránico de la exterioridad, caracterizada por superficialidad¹⁴. Nos parece igualmente indiscutible que la sección C se centra en el mundo interior. Realidad interior es el amor que posibilita el cumplimiento de todo lo prescrito anteriormente (R VIII,1a); además, la belleza espiritual (R VIII,1b) es una realidad que no perciben los ojos del cuerpo, sino los de la mente; de igual manera ningún siervo de Dios pretenderá percibir con su olfato físico olor alguno desprendido de Cristo; el buen olor de Cristo (R VIII,1c) es realidad espiritual y, por tanto, perceptible sólo interiormente; asimismo la libertad que otorga la gracia (R VIII,1d) es indiscutiblemente una libertad interior. Por último, es evidente que la sección

14. Cf. *ep. Io. tr.* 8, 9 PL 35,2041: «Ergo Scriptura divina intro nos revocat a iactatione huius faciei forinsecus; et ab ista *superficie* quae iactatur ante homines revocat nos intro».

A, en cuanto centrada en el alcance de Dios (*in Deum*), remite a la trascendencia ¹⁵.

II. La razón de asociar la sección B con el deseo pervertido, la C con el deseo reorientado y la A con el deseo plenificado nos la ofrece asimismo la comparación con *uera rel.* En su momento vimos el paralelismo entre las distintas situaciones descritas en dicha obra y las secciones de la Regla. Ahora bien, tales situaciones eran definidas por el modo de satisfacción de los distintos deseos-raíz del hombre, que subyacen a las tres *cupiditates* o concupiscencias. La que designamos como situación A (que corresponde a la sección B de la Regla) describía a los desventurados que optaban por los medios en detrimento de los fines a los que han de servir los medios: de ahí que hablemos de perversión del deseo; la situación B (que corresponde a la sección C), a quienes ya someten los medios a los fines, que consiguen en la medida en que es posible en esta vida, actitud que se puede designar como reorientación del deseo; la situación C (que corresponde a la sección A), a quienes han conseguido totalmente los fines, lo que identificamos con la plenificación del deseo ¹⁶.

Pero no es *uera rel.* el único punto de apoyo de que disponemos para nuestra propuesta. A la misma conclusión nos lleva la comparación establecida con los nueve primeros libros de *conf.* Estos están estructurados sobre el devenir de los deseos del joven Agustín, pervertidos durante los largos años de su lejanía de Dios, reorientados (hacia Cristo) en el momento de su conversión, puerta de acceso al descanso definitivo y pleno en Dios, mencionado en el comienzo de la obra ¹⁷ y del que tuvo una pregustación en el éxtasis de Ostia, junto con su madre.

Por tanto, si interpretamos la Regla desde ambos textos, fundamentalmente paralelos, podemos concluir tranquilamente que cada una de sus secciones se caracteriza por la específica modalidad del deseo señalada. El deseo pervertido aparece en el moverse tras los espectáculos exteriores, que impi-

15. Puede parecer demasiado reductivo resumir toda la sección (= capítulo primero) en el *in Deum*. Pero juzgamos que tal es el núcleo, mientras que lo restante, la unidad de almas y corazones, con sus exigencias físicas y morales, es sólo la modalidad como el santo considera que se debe caminar para alcanzar a Dios, a la vez que representa ya un cierto anticipo de lo que se espera.

16. *Vera rel.* contempla aún una situación D que describe a quienes han fracasado absolutamente en la consecución de los fines o, lo que es lo mismo, en la satisfacción de sus deseos. Situación que carece de paralelo en la Regla.

17. «Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te» (*conf.* 1,1,1 CC 27,1).

den u obstaculizan la oración (R II,2-4); en el buscar la salud/quietud en la satisfacción de los sentidos corpóreos (R III-IV); en el poner la libertad en el acaparar bienes de posesión privada (R V), en la fama que otorgan los hombres (R VI) o en el dominio sobre estos (R VII). A su vez el deseo se reorienta cuando empieza a moverse tras la belleza espiritual (R VIII,1b), se anhela la salud/quietud vinculada a la satisfacción de los sentidos interiores (R VIII 1c) o se va tras la libertad interior, fruto de la gracia (R VIII 1d). Deseos todos que hallarán la plenitud en Dios, cuya consecución definitiva –sólo posible si es en compañía de los demás hijos de Dios¹⁸– es la razón de congregarse los hermanos en comunidad (R I).

III. Para esta propuesta no hallamos apoyo en ninguno de los textos paralelos examinados ni podemos aportar más fundamento que la Regla misma, en concreto, el texto de R VIII 1d, donde se lee: «No como siervos bajo la ley, sino como personas libres bajo la gracia». ¿Qué relación existe entre dicho texto y la historia de la salvación?

Se entenderá si se tiene en cuenta que *sub lege* y *sub gratia* son expresiones de que, juntamente con *ante legem e in pace*, se sirve el santo, inspirándose en san Pablo, para significar las cuatro etapas de dicha historia: antes de la ley (*ante legem*), bajo la ley (*sub lege*), bajo la gracia (*sub gratia*) y en la paz (*in pace*)¹⁹. Sólo que, al estar referidas tales etapas a la historia salvífica de la humanidad o, más exactamente, del pueblo judío, resulta obvio que no pueden aplicarse tales cuales al texto de la Regla, dirigida específicamente a una comunidad monástica.

No obstante, la mención en ella de esas dos etapas permite hablar de una historia paralela que es también de salvación; no de la humanidad, ni del pueblo judío, sino del siervo de Dios concreto. Ello implica colocar las etapas dentro ya de la fe cristiana. Hacerlo es posible tomando en consideración las equivalencias establecidas por el mismo Agustín entre dichas etapas y los diferentes versículos de Rom 7,22-25. En concreto, la etapa *sub lege* la ve descrita el santo en 7,22-25a, mientras la etapa *sub gratia* la halla referida en 7,25b²⁰. Ahora bien, es sabido cómo Agustín fue cambiando a medida que pasaba el tiempo en su forma de interpretar dicho texto paulino. En un pri-

18. Cf. L. VERHEIJEN, *Le premier livre du De doctrina christiana d'Augustin. Un traité de "télicologie" biblique*, en *Augustiniana traiectina*, Paris 1987, pp. 169-187.

19. Cf. *exp. prop. Rm* 13-18 CSEL 84,9-10; *diu. qu.* 61,7; 66,3ss CC 44A 129-130; 154ss; *exp. Gal.* 46 CSEL 84,120-122.

20. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 254-259.

mer momento, hasta el 396, pensaba que san Pablo hablaba en nombre del hombre aún bajo la Ley; a partir del 418 defendía como más probable que san Pablo hablase en nombre propio ²¹. Entre uno y otro período, Agustín de forma constante y espontánea ha visto descrita en tales palabras también la existencia del cristiano ²². La experiencia del combate que tiene que sostener cada día o incluso la experiencia de la cautividad es prueba fehaciente para Agustín de que el cristiano se encuentra *sub lege*, aunque en otro sentido ya haya superado esa etapa ²³; simultáneamente puede hallarse *sub gratia* en cuanto que tiene a su disposición la gracia que le puede aportar la victoria, si confiesa su miseria y se abre con confianza a ella.

El texto de la Regla habla de un estar *sub lege* y de otro *sub gratia*. La primera situación no la considera ajustada a la condición de siervo de Dios (*non sicut serui sub lege*), sí en cambio la segunda (*sicut liberi sub gratia constituti*). Nos parece obvio que la ley a que se refiere no es otra que la ley del pecado. Según ello, cabría interpretar la Regla de la siguiente manera: la sección B mostraría la fuerza de la ley (del pecado), a la que el siervo de Dios ha de evitar sucumbir (estar *sub lege*), mientras que la sección C encarecería la fuerza liberadora de la gracia (*liberi sub gratia*), mediante la cual conseguirá aquello. A esta luz se puede leer también el comienzo del capítulo VIII en que Agustín expresa el deseo de que los destinatarios cumplan todo lo prescrito mediante el amor (*ut obseruetis haec omnia cum dilectione*). El texto admitiría una doble interpretación. a) El santo supone que los moradores del monasterio cumplen lo preceptuado, pero desde la conciencia de autosuficiencia, a estilo del fariseo de la parábola que quería establecer su propia justicia. En este caso, el texto señalaría el modo cómo debe cumplirse: desde el amor, no desde el orgullo; se referiría no al hecho, sino al modo de cumplimiento. b) El santo piensa en la dificultad de cumplir todo lo mandado y

21. Cf. *nupt. et conc.* 1,27,30-31,36 CSEL 42,242-248; s. 155-156 PL 38,840-859; c. *ep. Pel.* 1,8,13-10,22 PL 44,556-561.

22. Cf. M.-F. BERROUARD, *L'exégèse augustinienne de Rom., 7,7-25 entre 396 et 418 avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise «pélagienne»*, en *Recherches Augustiniennes* 16 (1981) 101-196; en concreto, 108-126. 132-140. 160-171.

23. «Il est hors de doute qu'Augustin s'adresse à des fidèles, donc à des hommes et des femmes qui ne vivent pas sous le régime de la Loi, mais il leur parle... comme si leur attitude répondait encore à cet régime, sans qu'ils aperçoivent les inconséquences de leur conduite: au lieu de vivre comme des baptisés dans la charité, c'est-à-dire en aimant celui qui commande et ce qu'il commande, ils se réfèrent à la Loi comme à un code qui les avertit des fautes à éviter pour ne pas encourir de condamnation; ils se glorifient de ne pas commettre de telles fautes, mais ils ne tiennent aucun compte de cet autre commandement de la Loi qui proscribit la convoitise, leur révèle ainsi leurs déficiences et les pousse par là même à mettre toute leur confiance dans la Grâce» (M.-F. BERROUARD, *L'exégèse augustinienne*, p. 114).

desde esa perspectiva introduce el elemento que hará posible su cumplimiento, el amor. Interpretación esta que nos parece más probable, sobre todo si se admite que en las tres unidades de la sección B el santo tiene en mente las tres concupiscencias. De ser cierto, la sección B no sería otra cosa que la acomodación a la vida concreta del monasterio del precepto general *non concupisces*, mientras que con el *cum dilectione* Agustín introduciría el amor como principio que posibilita ese *non concupiscere*.

Las otras dos etapas de la historia salvífica son *ante legem e in pace*. Resulta evidente que nadie se encuentra ya actualmente en el estado anterior a la ley; por ello, no cabe en la Regla. El *in pace*, en cambio, que apunta a un futuro, sí tendría cabida. La Regla no menciona el término *pax*, pero la idea que expresa la podemos ver en el *in Deum* de la sección A. De modo particular, si nos fijamos en dos de los textos analizados: *conf.* 10 y *en. Ps.* 37. Y se podría añadir incluso *uera rel.* Este texto se sirve de la idea de la *pax* para indicar la plenitud a que aspira el deseo cuya perversión es la tercera concupiscencia, la ambición mundana. Pero como se puede objetar con toda razón ese carácter particular, no haremos hincapié en él. Más importante nos parece, en cambio, el texto del libro décimo de las *conf.* con el *in pacem*, como anhelo que desea ver plenificado el santo. Un *in pacem* que no expresa otra cosa que la quietud o reposo definitivo en Dios del inicio del primer libro de las *conf.* Por último, la *en. Ps.* 37 menciona el «sábado» eterno que, en Agustín, está íntimamente ligado a la idea de *pax* ²⁴.

IV. Dentro del ámbito teológico, la sección B de la Regla presupone la antropología teológica, la C la cristología y la soteriología (y la pneumatología), y la A la escatología futura (ya anticipada a nivel incoativo en la eclesiología). El texto paralelo donde aparece esta realidad de forma más explícita es quizá la *en. Ps.* 37 que nos ofrece nítidamente una antropología postlapsaria; de hecho hace hincapié en el origen de los males que sufre el hombre –los presupuestos en la sección B de la Regla–, que no es otro que el pecado de Adán; a su vez, presenta a Cristo como la solución/alternativa a los mismos, todo con la vista puesta en la consecución del sábado eterno, hecho posible por la integración en la Iglesia (cuerpo de Cristo) ²⁵. A diferencia de la Regla,

24. «Domine Deus, pacem da nobis..., pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine uestera» (*conf.* 13,35,50 CC 27,272).

25. De hecho, la idea del *totus Christus* es la clave de interpretación de todo el salmo.

esta *enarratio* contempla asimismo la posibilidad del fracaso, esto es, de la condenación eterna, como ya aparecía también en *uera rel.*

Pero no sólo aparece en la *en. Ps. 37*. Idéntica concepción se desprende de otros textos paralelos, por ejemplo, *uera rel.* La exterior forma filosófica del texto reviste una realidad teológica. Los textos bíblicos se unen armónicamente con las reflexiones filosóficas. La situación A (que corresponde a la sección B de la Regla) refleja las consecuencias del pecado: el hombre que rechaza dar culto a Dios cae en la idolatría de las tres *cupiditates* (antropología teológica). La liberación de esa idolatría en la situación B (que corresponde a la sección C) pasa a través de Jesucristo; de una parte, al vencer las tentaciones del desierto –que versaban sobre dichas tres *cupiditates*–, indicó al cristiano cómo vencerlas él; de otra, se constituye en alternativa a lo que busca el hombre esclavo de aquellas: él es la Sabiduría, la Verdad, garantía del conocimiento pleno; su dulzura es superior a la de cualquier placer físico; él otorga la libertad y la paz interiores, las auténticas (cristología-soteriología). Por último, en la situación C (que corresponde a la sección A) y en la D (sin equivalente en la Regla) presenta, respectivamente, al hombre que ha alcanzado ya de forma definitiva el conocimiento, salud y libertad plenas o se ha visto irreversiblemente apartado de ellas, con referencia explícita al *entra en el gozo de tu Señor* (Mt 25,23) y al *atadle de pies y manos y arrojadle a las tinieblas exteriores, donde será el llanto y el rechinar de dientes* (Mt 22,13 y 25,30) (escatología). Aquí se echa de menos la referencia a la escatología ya anticipada en el seno de la Iglesia.

Lo mismo se percibe en *conf.* Idéntica antropología postlapsaria –«me había hecho sordo con el ruido de la cadena de la mortalidad, justo castigo de la soberbia de mi alma»²⁶– se advierte en la sección B de *conf.* 1-9, pero aquí precedida de otra prelapsaria, caracterizada por los deseos ínsitos en todo hombre que le constituyen como tal²⁷; a su vez, Cristo es presentado en la sección C como remedio/alternativa a los males del hombre caído, haciéndole retornar, aunque aún no definitivamente, a una situación comparable a la prelapsaria²⁸. La escatología futura, por su parte, está netamente aludida en la sección A en el *donec requiescat in te*. Tampoco aquí hay escatología anticipada en la comunidad eclesial, y se comprende porque los textos se refieren al

26. Cf. *conf.* 2,2,2 CC 27,18.

27. «At ista omnia Dei mei dona sunt, non mihi ego dedi haec; et bona sunt et haec omnia ego. Bonus ergo est qui fecit me, et ipse est bonum meum et illi exulto bonis omnibus, quibus etiam puer eram» (*conf.* 1,20,31 CC 27,17).

28. En cuanto que no ponía ya en sí o en las demás criaturas, sino en Dios, la satisfacción de sus deseos (cf. *conf.* 1,20,31 CC 27,17).

periodo previo a la recepción del bautismo. No obstante queda de algún modo apuntada en el «*nuestro* corazón está inquieto».

En *conf.* 10 nos movemos todavía en el mismo plano. Su sección B refleja la antropología postlapsaria, que constituye su punto de partida ²⁹; la sección C se fundamenta en una cristología que ve en la única persona de Cristo una doble naturaleza, humana y divina, que le capacita para ser auténtico mediador, y una soteriología que contempla a Cristo como la medicación capaz de sanar todas las dolencias de Agustín; por último, el *in pacem* de su sección A tiene un neto carácter escatológico; escatología ya anticipada parcialmente en la eclesiología, en virtud de la cual los demás se constituyen en hermanos que acompañan a hermanos en el peregrinar, en comunión de gozos y penas, hacia esa paz.

Lo mismo cabe decir de los *sermones* sobre la Cuaresma. Detrás de las prácticas ascéticas está una antropología postlapsaria, aunque el santo no sea muy explícito al respecto. Asimismo Cristo es presentado abiertamente como modelo y motivación de la ascesis cuaresmal, toda ella orientada hacia la realidad escatológica de la que el tiempo pascual es sólo símbolo. La anticipación en la Iglesia es explícitamente formulada, puesto que los fieles han de ejercitar la ascesis *unanimes*.

A propósito de la *ep.* 48 quizá no haya que hablar tanto de una excepción como de un caso atípico. La actividad que el santo propone a los siervos de Dios se apoya, por supuesto, en una antropología postlapsaria. Aunque no la desarrolla, está claramente señalada: de una parte, dice, el enemigo trata de impedirnos «re-volar» al Señor; de otra, invita a los siervos de Dios a aceptar el ministerio para ayudar al nuevo nacimiento de otros, igual que ellos no habrían nacido sin el concurso de los ministros. Este nuevo nacimiento presupone la muerte producida por el pecado de origen. La atipicidad del texto consiste en la introducción del elemento pneumatológico sustituyendo al cristológico. En la carta, la condición para que los siervos de Dios puedan cumplir con la tarea asignada con anterioridad es que se hallen enardecidos por obra del Espíritu (*feruentes spiritu*). En última instancia, sin embargo, hay coincidencia; la idea que sostiene el texto es la misma: Dios que acude en ayuda de la debilidad del hombre; sólo cambia la persona: en vez de la segunda, la tercera de la santísima Trinidad. La referencia escatológica podemos considerarla implícita en el *propositum* de re-volar *ad dominum*. Caracterís-

29. «Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus» (10,29,40 CC 27,176). Este caer en la multiplicidad es consecuencia del pecado de origen.

tico del texto es el fuerte énfasis en la eclesiología, en la modalidad de la disponibilidad para el servicio eclesial que se reclame del siervo de Dios, con marcado carácter sacramental.

Lo que, de distintos modos, aparece en los textos citados se puede advertir en la Regla. Su sección B refleja netamente una antropología postlapsaria que, por otra parte, presupone la prelapsaria. Expresión de esa antropología postlapsaria son tanto la caída en la exterioridad contra la que precave (R II), la debilidad física que ha de ser curada con la comida y bebida así como, en general, la tendencia del cuerpo a imponer sus exigencias al espíritu (R III-IV) y la esclavitud respecto de la envidia/avaricia, la ira o el poder (R V-VII). Detrás de lo cual están los deseos de conocimiento auténtico o de verdad, el de salud y el de libertad originarios, pervertidos por el pecado ³⁰.

V. La última clave apuntada la vinculábamos al ámbito litúrgico. El fundamento nos lo ofrecen los *sermones* sobre la Cuaresma. En estos sermones, como se señaló a su debido tiempo, las secciones no obedecen a partes estructurales del documento, sino a momentos que se suceden en la mente y reflexión del predicador. Esos momentos responden a dos tiempos litúrgicos: el tiempo de cuaresma y el tiempo de pascua. El tiempo de cuaresma forma parte de este mundo y lo simboliza; el tiempo de pascua, aunque forma parte del tiempo presente, simboliza la pascua eterna. El primero es tiempo de humillación del alma, de penitencia, de prácticas ascéticas, en concreto, de oración, ayuno y limosna; el segundo es el tiempo del gozo eterno y definitivo. Y en el medio de uno y otro, está la Pascua temporal en que el cristiano rememora y, a la vez, celebra la muerte y resurrección de Cristo, uniéndose personalmente a Él, muriendo al hombre viejo y resucitando con él a la vida nueva. También la *ep.* 48 nos coloca en la misma órbita, aunque sólo en lo que se refiere a su sección B, estructurada sobre las tres prácticas ascéticas tradicionales del tiempo de cuaresma: la oración, el ayuno y la limosna.

Leída la Regla en esta clave, la sección B coloca al siervo de Dios en la cuaresma que es esta vida, exigiéndole las tres prácticas cuaresmales por excelencia: la oración (R II), el ayuno-abstinencia alimentaria y sexual (R III-IV) y la limosna en la triple modalidad del compartir bienes, del perdón y del servicio (R V-VII). A su vez, en la sección C se puede percibir la pascua tem-

30. Dentro de este ámbito teológico, manteniéndonos en el orden de las secciones presente en la Regla, se podrían señalar las tres etapas de la relación Dios/hombre: creación (sección A), caída (sección B) y redención (sección C). La creación aparece aquí en cuanto fundamento de la escatología y eclesiología que hemos señalado.

poral en la que el siervo de Dios muere con Cristo, esto es, se libera de los vicios (R VIII,1d), contempla su belleza espiritual humano (la entrega por amor a los hombres)-divina (su condición divina atestiguada por la resurrección) (R VIII,1b) y anhela compartir su suerte definitiva (R VIII,1c). Por último, la sección A remite a la pascua definitiva en Dios, anticipada ya, aunque muy imperfectamente, en la unidad de almas y corazones (R I).

5.2.1.2. *Plano vertical*

Este plano, recordemos, sigue por su orden las diferentes unidades de las distintas secciones de la Regla.

5.2.1.2.1. *Sección B*

La razón para comenzar por esta sección es la indicada anteriormente: señala el punto de partida en que se encuentra el siervo de Dios.

5.2.1.2.1.1. *Las diferentes claves*

Al señalar la estructura de la Regla indicamos que la sección estaba organizada en tres compartimientos que hemos venido llamando unidades. En los artículos anteriores hemos podido ver cómo dichas unidades respondían a cuatro criterios, distintos entre sí, pero en última instancia asimilables, en razón de oposición, de relación de causa a efecto, o de coincidencias materiales: las virtudes cardinales de la filosofía clásica, las tres *cupiditates* o concupiscencias de 1 Jn 2,16, las tres prácticas ascéticas de Mt 6 y las tres clases de males según la fuente de los mismos. Son como los moradores de las distintas estancias o salas de tales compartimientos. Ahora hemos de añadir que esos moradores no están solos. Se podría afirmar que llevan consigo a sus progenitores. Tras ellos se esconde una concepción del hombre, que, por otra parte, en doctrina agustiniana, no se puede separar de la concepción de Dios, a cuya imagen y semejanza fue creado. En la práctica, todas las claves que a continuación vamos a formular y a justificar no son más que diferentes aspectos de la antropología y todas están interrelacionadas entre sí, de modo que el orden se puede intercambiar sin que constituya problema mayor. Ya en concreto, para interpretar la Regla desde este plano vertical, hay que tener en cuenta las siguientes claves: las tres concupiscencias (I); las tres prácticas ascéticas (II), la triple fuente de males (III), las dimensiones fundamentales del ser del hombre (IV); las relaciones fundamentales de todo hombre (V); los

valores a que todo hombre aspira (VI); las personas divinas que dan razón de ellos (VII), las virtudes cardinales (VIII) y las morales con sus respectivos vicios (IX). El siguiente esquema recoge todos estos aspectos.

Unidad primera:

- I. el hombre esclavo de la concupiscencia de los ojos
- II. el hombre que ha de orar
- III. el hombre que sufre la «ilusión»
- IV. el hombre, ser espiritual/racional
- V. el hombre en su relación con Dios
- VI. el hombre, ávido de conocimiento y verdad
- VII. el hombre en su relación con el Hijo
- VIII. el hombre prudente
- IX. el hombre, campo de combate entre virtudes y vicios

Unidad segunda:

- I. el hombre esclavo de la concupiscencia de la carne
- II. el hombre que ha de ayunar
- III. el hombre que sufre la enfermedad física
- IV. el hombre, ser corpóreo
- V. el hombre en su relación consigo mismo
- VI. el hombre, ávido de salud y vida
- VII. el hombre en su relación con el Padre
- VIII. el hombre templado
- IX. el hombre, campo de combate entre virtudes y vicios

Unidad tercera:

- I. el hombre esclavo de la ambición mundana
- II. el hombre que ha de dar limosna
- III. el hombre que sufre la injusticia
- IV. el hombre, ser social
- V. el hombre en su relación con los demás
- VI. el hombre, ávido de libertad, paz y honor
- VII. el hombre en su relación con el Espíritu Santo
- VIII. el hombre fuerte y justo
- IX. el hombre, campo de combate entre virtudes y vicios

5.2.1.2.1.2. *Su justificación*

Ahora procede dar razón de estas claves al modo como lo hicimos a propósito del plano horizontal.

I. La primera clave son las tres *cupiditates* o concupiscencias. A ella llegamos a partir de los netos paralelismos con *uera rel.*, *conf.* 10 y *conf.* 1-9. Aunque en distinto orden, los tres textos se ocupan sucesivamente de la *cupiditas uoluptatis*/concupiscencia de la carne, la *curiositas*/concupiscencia de los ojos y la *cupiditas excelentiae*/ambición mundana ³¹, llenando cada una de ellas con unos contenidos específicos que hemos encontrado, respectivamente, en las unidades primera, segunda y tercera de la Regla y nos ha permitido deducir que ella sigue las mismas pautas.

Esta clave no puede ser desvinculada de la séptima, de la que es como su reverso. Pero sus relaciones no se agotan ahí, pues se extienden hasta la segunda, cuarta, quinta, sexta y octava. Respecto de la segunda encuentra en ella su antídoto; respecto de la cuarta, representa la perversión de las distintas dimensiones; respecto de la quinta, en ella tiene su fundamento, aunque por perversión; respecto de la sexta, encuentra en las distintas «parcelas» del ser humano su campo de acción; respecto de la octava, quizá tenga en ella su origen ³².

Leída la Regla desde esta clave, hay que poner de relieve tanto el plano moral como el teológico. Al plano moral responde el pensamiento subyacente de los *appetitus* fundamentales, que ubican la Regla en el ámbito de la filosofía moral antigua. Al plano teológico, en su ámbito antropológico, responde el concepto de las *concupiscentiae*, que remite a 1 Jn 2,15-16.

II. La segunda clave se identifica con las prácticas ascéticas de la oración, el ayuno y la limosna. La pista para ella nos la han ofrecido tanto la *ep.* 48 como los *sermones* sobre la cuaresma. En el primer documento el obispo de

31. Una terna que aparece con mucha frecuencia en la obra agustiniana (cf. *Estructura I*, en *Estudio Agustiniiano* 32 [1997] p. 425, n. 57) y que halla en *conf.* 10 su exposición más amplia, diríamos que definitiva, en el doble plano, doctrinal y existencial.

32. Nos referimos a la propuesta de N. Cipriani (*Lo schema dei tria vitia* (voluptas, superbia, curiositas) nel *De vera religione: Antropologia soggiacente e fonte*, en *Augustinianum* 38 [1998] p. 195) quien apunta la posibilidad de que el esquema de las tres concupiscencias haya sido elaborado por san Agustín cuando comenzó a repensar la antropología y ética de los filósofos (Cicerón y Varrón, en concreto) a la luz de la triple tentación de Cristo y de la triple concupiscencia de 1 Jn 2,16. Cf. *Estructura (VII)*, en *Estudio Agustiniiano* 34 (1999) 575.

Hipona describe cuál debe ser la «actividad» de los monjes (de la isla Cabrera), tomando como guía las tres prácticas ascéticas mencionadas por Jesús en el Sermón de la montaña³³. De igual manera, en los *sermones* sobre la Cuaresma el santo propone a los siervos de Dios como modelos en el ejercicio de tales prácticas ascéticas, que ha de imitar el conjunto de los fieles durante esos cuarenta días. Como los contenidos que llenan el recipiente que son dichas prácticas coinciden con los que encontramos en las distintas unidades de la Regla, hemos visto en ellas otra clave de interpretación de la misma.

Esta clave está en relación neta con la anterior respecto de la cual se presenta, según dijimos, como el antídoto. Aunque se puede establecer una vinculación con todas las demás, resulta más clara con la tercera, pues los distintos males son obstáculos a las distintas prácticas (las «ilusiones» obstaculizan la oración; la enfermedad, el ayuno; la injusticia, la limosna); con la cuarta, puesto que a cada una de ellas se la puede vincular con una dimensión humana (la oración con la espiritualidad, el ayuno con la corporeidad, la limosna con la sociabilidad); con la quinta, dado que cada una de ellas establece una vinculación con las distintas relaciones de que mantiene el hombre (la oración con Dios, el ayuno con uno mismo, la limosna con el prójimo); con la sexta, pues, mientras la oración es cauce de conocimiento y verdad, el ayuno sirve a la salud, y la limosna a la libertad y la paz.

Leída en esta clave, la Regla se integra en la tradición ascética primero del judaísmo y luego del cristianismo. Por otra parte, en cuanto la ascesis cuaresmal tenía como contexto la iniciación cristiana, cabría concebir el ideal monástico contenido en la Regla como la experiencia de un segundo bautismo, según una concepción que poco a poco se iría imponiendo.

III. La tercera clave remite a las tres clases de males que sufre el hombre en razón del origen de los mismos, esto es, los que provienen del cuerpo, los que provienen del alma y los que provienen de los demás hombres. Esta vez ha sido la *en. Ps. 37*, la que nos la ha ofrecido. Al examinar, siguiendo su texto, dichos males, advertimos su notable coincidencia con las unidades de la Regla. En consecuencia no nos pareció aventurado pensar que cabe interpretar la Regla también desde esa perspectiva.

33. Aunque Agustín no haga referencia explícita en ningún texto paralelo a dicho Sermón de la Montaña. Con referencia o no, el contenido es similar. Propiamente el texto evangélico no ordena tales prácticas; se limita a indicar cómo deben hacerse.

Es fácil asimismo ver su relación con otras claves. Nos limitamos a señalar sus vinculaciones más evidentes: con la segunda (las «ilusiones» obstaculizan la oración; la debilidad y enfermedad, el ayuno: la injusticia, la limosna); con la cuarta (la triple dimensión del hombre se convierte en triple fuente de males); con la quinta (las «ilusiones» versan a veces sobre Dios; la debilidad y enfermedad remiten directamente a uno mismo; la injusticia, a las relaciones con los demás); con la sexta (las «ilusiones» suplantán a la verdad, la debilidad y enfermedad destruyen la salud, la injusticia acaba con la libertad y la paz); con la séptima (las «ilusiones» desaparecen en presencia de la Verdad encarnada, el Hijo; la debilidad y enfermedad, ante el poder re-creador de Dios Padre; las injusticias, en presencia del Espíritu de amor); con la octava (no será víctima de «ilusiones» quien sea prudente; no sucumbirá a la debilidad y enfermedad quien sepa mantenerse en la templanza; sabrá comportarse adecuadamente ante la justicia quien sea fuerte y justo).

Leído desde esta clave, el documento monástico se presenta como la minuta para un proceso de curación o, si se quiere, restauración. El siervo de Dios encuentra en él el remedio a los males que sufre a consecuencia del pecado de Adán.

IV. Esta nueva clave se fundamenta en la triple dimensión del hombre: racional/espiritual, corpórea y social. Aunque se puede entrever en *vera rel.* y *conf.* 1-9, la derivamos sobre todo de la *en. Ps.* 37³⁴. Recordemos que presenta el triple mal que experimenta el hombre: el de las «ilusiones», que remite a su condición de ser racional/espiritual y corresponde a la unidad primera (R II); el de la enfermedad física, que remite a su condición de ser corpóreo y corresponde a la unidad segunda (R III-IV); y el que le proviene de los

34. Cabría traer aquí también el s. 299 D (= Denis 16). El texto parece contradecir la triple dimensión indicada, al señalar sólo dos aspiraciones del hombre, que responden a las estructuras básicas de su existencia, a saber, la salud y la amistad: «Necessaria sunt in hoc mundo duo ista, salus et amicus... salus et amicus bona naturalia sunt...» (s. 299 D,1 MA 1,75; cf. también s. 51,14,23-24 PL 38,346-347). Pero el pasaje continúa en estos términos: «Ad haec duo in hoc mundo necessaria, salutem et amicum, venit peregrina sapientia... 3. ...Iam tria videmus: salutem, amicum, sapientiam. Sed salus et amicus, etiam de hoc mundo; aliunde sapientia...» (ib. 2-3 MA 1,76-77). Tenemos, pues, la salud que hace referencia a la dimensión física («Propter salutem, victus et tegumentum, et, si mala valetudo occurrerit, medicina»: ib. 3); el amigo, a la dimensión social; y la Sabiduría, a la dimensión espiritual. Al respecto no tiene mayor importancia que la Sabiduría sea extramundana (*peregrina*) porque vino para el hombre, y si vino para él es porque está capacitado para acogerla, lo que implica su dimensión espiritual. Cf. sobre este texto, S. ALVAREZ TURIENZO, *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca 1988, p. 13-14.

demás, que remite a su condición social y corresponde a la unidad tercera (R V-VII).

La *en. Ps. 37* ha mostrado sólo la íntima relación entre esta clave y la tercera. Pero la relación existe igualmente con otras. Comenzamos por la primera. En efecto, la concupiscencia de los ojos, la de la carne y la ambición mundana se derivan, por vía de perversión, de cada una de esas condiciones (la concupiscencia de los ojos, de la condición racional/espiritual; la de la carne, de la condición corpórea; la ambición mundana, de la social). Relación no menos estrecha es la existente con las tres prácticas ascéticas, pues la oración de la unidad primera es privativa del ser espiritual, el ayuno/abstinencia de la unidad segunda milita al servicio de la dimensión corpórea³⁵, y la limosna de la unidad tercera, al servicio de la dimensión social. Pero tampoco cabe olvidar su vinculación con la sexta y octava, puesto que de la dimensión espiritual surge su deseo de verdad, al que sirve la prudencia; de la corpórea, el de salud y vida, al que sirve la templanza; de la social, el de libertad y paz, al que sirve la fortaleza y justicia.

Leyendo la Regla desde esta clave descubrimos en ella una antropología integral: nada humano queda excluido de la atención del legislador. No se le puede tachar de platónico sin más: el santo tiene en mente el bien del alma, pero también el del cuerpo. En este sentido es cristiano, es bíblico. No cabe en él espiritualismo excluyente alguno. Pero elimina asimismo todo individualismo: el santo no olvida que el hombre es social por voluntad de Dios, o lo que es lo mismo, por naturaleza y da a este aspecto el relieve necesario en esta sección B³⁶. El monacato al que sirve la Regla es cristiano también por este motivo.

V. La quinta clave la constituye la triple relación que mantiene el hombre: con Dios, consigo mismo y con los demás. Así resulta del contenido de los capítulos a que responden las diversas unidades. La unidad primera (R II) se ocupa evidentemente, a través de la oración, de la relación con Dios; también parece claro que la unidad segunda (R III-IV) se ocupa de la relación del siervo de Dios consigo mismo³⁷; nos parece, por último, igualmente patente que la unidad tercera (R V-VII) se centra en las relaciones con los demás.

35. La *Regla* silencia la dimensión social del ayuno, tan presente en los *sermones* sobre la Cuaresma.

36. Dejamos ahora de lado el relieve que le da en la sección A.

37. Aunque pudiera parecer que el capítulo cuarto, al tratar de la castidad/sexualidad, tiene una dimensión social, en realidad responde a la satisfacción/no satisfacción de un impul-

Quizá se pueda vincular esta clave con el triple objeto del mandamiento del amor: Dios, uno mismo y el prójimo (cf. Mt 22, 37-39; Mc 12, 30-31; Lc 10,27), a que harían referencia respectivamente R II, R III-IV y R V-VII. En todo caso, la triple relación subyace igualmente en las tres primeras claves. Las tres *cupiditates* o concupiscencias: de los ojos, de la carne y ambición mundana, representan una perversión de esas relaciones³⁸; las tres prácticas ascéticas, la oración, el ayuno y la limosna, en cambio, las reorientan; los tres males: las «ilusiones», la enfermedad y las injusticias, se colocan respectivamente en cada una de esas relaciones. También se percibe sin mayor dificultad su vinculación con la sexta y octava, en cuanto que a su relación con Dios responde el deseo de verdad, al que sirve la prudencia; a la relación consigo mismo, el de salud y vida, al que sirve la templanza; a la relación con los demás, el de bondad, libertad y paz, al que sirve la fortaleza y la justicia.

Leída la Regla desde esta clave adquiere la máxima amplitud. Abarca todos los seres libres y sólo los seres libres. El mundo de la Regla es un mundo de relaciones entre ámbitos de libertad únicamente. En ella el siervo de Dios se ubica ante Dios, ante sí mismo y ante los demás, manteniéndose en una especie de triple diálogo. Las cosas sólo parecen tener valor en la medida en que favorecen o dificultan esas relaciones. Por poner un ejemplo: el santo no se plantea el problema de si las riquezas materiales son buenas o malas en sí; únicamente los valora en la medida en que favorecen o entorpecen las relaciones entre los hombres.

VI. La sexta clave es de contenido metafísico: parte del hombre como sujeto ávido de conocimiento y verdad, de ser, salud y vida; de libertad, de paz, de honor³⁹. La unidad primera de la sección B (R II) se entiende desde

so que la persona siente. El acercamiento a la sexualidad humana por parte de Agustín queda lejos de la psicología moderna que la ve como «la posibilidad máxima de la dimensión interpersonal» (cf. B. GOYA, *Psicología y vida consagrada*, Madrid 1997, p.160).

38. Cabe traer aquí un texto de *lib. arb.* que señala la perversión de esas relaciones: «Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum aut ad exterius aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse, ad exterius, cum aliorum propria vel quaecumque ad se non pertinent cognoscere studet, ad inferius cum voluptatem corporis diligit. Atque ita homo superbus et curiosus et lascivus effectus excipitur ab alia vita...» (*lib. arb.* 2,19,53 CC 29,272). El alma pervierte la relación con Dios cuando quiere ser dueña de sí misma; la relación consigo misma, cuando prefiere los placeres del cuerpo a los del espíritu; la relación con los demás, cuando quiere apropiarse de los bienes de otro. La última parte del texto citado identifica la perversión de dichas relaciones con las tres *cupiditates*.

39. Los términos con que se designa cada uno de los valores puede cambiar.

la apertura del hombre a la verdad; la segunda (R III-IV) se halla orientada a la consecución de la salud plena; la tercera (R V-VII) está al servicio de la libertad de los hermanos y de la paz entre ellos. Esta clave la derivamos de los textos y contextos paralelos de *uera rel.*, de *conf.* 1-9, de *conf.* 10 y también de *en. Ps.* 37.

En *uera rel.* salta a la vista. Las cuatro situaciones allí descritas están determinadas, con igual claridad, por el modo concreto de referirse a cada uno de esos valores, contenido respectivo de cada una de las tres unidades.

No menor claridad nos ofrece *conf.* 1-9 en sus secciones B y C. Sobre todo si interpretamos la sección B a la luz de la C, esto es, los ocho primeros libros de *conf.* a la luz del capítulo inicial del noveno, que se presenta como síntesis de los anteriores. Allí Cristo aparece como la satisfacción en plenitud y en un nivel superior de los anhelos de placer, de luz y de honor que habían movido siempre a Agustín ⁴⁰. *Conf.* 10 es también claro, pero sólo con referencia a la sección B. Allí encontramos la concupiscencia de la carne que se escuda en la salud, la de los ojos que se tapa con el nombre de ciencia, la de la ambición mundana que, aunque torcidamente, pretende alcanzar el señorío y gloria propios de Dios. Por último, la *en. Ps.* 37 que recoge el dolor por la falta de salud, de verdad y de respeto de parte de los otros, a la vez que añora la salud plena de la inmortalidad, la verdad sin «ilusiones» y la justicia de parte de los demás hombres.

Esta clave hay que ponerla ante todo en relación con la primera y la tercera. Respecto de la primera, una y otra son como el anverso y reverso de una misma moneda. Esta representa su lado positivo, de valor, aquella el negativo, de contravalor o perversión del valor. A su vez la tercera es su misma negación: anhelando la verdad, el hombre topa con las «ilusiones»; anhelando la salud, topa con la enfermedad; anhelando la libertad, paz y honor, topa con la injusticia. Clara es también su relación con la segunda y la octava: la oración está al servicio del deseo de verdad, igual que la prudencia; el ayuno al servicio del deseo de salud plena, igual que la templanza; la limosna, al servicio del deseo de libertad, paz y honor, igual que la fortaleza y justicia. Hay que señalar asimismo la vinculación con la cuarta y quinta: por su relación con Dios (dimensión espiritual), el hombre desea la verdad; por su relación consigo mismo (dimensión física), anhela la salud; por su relación con los demás (dimensión social), anhela la libertad, paz y honor; por último, con la séptima: la relación del hombre con el Hijo le hace participar de su racionalidad, esto

40. Se trata de diversas manifestaciones o distintos aspectos de los valores antes indicados.

es, le hace racional, de donde su ansia de conocimiento y verdad, que sólo en él la puede hallar en plenitud y autenticidad; en la relación del hombre con el Padre está la raíz de su existencia y sólo de Él puede esperar la restauración total de su ser o salud plena; la relación del hombre con el Espíritu santo explica su condición social y de Él solo puede esperar conseguir la libertad y paz anhelada.

Leída desde esta clave, la Regla recibe una notable hondura metafísica. El siervo de Dios que busca a Dios en realidad no busca otra cosa que la plenificación de los deseos que lleva ínsitos en su naturaleza en razón de su mismo origen en Él y de haber sido hecho a su imagen y semejanza.

VII. El hombre mantiene una relación con Dios, decíamos. Pero cabe especificar más y de ahí se deriva una nueva clave, la séptima, vinculada estrechamente a la sexta y, por contraste, a la primera. El Dios cristiano es un único Dios que subsiste en una trinidad de personas: Padre, Hijo y Espíritu santo, con cada una de las cuales guarda relación una de las unidades de la Regla. La primera (R II) con la persona del Hijo, la segunda (R III-IV) con la persona del Padre y la tercera (R V-VII) con la persona del Espíritu santo. Esta clave la derivamos tanto de *conf.* 1-9 como de *uera rel.* Ambos textos dejan ver, respectivamente, cómo detrás de cada uno de los valores, de los que las concupiscencia no son más que su perversión ⁴¹, se halla cada una de las Personas de la divina Trinidad: tras el deseo de conocimiento y de verdad y su falsa imitación, la concupiscencia de los ojos, está la persona del Hijo, la Verdad e Inteligencia del Padre ⁴²; tras el ansia de ser y de salud y su contrafacción, la concupiscencia de la carne, la persona del Padre, fuente y origen de todo ser; tras el ansia de libertad, paz y honor y su contrafacción, la ambición mundana, la persona del Espíritu Santo, vínculo de unión entre el Padre y el Hijo y entre los hombres ⁴³. También se la puede poner en relación con la

41. Al respecto, cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, p. 352-365.

42. Pasando de lo abstracto al caso concreto de la oración de que trata el capítulo segundo de la Regla, así se expresa G. Antoni: «La prière véritable... procède d'une certaine connaissance intellectuelle de Dieu et donc aussi du Verbe, rendue possible par le Verbe lui-même que se révèle et révèle toute science à l'homme...» (*La prière*, p. 11. Puede leerse al respecto toda la amplia introducción del libro).

43. Cf. *conf.* 1,20,31 CC 27,17, aunque no lo haga de forma explícita. Respecto a *uera rel.*, cf. *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 18-19. En *ciu.* 8,4 y 11,25 es más explícito en relacionar el origen de los deseos a Dios, pero sin establecer la relación específica con las distintas Personas divinas.

octava, remitiendo la Prudencia al Hijo; la templanza al Padre, y la fortaleza-justicia al Espíritu Santo.

Esta clave explícita la antropología teológica prelapsaria a que hicimos referencia en un apartado anterior. Leída la Regla desde ella se enriquece de contenidos profundamente «teológicos», más allá de los metafísicos y morales que saltan a la vista.

VIII. Esta penúltima clave la derivamos del texto de *mor*. En su momento señalamos como posible criterio estructurante de la información sobre los cenobitas orientales ofrecida por san Agustín el de las cuatro virtudes cardinales, convertidas en terna por la unión de la fortaleza y la justicia, como acontencía ya en Cicerón. Según ello, la primera unidad remitiría a la prudencia, la segunda a la templanza y la tercera a la fortaleza y justicia.

Tampoco es difícil vincular esta clave con otras anteriores, aunque con distinto tipo de relación, según los casos. En efecto, la prudencia se relaciona con la concupiscencia de los ojos, con la oración, con el mal de las «ilusiones», con la dimensión racional/espiritual del hombre, con su relación con Dios, con su deseo de verdad y con la persona del Hijo. La templanza, a su vez, con la concupiscencia de la carne, con el ayuno, con el mal de la debilidad y enfermedad, con la dimensión corpórea del hombre, con su relación consigo mismo, con su deseo de salud y vida, con la persona del Padre. Por último, la fortaleza-justicia se vinculan con la ambición mundana, con la limosna, con el mal de la injusticia, con la dimensión social del hombre, con su relación con los demás, con su deseo de libertad, paz y honor y con la persona del Espíritu santo.

Leída la Regla desde esta clave, se ubica de nuevo en el ámbito de la filosofía moral de la antigüedad.

IX. La última clave tiene también carácter moral. Conforme a ella, la sección B de la Regla puede interpretarse como lucha de las virtudes contra los vicios. El soporte para esta clave lo da el contenido mismo de su texto. De acuerdo con ella, la unidad primera (R II) se convierte en campo donde la piedad se enfrenta a la impiedad⁴⁴, en contexto de oración; la unidad segunda testimonia la lucha entablada entre la moderación y la gula de una parte (R III) y entre la castidad y la lujuria de otra (R IV); por último, en la unidad ter-

44. Siempre que se tome la piedad/impiedad como la recta/no recta relación con Dios.

cera combaten su guerra particular la generosidad contra la avaricia (R V), el perdón contra la ira (R VI) y la caridad contra el orgullo (R VII).

A primera vista pudiera pensarse que estamos ante los vicios capitales y sus correspondientes virtudes, pero nada más lejos. La presencia de algunas de ellas aquí se debe al doble hecho de que tales vicios son capitales, es decir, origen de muchos otros, y de que la Regla entra también en las actitudes profundas del hombre, positivas y negativas. Una primera sistematización de tales vicios se hará poco después de la muerte de Agustín⁴⁵. En todo caso, esta clave no responde a razones estructurales de la Regla; es un simple dato fáctico.

Leída desde esta clave, la Regla se coloca en la corriente de la espiritualidad cristiana y específicamente monástica, que tuvo siempre en la lucha contra los vicios y la conquista de las virtudes uno de sus motivos más fuertes.

5.2.1.2.2. Sección C

Como en la sección B, también en la C se combinan claves de cuño filosófico y teológico. Pero conviene volver por un instante al plano horizontal para recordar que, dentro de la clave teológica, la sección B remitía a la antropología, mientras que la C remitía a la cristología-soteriología. Este particular se dejará notar en las claves de lectura de esta sección.

5.2.1.2.2.1. Las diferentes claves

Los textos paralelos nos ofrecen claves para interpretar esta sección, algunas coincidentes con las ya vistas. Son las siguientes: valores a que el hombre aspira (I), perversión de esos valores o *cupiditates*/concupiscencias (II), virtudes teologales (III) y principales misterios cristológicos (IV). Quedan todas recogidas en el siguiente cuadro:

45. Los primeros en sistematizarlos fueron, Evagrio, Casiano y san Gregorio Magno, sin coincidir plenamente. Cf., al respecto, DS XI, 853-856.

Unidad primera:

- I. El hombre ávido de verdad y belleza (filosofía racional).
- II. El hombre que se libera de la concupiscencia de los ojos.
- III. Virtud de la fe.
- IV. Misterio cristológico: la Encarnación.

Unidad segunda:

- I. El hombre ávido de salud y vida (filosofía natural).
- II. El hombre que se libera de la concupiscencia de la carne.
- III. Virtud de la esperanza.
- IV. Misterio cristológico: la Resurrección.

Unidad tercera:

- I. El hombre ávido de honor, libertad y paz (filosofía moral).
- II. El hombre que se libera de la ambición mundana.
- III. La virtud de la caridad.
- IV. Misterio cristológico: el envío del Espíritu Santo (Pentecostés).

5.2.1.2.2.2. *Su justificación*

I. La primera clave, el ansia de determinados valores, nos la ofrece tanto el *uera rel.* como *conf.* 1-9 y *en. Ps.* 37. La primera obra, en su situación B (equivalente a la sección C de la Regla) presenta la consecución parcial y provisional de esos valores: el conocimiento/verdad, la salud y la paz. Estos mismos valores dan razón de que establezcamos aquí la referencia a cada una de las partes de la filosofía de la tradición platónica. Pero es preciso añadir que la referencia es establecida por el mismo san Agustín. Al respecto, remitimos al análisis hecho en su momento de la primera sección soteriológica de *uera rel.* correspondiente a sus capítulos 16 y 17. El texto va más allá, al establecer la relación entre las tres partes de la filosofía y Jesucristo, en el sentido de que el ideal a que aspira cada una de ellas encuentra su realización plena en Él. Ideal que busca alcanzar también el siervo de Dios, pero en la persona de Jesucristo. En Él halla la verdad absoluta, la salud plena y la paz nunca perturbada, al dar muerte a los vicios que la combaten.

Por su parte, la que denominamos sección C de *conf.* 1-9, es más clara y explícita en el presentar a Cristo como el lugar donde se tiene acceso a dichos valores: placer, luz y honor en su realidad auténtica. También la *en. Ps.* 37 nos

ofrece en su sección C la verdad de Cristo, su condición inmortal tras la resurrección, y su libertad, capaz de sobreponerse a las injusticias.

Leída la Regla desde esta clave, se integra en la gran corriente división tripartita de la filosofía platónica, de una parte; de otra, aparece de nuevo la antropología integral que tiene en cuenta la triple dimensión del hombre: espiritual, corpórea y social.

II. La segunda clave, el proceso de liberación de la esclavitud bajo las tres concupiscencias, la encontramos en los mismos textos que nos ofrecieron la clave anterior. Como ya indicamos a propósito de las claves del plano horizontal, se trata del reverso de una única moneda de la que hemos visto el anverso. Los valores aparecen en la misma medida en que van desapareciendo los contravalores. En la situación B de *uera rel.* el conocimiento auténtico va a la par con la retirada de la curiosidad o concupiscencia de los ojos; la quietud del cuerpo a la par con la renuncia a cuanto no es necesario para él; la libertad de acción a la par con el abandono de todo espíritu de contienda. En la sección C de *conf.* 1-9 Cristo ocupa el lugar de las bagatelas que antes tanto temía dejar Agustín: el placer de la carne, los espectáculos de los ojos, los honores mundanos. Asimismo en la sección C de *en. Ps. 37* Cristo desplaza las «ilusiones» del alma, supera toda enfermedad del cuerpo y vence a los adversarios ⁴⁶.

Leída la Regla desde esta clave, nos coloca en la misma tradición filosófica de que hablamos en la anterior, en la misma antropología integral, evidentemente postlapsaria, y en la soteriología.

III. La tercera clave, las virtudes teologales, la derivamos de *uera rel.* En la situación B (correspondiente a la sección C de la Regla) el santo presenta las tres virtudes teologales en relación específica con cada una de las unidades, siendo el motor que impulsa el paso de una situación a otra ⁴⁷. Resulta evidente la relación con la primera de las claves: la fe es camino a la verdad encarnada en Cristo, la esperanza anhela la plenitud de Cristo resucitado, la caridad es condición para la paz y libertad plenas. Entre el abismo del pecado con que lucha el siervo de Dios (sección B) y el abismo del amor divino de que quiere disfrutar en plenitud (sección A) se colocan como mediación estas tres virtudes teologales.

46. Propiamente aquí no trata de las *cupiditates*/concupiscencias, sino más bien de los diversos males que sufre el hombre.

47. Cf. *Estructura II*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 47, nota 162.

Si las claves anteriores se movían en ámbito preferentemente filosófico, la presente nos ubica en terreno plenamente teológico. Conviene no olvidar, sin embargo, que filosofía y teología no son dos territorios independientes entre sí, sino íntimamente ligados en san Agustín.

IV. Al proponer los tres misterios cristológicos, Encarnación, Resurrección y Pentecostés, como claves de interpretación en realidad estamos dando ya una la interpretación. De hecho, la clave reposa sobre la interpretación de la Belleza espiritual como referida a la persona de Cristo en su doble realidad divina y humana; del buen olor de Cristo como referido a su condición de resucitado; de la libertad de la gracia como don del Espíritu, enviado por Cristo ⁴⁸. Unida a la clave anterior, la Encarnación de Cristo reclama fe; su Resurrección alimenta nuestra esperanza; su envío del Espíritu Santo nos proporciona el amor.

Leída la Regla en esta clave, destaca el papel central de Cristo en la espiritualidad monástica que propone.

5.2.1.2.3. Sección A.

Los textos examinados en los artículos anteriores sólo dan una clave diversificada de interpretación de esta sección en plano vertical. Se refiere a los valores a que todo hombre aspira:

Unidad primera: Conocimiento

Unidad segunda: Salud

Unidad tercera: Paz

Tal clave la encontramos en la situación C de *uera rel.*, el texto más temprano y el más filosófico de los estudiados. Todos los demás aparecen ya bajo el signo de la unidad: Dios resume en sí todos los anhelos del hombre.

48. Respecto a la interpretación de la Belleza espiritual y a la libertad bajo la gracia, pueden verse algunas indicaciones en *Estructura III*, en *Estudio Agustino* 33 (1998) 245-259; la interpretación del buen olor de Cristo la deducimos del conjunto de los textos examinados y de la estructura global de la Regla que venimos presentando. Somos conscientes de que el lector puede estar esperando algo más concreto, pero por ahora nos limitamos a este apunte general.

Leída la Regla desde esta clave, se advierte cómo la filosofía fue cediendo el puesto a la teología. Los valores tienen ya un nombre propio: Dios. Valores que, por otra parte, remiten a Él.

5.2.2. Juicios y valoraciones

Lo expuesto hasta aquí nos ha revelado algo del corazón de la Regla. A su luz podemos valorar opiniones vertidas sobre ella. Opiniones plurales, divergentes y, a veces, contradictorias, tanto sobre su valor global en cuanto documento regulador de la vida monástica, como sobre otros aspectos más concretos.

Algunos autores confiesan abiertamente la desilusión o decepción que les produce el documento ⁴⁹; otros parecen manifiestarla indirectamente; los más, en cambio, no se muestran tacaños a la hora de prodigarle elogios.

A propósito de la Regla se ha escrito que ha de ser considerada como un «librito» o cuaderno de anotaciones personales ⁵⁰, como un documento circunstancial ⁵¹ o casual ⁵², como un resumen de una enseñanza oral más abun-

49. «Quand on ouvre la Règle pour y chercher des renseignements sur "la théologie de la vie monastique selon saint Augustin", on ne peut être que déçu» (L. VERHEIJEN, *Théologie de la vie monastique. Saint Augustin*, en *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique*, Paris 1961: NA I,33-44). «... restiamo un po' delusi su quello che ci si attendeva da una Regola per la vita religiosa» (J. MORÁN, *L'equilibrio nella Spiritualità della "Regola" di S. Agostino*, Augustinianum, Roma 1968, p.52). Adviértase que ambos juicios se refieren exclusivamente al contenido teológico del documento. Los mismos autores no le ahorran elogios en otros aspectos.

50. C. BOFF, *A via da comunhao de bens*, Rio Janeiro 1991 (Traducción castellana de J.G. Ramirez: *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991). Citamos por la edición en lengua castellana: p. 188.

51. «Ad una semplice lettura della Regola ci accorgiamo di trovarci davanti ad un documento circostanziale, occasionale» (J. MORÁN, *L'equilibrio nella Spiritualità*, p.30); «En mi opinión, la Regla es un documento circunstancial, compuesto por Agustín en base a los siguientes elementos: 1) ideas monásticas que manejaba comúnmente y que había utilizado ya con profusión en *De opere monachorum*, adaptándolas naturalmente a la circunstancia...» (A. MANRIQUE, *Nuevas aportaciones al problema de la Regula Augustini*, en *La ciudad de Dios* 181 [1968] 707-746; en concreto, p. 746); «La Regla de san Agustín es una aplicación coyuntural y parcial de algunos principios morales» (L. CILLERUELO, *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994, p.559).

52. A. SAGE, *La Regla de san Agustín comentada en sus obras*, Madrid 1986, p. 7.

dante ⁵³, como un torso ⁵⁴, centrada en el ámbito moral más que en el canónico y disciplinar ⁵⁵, que tiene sus lagunas ⁵⁶. Se trata de apreciaciones que denotan la peculiaridad del texto monástico y, en algún caso, mal disimulan una cierta infravaloración y devaluación doctrinal del mismo, que se pretendería justificar de esa manera.

Esa cierta infravaloración y devaluación se percibe también en otros aspectos y se refleja en una serie de juicios. Así cuando se escribe, por ejemplo, que consiste en un conjunto de preceptos sin orden, con incesantes repeticiones e insistencias ⁵⁷; que son aplicaciones hechas con espontaneidad y sin mucha lógica, según la necesidad del momento ⁵⁸; que es poco práctica y directiva, vaga y aérea ⁵⁹, etc.

Lo habitual, sin embargo, en quienes se acercan a la Regla es ponderar su riqueza ⁶⁰. Habitual es también buscarla «más allá del texto», más que en el texto mismo. Pero mientras unos autores ponen el énfasis en la concisión del texto, otros en su hondura. Para los primeros las ideas existen, pero no se

53. J. ANOZ, *La "Regula recepta" agustiniana, germen de vida religiosa renovada*, en *Augustinus* 34 (1989) 154-171; en concreto, p. 154. A esa enseñanza oral remite también T. van Bavel, pero en otro sentido: «Pour les familiers de saint Augustin, la *Regula* a certainement été une sorte d'aide-mémoire renvoyant et faisant suite à un enseignement oral habituel» (*Parallèles*, p. 75).

54. «La Regla de san Agustín... es, pues, un mero fragmento, un torso desconchado, extraído de unas excavaciones» (L. CILLERUELO, *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994, p. 559).

55. A. C. VEGA, *La autenticidad y destinatarios de la Regla Augustini*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 11 (1970) pp. 169 y 174. Contra tal opinión se manifestaba L. Cilleruelo: «Si nos empeñamos en ver la Regla como un documento "moral y práctico", rebajamos notablemente esa Regla, muy inferior en este punto a la de san Benito. Por eso muchos creyeron que la de san Agustín no era una Regla... Parece, pues, que san Agustín da una "alta dirección", no un manual disciplinar, práctico» (*Diálogo fraterno*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 4 [1963] 123-131; en concreto, p. 130).

56. Cf. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, 3, Paris 1996, p. 149.

57. L. CILLERUELO, *Conclusiones sobre la Regla Augustini*, en *Revista agustiniana de Espiritualidad* 10 (1969) p. 53.

58. J. MORÁN, *L'equilibrio nella Spiritualità*, p. 30.

59. P. Maturana. Tomamos el dato de L. CILLERUELO, *El monacato de san Agustín y su Regla*, Valladolid 1947, p. 90, que califica esta apreciación como una simple y frívola ligereza.

60. Bien es cierto que alguno la relativiza de algún modo a través de la comparación con otros textos agustinianos. Así P. Langa pone de relieve que la *Enarratio in psalmum* 132 tiene, a su entender, tanta o más elevación teológica que la Regla, viendo el interés de ella en el hecho de que su autor resume allí un talante y un estilo de vida religiosa, apreciables hasta en el modo de observar y de leer el documento (cf. *Observancia y lectura de la Regla de san Agustín*, en *Religión y Cultura* 31 [1985] 599-618; en concreto, p. 605).

hallan desarrolladas ⁶¹. Las líneas prácticas del documento encierran un pensamiento filosófico-teológico, explicitado en otras obras y contextos ⁶². A los segundos les gusta contraponer su gran riqueza interior a la menor exterior. Algo así como si de una joven se dijese que, aunque carece de belleza física, tiene buen corazón. La Regla sería como la esposa de la que dice el salmista que toda su belleza es interior (*omnis pulchritudo eius ab intus*: Sal 44,14). Bajo el desorden exterior se advierte todo un programa espiritual ⁶³. En la letra de sus preceptos se esconde una notable hondura, sólo perceptible si se descubre el «arrière-texte» ⁶⁴, lo que exige descender a sus profundidades para detectar la unidad que se oculta bajo los aspectos más variados ⁶⁵. De ahí que se pondere genéricamente su profundidad y el que no se pierda en detalles meramente externos ni se detenga en cuestiones disciplinares ⁶⁶.

Un autor se pregunta si la Regla no contendrá y explicitará la sustancia de la conversión de Agustín ⁶⁷. Según otro, «contiene la síntesis más lograda de su pensamiento» ⁶⁸. El gran especialista en ella, L. Verheijen, yendo aún

61. T. VAN BAVEL, *Parallèles*, p. 75. «La regla de Agustín es más que una ocasional toma de posición frente al ascetismo de su tiempo. En concisa síntesis da una imagen de lo que él desde casi una generación ha intentado realizar en su propia vida» (A. ZUMKELLER, *Die Regeln des hl. Augustinus*, Auszug aus dem Werk *Die Grossen Ordensregeln*, hrsg von H. U. von Balthasar, Zürich, p.113).

62. L. VERHEIJEN, *La Spiritualité de saint Augustin et la notre*, NA II,30-53; en concreto, p. 32.34; J. MORÁN, *L'equilibrio nella spiritualità*, p. 30.

63. J. MORÁN, *L'equilibrio nella spiritualità*, p. 30.

64. «La Règle a un «arrière-texte» peu connu et parfois inattendu, et qu'elle fait honorablement partie de la *traditio patrum*» (L. VERHEIJEN, *Les sermons*, p. 156 NA I,360).

65. «Puisque saint Augustin est si peu prisonnier des formules, les accords entre la Règle et les autres oeuvres se découvrent seulement lors d'une lecture lente, très attentive à la «forme intérieure» du texte... Malgré l'unité que l'oeuvre de saint Augustin présente dans ses profondeurs, elle se présente aux yeux sous des aspects les plus variés» (L. VERHEIJEN, *Les Sermons*, p. 361-362 NA I,157-158).

66. A. TURRADO, *El ideal monástico agustiniano en Santo Tomás de Villanueva*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 1 (1960) 107-146; en concreto, p. 146. Esta condición de documento no detallista es un aspecto repetidamente ponderado. P. Langa la compara, al respecto, con la Regla de san Benito y los *Epitímia* de san Basilio (*San Agustín y el hombre de hoy. Charlas en Radio Vaticano*, Madrid 1988, p. 169-171, en concreto, p. 170); A. de Vogüé con el *Pequeño Asceticon* (*Histoire littéraire*, 3, p. 251). A la falta de precisiones concretas, este autor añade el ocuparse menos de las cosas y de las prácticas que de las personas (*ib.* p. 176). Cf. también T. VAN BAVEL, *La espiritualidad de la Regla de san Agustín*, en *Augustinus* 12 (1967) 433-448, en concreto, p. 437.

67. Cf. A. SÁNCHEZ CARAZO, «La conversión de san Agustín y la vida monástica», en *Boletín de la Provincia de san Nicolás de Tolentino* 76 (1976) 33-45.

68. A. MARTÍNEZ CUESTA, *En torno al carisma agustino-recoleta*, en *Recolletio* 7 [1984] p. 36; cf. también F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta. II. carácter comunitario y apostólico del carisma agustiniano*, Madrid 1989, p. 225. «... on s'aperçoit alors qu'en fait

más lejos, la constituye en prisma para una lectura «orientada» de las obras del santo ⁶⁹.

A nuestro parecer y a la luz de cuanto llevamos escrito, nos parece difícil de sostener que la Regla sea un cuaderno de anotaciones personales. La elaborada estructura que muestra tener se adapta mal a dicha afirmación. Anotaciones de ese tipo suelen resultar más desorganizadas de lo que nuestro documento resulta ser.

En cambio, nada impide considerarla como un documento circunstancial. Pero ha de añadirse, al mismo tiempo, que el término es poco determinante y que difícilmente pueden extraerse de él juicios de valor. En efecto, pocas son las obras agustinianas a las que no se pueda aplicar el adjetivo en el sentido de que nacieron de una circunstancia concreta, sin que ello conlleve merma de su valor doctrinal.

Discrepamos de quienes presentan la Regla como un resumen de la enseñanza oral de san Agustín. No porque la afirmación no responda a la verdad, sino porque creemos que se queda corta. Más exacto nos parece hablar, a propósito de ella, de compendio de su doctrina, oral y escrita. Juzgamos, pues, que tienen razón quienes ven en el documento monástico una síntesis del pensamiento agustiniano, aunque no hay que verla como síntesis perfecta –ninguna síntesis recoge todos los aspectos de un tema–. Utilizando el mismo símil escultórico de L. Cilleruelo, se puede afirmar que en la Regla no tenemos una imagen totalmente lograda o acabada del pensamiento agustiniano, pero sí más que un torso. Si el torso es la imagen truncada, la Regla sería una imagen sin acabados.

Comulgamos también con quienes sostienen que en el documento monástico se da una aplicación a circunstancias concretas de principios generales formulados en otros contextos. Pero consideramos que la «circunstancia» es más la vida monástica en sí, que un evento ocasional en el existir de una comunidad, que hubiera llevado al santo a escribir esa Regla y no otra. En consecuencia, juzgamos que la Regla de san Agustín es más rica de lo que a primera vista aparece y que su riqueza la manifiesta no sólo, ni sobre todo, en el contenido material de sus prescripciones, sino en la misma estructura subyacente. Según hemos podido ver, dicha estructura se constituye en cauce

de "généralités", elle contient toute la doctrine augustiniennne, en fait tout l'Évangile» (M. NEUSCH, *La structure de la Règle*, en *Itinéraires Augustiniens* 4 [1990] 12-19; en concreto p. 12).

69. *La Règle de saint Augustin comme prisme pour une lecture «orientée» de ses oeuvres*, en NA II, 63-70. Cf. también Sr. DOUCELINE, *À l'image de "Celui dont la Sagesse sait temporer en vue du Bien"*, en *Augustiniana* 41 (1991) 805-813; en concreto, p. 805.

de múltiples, variadas y enriquecedoras claves de interpretación. Contraponer la riqueza interior de la Regla a la exterior es un planteamiento sostenible, siempre que el concepto «interior» no sea una puerta que dé fácil acceso a la arbitrariedad. Riqueza auténticamente interior es la que se descubre en las líneas que sostienen su arquitectónica estructura. Indiscutiblemente, hay gran diferencia entre lo que leen los ojos y lo que lee la inteligencia bajo aquella. Pero la diferencia no hay que colocarla en la categoría calidad, sino en la de cantidad. Puede servir como imagen un cono truncado cuya superficie inferior (lo detectado desde la estructura) es más amplia que la superior (lo percibido por la simple lectura), en el que, a cada punto en esta, corresponde una extensión proporcional en aquella. Yendo más lejos, cabe interpretar la superficie inferior, en calidad de cimiento, como un programa de vida cristiana de alcance universal y la superior y externa como su aplicación concreta a la vida monástica.

Podemos recurrir todavía a otra imagen y comparar la Regla con un terreno atravesado por grandes corrientes subterráneas que, de vez en cuando, afloran a la superficie. Esas grandes corrientes no serían otra cosa que los grandes principios filosóficos, bíblicos y teológicos que adquieren una determinada concreción en los distintos preceptos de la Regla. Al decir «una» se sobreentiende que caben otras, sean monásticas o no. Desde la imagen se puede defender que la Regla es un texto a la vez circunstancial y no circunstancial. No cabe considerarla circunstancial habida cuenta de que tales corrientes constituyen el patrimonio doctrinal del santo, de carácter y validez universal, esto es, aplicable a todos los cristianos; pero cabe asimismo considerarla circunstancial no tanto en sentido cronológico, sino en cuanto que tales corrientes afloran de una manera específica y no de otra, muy condicionada por su destinatario, una comunidad monástica y, podemos añadir, concreta.

Y nos parece evidente que ese aflorar obedece a criterios prácticos, no teóricos. Como norma, en la Regla la teoría aparece simplemente aludida o sobreentendida, sin mayor explicitación ⁷⁰. Los criterios prácticos proceden en alguna manera del conocimiento de la historia del monacato que poseía Agustín ⁷¹, pero, sobre todo, de su experiencia ⁷², tanto de lo que ha vivido o

70. «Augustin y dit à des moines... ce qu'ils doivent faire ou éviter de faire. Des considérations d'ordre théologique ou philosophique s'y trouvent plutôt entre les lignes» (L. VERHEIJEN, *La spiritualité de saint Augustin et la nôtre*, en NA II,32).

71. Sabido es que durante su segunda estancia en Roma trató de informarse lo mejor que pudo al respecto, dejando constancia de ello en la obra *De moribus ecclesiae catholicae* 31,65ss.

72. «Él sabe mucho de dificultades, de flaquezas, de derrotas... Al fin triunfa..., pero conserva en su cuerpo las heridas de la lucha y en su alma el recuerdo doloroso de sus fracasos.

sufrido en su propio interior ⁷³ como de lo que ha conocido en su convivencia con los demás siervos de Dios. Es un manual inspirado en un profundo conocimiento de las personas ⁷⁴. En este sentido cabe decir que, aunque la Regla haya sido escrita en función de una circunstancia concreta, no responde sólo a esa circunstancia concreta. De ahí su vasta aceptación, de la que es testimonio el amplio número de Ordenes y Congregaciones religiosas que la han aceptado como norma de vida.

Aclarada la «circunstancialidad» de la Regla, ocupémonos ahora de su no circunstancialidad. Esto nos devuelve a las corrientes subterráneas de la imagen o grandes líneas del pensamiento del santo que afloran en los preceptos concretos de la Regla. El detalle se valora dentro del conjunto, igual que la tesela dentro del mosaico.

El apartado anterior sobre las claves de interpretación nos ha permitido una visión panorámica de la Regla amplia y, a la vez, profunda. Se puede afirmar que, más que una fotografía, nos ha ofrecido el resultado de una radiografía. A través de ella, hemos podido ver la superposición de distintos planos: filosófico, bíblico y teológico, etc. Distintos planos que no se corresponden con partes concretas, sino con la superficie entera del código monástico. No es nuestro propósito estudiarlos detenidamente, sino poner de relieve esa amplitud ⁷⁵.

Ha sido a costa suya, pero ha salido con ello un gran maestro de experiencia, un guía de almas insuperable» (A. C. VEGA, *San Agustín, padre de la espiritualidad de occidente*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 1 [1960] 95-106; en concreto, p. 98).

73. Basta al respecto leer la comparación establecida entre *conf.* 10 y la Regla (cf. antes, nota 11) o, también, el primer párrafo de la *ep.* 48 que puede dar razón del capítulo segundo de la Regla. Quienes se extrañan de que san Agustín, el maestro de la oración cristiana, sea tan parco a propósito de ella en la Regla, dejarán de hacerlo si piensan que el santo legisla desde su experiencia de dificultad. No pretende ofrecer un tratado de oración, sino poner las condiciones para que los siervos de Dios sepan afrontar las dificultades a que él mismo ha tenido que enfrentarse.

74. Cf. A. TRAPÈ, *La Regola di Sant'Agostino*, Milano 1971, p. 95.

75. En un artículo reciente, N. Cipriani, inspirándose en las cartas 95 y 94 de Séneca presenta la hipótesis que halla fundamento en los textos, de que la Regla de san Agustín responde al género literario de la preceptística. A este respecto señala la existencia de tres corrientes entre los filósofos: unos, que negaban todo valor a la preceptística; otros, que lo otorgan todo a ella y no a la fundamentación teórica, y otros, como Séneca, que mantienen una posición intermedia (*La preceptística antigua y la Regola monastica di S. Agostino*, en *Augustinianum* 39 [1999] 364-380). Tras diseñar brevemente el género literario de la preceptística, lo pone en relación con la Regla. Desde esta perspectiva, se puede considerar las secciones que siguen del presente artículo como la fundamentación teórica de la preceptística contenida en la Regla. En línea en cierto modo similar, B. Rano (cf. *La obra "El Espejo", clave para la comprensión de la "Regla de san Agustín"*, en *Estudio Agustiniano* 32 [1997] 5-25; en concreto, p. 24) juzga

5.2.3.1. La filosofía en la Regla

El tema de la filosofía no ha estado ausente de la reflexión sobre la Regla de san Agustín, ni en el plano abstracto ni en el concreto.

A nivel abstracto el problema se planteó en el marco del estudio del monacato agustiniano cuyo alcance filosófico se trataba de dilucidar. L. Cilleruelo ⁷⁶ y J. Morán ⁷⁷ se convirtieron en defensores de la base filosófica del monacato agustiniano. Para ambos la filosofía constituía el sustrato sin el cual era imposible entender el monacato agustiniano. Su base era, para ellos, filosófica. Aunque la Regla no ocupaba el centro de la discusión, le afectaba en cuanto código fundamental del monacato. Para el primer autor, en el fondo de la más mínima observación de la Regla hay siempre una filosofía genial ⁷⁸; según el segundo, «la Regla de san Agustín es el catecismo de la filosofía» ⁷⁹. En el polo opuesto se colocaba A. Manrique para quien la Regla se halla libre en absoluto de toda filosofía ⁸⁰.

Ya en el plano de lo concreto, J. Morán ve la Regla como la encarnación de determinados principios filosóficos en situaciones definidas, aunque desconocidas; específicamente los principios de interioridad, trascendencia y convivencia ⁸¹.

De nuevo en el plano de lo concreto, la aportación más significativa nos la ha ofrecido L. Verheijen. En un par de artículos ha llamado la atención sobre la influencia que la filosofía moral de la antigüedad ha ejercido sobre la Regla de san Agustín. En el primero de ellos, examina los *praecepta uiuendi* que Agustín da a los jóvenes en *ord.* 2,8,25, pone de relieve su relación con los *praecepta* de la Regla y, por ese conducto, establece ciertas relaciones entre la

que los criterios que tuvo en cuenta Agustín en la composición de la obra *Speculum de Scriptura sacra* corresponden perfectamente a la forma de composición de la Regla.

76. Cf., sobre todo, *Diálogo fraterno*, pp. 123-131 (el interlocutor es A. Manrique).

77. *Filosofía y monacato en san Agustín*, en *Religión y Cultura* 2 (1957) 625-654; *El equilibrio, ideal de la vida monástica en san Agustín*, Valladolid 1964.

78. *El monacato de san Agustín y su Regla*, p. 467. «... detrás de los aforismos de ella (la Regla) están la filosofía, la historia y la exégesis bíblica del gran inspirador y propagandista del monacato en Africa» (*ib.* p. 91).

79. *Filosofía y monacato en san Agustín*, p. 650; también *Apuntes para la espiritualidad agustiniana*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 1 (1969) 360-403; en concreto, p. 368-373. Para A. Turrado, el ideal monástico de san Agustín fue desde el primer momento como la cristianización del ideal filosófico neoplatónico (*El ideal monástico agustiniano*, p. 134.135.146).

80. *Teología agustiniana de la vida religiosa*, El Escorial 1964, p. 329.

81. J. MORÁN, *L'equilibrio nella spiritualità*, p. 51.

Regla y la ética clásica, de modo especial la ética social ⁸². Según él, en la Regla se encuentra de nuevo «el joven Agustín», más maduro, pero con la misma estructura de pensamiento ⁸³. Su lenta evolución permitió que lo mejor de la ética clásica pasara a su concepción monástica ⁸⁴. A su juicio, la misma Regla tiene su criterio estructurante en el principio «pitagórico» «por los *praecepta uiuendi* a la *spiritalis pulchritudo*». Teniendo en cuenta la identidad de estructura filosófica y la coincidencia en los preceptos concretos, consideró que bien podía llamarse a *ord.* 2,8,25 la «primera Regla» ⁸⁵. En el segundo señala algunos otros puntos concretos de la influencia de la ética clásica sobre la Regla ⁸⁶.

¿Qué decir al respecto, a la luz de cuanto venimos proponiendo? En la propuesta de L. Verheijen hay que distinguir entre las coincidencias puntuales con la ética clásica señaladas por él y el principio estructurante que propone para la Regla ⁸⁷. En cuanto a las coincidencias ⁸⁸ nada tenemos que objetar; en su materialidad nos parecen indiscutibles y, globalmente, quedan confirmadas por nuestro trabajo, dejando de lado el problema específico de las fuentes ⁸⁹. Que la mencionada máxima «pitagórica» estructure la Regla no

82. «*Vers la beauté spirituelle*» (*Par les praecepta uiuendi à la spiritalis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*), en *Augustiniana* 22 (1972) 469-510 NA I,201-242.

83. *Ib.* p. 470 NA I,202.

84. *Ib.* p. 508 NA I,240.

85. Cf. *Vers la beauté spirituelle*, pp. 474-481 NA I,206-213. En otro texto precisa más y habla sólo de un esbozo embrionario. El mismo autor reconoce que «les rapports avec la Règle se trouvent moins dans telle ou telle formule que dans la teneur générale» (*Vers la beauté spirituelle...*, p. 476 NA I,208).

86. «*La Règle de saint Augustin et l'éthique classique*» (*Le Praeceptum et l'éthique classique*), en *Augustiniana* 24 (1974) 5-9 NA I,243-247. Además de la estructura fundamental (por los *praecepta uiuendi* a la *spiritalis pulchritudo*) que le llegaría de «Pitágoras» a través de Varrón, señala la asimilación de la viga (Mt 7,3-5) al odio y de la paja a la cólera (exégesis habitual en Agustín a partir de *s. dom. m.* 2,19,63) que tomó de Cicerón (*Tusculanae* 4,9,21), quien a su vez lo tomó de Zenón de Cícico; el aforismo *Melius est enim minus egere quam plus habere* que, con formulación diversa se halla en Séneca (*De constantia sapientis* 13,3) y Cicerón (*Paradoxa stoicorum* 6); *Plus amari quam timeri* (lo contrario de lo que practican los tiranos, como Calígula: *Oderint, dum timeant*) presente en Cicerón (*De officiis* 2,7,23) y Séneca (*Epistula* 47,17-18); *Communia propriis, non propria communiis*, pensamiento tan clásico que es difícil atribuirle una fuente que no sea la «ética social de la Antigüedad».

87. Cf. «*Vers la beauté spirituelle*», pp. 486-500 NA I,218-232.

88. *Ib.* pp. 474-482 NA I,206-214.

89. No olvidar que el Pitágoras de que habla san Agustín, más que un personaje histórico parece ser un «arquetipo» de la conducta humana, que podría recoger elementos de horizontes muy diversos; Platón, Aristóteles y los Estoicos podían depender de Pitágoras y «Pitágoras» de ellos (L. VERHEIJEN, «*Vers la beauté spirituelle*», p. 500 NA I,232).

nos convence. Y ello por varias razones. En principio, porque no se armoniza con la estructura que hemos venido ofreciendo, sostenida –y esto sin otorgar excesivo valor al criterio cuantitativo– por los abundantes textos paralelos examinados⁹⁰, cercanos o contemporáneos de la supuesta fecha de composición de la Regla. Pero dejando de lado consideraciones exteriores, vengamos a los textos mismos. La comparación, a nivel de estructura, de *ord.* con la Regla⁹¹ sólo es posible al precio de renunciar a uno de los pilares de la estructura propugnada por el escrito de Casiciaco: el estudio de las artes liberales en cuanto disciplinas preparatorias. L. Verheijen repite varias veces que san Agustín abandonó luego este aspecto⁹², pero cabe preguntarse si el santo hubiese ido a inspirarse en un modelo con dos ruedas, sabiendo de entrada que una no le servía.

En segundo lugar, la estructura propuesta por L. Verheijen ve la cima o meta de la Regla en la sección C, en concreto en VIII,1b (*tamquam spiritalis pulchritudinis amatores*)⁹³; pero esta propuesta topa con los inconvenientes de la redundancia de una parte y de la restricción de otra. La redundancia aparece en el hecho de proponer dos veces una meta a conseguir: el *in Deum* de la sección A y la *spiritalis pulchritudo* de la C⁹⁴. Con nombres distintos

90. La misma estructura de *ord.*, que veía subyacente en la Regla, Verheijen la encontraba también en *De quantitate animae* 33,70-73 y en *Soliloquia* 1,6,12.

91. Aunque L. Verheijen cambió de parecer a propósito de la estructura de la Regla y en los últimos escritos ya no hablaba de dos partes, sino de tres (cf. *Estructura (I)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 412-414), siguió pensando en sólo dos. Aun cuando distinguía la sección A de la B, en el fondo las unificaba, pues la relación entra ellas era la existente entre formulación general y formulación concreta de lo mismo. La sección B no haría sino aplicar a la vida comunitaria lo preceptuado en la sección A.

92. Cf. «*Vers la beauté spirituelle*» pp. 474. 480.484 NA I,206.212.216.

93. «Malgré les apparences, le sommet de la Règle de saint Augustin ne se trouve pas au début du texte, mais à la fin, dans la prière qui constitue sa seconde partie. Je dis: malgré les apparences. Le début de la partie préceptive de la Règle pourrait faire croire, en effet, que l'essentiel se trouve dit dès la première ligne, ou nous lisons: *Primum... in Deum*. C'est-là un sommet, évidemment, mais uniquement le sommet de la première partie, préceptive. Non, la clef de voûte de la Règle se trouve en réalité dans la prière finale... Somme toute, pour bien interpréter la Règle de saint Augustin, il faut se rendre compte que ce texte se compose de deux parties, que l'apogée de la première partie, préceptive, se trouve immédiatement au début (*anima una et cor unum in Deum*), mais, d'autre part, que la clef de voûte de la Règle *dans son ensemble* (cursiva del autor) se trouve au début de la seconde partie (*tamquam spiritalis pulchritudinis amatores*)» (*L'Enarratio in psalmum 132 de saint Augustin et sa conception du monachisme*, en *Forma Futuri* (Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino), Torino 1975, p. 808-809 NA I,47-48.

94. El principio «pitagórico» que estructuraría la Regla es: «Por los *praecepta uiuendi* a la (=ad) *spiritalis pulchritudo*».

propondría dos veces la misma realidad ⁹⁵, lo que, en un texto tan breve, no dejaría de ser sorprendente. Nos parece claro que la meta a conseguir no está señalada en la sección C, sino en la A: en el *propter quod*. El *in deum* es algo cuya consecución anhelan los siervos de Dios, algo futuro; la *pulchritudo spiritalis*, en cambio, la Regla la supone ya presente en ellos. La Belleza espiritual que el siervo de Dios ya ama ⁹⁶ es camino hacia el *in Deum*, aún futuro. En caso de utilizar la fórmula «pitagórica», habría que decir que la síntesis de la Regla no sería *per praecepta uiuendi ad pulchritudinem spiritalem*, sino más bien: *per praecepta uiuendi* (sección B) *et per amorem spiritalis pulchritudinis* (sección C) *in Deum* (sección A). El «*per amorem*» *spiritalis pulchritudinis* aparece como etapa intermedia, de un lado mirando hacia atrás, en cuanto que es una condición que posibilita el cumplimiento de los *praecepta* y, de otra, mirando hacia adelante, en cuanto que abre las puertas para el ingreso en el *in Deum*. La expresión binaria del ideal propuesto por *ord.* se ha convertido en la Regla en ternario. Es la consecuencia de haber descubierto la imprescindible función mediadora de Cristo en la religión cristiana. La restricción antes indicada se manifiesta en que sólo toma en cuenta una de las tres situaciones señaladas en la sección C (*tanquam spiritalis pulchritudinis amatores*) y relega al olvido las otras dos (*bono Christi odore... flagrantes* y *sicut liberi sub gratia constituti*), que en el texto aparecen paralelas a la primera y con el mismo valor que ella ⁹⁷.

En tercer lugar y volviendo a la imagen utilizada con anterioridad, un edificio es más que una acumulación de piedras, mármoles o ladrillos; requiere que estos materiales sean introducidos y fijados en una estructura. Es cierto que se puede considerar a dos edificios semejantes por utilizar los mismos materiales; pero normalmente el criterio para compararlos es la estructura. Al respecto, las coincidencias puntuales con la ética clásica no son materiales suficientes para levantar una construcción como la de la Regla. El modelo de construcción propio de la Regla no aparece en *ord.* Aquí se echa de menos la terna de «unidades», tan del gusto de Agustín, para que se pueda hablar, primero, de coincidencia estructural y, luego, de «primera Regla».

95. «Dès le debut, elle (la Regla) préconise l'unité des âmes et des coeurs *tendus vers Dieu*, et la structure du texte nous permet d'interpréter: "tendus, par l'amour, vers la beauté spirituelle". Tout comme dans le *De ordine*, les *praecepta uiuendi*, bien observés, disposent l'âme a oser contempler Dieu, cette Beauté dont la vue nous a été promise» (*Vers la beauté spirituelle...*, p. 480 NA I,212).

96. «*Tanquam amatores*» (R VIII,1b).

97. Cf. *Estructura (I)*, en *Estudio Agustiniiano* 32 (1997) p. 417.

Con relación a L. Cilleruelo y a J. Morán se puede asentir a su planteamiento general. Tratándose de san Agustín, cabe suponer la presencia de la filosofía en su concepción monástica y, por supuesto, en la Regla. El ideal de perfección estuvo ligado en él, ya desde su mismo surgir, a una obra filosófica, el Hortensio, y a la filosofía lo mantiene explícitamente ligado todavía en el 389⁹⁸. Que poco a poco haya ido adquiriendo forma cristiana no implica que haya perdido sus bases filosóficas, como lo muestra nuestro estudio. Un programa de vida –y eso ofrece la Regla–, presupone una actitud vital que no se toma y, sobre todo, no se mantiene sin una previa o consiguiente filosofía que lo sostenga⁹⁹. Por otra parte, en san Agustín filosofía y teología van tan unidas que resulta difícil pensar en la una sin la otra¹⁰⁰.

Nuestro estudio nos permite afirmar que la filosofía tiene una presencia significativa en la Regla y, en consecuencia, en el monacato. San Agustín no se cuenta entre aquellos escritores cristianos, de Oriente sobre todo¹⁰¹, pero también de Occidente¹⁰², para los que el monacato es la auténtica filosofía y los monjes los verdaderos filósofos. Pero eso es cosa distinta de la presencia de la filosofía en la Regla.

Los temas filosóficos concretos presentes en la Regla ya fueron apareciendo al exponer las claves de interpretación, tanto en el plano horizontal como en el vertical. Ahora no hacemos sino volverlos a la memoria. Respecto al primero, recordemos que una de las estructuras que sostienen la Regla se corresponde con los tres momentos de la exterioridad, interioridad y trascendencia que, a su vez, son como pilares de la filosofía del santo¹⁰³. De igual manera, en la medida en que el deseo subyace en todo el entramado de la Regla, en esa misma medida puede hablarse de una antropología filosófica. Esto, además, nos introduce de forma natural en el segundo plano, el vertical.

98. Cf. *De uera religione* 3,3-5.

99. Cf. R. FLÓREZ, *El rechazo de la santidad*, en *Revista Agustiniana de espiritualidad* 1 (1960) p. 426.

100. «No hay un san Agustín para la filosofía, otro para la teología y otro para el monacato» (L. CILLERUELO, *Diálogo fraterno*, p. 127).

101. Cf. S. BASILIO, *Ad iuvenes* 7 PG 31,582; S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 20,1; 25,1 PG 35,1065.1197; GREGORIO NISENO, *Virgn.* 1,20; 23,1 PG 46,318.405; JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía V,2*, en *La verdadera conversión*, Madrid 1997, p. 174. Cf. A. M. MALINGREY, «*Philosophia*». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après Jésus Christ*, Paris 1961, 237-260.

102. Cf. JERÓNIMO, *Epist.* 33,3.

103. «La cifra esquemática de todo el pensamiento agustiniano», denomina S. Alvarez Turienzo al texto de *De uera religione* 39, 72 que explicita los tres momentos (*Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca 1988, p. 178).

Tanto los valores a que está abierto el hombre –que dan razón de su deseo– como sus perversiones o *cupiditates*, nos ubican de nuevo en el terreno filosófico y, más específicamente, nos abren a la triple división clásica: lógica, física y ética ¹⁰⁴. De matriz igualmente filosófica es la contemplación del hombre en tres ámbitos: racional-espiritual, físico-corpóreo y social. Añádase la probabilidad de que uno de los textos donde el paralelismo con la Regla es más neto, a pesar de ser el más distante en el tiempo de los examinados, *De moribus ecclesiae catholicae* 31,65-67, esté estructurado sobre las cuatro virtudes cardinales, cauce por el que la Regla se vincula con la ética clásica, a través de Cicerón y Varrón ¹⁰⁵. Dato que, de confirmarse, abre la posibilidad, apuntada en su momento, de que la Regla pueda considerarse como una especie de Hortensio, completado con la figura de Jesucristo, cuya presencia Agustín echó de menos en la obra de Cicerón, para siervos de Dios ¹⁰⁶. En la medida en que la Regla recoge el planteamiento de *conf.* 10, existe un trasfondo neoplatónico; más aún, en la sección C Jesucristo aparece como la respuesta agustiniana al ascenso neoplatónico a Dios y, a la vez, su superación ¹⁰⁷.

Como es fácil apreciar, el resultado de la comparación de la Regla con otros textos agustinianos en este ámbito específico, ha dejado corta la apreciación de Morán que limitaba el influjo filosófico a los tres principios de inte-

104. Refiriéndose a las *Confessiones*, L. Verheijen escribe: «Partout Augustin a bien consciemment voulu parler..., de la miséricorde de Dieu envers la misère humaine, et cela dans les trois domaines de l'être, du connaitre et de l'agir moral, qui sont tous tendus vers le salut définitif, universel et éternel» (*Les Confessions de saint Augustin. Deux grilles de composition et de lecture*, en NA II,104). Y poco antes: «La triple optique double que nous venons de déceler chez l'auteur des *Confessions* (avec toutes les variantes possibles de accentuation) constitue pour nous une précieuse grille de lecture. Elle est cela parce qu'elle a été pour saint Augustin une grille de composition. Et ce qui plus est, elle a été pour lui un principe très conscient de réflexion» (p. 102; léase el conjunto de páginas 93-104). Exactamente lo mismo estamos convencidos que se puede afirmar de la Regla, relacionando la sección B con la miseria humana y la C con la misericordia divina. También en ella se percibe la doble sinfonía, de miseria humana y de misericordia divina en el triple dominio: tinieblas/luz, nada/ser y pecado/santidad, en progreso hacia la «salud» definitiva y eterna, de que habla L. Verheijen para las *Confessiones* (*ib.* p. 98). Lo que nos distingue, además de referirnos a obras distintas, es que nosotros consideramos que, además de estar ante una «grille de composition», estamos ante el principio estructurante de la Regla, algo que él tampoco piensa sea aplicable a las *Confessiones*: «Cette grille de composition a donc été consciemment mise en place par Augustin. Mais je précise avec insistance que nous n'avions rien dit sur le plan des *Confessions*, ni dans leur ensemble, ni en ce qui concerne les différents livres qui les composent» (*ib.* p. 105).

105. Cf. el artículo citado en nota 32.

106. Cf. *Estructura (VII)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) p. 575.

107. Cf. K. KIENZLER, *Gott in der Zeit berühren. Eine Auslegung der Confessiones des Augustinus*. Würzburg 1998, p. 247.309.

rioridad, trascendencia y convivencia ¹⁰⁸. La presencia de la filosofía es aún mayor de la que él suponía. Eso sí, perderá el tiempo quien trate de hallar en la Regla alguno de los términos aquí reconocidos como filosóficos: exterioridad, interioridad ¹⁰⁹, trascendencia, deseo, *cupiditas*, lógica, física, ética, racional, social, etc. Volviendo al ejemplo utilizado páginas atrás, se trata de rótulos que san Agustín no ha juzgado oportuno poner, aunque sí ha introducido el «material» relativo a tales rótulos. De la presencia de la filosofía en la Regla se puede afirmar que es discreta en cuanto que apenas se deja ver, aunque poderosa en cuanto a influjo. Pero no filosofía de una escuela particular excluyente de otras, sino más bien ecléctica como corresponde a la época.

5.2.3.2. La Escritura en la Regla

Son varios los estudios realizados sobre la presencia de la Escritura en la Regla. La misma edición crítica de la L. Verheijen significa ya en cierta medida un estudio al respecto. A él hay que añadirle los de T. Van Bavel ¹¹⁰, A. Manrique y A. Salas ¹¹¹, S. Pricoco ¹¹² y J. Anoz ¹¹³. Ya sea examinando la superficie, ya escarbando en su hondura, todos ellos han ensanchado la base bíblica de nuestro documento. Sin ocuparse directamente del tema, también nuestro estudio aporta algunos resultados. La comparación con otros textos nos ha permitido descubrir nuevas presencias bíblicas, más ocultas, pero no menos significativas, por su carácter estructurante del texto. De una parte,

108. Cf. antes, nota 81. Si bien es cierto que estos tres principios tienen un carácter globalizante.

109. En otro texto, sin embargo, J. Morán mostrará su desilusión porque la Regla descarta la interioridad en el sentido de un *redire in semetipsum* (*L'equilibrio nella spiritualità*, p. 55).

110. T. VAN BAVEL, *Parallèles*, 12-77.

111. A. MANRIQUE - A. SALAS, *Evangelio y comunidad. Raíces bíblicas de la consagración a Dios en san Agustín*, Madrid 1978, p. 26-38; A. SALAS, *San Agustín. Fondo Bíblico de la Regla*, en *Pensamiento Agustiniano* 6 (1992) 71-106 (recoge las ponencias en las Jornadas de filosofía agustiniana celebradas en la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas).

112. S. PRICOCO, *La Bibbia nel Praeceptum di sant'Agostino*, en *Augustinianum* 36 (1996) 511-523.

113. J. ANOZ, *La "Regula recepta" agustiniana, germen de vida religiosa renovada*, en *Augustinus* 34 (1989) 154-171; en concreto, pp. 165-171. Cf. también, F. WEISMANN, *Biblia y vida monástica en san Agustín*, en *Cuadernos Monásticos* 25 (1990) 135-144; N. CIPRIANI, *La preceptística antica*, pp. 374-375. Apreciaciones sobre la base bíblica de la Regla son, por lo demás, frecuentes en quienes se acercan a ella. Cf. F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta. II*, p. 226; A. DE VOGUË, *Histoire littéraire*, 5, p. 66.

1 Jn 2,16, texto que señala las tres concupiscencias mundanas y, de otra, Mt 6 con la mención de las tres prácticas ascéticas: la oración, el ayuno y la limosna. Este segundo texto reviste particular importancia porque, de alguna manera, coloca la vida monástica de la Regla en el contexto del Sermón de la montaña. Desde lo cual cabría incluso relacionar el *in Deum* de la sección A con la primera parte del capítulo quinto del mismo san Mateo que proclama las bienaventuranzas o modo como los hombres pueden alcanzar la felicidad. Y se podría relacionar asimismo la sección C como el seguimiento de Jesús, consecuencia del sermón de la montaña ¹¹⁴.

Amén de ampliar la base bíblica, nuestro estudio modifica en parte la ya admitida. Nos referimos a las referencias habitualmente asignadas al *bonus Christi odor* de R VIII,1c y al *non sicut serui sub lege sed sicut liberi sub gratia constituti* de R VIII,1d, que quizá no respondan a la realidad. En su edición crítica, que han seguido todos los editores posteriores, L. Verheijen remite a 2 Cor 5,15 para el primero y a Rom 6,14 para el segundo; en nuestra opinión, quizá sea más acertado ver en este un compendio de Rom 7,5-25 ¹¹⁵ y no excluir Ct 1,3 en aquel ¹¹⁶.

5.2.3.3. La teología en la Regla

No conocemos ningún estudio dedicado específicamente al tema ¹¹⁷. Pero este aspecto tan importante no ha sido olvidado por la investigación. De un lado, aparece indirectamente sea en el marco de otros temas, sea en los comentarios globales a la Regla o en los estudios sobre el monacato ¹¹⁸; de otro, no han faltado estudiosos que han formulado claramente sus opiniones

114. Mt 8,1: «Cuando bajó del monte, fue siguiéndole una gran muchedumbre».

115. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 254-258.

116. La razón del primer cambio la dimos en *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 254-258; la del segundo, es inseparable de la interpretación del texto, en la que no podemos entrar ahora.

117. Tanto el estudio de L. Verheijen (*Théologie de la vie monastique*) como el de A. Manrique (*Teología agustiniana de la vida religiosa*, El Escorial 1964) se refieren al monacato en general, no específicamente a la Regla.

118. Así A. Manrique, en el estudio citado en la nota anterior, dedica a la Regla la última parte, cuyo capítulo cuarto se ocupa de su estructura teológica (pp. 346-357). El autor distingue dos partes en el documento monástico: «una, fundamental, teológica, con carácter eclesial; otra, ascética, práctica, reguladora de la vida práctica del monasterio» (p. 346). A la parte teológica corresponderían, en la numeración de Verheijen, distinta de la que utilizaba Manrique entonces, R I,2; I,8; VIII,1d, que le permite estos epígrafes: 1) Unidad de amor «in Deum», 2) Templos de Dios y 3) Hombres libres bajo la gracia.

sobre la cuestión. De estos pronunciamientos nos vamos a ocupar ahora. La cuestión tiene dos aspectos: uno el de la teología en general y otro el de la teología específicamente monástica.

Comenzamos por la teología en general. Una primera opinión nos la ofrece J. Morán, quien no oculta la decepción que, al respecto, le produce la Regla de la que esperaba más. Y añade todavía que, si la espiritualidad religioso-agustiniana debiese hallarse sólo en la Regla, quedaría muy incompleta, reducida al ámbito filosófico, cuestionando su misma condición de cristiana. La ve pobre o muy pobre en cristología, eclesiología, doctrina trinitaria, pneumatología, doctrina sobre la gracia y doctrina sacramentaria; echa de menos la tensión actividad-retiro, la amistad y la interioridad, y concluye que su autor, Agustín, está todavía teológicamente inmaduro cuando la escribe y que, de haberla escrito más tarde, el resultado hubiese sido otro ¹¹⁹.

119. Sintetizamos el capítulo tercero del estudio, que, significativamente, lleva por título: ¿Qué falta a la Regla? «... restiamo un po' delusi su quello che ci si attendeva da una *Regola* per la vita religiosa. Altro non vediamo che l'applicazione di principi, per altro diluiti, e non riscontriamo in essa una completa spiritualità agostiniana per la vita religiosa... E' innegabile che se la spiritualità religioso-agostiniana dovesse trovarsi soltanto nella *Regola*, resterebbe molto incompleta, si direbbe anche quasi non cristiana, ma puramente filosofica. I principi di continuità in un altro ordine non compariscono nella *Regola*... Ci tocca constatare l'assenza nella *Regola* di grandi verità della spiritualità matura agostiniana, anche nei riguardi della vita religiosa... Ci permettiamo di enumerare soltanto quegli elementi che non appaiono nella *Regola* e che ci lasciano sorpresi. Mancano quindi: a) l'aspetto cristologico e cristocentrico della spiritualità agostiniana. Cristo non appare nella *Regola*. L'unico accenno che troviamo ci risulta in quel passo che dice: "come spiranti della vostra buona condotta il buon odore di Gesù Cristo". Troppo poco per un pensiero totalmente cristocentrico come quello di Agostino. b) l'aspetto ecclesiale, benchè si sia voluto estendere a questo aspetto la spiegazione del passo degli Atti 4,32-35. Era sottinteso nel testo degli *Atti*, spiegato da Agostino nel tempo in cui scrive la *Regola*? c) l'aspetto trinitario, ancorchè si desideri un accenno nelle due volte che parla del tempio di Dio! d) Lo Spirito Santo non si rivela nella *Regola*, nemmeno parlando della carità ed è molto difficile che Agostino non abbia adoperato il testo di Rom 5,5, da lui tanto usato quando parla brevemente della carità. e) la grazia. Si è cercato di farla comparire in quell'ultima frase della *Regola*: "non già come schiavi..., ma come figliuoli sotto la grazia". Non è assai poco per il Dottore della grazia? f) l'aspetto sacramentario o sacramentale, a cui non si accenna nemmeno, nè al battesimo, nè all'eucaristia... g) non v'è un'insinuazione a quella tensione che si è lasciata sentire subito nella vita religiosa agostiniana, cioè l'attività e il rito, l'apostolato, in altri termini, e la vita raccolta al interno del chiostro. Viene scartata l'amicizia ed anche l'interiorità nel senso di un *redire in semetipsum*, benchè qui e là, sotto altri aspetti possiamo vederli comparire. Il problema dell'immagine è anche assente. Si potrebbe o si potrà forse dire che Agostino non ha voluto offrirci un trattato completo della sua spiritualità e delle fondamenta di essa, ma è incomprendibile che se la *Regola* fosse stata scritta in un periodo tardivo della sua vita, quindi in periodo di maturità teologica e spirituale, non si accennasse anche inconsciamente a tutti questi aspetti. Il che ci dimostra che nella *Regola* non troviamo ancora un Agostino maturo e cha la vita religiosa non si rivela in essa completa» (J. MORAN, *L'equilibrio nella spiritualità*, p. 52-55).

Estamos de acuerdo con J. Morán en que falta en la Regla la tensión actividad/retiro y la amistad ¹²⁰, y en que tiene un buen soporte filosófico, pero ya no tanto en las demás afirmaciones. Las decepciones se las crea uno mismo al forjarse las propias expectativas. Tiene todo el derecho a esperar una Regla más teológica, pero eso depende del concepto que él se ha formado de un código monástico. Es evidente que la espiritualidad de la Regla recibe un complemento de otros escritos del santo, pero eso no significa que sea *muy* incompleta, menos que quede reducida al ámbito puramente filosófico y menos todavía que haya que cuestionar o casi su condición de cristiana. Si las claves de interpretación anteriormente indicadas responden a la realidad –y procuramos dar siempre el que nos parece válido apoyo textual–, se ha de concluir justamente lo contrario que J. Morán, esto es, que la Regla no es tan incompleta. Más desacertado nos parece todavía al cuestionar la Regla como si no fuera un documento cristiano. Entre las claves de interpretación del plano horizontal, de las cinco, tres se colocaban en ámbito cristiano, siendo una de ellas específicamente teológica. Y entre las tomadas del plano vertical, la séptima de la sección B es también radicalmente teológica en el sentido fuerte y originario del término, es decir, referida al Dios Trinidad, y específicamente cristianas son también la tercera y cuarta de la sección C.

Es cierto que la Regla no es un tratado ni de cristología, ni de eclesiología, ni de pneumatología, ni de doctrina trinitaria, ni de doctrina de la gracia, ni de doctrina sacramentaria. Es evidente que san Agustín no quiso escribir un tratado de teología, aunque fuese monástica. De lo contrario, el *libellus* se habría convertido en un *opus*, quizá con varios *libri*. El autor sale al paso de esta objeción, señalando –como ya se indicó– que sería incomprensible que, de haber escrito la Regla en un período tardío de su vida, no hubiese aludido al menos de forma inconsciente a estos aspectos. Pero ¿es verdad que no están aludidos? Veámoslo.

Uno de los signos de grandeza de un autor, en este caso san Agustín, se manifiesta en su capacidad de sugerir ideas, sin expresarlas verbalmente. Existen múltiples lenguajes. La estructura es uno de ellos, sobre todo si se muestra constante, de lo que hemos podido dejar constancia. Examinemos los casos concretos. Respecto de la cristología, J. Morán considera demasiado poco la única referencia de R VIII,1c (el buen olor de Cristo). Pero resulta que toda la sección C (esto es, R VIII,1, no sólo VIII,1c) es cristológica.

120. A pesar de todos los esfuerzos de T. Viñas en demostrar lo contrario, por lo que se refiere a la amistad (cf. *La amistad en la vida religiosa*, Madrid 1982).

Además, el dato no hay que valorarlo sólo en términos cuantitativos, sino sobre todo en términos cualitativos ¹²¹: de las tres secciones, una entera, la C tiene contenido cristológico, con referencia probable a los tres grandes misterios: encarnación, resurrección y pentecostés. Respecto de la eclesiología, pone en duda que san Agustín entendiese en ese sentido el texto de Hech 4,32 presente en el primer capítulo de la Regla. Ahora bien, el valor eclesial del texto viene confirmado indirectamente por otros textos de estructura paralela, de forma clara por la *Ep.* 48 y *conf.* 10. La única referencia que ve en la Regla al aspecto trinitario, aunque, al parecer, sin mucho convencimiento por su parte, es la doble mención del templo de Dios (R I,8 y IV,6). Pero, dejando de lado si es correcta o no esa interpretación, hay que concluir que el misterio de la Ss. Trinidad no sólo está presente, sino que subyace como una de las posibles claves de interpretación de la Regla, según vimos con anterioridad. A propósito del Espíritu Santo, señala que no se revela en la Regla, ni siquiera en contexto de caridad. Conviene recordar, sin embargo, que, a priori, si el misterio trinitario constituye una clave de interpretación, como acabamos de indicar, el Espíritu Santo no puede estar ausente. Aunque ciertamente no es mencionado, sin Él apenas se entienden los capítulos quinto, sexto y séptimo, así como R VIII, 1a.d ¹²². Respecto de la gracia, señala que se ha *intentado* –se sobreentiende que sin lograrlo– hacerla comparecer en el capítulo octavo, donde es mencionada explícitamente: libres bajo la gracia, algo que parece demasiado poco tratándose del doctor de la gracia. Pero resulta que toda la sección C (= R. VIII,1) tiene la gracia como marco general y la cristología se encuadra en él. ¿No se pide que el Señor conceda observar todo lo mandado anteriormente? Si es el Señor quien lo otorga, ¿no tenemos aquí la gracia sin el término? El aspecto sacramental es, sin duda, aquel cuya presencia es más difícil de detectar, salvo a través de su vinculación con la eclesiología. En todo caso, los que juntos caminan hacia Dios son ya miembros bautizados, conciudadanos como dice Agustín ¹²³, que han tenido ya una primera experiencia de Dios ¹²⁴.

121. Indiscutiblemente la preeminencia otorgada a la sección A, específicamente al *cor unum et anima una*, ha restado importancia a otros puntos doctrinales de la Regla. El mismo L. Verheijen, que pone la cima de la Regla en la sección C, la centra en el *spiritualis pulchritudinis amatores*.

122. Pudiera parecer que esta afirmación contradice la afirmación anterior sobre el carácter netamente cristológico de toda esta sección C (= R VIII,1), pero no es el caso. Entonces hablábamos de Cristo como el que envía el Espíritu y aquí del Espíritu Santo enviado por Cristo. Se trata de dos aspectos de una misma realidad.

123. *Conf.* 10,4,6 CC 27,157.

124. Cf. el artículo próximo.

Por último, y como conclusión a lo dicho, no juzgamos acertado colegir la falta de madurez teológica de Agustín en el momento de escribir la Regla. Si se quiere hablar de inmadurez hay que fundamentarla en otros argumentos que no sean unos presuntos silencios.

Una segunda opinión la tomamos de un artículo de L. Verheijen ¹²⁵. Estudiando la teología del monacato se ocupa preferentemente, como es lógico, de la teología de la Regla. Al respecto, señala el contraste entre la grandiosa estructura teológica en que se encuadra el ideal monástico que ella encierra y la falta de teología dogmática de la vida religiosa. Como prueba aduce que, de hecho, los monjes sólo se distinguen de los demás cristianos en el plano práctico ¹²⁶.

Lo anteriormente escrito muestra que, aunque la Regla no abunda en formulaciones explícitas de teología, indiscutiblemente la presupone. Y no sólo confirma esa grandiosa estructura teológica de que habla el agustino holandés, sino que la revela más grandiosa todavía; más grandiosa por más completa. L. Verheijen derivaba dicha estructura teológica sobre todo de otros comentarios del obispo de Hipona al texto de Hech 4. En su núcleo ve una eclesiología que sólo puede ser plenamente entendida desde la doctrina sobre la Trinidad, la pneumatología, la cristología/soteriología y la escatología. Ahora bien, a la luz de los textos paralelos que hemos examinado, resulta claro que una perfecta comprensión de la Regla no puede pasar por alto ni la antropología teológica, ni la cristología y soteriología, ni la pneumatología, ni la escatología y eclesiología ni, a un nivel más profundo, la doctrina Trinitaria. Y no de forma colateral, por el simple hecho de la mutua interrelación entre todas las partes de la teología, sino de forma directa. Prácticamente todos los grandes tratados de la teología sistemática entran directamente en escena como principios que sostienen los preceptos.

Pasemos ahora a la segunda parte de la afirmación de L. Verheijen: la Regla carece de teología dogmática específica de la vida religiosa. Al respecto parece lógico preguntar: ¿Cabe esperar de Agustín una teología «dogmática» de la vida religiosa? ¿Existe tal teología dogmática específica? Si la vida

125. Cf. antes, nota 117.

126. «Nous voilà en plein dans des considérations d'ordre moral et pratique, bien éloignés du large essor dogmatique que nous avons pris auparavant. La raison en est simple. L'idéal monastique a beau se greffer, chez saint Augustin, sur une grandieuse structure théologique, il n'a pas, chez lui, une théologie dogmatique sur la vie religieuse. Les moines ne se distinguent des autres chrétiens que sur le plan pratique: par la générosité plus grande qui leur est demandée et donnée» (*Théologie de la vie monastique*, p. 211 NA I,43).

religiosa tuviese una dogmática propia, ¿no habría que considerarla más que como un camino particular dentro de una única religión como una nueva religión? Legítimo es, sin embargo, aspirar a una «teología espiritual» o forna concreta de hacer vida los contenidos dogmáticos comunes a todos los cristianos, caracterizada por determinados subrayados o preferencias.

Poco antes, en el mismo texto, L. Verheijen dejaba caer el adjetivo «dogmática» para referirse más genéricamente a la teología monástica. Estas son sus palabras:

La Regla comienza así: «Esto es lo que os mandamos *observar* en el monasterio en que vivís» (R I,1). Estas palabras dan en verdad el tono del documento: es una obra con intención práctica; dice lo que los hermanos deben *hacer*; no hay en ella teología sobre la vida monástica ¹²⁷.

Palabras que, si hemos entendido bien el pensamiento de su autor, no cuadran del todo con otras posteriores ¹²⁸. En efecto, a propósito de la estructura teológica *tout court* que deriva de las interpretaciones que el santo ha dado a lo largo de su vida del texto de Hech 4, escribe: «En un sentido se puede decir que toda esta estructura teológica es monástica» ¹²⁹. Con cautela en la expresión, reconoce una teología específicamente monástica, aunque no sea exclusivamente monástica ¹³⁰, contenida en la Regla a través de la cita de Hech 4.

¿Qué respuesta se puede dar desde la perspectiva propia de este nuestro estudio, a la cuestión de la existencia o no de una teología específicamente monástica en la Regla? Si como se indicó en su momento ¹³¹, a excepción de *en. Ps. 37*, todos los textos estructuralmente paralelos a la Regla examinados se ubican en contexto de ideal monástico o de perfección, si en los mismos subyace una teología, ¿andaremos descaminados al juzgar esa teología como

127. *Theologie de la vie monastique*, p. 203 NA I,35. Otras afirmaciones: «Il s'agit d'un ensemble de prescriptions et d'interdictions, ensemble qui reste pratiquement muet sur les motifs qui en constituent l'"arrière-texte"». Aunque inmediatamente lo matiza con unas palabras a las que ya hemos hecho referencia con anterioridad: «La fin de la Règle, il est vrai, renferme des éléments qui manifestent la motivation de ce qui précède, mais la règle est un texte exceptionnellement dense, et il faut beaucoup d'expérience pour tirer de cette finale les richesses qui se dissimulent entre les lignes» (*Les sermons de saint Augustin sur la carême...*, pp. 358-359 NA I,154-155).

128. Observaciones críticas de L. Cilleruelo en *Tres libros sobre el monacato agustiniano*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 5 (1964) 451-463.

129. *Ib.* p. 205.211 NA I,37.43.

130. Y, poco más adelante: «Ce qui a été présenté comme la théologie de l'histoire humaine, on dirait presque comme la christogonie de l'humanité, devient, par là, non pas exclusivement, mais pratiquement en tout premier lieu, la théologie de la montée monastique» (*ib.*). Importante el *en tout premier lieu*.

131. Cf. *Estructura (IX)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 272-273.

teología de la vida monástica? Dos aclaraciones se hacen necesarias. La primera, que no cabe esperar que san Agustín haya escrito una Regla con una teología de la vida religiosa acorde con las líneas del Concilio Vaticano II. La segunda, que hay que distinguir también aquí, como ya antes a propósito de la teología en general, diversos lenguajes teológicos. No existe mayor dificultad en admitir la penuria a nivel de formulaciones explícitamente teológicas. Pero ¿no habrá que interpretar la misma estructura como un lenguaje teológico? ¿No será legítimo asignar un significado teológico a la relación entre los tratados dogmáticos y las diversas secciones según señalamos en su momento? Lo peculiar no estaría en una «dogmática específica», que parecía reclamar L. Verheijen¹³², sino que lo daría la mencionada relación. En ese sentido habría que valorar teológicamente el que la escatología aparezca en el mismo umbral de la Regla (en sección A= *in Deum*). La tensión escatológica, es cierto, no es propiedad exclusiva de los siervos de Dios, pero sí el tono de urgencia con que se la vive; para ellos, la escatología no es el objetivo último, sino el primero. Además de la escatología, la sección A de la Regla remite a la eclesiología a través del *anima una et cor unum*. Por mucho énfasis que se haya puesto, sobre todo en los últimos tiempos, en la relación entre vida religiosa y eclesiología, la primera no puede apropiarse de la segunda. Característico de la Regla es la estrecha vinculación entre eclesiología y escatología: aquella se presenta como el anticipo, en un nivel aún imperfecto de realización de esta, mientras que esta se manifestará como la realización en plenitud de aquella. Tampoco habría que juzgar como dato aséptico el que la sección B, que llena buena parte de los capítulos de la Regla, se ocupe de regular las pasiones fundamentales del ser humano, algo que no debe extrañar, habida cuenta de que durante mucho tiempo la vida monástica ha sido considerada como «vida ascética» y el ascetismo la ha acompañado siempre. Aunque lo que caracteriza a la vida monástica a este respecto no es el ascetismo en cuanto tal, exigido a todo cristiano, sino el nivel que reclama la Regla. Todo ello apoyado no en una cosmología, sino en una antropología; es decir, la ascesis no viene motivada porque el mundo sea malo, sino porque el hombre está dañado por el pecado y tiende a usar mal del mundo. Por último, habría que valorar asimismo teológicamente que toda una sección, la C, aunque breve en extensión, esté dedicada a Jesucristo. En principio, nada más normal, pues se halla en línea con la concepción tradicional de la vida monástica como un seguimiento radical o «más de cerca» de Él¹³³. Característico de la Regla es el presen-

132. Cf. antes, nota 126.

133. Cf. JUAN PABLO II, *La vida consagrada*. Exhortación apostólica «Vita consecrata», n. 22.

tarle como la alternativa que ofrece, en plenitud y en nivel superior, aquello a que se renuncia mediante la ascesis. Se podría decir que estamos ante una cristología al servicio de la antropología.

De esta presentación la Regla sale enriquecida. El documento es visto como una unidad y todas sus partes adquieren el justo relieve. Pues nos parece un error concentrar su contenido teológico sólo en alguno o algunos de sus capítulos o párrafos por significativos que puedan parecer o, incluso, ser ¹³⁴. Manteniendo su importancia, la eclesiología pierde la casi exclusividad que se le suele asignar a la hora de valorar su teología ¹³⁵. En efecto, los comentaristas de la Regla han privilegiado a nivel teológico la unidad de almas y corazones constituyéndola indirectamente en criterio para valorar teológicamente la Regla ¹³⁶. La misma sección C, que L. Verheijen juzga como otro de los puntos doctrinalmente significativos adquiere un más amplio significado, aunque en otro sentido pierde categoría. Deja de ser la meta a que hay que llegar, para convertirse en simple medio. No en vano Cristo es el Mediador (1 Tim 2,5). Aunque en cuanto Dios es Verdad y Vida, en cuanto hombre es el Camino (Jn 14,6).

(Continuará)

Pío de Luis
Estudio Teológico Agustiniiano
 VALLADOLID

134. Así A. Manrique. Cf. antes, nota 118.

135. Ello es debido en buena medida al *primum propter quod*. Pero el *primum propter quod* no es lo *unum propter quod*. Por otra parte, creemos que ese *primum propter quod* se refiere tanto al *anima una et cor unum* como al *in Deum*; esto como objetivo último y aquello simplemente como medio o, según hemos indicado, como anticipo de la vida definitiva *in Deo* a que se aspira (*in Deum*).

136. Así, por ejemplo, L. Verheijen establece una jerarquía, según el criterio de la importancia, entre los textos en la Regla. «Manifestement, ce qui est *très important* c'est la toute première prescription de la Règle [R I,2]... *Important* est également la phrase qui termine le chapitre première et qui reprend les paroles que nous venons de citer [R I,8]... Vers la fin de la Règle Augustin formule une phrase qui bien exceptionnellement a la forme d'une prière, ce qui souligne que nous nous trouvons là également à l'un des sommets de l'écrit [R VIII,1]... Mais au beau milieu entre le début et la fin de la Règle, il y a encore une phrase dont la rédaction montre bien que pour Augustin elle est *extrêmement importante*. Augustin y formule le critère du progrès dans la vie monastique, mais la lecture des textes parallèles fait bien comprendre que ce critère s'applique aussi à d'autres formes de la vie chrétienne [R V,2]...» (*La Règle de saint Augustin comme prisme pour une lecture «orientée» de ces oeuvres*, en NA II,61-62).

El siguiente texto de J. Anoz: «este documento constituye no tanto un ideario sobre el sentido de la vida comunitaria y los valores que entraña, cuanto un conjunto de disposiciones cuyo cumplimiento garantiza el correcto funcionamiento del grupo» (J. ANOZ, *Rasgos de la comunidad agustiniana, según la "Regula recepta"*, en *Augustinus* 35 (1990) 81-98, en concreto, p. 82) parece presuponer que el contenido de la Regla se resume en la vida comunitaria, lo que en nuestra opinión equivale a empobrecerla.

ESTRUCTURA DE LA REGLA DE SAN AGUSTÍN

| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|----------------|------------|------------|------------|-----------|---------|--|--|-----------|---|--|--|----------------|------|--|--|----------------|-------|------|--|----------------|-----|------|-------|-----------|---|--|--|------------|------------|------------|------------|---------|-----------|--|--|
| Prólogo | R I,1 | | | Sección A | R I 2-8 | | | Sección B | <table border="1"> <tr> <td data-bbox="409 1244 631 1336">Unidad Primera</td> <td data-bbox="631 1244 631 1336">R II</td> <td data-bbox="631 1244 631 1336"></td> <td data-bbox="631 1244 631 1336"></td> </tr> <tr> <td data-bbox="631 1244 880 1336">Unidad Segunda</td> <td data-bbox="631 1244 744 1336">R III</td> <td data-bbox="744 1244 744 1336">R IV</td> <td data-bbox="744 1244 880 1336"></td> </tr> <tr> <td data-bbox="880 1244 1154 1336">Unidad tercera</td> <td data-bbox="880 1244 987 1336">R V</td> <td data-bbox="987 1244 1078 1336">R VI</td> <td data-bbox="1078 1244 1154 1336">R VII</td> </tr> </table> | | | Unidad Primera | R II | | | Unidad Segunda | R III | R IV | | Unidad tercera | R V | R VI | R VII | Sección C | <table border="1"> <tr> <td data-bbox="409 680 631 846">R VIII, 1a</td> <td data-bbox="631 680 889 846">R VIII, 1b</td> <td data-bbox="889 680 889 846">R VIII, 1c</td> <td data-bbox="889 680 1154 846">R VIII, 1d</td> </tr> </table> | | | R VIII, 1a | R VIII, 1b | R VIII, 1c | R VIII, 1d | Epílogo | R VIII, 2 | | |
| Unidad Primera | R II | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Unidad Segunda | R III | R IV | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Unidad tercera | R V | R VI | R VII | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| R VIII, 1a | R VIII, 1b | R VIII, 1c | R VIII, 1d | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |

La persona humana en su relación con Dios según la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*

En la actualidad vivimos ante una forma de pensamiento y vida que defiende y promueve un concepto de hombre entendido como individuo egoísta y cerrado en sí mismo, en contra de todo lo que signifique darse de forma gratuita, ser responsable y agente activo de lo que ocurre en el mundo. N. Chomsky, describía esta situación del siguiente modo: “Los individuos deben estar solos, enfrentándose al poder centralizado y a los sistemas de información de forma aislada, para que no puedan participar de ningún modo significativo en la administración de asuntos públicos”¹.

La Iglesia en medio del mundo, del que no puede huir sin traicionar su propio ser, debe sentir en su interior la responsabilidad de anunciar el proyecto de vida que Dios tiene para el hombre, proyecto que confronta con el impuesto en nuestros días. Hoy en día se es consciente de que el camino de la Iglesia es el hombre, que la teología no puede dejar de lado al hombre concreto y despreocuparse de su vida. De este modo, se nos hace una tarea ineludible volver los ojos al Concilio Vaticano II, por su importancia para la historia de la Iglesia, del cual Juan XXIII llegó a decir que era un “*nuevo Pentecostés*”. Pero especialmente se hace obligado volver a leer sus páginas como punto de partida para hacer una propuesta antropológica hoy en día, siguiendo el ejemplo de Juan Pablo II, que se remite constantemente al Concilio.

Consecuentemente la *Gaudium et spes*, en la novedad que tuvo para su tiempo y por su carácter pastoral, es un documento conciliar esencial. Su importancia radica sobre todo en dos aspectos: el primero en su nueva actitud de diálogo con el mundo, y por otro lado, la antropología cristiana, más o

1. N. CHOMSKY, *Política y cultura a finales del siglo XX*, Madrid 1998, 13.

menos sistemática, y propuesta a lo largo de su páginas. Un modelo antropológico que genera esperanza y vida.

La persona humana es entendida, en el documento conciliar, en su integridad, o sea como ser en sí mismo, autoconsciente y abierto a la relación. Una relación con el Otro, y con los otros en el mundo, o sea en un tiempo y espacio concretos. Se defiende su dignidad, su ser fin y no medio, la labor de construir la familia humana. Y, todo ello, incluido en la misión de la Iglesia de anunciar el Evangelio.

Si analizamos la propuesta antropológica de la *Gaudium et spes* con detenimiento veremos cómo se plantea como esencial la relación existente con Dios para poder comprender al hombre y su ser como ser relacional. De este modo el siguiente trabajo constará de tres apartados. El primero estará dedicado a profundizar en el porqué de la relación existente entre Dios y el hombre. El hombre se pregunta por sí mismo, por el sentido de su vida, que no puede acabar con la muerte, y la constitución pastoral plantea como su vocación no es otra que la de unirse a Dios, origen y meta del hombre.

El segundo apartado plantea cómo la constitución pastoral, partiendo de la Escritura, describe cuál es la relación del hombre con Dios como criatura, la grandeza del hombre, en cuanto imagen de Dios, y su miseria, al renegar de Él. Y el tercero expone cómo Cristo es el que mediante su encarnación y redención no sólo nos ha redimido, sino que ha instaurado una relación de filiación entre Dios y el hombre.

I.- DIOS AL ENCUENTRO DEL HOMBRE

1.- LA VOCACIÓN DIVINA DEL HOMBRE

El hombre es la única criatura que se pregunta sobre sí mismo, quiere dar sentido a su vida, busca la plenitud, y a la vez se encuentra, en medio del mundo, limitado y frágil. La constante referencia² a la plenitud le obliga a verse en la paradoja de verse como una realidad finita que busca el infinito. Ese deseo de Dios dentro del corazón humano responde al propio ser del hombre.

2. "Se trata más bien de una referencia, la cual no se pone por poderío propio, sino que se experimenta como puesta y dispuesta por otro, como fundada en el abismo del misterio inefable". K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, 62.

1. 1. Origen de la pregunta por Dios

De acuerdo con el método inductivo, asumido por la *Gaudium et spes*, lo primero que hacen los Padres conciliares es plantear una panorámica de la *Situación del hombre en el mundo de hoy* en la *Exposición preliminar*. Ésta se encuentra entre dos textos, los números 3a y 10a, llenos de preguntas:

"[El hombre] se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad" (GS 3a).

"¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?" (GS 10a).

Las preguntas planteadas reflejan las cuestiones que se hace el hombre en su interior sobre el sentido de su existir en el mundo en que vive, debido a que "la inteligencia del hombre no se ciñe solamente a los fenómenos." (GS 15a). El hombre se pregunta no sólo sobre aquello que le rodea, sino también en su interior se cuestiona sobre sí mismo³.

Lo distintivo del hombre es que está capacitado para ponerse frente a sí como diverso de sus factores integrantes, y ponerse en cuestión: "Todo hombre resulta para sí mismo un problema, percibido con cierta oscuridad" (GS 21d).

La pregunta "*¿qué es el hombre?*", se concreta en cada uno de nosotros en ésta otra: "*¿quien soy yo?*", debido a que "la pregunta del hombre acerca de sí mismo se halla en toda cuestión y en todos los actos humanos"⁴.

La interrogación que se abre sobre el origen, el sentido, y el fin último de la propia existencia es una cuestión ineludible para todo hombre⁵. Las cuestiones "¿por qué comencé a existir y sigo existiendo?" y "¿para qué existo?", son centrales para cada persona humana, y su respuesta mediatiza la forma concreta de vivir.

3. Cf. M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires 1960, 68.

4. J. DE S. LUCAS, *El hombre, ¿quién es?*, Madrid 1988, 19.

5. Cf. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1989, 15.

Estas preguntas necesitan una respuesta ineludible porque "nadie en ciertos momentos, sobre todo en los acontecimientos más importantes de la vida, puede huir del todo el interrogante referido" (GS 21d). De este modo, la pregunta por la existencia de Dios, como sentido de la propia vida, surge para el hombre en los momentos eje de la vida humana, y su respuesta es un grito angustioso desde el fondo del corazón humano.

En este sentido al comentar Juan Pablo II el número 10 de la *Gaudium et spes* constata que la respuesta que se dé afecta al hombre entero:

"...la respuesta a la pregunta An Deus sit? no es sólo una cuestión que afecte al intelecto; es, al mismo tiempo, una cuestión que abarca toda la existencia humana. Depende de múltiples situaciones en las que el hombre busca el significado y el sentido de la propia existencia. El interrogante sobre la existencia de Dios está íntimamente unido a la finalidad de la existencia humana. No es solamente una cuestión del intelecto, sino también una cuestión de la voluntad del hombre, más aún, es una cuestión del corazón humano (las *raisons du coeur* de Blas Pascal)"⁶.

A lo largo de la vida, el hombre experimenta constantemente "múltiples limitaciones" (GS 10a), pero, sin duda, la aparición del dolor y la muerte provocan una profunda reflexión sobre la propia finitud, de hecho "el máximo enigma de la vida humana es la muerte. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva del cuerpo." (GS 18a). Sin embargo, el hombre se sabe y se experimenta también superior a las cosas materiales (GS 26b), por su interioridad, o sea por su ser no sólo cuerpo sino cuerpo y espíritu (GS 14b) se encuentra "ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior" (GS 10a). El hombre está sediento "de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre" (GS 9c). Esta tensión entre lo que se vive como dado y a lo que se tiende como esperado provoca un conflicto en lo más interno de la persona.

1. 2. El diálogo de amor entre Dios y el hombre

La solución al conflicto, al que se aludía, no se encuentra en el mundo material, sino en el hecho de que el hombre está llamado "como hijo, a la

6. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona⁴ 1994, 52.

unión con Dios y a la participación de su felicidad" (GS 21c), y, por tanto, el "hombre es invitado al diálogo con Dios" (GS 19a).

Es en este diálogo de amor con Dios, donde el hombre se descubre a sí mismo que ha sido creado como el interlocutor válido de Dios, debido a que "...cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno"⁷. Tal y como podemos leer en el texto conciliar:

"[El hombre] existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creo, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador"(GS 19a)⁸.

El hombre se encuentra a lo largo de toda la vida abierto al diálogo con Dios por iniciativa de Éste, que nos posibilita responder a su llamada⁹, ya que "El nos has amado primero" (1 Jn 4, 10). Ésta afirmación hunde profundamente sus raíces en la Escritura, que como narración de la historia de la salvación¹⁰, nos muestra cómo es Dios quien llama a la vida: "*hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra propia semejanza*" (Gen 1,26); sostiene la existencia y por ello se puede decir "*Señor, por tí vive mi corazón, vive mi espíritu*" (Is 38, 16); y por la resurrección de Cristo preguntar: "*¿Dónde está muerte, tu victoria?*" (1 Cor 15, 55).

1. 3. El hombre llamado a la unión con Dios

La constitución pastoral, refiriéndose a S. Agustín, nos señala que "lo único que puede llenar el corazón del hombre es aquello de «nos hiciste, Señor, para tí, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en tí»" (GS 21g)¹¹.

7. M. BUBER, *Yo y Tu*, Madrid 1996, 43.

8. Según J. L. Lorda "no se puede dejar de notar la impronta personalista de este texto donde se interpreta toda la vida del hombre como un diálogo con Dios que se inicia en el mismo momento en que Dios quiere llamar al ser a un hombre..." J. L. LORDA, *Antropología. Del concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid 1996, 83.

9. Cf. H. U. VON BALTHASAR, "El camino de acceso a la realidad de Dios", en *Mys. Sal.*, II/1, 60.

10. Recordemos las palabras de PABLO VI: "La historia de la salvación narra precisamente este largo y variado diálogo, que parte de Dios y entabla con el hombre múltiple y admirable conversación". *Ecclesiam Suam*, 64.

11. Recordemos cómo estas palabras se encuentran en un contexto de alabanza a Dios por su amor al hombre. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1, en *PL* 32, 661.; trad. castellana en *BAC II*, Madrid 1946, 325.

El hombre encuentra respuesta a las preguntas sobre el sentido de la vida en Dios. Dios es el Principio y el Fin último, de donde procede el hombre y a lo que tiende¹². El deseo de Dios, puesto por el mismo Dios en el hombre, expresado en el texto de S. Agustín, es imprescindible para entender la relación existente entre Dios y el hombre, que se expresa a lo largo de la constitución pastoral.

El deseo de Dios, de lo trascendente, incluido dentro de la *Gaudium et spes*, es un fruto recogido de la polémica del "sobrenatural" planteada desde la tradición patristica, y preocupación de grandes teólogos como Sto. Tomás, Cayetano,... Tras la publicación de la encíclica de Pio XII *Humani generis* (1950) se hicieron importantes aportaciones¹³ a la polémica del "sobrenatural", tales como la de H. de Lubac (con una importante influencia en el concilio), K. Rahner, J. Alfaro, o H. U. Von Balthasar.

La constitución pastoral trata el tema pero no recoge los términos de la polémica, "natural" y "sobrenatural", para no caer en una unilateralidad extrinsecista o inmanentista, y recurre a expresiones evangélicas que reflejan mejor la totalidad de la vida humana¹⁴.

Para la *Gaudium et spes* está claro que "Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a El con la total plenitud de su ser en la perpetua comunión de la incorruptible vida divina"(GS 18b). En la llamada está la promesa de una vida plena, una promesa que es Dios mismo, que nos responde, en su darse al hombre, a esos interrogantes por el sentido de la vida. La angustia que provoca la muerte, como el fin, se torna en esperanza en el Fin, porque "...el hombre ha sido creado por Dios para un destino feliz situado más allá de las fronteras de la miseria terrestre" (GS 18b). En definitiva, podemos afirmar con el concilio que "...la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina" (GS 22e). El deseo del hombre de "ser como Dios"¹⁵, se cumple sólo si a Éste se le reconoce como Fin último, y sentido de nuestra existencia.

12. Cf. GS 13a.

13. Un resumen y crítica muy valiosos del pensamiento de H. de Lubac, K. Rahner, y J. Alfaro, que sirven como base para la aportación del autor, pueden verse en L.F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, Estella (Navarra) 1993, 19-30.

14. Cf. M. D. CHENU, "Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo", en G. BARAUNA (dir.), *la Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la Constitución «Gaudium et spes» (Esquema XIII)*, Madrid 1967, 390.

15. Nos referimos al deseo que aparece ya en el libro del Génesis (Gen 3, 5).

2.- DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL ENCUENTRO CON DIOS

La constitución pastoral sitúa el encuentro¹⁶ entre la persona humana y Dios "en el mundo de hoy". Es el título mismo de la constitución pastoral el que nos da la clave. La relación se concreta en el mundo "teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias" (GS 2)¹⁷, a partir de los acontecimientos y características propias de ese mundo, y en un tiempo histórico concreto.

La conciencia de la historicidad del ser humano "ha penetrado en la civilización contemporánea y se ha demostrado indispensable para comprender el fenómeno humano"¹⁸ gracias sobre todo al personalismo¹⁹, y otras corrientes de pensamiento que influyeron sobre los teólogos más importantes de este siglo, a los cuáles debe mucho el concilio²⁰. La historicidad del hombre conlleva necesariamente a que éste sea llamado por Dios en la historia.

2. 1. La Escritura

2. 1. 1. Antiguo testamento²¹

En el Antiguo Testamento vemos como Yhavé se revela "personalmente"²² a su pueblo a lo largo de la historia de la salvación. Crea al hombre a su

16. Al escoger la categoría de "encuentro" para describir la relación entre la persona humana y Dios se plantea una relación interpersonal de hecho "el encuentro es un acontecimiento tan raro como feliz que sucede en la relación entre las personas" J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid 1976, 23.

17. "...la Iglesia, tratando de definirse, «busca al mundo» (cardenal Montini) para definirse constitucionalmente en el mundo, en aquel punto en el que el rodar de la historia es un factor esencial de esta relación" M.-D. CHENU, "Los signos de los tiempos. Reflexión teológica", en Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral «Gaudium et spes»*, II, Madrid 1970, 254.

18. M. FLICK- Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, Salamanca 1977, 114.

19. Ph. Delhaye ha señalado la influencia de los pensadores personalistas en los redactores de *Gaudium et spes*, en concreto "el personalismo cristiano de Lacroix y Mounier en el cual Mons. Hautman se ha inspirado al redactar la primera parte de la *Gaudium et spes*". Ph. DELHAYE, "Personalismo y trascendencia en el actuar moral y social", en *Scripta Theologica* 12/1 (1980) 13.

20. Sobre la importancia del trabajo de los teólogos en el concilio puede verse el trabajo de K. H. NEUFELD, *Obispos y teólogos al servicio del concilio Vaticano II*, en R. LATORELLE (dir.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 65-84.

21. Sobre Dios immanente en la historia, aunque sólo en los libros del Pentateuco, se puede consultar la obra de B. ANDRADE, *Encuentro con Dios en la historia. Estudio de la concepción de Dios en el Pentateuco*, Salamanca 1985, 141-214.

22. En la relación entre Israel y Dios aparece un carácter personal, "personal no funda-

imagen, le da un nombre, y pone a su disposición toda la creación como rey de la misma. Hace una alianza con Israel en el Sinaí, le eligió y "denominó pueblo suyo (Ex. 3, 7-12)" (GS 32 a). La iniciativa de Dios para salir al encuentro del pueblo elegido²³ caracteriza la relación divino-humana. Con palabras de H. U. Von Balthasar:

"El Dios de Israel pone, en su primera acción salvífica histórica, el fundamento para la unidad de la idea de Dios que el hombre intenta inútilmente llegar a concebir. Dios se muestra así como el poderoso y el bueno, el «que acude a sacar» (Dt 4,34) y que «elige» (Dt 7,6) un pueblo. Dios ejecuta y establece este hecho mediante una llamada y una salvación selectiva (de manos de los egipcios), que él ejecuta ante todo como sujeto activo y como compañero. Israel no puede aducir méritos ni prerrogativas peculiares (Dt 7,7; 8,17). Es lo que es porque ha sido llamado el «pueblo para Yhavé». El fundamento de su elección es un amor sin fundamento por su parte (Dt 7, 7. 9), al que sólo cabe responder con un amor tal, ilimitado (Dt 6, 5) (...) El carácter excepcional de este acontecimiento de un amor total y absolutamente incondicionado, que, en cuanto tal, indica un ser omnipotente (...), demuestra que el ser que elige es también único y excepcional (Is 43, 210-12): su amor absoluto demuestra la absolutitud de su ser"²⁴.

2. 1. 2. *Nuevo testamento*

El Hijo es el "mediador y plenitud de toda la revelación" (DV 2), "imagen de Dios invisible" (GS 10b), "la clave, el centro y el fin de toda la historia humana" (GS 10b), que nos ha enviado al Espíritu Santo para que sea nuestro guía en el "peregrinar hacia el reino del Padre" (GS 1).

La Encarnación del Verbo se produce en un tiempo histórico concreto, en tiempos de Herodes, el Grande (Mt 2,1), de Cesar Augusto (Lc. 2, 1), y siendo gobernador de Siria Cirino (Lc. 2, 2); y su muerte aconteció "bajo

mentalmente porque atribuya al Dios reconocido las propiedades de la persona, sino porque tiene lugar como una invocación suscitada por una previa llamada". J. MARTÍN VELASCO, *o.c.*, 53.

23. En GS 48b al referirse al matrimonio y a la familia se puede leer como "...Dios antiguamente se adelantó a unirse a su pueblo por una alianza de amor y fidelidad" y se citan a pie de página los siguientes pasajes del Antiguo Testamento: Os 2; Jer 3, 6-13; Ez 16 y 23; Is 54.

24. H. U. VON BALTHASAR, "El camino de acceso a la realidad de Dios", en *o.c.*, 51.

Poncio Pilato"²⁵ (Mc 15,1-15). El misterio de la encarnación, muerte y resurrección de Jesús, nos muestran a Dios que asume la naturaleza humana, y se une al hombre.

2. 2. Los signos de los tiempos

Como hemos visto someramente en la Escritura, la imagen de un Dios totalmente Otro y distante, la imagen deísta de un Dios que pone el mundo en marcha y después se despreocupa de él, no es válida dentro del cristianismo, porque " el Dios metacósmico de la creación se revela como el Dios intrahistórico de la salvación. El Dios de la alianza de Israel es también el Dios de las naciones, el Dios de la creación y de la esperanza cristiana"²⁶.

Con esta perspectiva de la cercanía de Dios interesará analizar, aunque siempre en un nivel diferente al de la Escritura, un concepto como el de "*signos de los tiempos*", y descubrir su significado dentro de la constitución pastoral.

2. 2. 1. Origen y sentido del término "*signos de los tiempos*"²⁷

El término "*signos de los tiempos*" se introduce en su sentido tópico por Juan XXIII en la bula por la que se convocó el concilio Vaticano II, *Humanae salutis*, del 25 de diciembre de 1961, refiriéndose a Mt 16, 3²⁸. También se encuentra implícito el término "*signos de los tiempos*" en la Encíclica *Pacem in terris*, publicada el 11 de abril de 1963, dado que en ella se analizan los rasgos característicos de la época reconocidos como signos de la presencia de Dios y de la Iglesia en el mundo de aquellos momentos. Por su parte Pablo VI

25. "...lo auténtico del mensaje del cristianismo está precisamente en la afirmación de que este Jesús, muerto bajo Poncio Pilato, no puede ser otro que el Cristo, el Hijo de Dios, el salvador absoluto. De este suceso histórico depende la salvación de todos los tiempos y mi salvación, que está fundada en este suceso histórico y singular." *Ib.*, 275.

26. F.-A. PASTOR, "El hombre y su búsqueda de Dios", en R. LATOURELLE (ed.), o.c., 702.

27. Para un análisis más detallado de cómo se llegó a introducir el término "*signos de los tiempos*" en la *Gaudium et spes*, puede verse el artículo de M.-D. CHENU, "Los signos de los tiempos. Una reflexión teológica", en Y. M.-J. CONGAR-M. PEUCHMAURD (dirs.), o.c., II, 254-259.

28. Cf. JUAN XXIII, *Humanae salutis*, 6-I- 1962, en A.A.S. 54 (1962) 6.

en su primera Encíclica, *Ecclesiam suam*, del 6 de agosto de 1964, introdujo el término "signos de los tiempos", en el número 46.

Evidentemente, estas aportaciones pontificias, se tuvieron en cuenta en la elaboración de la *Gaudium et spes*. De hecho, la *Exposición preliminar* es un análisis de la "Situación del hombre en el mundo de hoy", apareciendo el término "signos de los tiempos" explícitamente en el número 4, y de forma implícita en el número 11. Y a lo largo de toda la *Exposición preliminar* se describe la situación histórica dentro de la que se celebra el Concilio. Numerosos acontecimientos llamaban la atención tales como las esperanzas, temores y paradojas del mundo en el que vivían²⁹; los cambios profundos y rápidos producidos en la sociedad, la moral, la familia y a nivel psicológico; los desequilibrios y contradicciones en el orden teórico y práctico de la existencia humana; y las aspiraciones más universales de la humanidad.

Este tema del discernimiento de los signos de los tiempos, o de "la presencia de Dios en la historia"³⁰, también se planteó en el capítulo IV de la primera parte que trata sobre la "Ayuda que la Iglesia trata de aportar a la sociedad humana". El discernir los signos de los tiempos será una tarea que repercutirá en el pensamiento teológico posterior a la hora de plantearse los problemas de actualidad.

2. 2. 2. Contenido y significado

El término "signos de los tiempos" puede definirse sociológicamente como aquellos "fenómenos que, a causa de su generalización y gran frecuencia, caracterizan una época, y a través de los cuales se expresan las necesidades y las aspiraciones de la humanidad presente"³¹. Sin embargo, y aún admitiendo esta definición, su contenido y profundidad es mayor para la Iglesia, ya que los "interpreta a la luz del Evangelio" (GS 4a), y procura discernir en ellos la presencia actual de Dios o sus planes³², ya que cree que el Espíritu de Dios, guía el curso de los tiempos, y no es ajeno a la evolución de los mismos.

29. Cf. GS 4-9.

30. M.-D. CHENU, "Los signos de los tiempos. Una reflexión teológica", en Y. M.-J. CONGAR-M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 258.

31. M.-D. CHENU, "Los signos de los tiempos. Reflexión teológica", en Y. M.-J. CONGAR-M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 257.

32. Cf. GS 11 a; 26c

Sin duda, "...con sus tendencias, corrientes y acontecimientos relevantes, el mundo es un espejo donde se refleja la voluntad de Dios en la historia. Una voluntad percibida por quienes tienen ojos para ver el sentido oculto de lo que está pasando"³³.

Con todo ello, el concilio se propuso juzgar bajo la luz del evangelio los valores que se disfrutaban en su época "de máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina. Estos valores, por proceder de la inteligencia que Dios ha dado al hombre, poseen una bondad extraordinaria; pero, a causa de la corrupción del corazón humano, sufren con frecuencia desviaciones contrarias a su debida ordenación. Por ello necesitan purificación" (GS 11b)³⁴. A pesar de todo, en la época del Concilio aparecen signos claros en los que puede leerse el encuentro de Dios con el hombre. Entre los más claros se encuentran el respeto a la proclamación de la dignidad de la persona como valor absoluto y universal, el reconocimiento de la libertad humana como derecho inviolable, el sentido de solidaridad entre todos los hombres como exigencia ética ineludible, la atención a los marginados, el rechazo de toda suerte de discriminación como deber de todos, etc...

3. LA FE COMO RESPUESTA PLENA A LA PREGUNTA HUMANA

La relación entre Dios y el hombre se plantea, de este modo, como un "salir de" y un "ir hacia". Dios al hacerse hombre, en su infinito amor, se revela definitivamente en su Hijo, que nos manifiesta con sus palabras y sus obras, en su muerte y resurrección, el amor del Padre en el Espíritu Santo. La razón que busca la verdad necesita de la fe en Jesús para que el hombre pueda acceder al misterio íntimo de Dios.

Brevemente describiremos el papel que juega la fe dentro de la constitución pastoral. Lo primero que se advierte es que la fe tiene una función muy precisa para la *Gaudium et spes*. Ayuda a que el hombre ordene la vida a su Fín último, a Dios, porque "la fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre" (GS 11a). Esa nueva luz, que ilumina y manifiesta el plan de amor de Dios con el hombre, es fruto del

33. J. DE S. LUCAS, "Diálogo con el mundo y signos de los tiempos", en *Misión Abierta* 90/1 (1990) 38.

34. Cf. M.-D. CHENU, "Los signos de los tiempos. Una reflexión teológica", en Y. M.-J. CONGAR-M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 267.

amor divino al hombre, es un don de Dios³⁵. Pero este don no elimina la libertad humana, sino que es dinámico porque a la acción primera de la gracia divina debe corresponder la persona libremente, mejor o peor. La fe no es sólo un asentimiento intelectual a unas verdades, sino un asentimiento de todo el ser y existir, que transforma la persona. Es un compromiso para con Dios y el prójimo que implica seguimiento. Según H. de Lubac: "Esta fe que está en nosotros, que nos impregna y nos posee, no es cosa nuestra (...). Es una relación esencialmente móvil con una realidad que nos penetra y nos domina, que nos envuelve, nos escudriña y nos juzga al mismo tiempo que nos ilumina y nos vivifica. Realidad de la que nosotros vivimos siempre más o menos mal, en nuestra misma inteligencia, y a la que incluso con nuestra mejor voluntad, somos siempre más o menos infieles"³⁶.

La fe se presenta, de este modo, en la constitución pastoral como "la respuesta total de Dios a la pregunta total del hombre"³⁷. A las preguntas más angustiosas hechas por el hombre la fe es capaz de darlas respuesta, porque "la fe cristiana enseña que la muerte corporal que entró en la historia a consecuencia del pecado, será vencida cuando el omnipotente y misericordioso Salvador restituya al hombre en la salvación perdida por el pecado" (GS 18b). La fe marca al hombre la pauta de su destino, que no es otro que el encuentro definitivo con Dios allende la vida terrena.

II.- LA PERSONA HUMANA CREADA A IMAGEN DE DIOS

1. LA GRANDEZA DEL HOMBRE

1. 1. El hombre imagen de Dios

El hombre considerado como creatura es preámbulo indispensable que lo ubica en la perspectiva del mundo creado, y es la concepción fundamental

35. Cf. GS 15d. Esto también se afirma en la constitución *Dei Verbum*: "Para dar esta respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede «a todos gusto en aceptar y creer la verdad»". (DV 5).

36. H. DE LUBAC, *Ateísmo y sentido del hombre*, Madrid 1969, 79.

37. A. MANARANCHE, *El hombre en su universo*, Salamanca 1968, 85.

para la comprensión cristiana del hombre³⁸, dependiente de Dios como de su primer principio y último fin. Este aspecto, "aunque fundamental para la antropología teológica, no es sin embargo su elemento específico, en efecto, la condición creada es un atributo de todo el universo finito, en cuya cima se encuentra el hombre: la revelación habla del hombre «creado a imagen de Dios»"³⁹.

A la pregunta por el hombre, la constitución pastoral responde desde la Escritura: "el hombre ha sido creado «a imagen de Dios»" (GS 12)⁴⁰. Este concepto de "*imagen de Dios*", según Ph. Delhaye, es muy importante en la elaboración del texto conciliar, ya que "la Subcomisión (entre otros monseñor Garrone, los Reverendos Padres Congar y Danielou) encontró el hilo de Ariadna explotando el tema bíblico-patristico del hombre imagen de Dios"⁴¹.

El mismo autor comenta como este tema de la imagen de Dios en la Escritura se vio enriquecido en el texto conciliar por las aportaciones de los Padres conciliares, y que la presencia de patrólogos en esta Subcomisión de trabajo provocó que se planteara el tema del hombre como "imagen de Dios" en su sentido pleno⁴². Por su parte, J. Cordero nos recuerda la influencia de la *Pacem in terris*, para la asunción del concepto, e indica como la encíclica parte de la concepción del hombre como imagen de Dios al citar Gen 1, 26: "Dios creó al hombre a su imagen y semejanza"(PT 3)⁴³.

La concepción del hombre "creado a imagen de Dios" es clave en la constitución pastoral⁴⁴, hunde sus raíces en la Escritura y la Tradición, y proclama la dignidad y grandeza del hombre. Así lo afirmó Juan Pablo II en su discurso al CELAM el 28 de enero de 1979 en Mexico. En esta ocasión afirmó el pontífice cómo "la Iglesia posee, gracias al Evangelio la verdad sobre el

38. "La creaturidad del hombre no es un «primer piso» que pueda visitarse independientemente de los otros tres [imagen divina, pecado, gracia]. Creaturidad e imagen de Dios forman, en el hombre, una unidad indisoluble, donde es imposible aislar con precisión lo que pertenece a cada una de esas denominaciones. Y la creaturidad que conocemos es una creaturidad empecatada y agraciada...". J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987, 19.

39. M. FLICK y Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, ed.c., 95.

40. "Centrada en la concepción del hombre como imagen de Dios, la Constitución conciliar esboza una antropología cristiana completa..." J. CORDERO, "El principio antropológico en la Constitución «Gaudium et Spes» del Vaticano II", en *Ciencia Tomista* 96 (1969) 619.

41. Ph. DELHAYE, "Dignidad de la persona humana", en G. BARAUNA (dir.), *o.c.*, 304.

42. 2Cf. *Ib.*, 304.

43. Cf. J. CORDERO, *a.c.*, 620.

44. Cf. M. FLICK y Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, ed.c., 104.

hombre. Esta verdad está centrada en una antropología que la Iglesia no deja de profundizar y comunicar. La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios, irreducible a una mera porción de la naturaleza o a un elemento anónimo de la ciudad humana”⁴⁵.

Los textos de la Escritura que se citan a pie de página para justificar la afirmación del hombre "creado a imagen de Dios" propuesta en el número 12 del texto conciliar, son Gen 1, 26 y Sab 2,23. El primer texto nos sitúa ante la especial dignidad del hombre como imagen de Dios y la absoluta trascendencia de Éste⁴⁶. El segundo pone de relieve la relación existente entre el tema de la imagen de Dios y la inmortalidad⁴⁷.

Optar por definir al hombre desde la Escritura, antes que desarrollar sus elementos constitutivos, indica el abandono de los esquemas neoescolásticos por una noción bíblica –dinámica y dialogal– del hombre, que los Padres conciliares tuvieron muy en cuenta en sus reflexiones⁴⁸. En el texto conciliar el hombre a imagen de Dios supone:

- a) la "capacidad para conocer y amar a su Creador" (GS 12c),
- b) ser "constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios" (GS 12c),
- c) y el hecho de que "Dios no creó al hombre en solitario (...) y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás" (GS 12d).

Esta relación del hombre con Dios, el mundo y los otros hombres no puede olvidar que "...el Concilio lo hace depender todo de la relación con Dios: de tal modo que si está amenazada, acometida o negada, las otras dos se encuentran en entredicho"⁴⁹, así la relación con Dios es el fundamento de las otras dos. Por otra parte, el Salmo 8, 5-7, citado en el número 12, nos indica cómo el hombre ocupa un puesto especial en la creación, ya que ha sido

45. JUAN PABLO II, *Discurso al CELAM*, 28-1-1979, en *AAS LXXI* (1979) 195-196.

46. Cf. W. SEIBEL, "El hombre, imagen sobrenatural de Dios. Su estado original", en *Mys. Sal*, II/2, 902.

47. Cf. M. FLICK y Z. ALSZEHGY, *Antropología teológica*, ed.c., 127-128.

48. Cf. J. MOURoux, "Sobre la dignidad de la persona humana", en Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 289.

49. *Ib.*, 291.

creado para existir en relación con Dios, concibiendo así la vida del hombre como un contacto misterioso del hombre con Dios.

En este número 12 se puede apreciar la influencia del pensamiento de Sto. Tomás sobre "el hombre imagen de Dios". Sto. Tomás afirma que el alma del hombre es imagen de la Trinidad, ya que es toda la Trinidad la que crea al hombre a imagen suya⁵⁰. En este sentido el hombre puede imitar a Dios en lo que es propio de Éste, o sea conocerse y amarse. Así la imagen de Dios se ve en conexión con la capacidad de relacionarse con Dios pudiendo conocerle y amarle⁵¹.

El final del número 12 acaba citando un juicio de Dios, el cual nos hace reflexionar sobre la excelsa dignidad del hombre, que no sólo es creado a imagen de Dios sino bendecido explícitamente: "miró cuanto había hecho, y lo juzgó muy bueno (Gen 1, 31)" (GS 12e). En posteriores números se trata la imagen en su constitución unitaria (GS 14), y las tres propiedades esenciales de la imagen (GS 15-17); éstas se tratarán no de forma exhaustiva sino exclusivamente en su relación con el tema de esta primera parte del trabajo.

1. 2. La unidad estructural del hombre y sus propiedades esenciales

1. 2. 1. El hombre es uno cuerpo y alma

El número 14 del texto conciliar constituye la cima de una evolución en el pensamiento de la Iglesia, en la que se pasa de la afirmación de que «el hombre tiene cuerpo y alma» a ésta otra: «el hombre es en cuerpo y alma»⁵². Así se subraya como "en la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo, el cual alcanza por medio del

50. Cf. *Sum. Theol.* I, 93, 5.

51. Cf. *Ib.*, I, q. 93, a.4.

52. "La trayectoria seguida por las declaraciones del magisterio representa una progresión creciente hacia la afirmación de la unidad del hombre, a través de tres grandes hitos: a) los textos magisteriales hasta Letrán IV inclusive, hablan de una naturaleza humana que *consta de* (o está constituida por) alma y cuerpo; b) Viene da una paso más cuando enseña que el alma y cuerpo se unen sustancialmente; pero el sujeto de su aserto es todavía el alma (*anima forma corporis*); c) en fin, el Vaticano II (GS 14) asevera categóricamente que «el hombre es uno en cuerpo y alma» (*corpore et anima unus*)." J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, Santander 1988, 129.

hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador" (GS 14a)⁵³.

La afirmación es clara para el Concilio: "el hombre es cuerpo y alma"⁵⁴. El hombre es cuerpo, es decir, existe como tal en el espacio y en el tiempo, pero es a la vez alma, porque trasciende la finitud del mundo, y se encuentra abierto a Dios como interlocutor válido.

El cuerpo adquiere la importancia que había perdido, es parte integrante y básica del hombre, y "éste queda asumido a la condición de imagen de Dios que es definidora del ser del hombre. El cuerpo humano y la actuación humana bajo las condiciones que de él se dimanan, tendrán el designio de ser un reflejo y una proclamación de la gloria del Creador..."⁵⁵.

En esa unidad del hombre se explican dos aspectos claves de la relación con Dios: el hecho de que Dios se manifieste en la historia, en lo espacio-temporal propio del ser finito y limitado del ser "cuerpo animado" del hombre, y por otro el hecho de que el hombre en su interior pueda encontrar a Dios por ser "alma corporeizada". Otro aspecto interesante es la reiteración que se hace del hombre como centro de la creación de Dios, la cita de éste número 14 al cántico de Daniel (Dan 3, 57-90), sitúa al hombre no sólo como cima de la creación, sino también en su labor de alabar al Creador junto con el resto de la Creación, expresando ambos aspectos "lo humano como capacidad de referencia a lo divino"⁵⁶.

1. 2. 2. *Propiedades esenciales del hombre como imagen de Dios*

Los números 15, 16 y 17 se ocupan de describir las tres propiedades esenciales del hombre como imagen de Dios: la inteligencia, la conciencia y la libertad⁵⁷.

53. Dejamos de lado, aunque su importancia es notable, el hecho de que el concilio entienda al hombre como "síntesis del universo material". Se aprecia la influencia del pensamiento del P. Teilhard de Chardin en esta concepción del hombre. Nos remitimos para una mayor profundización al estudio hecho por J. DE S. LUCAS, "Aportación del P. Teilhard de Chardin al concilio Vaticano II", en *Burgense* 23/1 (1982) 203-205.

54. Para un estudio detallado del tema nos remitimos a J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, ed.c., 129-151.

55. J. CORDERO, *a.c.*, 623.

56. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, ed.c., 140.

57. Cada una de estas propiedades del hombre como imagen de Dios requerirían un estudio profundo y amplio, que debido a la entidad del presente trabajo no podemos llevar a

1 2. 2. 1. *La inteligencia*

El número 15 de la constitución pastoral expone cómo el hombre "participante de la luz de la inteligencia divina, (...) es superior al universo material" (GS 15a). Se repite, por tanto, la afirmación de la supremacía del hombre, y se subraya la importancia de la inteligencia para que el hombre pueda conocer a Dios, ya que gracias a la inteligencia el hombre de todos los tiempos siempre "ha buscado y ha encontrado una verdad más profunda" (GS 15a)⁵⁸. Según J. Mouroux en este texto se defiende que "la inteligencia es uno de los aspectos más altos de la imagen divina y que, en su primer origen, es un fulgor divino en el corazón del ser humano. Este poder para conocer los seres existentes creados, el mundo espiritual y a Dios mismo, es precisamente lo que fundamenta la trascendencia natural del espíritu con relación al cosmos"⁵⁹.

Sin embargo, esta inteligencia debe perfeccionarse por la sabiduría gracias a la cual "el hombre se alza por medio de lo visible hacia lo invisible" (GS 15b). De hecho, "con el don del Espíritu Santo, el hombre llega por la fe a contemplar y saborear el misterio del plan divino" (GS 15 d)⁶⁰.

1 2. 2. 2. *La conciencia*

En el número 16 aparece la conciencia como el lugar en el que el hombre se encuentra "a solas con Dios", es el "sagrario del hombre". Es, por consiguiente, un tipo de relación con Dios fundamental y esencialmente humana, que se realiza activa y pasivamente a través de la escucha y la obediencia.

cabo. Por tanto, nos limitaremos sólo a señalar algunos puntos interesantes para el tema del que se ocupa este trabajo.

58. Se aprecia la influencia del capítulo cuarto de la constitución dogmática sobre la fe católica del Vaticano I, *Dei Filius*, sobre el puesto de la razón natural respecto al conocimiento de Dios. *Denzinger*, 1795-1796.

59. J. MOURoux, "Sobre la dignidad de la persona humana", en Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 295.

60. Sobre la relación entre la fe y razón nos remitimos a la última encíclica de JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, sobre todo los cuatro primeros capítulos de la misma. FR 7-48.

1 2. 2. 3. La libertad

El número 17 aborda la libertad como "...signo eminente de la imagen divina en el hombre" (GS 17). Dios ha creado un hombre libre, que toma sus propias decisiones y que con el "*uso de la libertad*" *puede orientar todo su ser hacia el bien*. El ser del hombre pide de por sí "que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, movido e inducido por convicción interna personal"(GS 17)⁶¹. La libertad del hombre persigue el que éste "busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección"(GS 17). El pecado ha dañado la libertad humana, pero Dios no deja abandonado al hombre a su suerte, y para apoyar la libertad humana sale a su encuentro. De este modo "La libertad humana, herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a esta ordenación a Dios, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios" (GS 17).

Con esto se puede concluir con J. Mouroux lo siguiente:

"La libertad implica una relación directa con Dios; es, por tanto, una capacidad orientada hacia la búsqueda de Dios, y el perfeccionamiento de sí mismo mediante la unión con Él. De ninguna manera puede ser el poder de hacer, según el propio capricho, «cualquier cosa, incluso el mal»"⁶².

2. LA MISERIA DEL HOMBRE

La relación con Dios a la que se ve abocado el hombre, como imagen suya, tal y como nos revela la Escritura, vemos que está empañada desde los comienzos. Pero también apreciamos que en nuestro propio interior, en la sociedad y en el mundo en el que vivimos, notamos que la armonía no existe, y que vivimos en un constante estado de contradicción.

61. Ph. Delhaye comentando este punto afirma que "esta verdadera libertad es un elemento de la imagen de Dios en el hombre y está necesariamente orientada hacia Dios. Ella implica que el hombre se libera de las pasiones que lo esclavizan, tiende por sí mismo hacia su fin supremo y acepta los medios necesarios para llegar a él". Ph. DELHAYE, "Dignidad de la persona humana", en G. BARAUNA (dir.), *o.c.*, 318.

62. J. MOURoux, "Sobre la dignidad de la persona humana", Y. M.-J. CONGAR -M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 302.

2. 1. La realidad del pecado

El número 10 del texto conciliar señala como "... los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio que hunde sus raíces en el corazón humano. Son muchos los elementos que se combaten en el propio interior del hombre." (GS 10a). Más adelante se cita a San Pablo en su carta a los Romanos donde con toda sinceridad describe su propia experiencia de encontrarse esclavizado por el pecado, motivo por el cual ve que hace el mal que no quiere, y no hace el bien que quiere (Rom 1, 14-15). Esta "alienación"⁶³ experimentada por todo hombre, es la fuente del resto de desequilibrios que padece el mundo.

Según J. L. Ruiz de la Peña:

"El sentimiento de fractura o desgarramiento en el hombre y en la realidad social, del que da fe la reflexión extrateológica, delata la existencia de un desorden radical, que se resiste a ser absorbido por una terapéutica meramente humana y que, por ello, desvela una patética indigencia de salvación"⁶⁴.

El número 13 al desarrollar específicamente el tema del pecado mostrando la paradoja humana, y su excelsa dignidad junto con su miseria, da continuidad a lo expuesto en el párrafo segundo del número 12⁶⁵. El número 13, en sintonía también con el número 10, plantea una explicación "agustiniana" del pecado⁶⁶, dado que afirma que "el hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males" (GS 13a). La «inclinación al mal» es una experiencia de todo hombre. Sin embargo, el texto conciliar no se queda en suscribir y señalar esa experiencia humana de división interna sino que también busca demostrar la convergencia entre la revelación y la experiencia humana, que han "de escl-

63. El término lo recogemos según el sentido que le dan M. FLICK- Z. ALSZEGHI, *Antropología teológica*, ed.c., 220.

64. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander 1991, 158.

65. "El párrafo dos ha sido añadido al texto primitivo, para subrayar la «paradoja contradictoria» (de grandeza y miseria) que el hombre constituye para nuestros contemporáneos, paradoja que la Iglesia sufre dolorosamente y que sólo la Palabra de Dios es capaz de esclarecer en profundidad". J. MOURoux, "Sobre la dignidad de la persona humana", en Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 287.

66. Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, ed. c., 360.

recerse recíproca y complementariamente"⁶⁷, porque "a la luz de esta revelación, la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta hallan simultáneamente su explicación" (GS 13c).

2. 2. Origen del pecado

Dios ha creado al hombre "en la justicia", o sea, "en un estado de libertad intacta y de amistad con él"⁶⁸. Dios no es el origen de pecado humano: "[El hombre]...cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener su origen en su santo Creador" (GS 13a), porque Dios es infinitamente bueno. Por su parte, el "hombre tampoco se halla por sí mismo en el comienzo del mal". Pero qué ocurrió para encontrarnos en esta situación, el texto conciliar sin entrar en la discusión de temas concretos⁶⁹ se refiere para solucionar el problema a la Escritura:

"El hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios" (GS 13a).

El texto de "la tentación y la caída" narrado por Gen 3, 1-5, es citado indirectamente como respuesta a la pregunta por el origen del pecado. El hombre seducido por el Maligno, rompe la relación con Dios, por lo que Dios se convierte en un ser extraño, pierde la confianza en Él, y procura por sus propias fuerzas conseguir lo que está reservado a Dios⁷⁰, la vocación divina del hombre se trastoca, y se aleja de Dios.

Ante esta situación de la humanidad el número 13, siguiendo a San Pablo en Rom 1,21-25, llega a afirmar como los hombres "conocieron a Dios pero no le glorificaron como a Dios. Oscurecieron su estúpido corazón y prefirieron servir a la criatura, no al Creador". (GS 13a).

67. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, ed.c., 158.

68. J. MOURoux, "Sobre la dignidad de la persona humana", en Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 292.

69. Cf. L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993, 106, y J. MOURoux, "Sobre la dignidad de la persona humana", Y. M.-J. CONGAR y M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 291.

70. Cf. P. SCHOONENBERG, "El hombre en pecado", en *Mys. Sal.*, II/2, 999.

2. 3. Consecuencias del pecado

Dios es el que da el sentido pleno al hombre, y si se le rechaza, ello implica una serie de inevitables consecuencias a todos los niveles. De esta modo, con un lenguaje personalista⁷¹, el concilio llega a afirmar: "Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último, y también toda su ordenación tanto lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación." (GS 13a).

Lo que sigue son los efectos del pecado en la persona al romper su relación con Dios, dejaremos para más adelante los efectos del pecado sobre las relaciones con los otros hombres y con la creación. Por lo que respecta a Dios, señalamos estas consecuencias: División interna del corazón humano, muerte del alma y el ateísmo o increencia.

2. 3. 1. *La división interna del corazón humano*

La primera consecuencia es una lucha tremenda dentro del corazón del hombre, a la que ya aludíamos anteriormente, entre el bien y el mal, y la sensación de impotencia derivada del hecho de que el hombre se siente incapaz de "domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse aherrojado entre cadenas" (GS 13b). Esta inevitable atadura al pecado se debe al pecado de Adán, al "primer pecado"⁷²; un lastre para la historia de la humanidad, y una realidad esencial al hombre por el hecho de nacer hombre.

Según K. Rahner el hombre nace en "una situación universal de perdición que implica a todo hombre antes de la decisión de su propia libertad personal; situación que, sin embargo, es fruto de una determinación histórica y no constitutivo esencial; es provocada por el hombre y no simplemente dada por

71. Cf. J. L. LORDA, *Antropología*, ed.c.,84.

72. El concilio no usa el término "pecado original", por lo que no se usará esta terminología, sin embargo usa el término "primer pecado" que se describe como hemos visto en GS 13; en el 18 encontramos que al hablar de la muerte se puede leer: "la fe cristiana enseña que la muerte corporal, que entró en la historia a consecuencia del pecado" (GS 18b); y será en el número 22, en el segundo párrafo, en el que se menciona explícitamente otra vez el término "primer pecado" refiriéndose al cometido por Adán y narrado en el Génesis.

el hecho de la creación"⁷³. En otra obra suya podemos leer: "...cada hombre tiene la impresión de decidirse, de tener que encontrarse a sí mismo y a Dios en un mundo que está codeterminado por la culpa y la claudicación culpable de todos"⁷⁴.

Ante esta situación de pecado la constitución del hombre se halla dañada a consecuencia del pecado. La inteligencia se encuentra "parcialmente oscurecida y debilitada" (GS 15 a), la conciencia "se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado" (GS 16), y la libertad se encuentra "herida por el pecado" (GS 17).

La tradición de la Iglesia afirma que el hombre en el bautismo se renueva, vuelve a nacer, y al usar de su libertad, ayudado por la gracia de Dios, puede aceptar a Dios como su Creador, porque "...el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo (cf. Jn 12, 31), que le retenía en la esclavitud del pecado." (GS 13b).

El hombre también puede decir no a Dios, de modo que "cada cual tendrá que dar cuenta de su vida ante el tribunal de Dios según la conducta buena o mala que haya observado" (GS 17).

2. 3. 2. *La muerte*

Otra consecuencia del pecado, que se trata en el número 18 de la constitución pastoral, es que genera la muerte. Según la Escritura la muerte corporal entró en el mundo por el pecado. Tal y como dice Ph. Delhaye: "El carácter trágico de la muerte está unido al del pecado y revela toda su profundidad, porque, sin él, el hombre hubiera estado exento de aquella"⁷⁵.

La muerte hoy en día es un hecho que se quiere esconder, y a la vez ostenta un gran protagonismo en la actualidad⁷⁶. Es una experiencia común a todo hombre, el cuerpo material tiende a su desaparición y disolución progresiva, deterioro que a pesar de los adelantos técnicos no se consigue detener, llegando al trágico fin de la muerte.

73. K. RAHNER, *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo*, en *Escritos de Teología*, I, Madrid 1961, 307.

74. ID., *Curso fundamental sobre la fe*, ed.c., 137.

75. Ph. DELHAYE, "La dignidad de la persona humana", en G. BARAUNA (dir.), *o.c.*, 311.

76. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, "Muerte", en J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Una fe que crea cultura*, Madrid 1997, 323.

La muerte es el "*máximo enigma de la vida humana*" (GS 18a), es "...el tema de la muerte, inevitable pero siempre aborrecida", para todos los hombres en todos los tiempos. La muerte es la enemiga más radical del hombre, que constantemente se hace presente en nuestra vida y se anticipa para recordar que se encuentra al final del camino, es también el signo de otra muerte - la muerte eterna -, más terrible todavía, porque nos separa de quien es la fuente, el fin, la dicha del ser humano⁷⁷.

El hombre en su interior no acepta la muerte como fin último porque "la semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreductible a la sola materia, se levanta contra la muerte(...). Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a El con la total plenitud de su ser en la perpetua comunión de la incorruptible vida divina" (GS 18a-b). La esperanza cristiana radica en el hecho de que Cristo ha vencido la muerte, y nos ha liberado de la muerte con la suya, "...ha sido Cristo resucitado el que ha ganado esta victoria para el hombre, liberándolo de la muerte con su propia muerte." (GS 18b).

Ante esto algún autor ha llegado a decir: "A este abismo de miseria sólo otro abismo puede responder: el del misterio cristiano. Dios no ha hecho la muerte, ha creado al hombre para la inmortalidad, le llama a la comunión bienaventurada, y eterna con El. Ha realizado ya esto en Jesucristo - el Dios Hombre en quien todos nosotros somos elevados, que ha «gustado» y atravesado la muerte, para librarnos de ella, desde dentro mismo de nuestra miseria; y que ha resucitado como garantía (...). Esta [la muerte] se convierte, por tanto, en Jesucristo, no en un término, sino en un tránsito..."⁷⁸.

2. 3. 3. *Del ateísmo o increencia* ⁷⁹

En la constitución pastoral podemos leer: "...muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. La negación de Dios o de la religión no constituyen, como en épocas pasadas, un hecho insólito e

77. Cf. J. MOUROUX, "Sobre la dignidad de la persona humana", en Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 304.

78. *Ib.*, 305.

79. Este apartado merecería un mayor detenimiento pero exclusivamente nos limitaremos a hacer una breve exposición de lo que dice el concilio en los números 19 y 20 de la *Gaudium et spes*, para iluminar mejor nuestro tema. De hecho "el concilio ni podía ni intentaba hacer un análisis completo del ateísmo contemporáneo y de sus formas y causas reconociendo su complejidad". V. MIANO, "El ateísmo y el Magisterio de la Iglesia", en G. GIRARDI (dir.), *El ateísmo contemporáneo*, IV, Madrid 1971, 78.

individual; hoy día, en efecto, se presentan no rara vez como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo" (GS 7c). Este texto nos sitúa ante un hecho novedoso ⁸⁰, hoy día más importante aún si cabe que cuando se celebró el concilio, pero significativo ya entonces. El ateísmo, y la indiferencia religiosa son un alejarse de Dios, un rechazo de su amor. Esta situación, en la que se ve envuelto el hombre, es tratada, no con un tono condenatorio, sino intentando comprender sus causas y motivos y, consecuentemente intentando un diálogo. Específicamente al estudio del tema de este apartado están dedicados los números 19 y 20, dado que el número 21 tratará de la actitud de la Iglesia ante el ateísmo.

El número 19 comienza afirmando que "la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios" (GS 19a), sin embargo hoy día ocurre que es un hecho generalizado el que muchos "...se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios o la niegan de forma explícita" (GS 19a). Lo que nos interesa para este apartado es el punto desde el que parte para desarrollar la posterior reflexión, o sea, la certeza de que hay muchas personas que ante el fenómeno religioso se tornan indiferentes, o explícitamente lo niegan, es lo mismo que decía anteriormente el número 7. Posteriormente el número 19 expondrá las diversas causas que provocan el ateísmo. Una agrupación de las causas del ateísmo expuestas en este número 19 podría ser la siguiente: "De forma más general el motivo del ateísmo es la exasperación de la autonomía humana. Otras veces es la supuesta imposibilidad de conocer de alguna forma a Dios o el no ver por qué haya que ocuparse de él. No faltan tampoco los que conscientemente evitan plantearse el problema. Finalmente, los hay también que rechazan una imagen falsa de Dios, muy distinta de la del Evangelio, o que adjudican un valor absoluto a algunos bienes humanos."⁸¹

El número 20, por su parte, comienza con la convicción de que el ateísmo moderno no es sólo algo personal, sino que "reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios" (GS20a)⁸². Desde esta perspectiva Dios molesta al hombre, o al menos deja

80. "La difusión masiva de la irreligión militante o de la indiferencia religiosa es una de las grandes novedades de nuestra época, de la que el concilio levanta acta." J. FOLLLET, "La condición del hombre en el mundo de hoy", en G. BARAUNA (dir.), *o.c.*, 296.

81. R. SIGMOUND, *o.c.*, 199.

82. V. Miano ve dos tipos de ateísmo empílicos en las palabras del concilio el que radica en el pensamiento de Nietzsche y el existencialismo, y el marxista. Cf. V. MIANO, *o.c.*, 79.

de tener relevancia para la vida humana, porque "... el hombre es el fin de sí mismo..." (GS 20a).

III. LA FILIACIÓN DIVINA EN CRISTO

1. EL "CRISTOCENTRISMO"⁸³ DE LA CONSTITUCIÓN PASTORAL "GAUDIUM ET SPES"

En el discurso de apertura de la segunda sesión conciliar Pablo VI, ante la reanudación del trabajo iniciado, se planteó tres interrogantes: por dónde empezar a caminar, qué rumbo tomar, y cuál sería el objetivo del concilio⁸⁴. La respuesta que dio fue situar a Cristo en el centro de la reflexión conciliar, porque la Iglesia no puede más que proclamar constantemente que Cristo es "...de quien venimos, por quien vivimos y a quien vamos"⁸⁵.

Juan Pablo II subraya explícitamente que el magisterio conciliar "...es cristocéntrico en todos sus aspectos y, por eso, está profundamente enraizado en el Misterio trinitario"⁸⁶. Para la Iglesia quien se encuentra siempre en el centro de su vida y misión no es otro que Cristo, y, por supuesto, esta perspectiva cristocéntrica tiene que estar presente en el diálogo de la Iglesia con el mundo. El gran mensaje de la constitución pastoral *Gaudium et spes* es que Cristo en su muerte nos ha revelado definitivamente la naturaleza y el destino de la humanidad y del mundo⁸⁷.

Este mensaje aparece desde el comienzo de la constitución pastoral, donde se puede leer que Cristo es "...quien vino al mundo para dar testimo-

83. Por cristocentrismo queremos indicar lo definido por la Comisión Teológica Internacional en 1981. "El cristocentrismo, dejando aparte nociones menos propias, connota propiamente la cristología de Jesús de Nazaret, la cual, tomada en su intención más profunda, expresa la «singularidad» de Jesús; pero la singularidad de Jesús concuerda propiamente con la revelación de la Trinidad, ya que, por una parte, se define por la singular relación del mismo Jesús con el Padre y el Espíritu Santo; y consecuentemente, por otra parte, por su singular manera de ser para con los hombres." COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 248.

84. Cf. PABLO VI, *Salvete, Fratres Alocución en la apertura de la segunda sesión del concilio Vaticano II*, 29-IX-1963, en AAS, 55/2 (1963) 845-846; AS, II/2, 187.

85. Ib.

86. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona⁴ 1994, 145.

87. Cf. JUAN PABLO II, "La «Gaudium et spes» un abrazo al mundo moderno", en *Ecclesia* 55 (1995) 1828.

nio de la verdad..." (GS 3b). La verdad a la que se refiere el concilio no es otra que la revelada en Él. La búsqueda de la verdad pertenece a "la naturaleza misma del hombre"⁸⁸, o sea en el interior del hombre, por el hecho de ser hombre existe una tendencia a dar sentido a la vida, tal y como veíamos anteriormente.

Dios que llama al hombre a vivir con Él, y que ha insertado en el corazón humano la vocación divina, revela al hombre al propio hombre en Cristo, quiere reunir junto a sí a la fraternidad universal de los hombres, y la recapitulación de todo en Cristo⁸⁹.

En la *Gaudium et spes*, se puede apreciar una estructura cristocéntrica. Todo lo que se dice culmina en un pasaje cristológico, que ilumina, o da sentido, a lo expuesto anteriormente. Ya hemos indicado antes cómo aparece Cristo en la *Introducción*, cómo es el que revela al hombre cuál es su destino y el del mundo. En la *Exposición preliminar* se acaba presentando a Cristo como la clave desde la que esclarecer el misterio del hombre y cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas..." (GS 10b).

La *Primera parte* al finalizar cada uno de sus cuatro capítulos presentará un número dedicado a Cristo⁹⁰. Por su lado, la *Segunda parte* hablará en casi todos los capítulos sobre Cristo⁹¹. En la *Conclusión* recuerda como Cristo se ha hecho nuestro hermano, y nos ha abierto la puerta a la esperanza de vivir en Dios⁹².

88. *Fides et Ratio*, 3.

89. Cf. GS 22a; 3b; 45b

90. GS 22, 32, 38, 45. El capítulo tercero no concluye con el n° 38 *Perfección de la actividad humana en el misterio pascual*, sino con el 39 *Tierra nueva y cielo nuevo* cuya esperanza nos la da Cristo.

91. GS 52 g, 58d, 61a, 72, 78c. El único capítulo que no habla de Cristo es el Capt. IV sobre *La vida en la comunidad política*, su explicación podría radicar en que ya habría sido suficientemente tratado el tema de como en Cristo se perfecciona y se consume la índole comunitaria del hombre en GS 32.

92. Cf GS 93a.

1. 1. Cristo da sentido a la historia humana⁹³

El hombre que camina en la historia, que vive en el espacio y en el tiempo, descubre el sentido de esa historia en Cristo. Cristo es "la clave, el centro y el fin de toda la historia humana" (GS 10b). Se descubre en esta concepción de la historia un carácter dinámico. Este dinamismo de la historia no es un suceder anárquico de acontecimientos, sino la convicción de que la historia está compuesta de elementos "cambiantes" en la superficie cada vez más acelerados, pero bajo esos hay otros más profundos y "permanentes, que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre" (GS 10b). Esto exige al creyente juzgar los hechos de otra forma, para descubrir al Señor que llama al hombre en la historia.

La encarnación del Verbo acontece en la historia concreta de un pueblo, vive como uno más, e incluso se somete a la ley humana. Jesús participó de la vida social humana, o sea de la historia del hombre a la que da sentido.

1. 2. La vocación divina del hombre revelada en Cristo

A las grandes preguntas suscitadas por el hombre sobre el sentido de su vida, Cristo es la respuesta, esclarece el misterio del hombre. Cristo nos revela que Dios es amor⁹⁴, y que en su infinita misericordia nos ha amado tanto que ha enviado a su Hijo, para sacarnos de nuestra dispersión, para recomponer la división interna del corazón humano, y el fracaso de las propias fuerzas para vencer el dolor y la muerte.

Cristo es el "punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones" (GS 45b). M.D. Chenu, al interpretar este número 45 de la constitución pastoral, dice que: "...la perspectiva formal cristológica del texto (...) se inscribe en una visión «teológica» última,

93. "El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho El mismo carne y habitando en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo" (GS 38a). Véase también J. L. ILLANES, "Cristo, centro de la historia", en *Burgense* 26/1 (1985) 75-103.

94. Cf. GS 32b y GS 38 a.

según la cual la encarnación histórica del Verbo es la vía escogida por Dios, para que, en su amor, la creatura emanada de El retorne a su Creador"⁹⁵.

Cristo, por tanto, aparece como el "*principio de vida*" (GS 52g), pero no de una vida abocada a la muerte, sino de una vida que tras haber vencido a la muerte plenifica al hombre, le hace un hombre nuevo que comparte la vida divina como hijo en el Hijo.

2. CRISTO, EL HOMBRE NUEVO (GS 22)

Gaudium et spes 22 es el número con mayor altura teológica de todo el texto conciliar⁹⁶. La «teología cristocéntrica»⁹⁷ que se expresaba aquí es el deseo de muchos Padres conciliares de que Cristo apareciera como fundamentación de la antropología expresada en este primer capítulo. Este deseo no sólo se recogió en la constitución pastoral, sino que ha sido acogido después por Juan Pablo II como elemento central de su pensamiento antropológico⁹⁸.

Para los Padres conciliares era necesario explicar cómo el hombre ha sido creado a imagen de Dios y esta dignidad ha sido restaurada en Cristo⁹⁹. A este respecto, hay que constatar como en el número 12 la creación del hombre a imagen de Dios se basa solamente en citas del A.T. y ninguna del N.T., las razones de esta opción parecen ser de tipo pastoral¹⁰⁰. En el número

95. M.-D. CHENU, "Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo", en G. BARAUNA (dir.), *o.c.*, 384-385.

96. Cf. J. RATZINGER, "Ertes Kapitel des Ersten Teils", en AA. VV. *Lexicon fur Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil*, III, Freiburg-Basel-Wien 1968, 350. De esta misma opinión es L.F. LADARIA, "El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II", en R. LATOURELLE (dir.), *o.c.*, 707.

97. «*Christozentrischen Theologie*», término tomado de J. RATZINGER, *o.c.*, 350.

98. Nos vale recordar como comienza su primera encíclica: "*El Redentor del hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia*" (RH 1), y más adelante afirmará "...la única orientación del espíritu, la única dirección del entendimiento, de la voluntad y del corazón es para nosotros ésta: hacia Cristo" (RH 7). De hecho tal y como afirma E. J. Fernández: "Toda la encíclica *Redemptor Hominis* es un gran comentario a este pasaje del Concilio..." E. J. FERNÁNDEZ, "El pensamiento trinitario de Juan Pablo II", en *Estudios trinitarios* 22 (1988) 284.

99. Cf. L.F. LADARIA, *El hombre como tema teológico. Cuestiones actuales de antropología teológica*, Roma 1994, 21.

100. Cf. *Ib.*; Según W. Kasper, "se aspiraba, en el fondo, con todos esos procesos y reflexiones, a una argumentación teológica, basada en la historia de la salvación, que no dejara de explicar la situación actual; a un lenguaje que formulara lo específicamente católico y que pudiera ser adoptado también por los no católicos y no cristianos." W. KASPER, "La antropo-

13b aparece esta relación, después de hablar del pecado, en este texto: "...el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo (Cf. Jn 12, 31) que le retenía en la esclavitud del pecado." (GS 13b).

El mismo título del número *Cristo, hombre nuevo* parece señalar la necesidad de una renovación en Cristo, o sea, renovar la historia de la humanidad donde la relación entre Dios y los hombres no ha sido pacífica sino conflictiva a causa del pecado¹⁰¹. La sintonía entre la creación del hombre a imagen de Dios, y la restauración de esa imagen en Cristo es, a mi modo de ver, la clave de lectura de este número. Pero no es sólo una restauración a un estado primero sin más, sino que la revelación de Cristo aporta algo nuevo, una relación nueva entre Dios y el hombre por la que éste último se convierte en hijo por adopción.

Nos detendremos en un análisis pormenorizado de los seis párrafos de los que consta este número 22, debido a su influencia en la teología posterior¹⁰², y para profundizar en esa nueva relación de filiación del hombre con Dios revelada en Cristo.

2. 1. PÁRRAFO PRIMERO: "El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado"

"En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre era figura del que había de venir es decir Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su Amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona"

En la última frase del párrafo se nos presenta la clave de interpretación de todo el primer capítulo, "...cuanto se ha dicho del hombre se ha dicho eminentemente de Cristo. Está clara por tanto la intención del concilio"¹⁰³. Desde

poloía teológica de la Gaudium et Spes", en *Laicos hoy* 39 (1996) 49.

101. Cf. L. F. LADARIA, *El hombre como tema teológico*, ed.c., 21-22.

102. Vease en este sentido L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, ed.c., 32-42.

103. L.F. LADARIA, "El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II", en R. LATOURELLE (dir.), *o.c.*, 708.

esta clave de interpretación cristocéntrica lo primero que nos encontramos es con una primera frase muy conocida actualmente¹⁰⁴. Se habla del hombre a la luz de Cristo, el cual no es una luz externa al hombre, sino que con su Encarnación ha iluminado al hombre el misterio del hombre. La Encarnación del Verbo es un acontecimiento clave en la historia de la humanidad, gracias a ella "...el misterio de Cristo y el del hombre forman, en definitiva, un sólo misterio. Y por eso el concilio, de acuerdo con S. Pablo, pone directamente en relación el misterio del primer hombre y el del Verbo encarnado"¹⁰⁵.

"Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo", para fundamentar esta afirmación el concilio cita dos textos, uno de Pablo, Rom 5, 14, y otro de Tertuliano *De carnis resurrectionis* 6¹⁰⁶. Ambos textos son muy importantes para la comprensión de este párrafo por lo que nos detendremos en su interpretación.

El contexto de Rom 5, 14 es 5,12-21¹⁰⁷, todo él es de gran importancia para la comprensión de la doctrina eclesial sobre el pecado original.

La tipología Adán-Cristo se usa como elemento que estructura el texto en su integridad. En Rom 5,12-21, lo que persigue Pablo frente a las tendencias judaizantes es atribuir a Cristo la función mediadora y salvadora que los judíos atribuían a la ley¹⁰⁸.

Pablo usa, para conseguir su objetivo, un argumento propio de la teología judía: por Adán entró el pecado en el mundo. De este modo, frente a las tendencias judaizantes, Pablo señala que si Dios ha permitido que por uno entrase el pecado en el mundo, con mayor razón lo permitirá para que se salve.

Los versículos 13-14 subrayan la universalidad del pecado. El pecado afecta a todos, hayan conocido la ley o no, tal como se afirma al final del ver-

104. En el pensamiento de JUAN PABLO II esta frase del concilio tiene una gran importancia. Desde su primera encíclica *Redemptor hominis* (números 8, 13, 18) hasta la última *Fides et ratio* (59), es un punto de referencia constante de su enseñanza pontificia.

105. J. MOURoux, "Sobre la dignidad de la persona humana", en Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 306.

106. "Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus". TERTULIANO, *De carnis resurrectionis* 6, en *PL* 2, 282.

107. Para un análisis más detallado de estos versículos me remito al elaborado por M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*, Salamanca 1972, 56-71; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, ed.c., 86-108.

108. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, ed.c., 96.

sículo 12: "...por cuanto todos pecaron". El versículo 14 subraya que el pecado es anterior a la ley porque la muerte, como expresión del pecado y de su fuerza, estaba también presente desde Adán hasta Moisés¹⁰⁹.

Al final del versículo usa la tipología Adán-Cristo. Adán como el primer hombre, es figura de Cristo, con este final se reclama la atención protológica del tema pecado-gracia, y su dimensión dinámica¹¹⁰. El texto conciliar reclama esta dimensión protológica al citar un texto de Tertuliano: "...en lo que se expresaba en el fango, se pensaba en Cristo que debía hacerse hombre"¹¹¹.

La Comisión Teológica Internacional y L. F. Ladaria nos hacen caer en la cuenta que lo que escribió Tertuliano es compartido por S. Ireneo¹¹², ambos afirmaban que el primer hombre plasmado por las manos de Dios del barro de la tierra, reproducía ya la imagen de Cristo que se iba a encarnar¹¹³. Este pensamiento común a ambos autores fundamenta la interpretación que hace L. F. Ladaria a este primer párrafo, y que comparto:

"No se explica a Cristo por Adán, sino Adán por Cristo. Por ello sólo por medio de Cristo podemos saber qué es el hombre(...) [Cristo] revela también con su vida la vocación del hombre: estamos desde siempre llamados a la comunión con Dios, a ser hijos suyos en el Hijo"¹¹⁴.

M. Flick y Z. Alszeghy en este sentido afirmarán que "...el pecado del primer Adán fue permitido para que, por medio del segundo Adán, la vida divina se comunicase de una manera más perfecta de como habría sucedido por medio del primer Adán"¹¹⁵. Cristo se vuelve un elemento esencial, es más,

109. Cf. L.F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, ed. c., 74.

110. "La concepción cristiana del hombre como historia desde el primer Adán al segundo elimina el concepto filosófico de una naturaleza esencial invariante del hombre, transformándolo en historicidad o, más bien, en la dinámica de esa historia concreta". W. PANNENBERG, "Fundamento cristológico de una antropología cristiana", en *Concilium* 9/2 (1973) 401-402.

111. Sobre la poca fortuna que tuvo esta línea de pensamiento en siglos posteriores podemos ver: L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, ed.c., 66-67.

112. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones* (1996), en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, o.c., 575; L.F. LADARIA, "El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II", en R. LATOURELLE (ed.), o.c., 708.

113. Para un mayor estudio del tema nos remitimos a A. ORBE, *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969, 99-105.

114. L.F. LADARIA, "El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II", R. LATOURELLE (dir.), o.c., 708.

115. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, ed.c., 320.

es el elemento decisivo para comprender aquello que somos, la dignidad de nuestra vocación, la vocación a vivir en el seno del Padre como hijos.

2. 2. PÁRRAFO SEGUNDO: Cristo Imagen de Dios invisible y hombre perfecto

"El que es imagen de Dios invisible (Col 1, 15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado".

El párrafo comienza con dos afirmaciones sobre Cristo: "*imagen de Dios invisible*" y "*hombre perfecto*".

La afirmación de Cristo como *imagen de Dios invisible* recuerda al inicio del capítulo primero, en el número 12 el hombre era definido como *imagen de Dios*. La cita de Col 1,15 que aparece en el texto nos hace volver la vista también sobre GS 10b, que cita a pie de página ese mismo texto. En Col 1, 15 ese Dios que no puede ser visto por el hombre, según la tradición veterotestamentaria, se puede ver en su Hijo¹¹⁶, porque "...en el rostro de Jesucristo resplandece el esplendor de Dios Padre invisible"¹¹⁷. Para J. L. Ruiz de la Peña en este texto, "...se nos revela en una exacta reproducción que participa de todo el poder de deslumbramiento propio del original"¹¹⁸. El texto de 2Cor 4, 4, que se cita a pie de página, va en el mismo sentido. Se subraya que Cristo como "*imagen de Dios*" no se limita a ser una simple copia, es "una especie

116. "En los textos de Cristo como imagen de Dios interpretamos la expresión como el momento de comunicación/revelación del Padre hacia el hombre. Cristo es imagen del Padre porque lo hace accesible a quien no es Dios mismo" F. PASTOR RAMOS, "Cristo imagen del Padre", en *Estudios trinitarios* 22 (1988) 397.

117. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos papales sobre la Comisión Teológica Internacional. Apéndice I*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, o.c., 631.

118. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, ed.c., 79.

de reproducción que irradia esplendor (...) es la manifestación fidedigna e inequívoca de la divinidad"¹¹⁹.

Para Pablo, la imagen de Dios es sobre todo Cristo, y la imagen de Dios en el hombre es aquella semejanza con Dios que Cristo restaura en el hombre. Llegados a este punto, conviene recordar este texto del evangelio de Juan: "*El que me ha visto ha visto al Padre*" (Jn 14, 9), en el que Jesús tal y como dice W. Kasper "es la autodefinition escatológica de Dios en persona"¹²⁰; o como afirma J. Mouroux: "...cuando el Verbo se encarna, entra en el mundo a la vez como imagen particular en medio de la inmensidad de las otras, y como el tipo, eterno e increado, de todas las imágenes creadas"¹²¹.

Cristo como "*el hombre perfecto*". El Concilio usa cuatro veces este concepto en GS 22, 38, 41, 45, con una diferencia, en GS 22 y 41 en latín aparece la expresión "*homo perfectus*", y otras dos veces como "*perfectus homo*" en GS 38 y 45. Situar el adjetivo delante del nombre puede decir que Jesús es "*perfectamente hombre*"¹²²; decir sin embargo "hombre perfecto", añade algo: "es el hombre perfecto"¹²³. Jesús es Aquel en el que la humanidad alcanza el grado más alto, Aquel que realiza la esencia humana en su plenitud, y por eso el misterio del hombre se ilumina por medio de Cristo. Cristo "*ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina que había sido deformada por el primer pecado*", esta afirmación, según J. Mouroux, indica que Cristo es "...capaz de restaurar en el hombre, no la imagen, que es indestructible (...), sino la semejanza, que es la transfiguración sobrenatural de la imagen, originalmente concedida al hombre, alterada a partir del primer pecado, restaurada en Jesucristo, mediante el cual puede volver a hacerse conforme con la imagen que es Cristo"¹²⁴.

119. Ib., 78-79.

120. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 148.

121. J. MOURoux, "Sobre la dignidad de la persona humana", en Y. M.-J. CONGAR y M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 307.

122. Esto aparece en la enseñanza tradicional de la Iglesia de los primeros concilios de la Iglesia, como por ejemplo el Concilio de Calcedonia que afirma que Jesucristo es "...el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad", en *Denzinger*, 148.

123. "El concilio Vaticano II ha añadido, creo, un nuevo matiz: esta humanidad completa es perfecta, es decir, es ejemplar, paradigmática." L.F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, ed.c., 31.

124. J. MOURoux, "Sobre la dignidad de la persona humana", en Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 307.

La naturaleza humana que Cristo asumió no fue absorbida por la divinidad¹²⁵; de modo parecido "...nuestra naturaleza humana no desaparece ni se diluye en el contacto con él"¹²⁶, sino que queda elevada, enaltecida a "*dignidad sin igual*". Cristo sin embargo no sólo se ha unido a una naturaleza humana "en la línea esencialista de los Padres y los antiguos teólogos."¹²⁷, sino que el Concilio afirma que se ha unido, "*en cierto modo, con todo hombre*". Así, el texto conciliar no sólo se plantea el plano ontológico, "... sino que ha pasado al existencial de la vida humana, de la concreta vida humana"¹²⁸. Cristo fue en todo semejante, por la Encarnación, a nosotros "*excepto en el pecado*", citando, en este caso, a pie de página Hb 4, 15.

El cómo de esa unión de Cristo con el hombre aparece con imprecisión en el texto conciliar debido a la expresión "*en cierto modo*". La unión hipostática de Jesús con su humanidad concreta es diferente a la de su unión con los hombres. Tal y como dice L. F. Ladaria: "El hecho de que hoy no tengamos la palabra, no tengamos la fórmula, no debe decir nada contra la cosa. Durante cuatrocientos años, quizá un poco más, hasta el 431, la Iglesia no ha tenido la fórmula, «unión hipostática». No obstante la fe en la Encarnación existía. (...) El hecho de que nosotros después de dos mil años no tengamos una fórmula, no tengamos una palabra, para definir en un modo claro, lo que quiere decir esta unión de Jesús con la humanidad, no quiere decir que esta unión no sea un hecho"¹²⁹.

2. 3. PÁRRAFO TERCERO: El Hijo se entregó por nosotros y por nuestra salvación

"Cordero inocente, con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida.
En El Dios nos reconcilió consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud

125. En nota a pie el texto conciliar cita los concilios de Constantinopla II, *Denzinger*, 219; el concilio de Constantinopla III, *Denzinger*, 291, y el concilio de Calcedonia, *Denzinger*, 148. Con ello se vuelven los ojos a la Tradición más antigua de la Iglesia para afirmar la naturaleza humana asumida por Cristo, y no absorbida, remarcando su ser verdadero hombre.

126. L.F. LADARIA, "El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II", en R. LATOURELLE (ed.), *o.c.*, 708.

127. J. MOURoux, "Sobre la dignidad de la persona humana", en Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 308.

128. L. F. LADARIA, "El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II", en R. LATOURELLE (dir.), *o.c.*, 709.

129. ID., *El hombre como tema teológico*, ed.c., 30.

del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí (Gal 2, 20). Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido".

Todo este párrafo se refiere al misterio de la Redención del hombre por la muerte y resurrección de Jesús, narra, en definitiva, la entrega de Jesús a la muerte por nuestros pecados. El texto se expresa en términos escriturísticos¹³⁰, con la figura del cordero inocente degollado, y los textos que se citan de 2 Cor 5, 18-19 y Col 1, 20-22, se nos presenta un Cristo que nos reconcilia con Dios. El problema del dolor humano, que no tiene sentido para el hombre, encuentra respuesta en el Cristo sufriente, que comparte con nosotros la insensatez del sufrimiento.

En armonía con lo expuesto antes se explícita la relación personal de Cristo con cada uno de los hombres, sin dejar de lado la totalidad de la humanidad. El texto que se cita es el de Gal 2, 20 que indica la vida nueva que viven los que han conseguido la misericordia divina en Cristo.

En la última frase de este párrafo se resalta que la venida de Cristo no es sólo para darnos un ejemplo a seguir¹³¹, o sea una normativa ética. Cristo también abre, por medio de la Pasión, un camino nuevo para la humanidad, que debe ser escogido libremente por cada uno, y que da el sentido pleno a la existencia. No sólo la vida de Jesús, o sea el hecho de encarnarse y vivir como hombre en la historia, da un sentido nuevo a la vida del hombre, sino que también la muerte y el sufrimiento adquieren un nuevo sentido en la Pasión de Cristo.

2. 4. PÁRRAFO CUARTO: El hombre conformado con la Imagen del Hijo

"El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu (Rom 8,

130. J. Mouroux nos hace caer en la cuenta que el único término no escriturístico es el de "mereció". Cf. J. MOUROUX, "Sobre la dignidad de la persona humana", Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), o.c., II, 308.

131. En este sentido no hay que subestimar de ninguna manera a Cristo como norma de comportamiento, y para confirmarlo debemos tener en cuenta los textos que cita el concilio a pie de página: 1 Pe 2, 21; Mt 16, 24; Lc 14, 27.

23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor. Por medio de este Espíritu, que es prenda de la herencia (Ef 1, 14), se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue la redención del cuerpo (Rom 8, 23). Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu que habita en vosotros (Rom 8, 11). Urgen al cristiano la necesidad y el deber de luchar, con muchas tribulaciones, contra el demonio, e incluso de padecer la muerte. Pero, asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará, corroborado por la esperanza, a la resurrección".

Este párrafo debe analizarse en relación con el segundo, en el que se describía a Jesús como imagen de Dios, y su función de restaurar la semejanza divina del hombre deformada por el pecado. Este cuarto párrafo afirma claramente que el cristiano está "*conformado con la imagen del Hijo*". El tema de la imagen es interpretado a la luz del Nuevo testamento complementando la visión del número 12 de la constitución pastoral.

Los textos que se citan a pie de página de Rom 8, 29 y Col 1, 18, nos indica esta complementariedad. Siguiendo la exégesis que hace J. L. Ruiz de la Peña de ambos textos, lo primero que sorprende es que los relaciona por la mención que se hace en Rom 8, 29 de Cristo como «imagen» y «primogénito», lo cual acerca el texto de Romanos al himno de Colosenses ¹³².

Col 1, 18, se puede dividir en dos partes. La primera sería "*El es también la cabeza del cuerpo de la Iglesia*", e indica que el papel que juega Cristo, como soporte y principio de cohesión de todo lo que existe, hace que Cristo sea calificado por Pablo como «cabeza» del «cuerpo». Con ello se afirma la capitalidad cósmica de Cristo, al añadir «de la Iglesia» indica que tal capitalidad se ejerce eclesiológicamente.

La segunda parte del versículo: "*siendo el principio, primogénito entre los mortales para así ocupar el mismo puesto entre todas las cosas*", indica como por la resurrección, el Padre ha dado a su Hijo "una capitalidad ordenada a la colación de los bienes salvíficos, y que tiene como presupuesto el primado cosmológico..." ¹³³.

El resto del número lo que hace es presentar brevemente la escatología cristiana. Cristo da respuesta al enigma de la muerte en general y de cada uno

132. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1986, 75.

133. *Ib.*

en particular, por la resurrección¹³⁴. El hombre vive en una escatología inaugurada por la resurrección de Cristo, que es la "*primicia*". Por medio del Espíritu el hombre vive en una tensión escatológica que implica la lucha hasta la muerte contra el mal, la esperanza en la resurrección en la fe de que el Espíritu habita en el corazón humano, y el caminar cotidiano hacia la configuración de Cristo resucitado. Lo que nos interesa de este apartado sobre la escatología es cómo el Señor es fuente de vida, y esa vida no es otra que la vida en el Padre como hijos¹³⁵.

2. 5. PÁRRAFO QUINTO: La vocación divina de todo hombre

"Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual".

La primera afirmación de este párrafo nos habla de la universalidad de la redención de Cristo: "*Cristo murió por todos*"¹³⁶ Esta afirmación se ve respaldada con la cita de Rom 8, 32, que nos indica el gran amor que tiene el Padre por los hombres, que nos entrega a su Hijo y nos da la vida. Ese todos, son todos los "*hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible*", remitiéndose la Constitución pastoral a *Lumen Gentium* 16.

En la participación del misterio pascual de Jesús, el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que en el modo como Dios conoce vengan asociados todos los hombres al misterio pascual. Se subraya con todo esto la universalidad de la redención de Cristo¹³⁷.

134. Cf. H. DE LUBAC, *Ateísmo y sentido del hombre*, ed.c., 66.

135. Cf. J. GALOT, "Cristo revelador, fundador de la Iglesia y principio de vida", en R. LATOURELLE (ed.), *o.c.*, 272.

136. "Aquí es donde el concilio afirma con la mayor energía que el estado del hombre renovado según Cristo no es monopolio de los cristianos". E. SCHILLEBEECKX, "Fe cristiana y espera temporal", en AA. VV., *La Iglesia en el mundo actual*, Bilbao 1968, 124.

137. Cf. L. F. LADARIA, "El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II", en R. LATOURELLE (ed.), *o.c.*, 709.

La segunda afirmación de este párrafo es "*la vocación suprema del hombre (...) la divina*", la vocación divina del hombre es revelada plenamente en Cristo¹³⁸. El Hijo "...hace de todos los hombres, en potencia y desde la vocación, hijos de Dios"¹³⁹. Nadie está excluido de esta vocación, sin embargo el concilio no se mete en el cómo¹⁴⁰. Todo hombre está llamado a salvarse y a participar en la vida de Jesús resucitado. El Espíritu Santo es el que ofrece a todos esa posibilidad. Con este párrafo se ha recuperado una antigua tradición teológica que afirmaba la universalidad de la gracia¹⁴¹.

2. 6. PÁRRAFO SEXTO: "Hijos en el Hijo, clamamos en el Espíritu: Abba!"

"Este el gran misterio del hombre que la Revelación cristiana esclarece a los fieles. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad. Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida, para que hijos en el Hijo, clamamos en el Espíritu: Abba!, ¡Padre!".

La conclusión de este número 22 es una síntesis de lo desarrollado anteriormente, y una confirmación a la respuesta sobre la muerte expuesta en GS 18b. El Hijo que entra en la historia del hombre, se revela a sí mismo y revela a la vez el misterio del hombre. Contesta la pregunta sobre el sentido de la vida humana, responde a esa "*semilla de eternidad que en sí lleva*" (GS 18), e

138. K. Wojtyła escribirá pocos años después del concilio, uniendo la pregunta qué es el hombre a su vocación: "La revelación del misterio del Padre y de su amor en Jesucristo revela el hombre al hombre, con la respuesta última a la pregunta de ¿qué es el hombre?. No podemos separar esta respuesta del problema de su vocación; el hombre manifiesta lo que es aceptando su propia vocación y realizándola". K. WOJTYŁA, *La renovación en sus fuentes*, Madrid 1982, 60. Por su parte L. F. Ladaria afirmará: "No podemos saber plenamente lo que es el hombre, lo que estamos llamados a ser nosotros, si no ponemos en Cristo nuestra mirada. La única vocación del hombre es la divina, porque desde siempre ha sido pensado para ser miembro del cuerpo de Cristo y para reproducir su imagen." L. F. LADARIA, "El hombre, imagen de Dios", en *Miscelánea Comillas* 43 (1985) 397.

139. J. MOUROUX, "Sobre la dignidad de la persona humana", en Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *o.c.*, II, 309.

140. L.F. Ladaria recuerda los problemas que en aquel tiempo no estaban resueltos del todo (relación naturaleza-gracia, los motivos de la encarnación), y que explican que el concilio no tomase una posición. Cf. L.F. LADARIA, *El hombre como tema teológico*, ed.c., 32-33.

141. Para un mayor estudio del tema puede verse a J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, ed.c., 475-478.

ilumina el enigma del dolor y la muerte. Porque la muerte de Cristo destruye nuestra muerte, ante la cual "*toda imaginación fracasa*" (GS 18b). Sólo la revelación cristiana nos proporciona esa luz, y esa esperanza. Por la resurrección del Hijo los hombres recibimos la vida, somos adoptados como hijos en el Hijo, que con su muerte nos ha ganado para Dios. Como dice L.F. Ladaria: "El hombre alcanza su plenitud cuando, en virtud de la acción del Espíritu, es hijo en el Hijo, participa de la relación irrepetible que Jesús tiene con el Padre"¹⁴².

La dimensión trinitaria de la salvación se plantea como algo esencial, el hombre se siente llamado a participar de la comunión trinitaria, es su vocación, es el volver la vista y ansiar el encuentro con la fuente de la vida. El papel redentor del Hijo, que nos envía el Espíritu nos proporciona una vida nueva en la que podemos dirigirnos, en el Espíritu, al Padre como hijos, llamándole *Abba!*, y participar, por tanto, de la relación de filiación de Cristo, con el Padre, en el Espíritu Santo.

CONCLUSIÓN

La constitución pastoral vuelve sus ojos a Dios y fundamenta en Él la dignidad del hombre, que ha sido creado a su imagen. El hombre constantemente se pregunta por su destino, y se cuestiona por el sentido de la propia existencia: *¿de dónde vengo?, ¿a dónde voy?, ¿quién soy?*. Para la constitución pastoral la respuesta tiene que ver con la vocación del hombre, de todo hombre y de todos los hombres, que es Dios mismo. La llamada a estar en su seno, a la felicidad completa que sólo Él puede ofrecer al hombre. El deseo de lo absoluto, que nace de lo profundo del hombre, sólo lo puede llenar Dios, porque es el origen y meta del hombre, con palabras de S. Agustín que recoge el Concilio: «nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» (GS 21g)

Tres números se pueden considerar que son claves el 12, 13, y 22, dado que en ellos se desarrolla toda la antropología cristiana. El hombre creado a imagen de Dios, cae en el pecado, y es salvado por Jesús que sitúa al hombre

142. L. F. LADARIA, "El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II", en R. LATOURELLE (ed.), *o.c.*, 709.

en un estado nuevo: el de hijos. El hombre creado a imagen de Dios se relaciona con Dios de una forma única, es el interlocutor válido del Creador, es su imagen, en el que Dios se ve reflejado, y en ello radica su dignidad. Creado a imagen de Dios es constituido señor y dueño de la creación, es responsable de su cuidado, y de transformarla cooperando en la acción creadora de Dios. Está por tanto, sobre todo lo material, es sujeto, no objeto, y como tal debe tratarse y comportarse.

La Constitución, sin embargo, no olvida la tragedia del hombre, el hecho de que el hombre “creado por Dios en la justicia, (...) abusó de su libertad levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios” (GS 13). El hombre es pecador, en el interior del corazón humano late un deseo de ser como Dios, pero sin Dios. El hombre se alza soberbio y egoísta contra Dios y sus hermanos, se recluye en sí mismo, alza ídolos y les sacrifica su propia vida. El pecado personal, social y estructural tiene su raíz en este primer pecado propio del ser del hombre, que creado libre por Dios, también es capaz de rechazar el amor de Dios, y su infinita misericordia. La consecuencia más inmediata es la muerte, la disolución del ser, que plantea en su dramatismo la posibilidad de una muerte definitiva, si el hombre rechaza al que es la Vida. Por su parte, el número 22 es un texto clave que recoge lo anterior, y que plantea el núcleo de la soteriología y antropología cristiana. Juan Pablo II lo ha indicado constantemente citando la frase más significativa de este número: “*el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado*” (*Redemptor Hominis*, 8). El Hijo se ha encarnado, se ha hecho uno de nosotros, ha trabajado, y ha compartido la vida social propia de su tiempo. Nos ha revelado definitivamente al Padre y el amor del Espíritu Santo, y no sólo nos ha salvado, sino que nos ha otorgado como don el ser hijos de Dios, porque “...Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida, para que hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *Abba!*, ¡Padre!” (GS 22f).

La centralidad de Cristo en todo el texto conciliar es patente. Tal y como veíamos en el tercer apartado, los capítulos de la primera parte suelen acabar con un número cristológico, y en la segunda no falta su mención. Sin embargo no vemos un cristomonismo, sino a Cristo que nos revela al Padre y al Espíritu Santo. Cristo que en su encarnación nos dice que es posible esa unión entre lo humano y lo divino, gracias al amor de Dios, y que nos revela al hombre lo que es, el propio hombre: *hijo y hermano*. Cristo, es el hombre nuevo, es el modelo antropológico por excelencia.

Desde la constitución pastoral podemos definir al hombre como ser subsistente, consciente de quien es, y abierto a Dios y los otros, a imagen de Dios trino, o sea como “*comunidad-solidaridad*”. El hombre a imagen de Dios trini-

tario, constituido en hijo y hermano, y colaborador de la obra creadora de Dios vive en la historia esperando el fin de los tiempos, el fin último que coincide con el origen primero: Dios. La vocación del hombre de ser-en Dios implica actuar con el mismo amor que nos tiene el Padre, configurarse con Cristo implica amar como Él amó, hasta dar la vida. El Espíritu mantiene la esperanza, da la vida, alienta el ser del hombre, y guía la historia humana hacia su consumación.

FERNANDO BOGÓNEZ HERRERAS
Estudio Teológico Agustiniano
VALLADOLID

El reto de un lenguaje religioso experiencial en tiempos de secularización: planteamientos iniciales desde la metafísica

"Señor, abre las puertas de tu nube,
abre tus cicatrices mal cerradas,
llueve sobre mis senos arrugados,
llueve sobre los huesos y las piedras,
que tu semilla rompa la corteza,
la costra de mi sangre endurecida.
Devuélveme a la noche del Principio,
de tu costado desprendida sea
planeta opaco que tu luz enciende".

O. Paz, "Virgen IV", en *Libertad bajo palabra*.

De entrada, pudiera afirmarse que la tarea fundamental de la filosofía es fundamentar la manera no sólo de comprender la realidad, sino más bien nuestro modo de experienciarla en orden a que, más que existir en la realidad, la vivenciamos. Es decir, la filosofía es la tarea de fundamentar nuestro modo de experienciar la realidad para que ésta sea vivida, para que nuestro "estar aquí (ahí)" no sea un mero "estar aquí" o existir, sino que un verdadero "vivir". Vivir es más que existir. Existir es simplemente "estar aquí". Vivir, por de pronto, es un "estar aquí" con sentido, con importancia y sobre todo, con fundamento.

Esta época que suele llamarse "secularización" por los estudiosos del hecho religioso es un tiempo en que Dios deja de ser el fundamento de la vida de los hombres. Esto es una cuestión de valores. El hombre es un ser axiológico. El eje de su existencia son los valores. Pero la axiología también corre un riesgo: el de reducir la esencia de la vida a los valores. De hecho, Dios, la Suprema Realidad se ha reducido a un valor. Un valor, en el mundo actual, es una opción entre muchas opciones y oportunidades. Es de notar también que la secularización de nuestro mundo coincide con la pérdida de prestigio de la

metafísica. Dicha pérdida puede entenderse en dos niveles. Por una parte, el nivel positivista que niega no sólo la existencia de lo que trasciende el nivel empírico sino también su racionalidad¹. Por otra parte, puede hablarse de una "regeneración" o más bien "degradación" de la metafísica tradicional en la nueva era en que el ser o las cuestiones ontológicas, sobre todo ontoteológicas (Dios como ser) se han cambiado por ángeles, diablos, demiurgos, duendes, espíritus malignos o benévolos, etc. Dicho prestigio, sobre todo el primer nivel, no sólo ha exiliado a Dios al nivel de lo "indecible" o "absurdo", sino que también ha puesto en duda su valor. La postura, digamos, más científica es poner a Dios entre paréntesis o ponerlo a nivel de hipótesis y, por lo tanto, reducirlo a una mera posibilidad u opción. Es éste el paradigma² de los tiempos secularizados³. La secularización, en estos tiempos denominados "posmodernos", es testimonio del fracaso del poder totalizante de la razón. En efecto, la secularización es un intento de librarse de un poder totalizante y el resultado es una fragmentación o la existencia de varios discursos dispares y una pluralidad⁴ más bien de opciones. Así ha de entenderse el segundo nivel. Dios parece demasiado trascendente o lejano y hay que buscar formas metafísicas que resulten más cercanas o más metidas en la vida cotidiana de los

1. Destacan los planteamientos del positivismo lógico a este respecto. Puede verse una síntesis en A.J. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*. (Barcelona, 1971). También: Idem. (comp.), *El positivismo lógico* (México, 1986).

2. Define el gran historiador de la ciencia y científico T. Kuhn la palabra "paradigma" en estos términos: "Universally recognized scientific achievements that for a time provide model problems and solutions to a community of practitioners", *The Structure of Scientific Revolutions*, 2a. ed. (Chicago, 1970), viii.

3. Ante todo hay que reconocer la equivocidad y amplitud del término "secularización". En este sentido, estas palabras del estudioso del hecho religioso H. Cox pueden orientarnos: "More recently, secularization has been used to describe a process on the cultural level which is parallel to the political one. It denotes the disappearance of religious determination of the symbols of cultural integration. Cultural secularization is an inevitable concomitant of a political and social secularization... In any case, secularization as a descriptive term has a wide and inclusive significance. It appears in many different guises, depending on the religious and political history of the area concerned. But wherever it appears, it should be carefully distinguished from secularism. Secularization implies a historical process, almost certainly irreversible, in which society and culture are delivered from tutelage to religious control and closed metaphysical world-views. We have argued that it is basically a liberating development. Secularism, on the other hand, is the name for an ideology, a new closed world-view which functions very much like a new religion". *The Secular City. A Celebration of its Liberties and An Invitation to its Discipline* (Nueva York, 1965).

4. J. H. OLTHUIS, "Face-to-Face: Ethical Asymmetry or the Symmetry of Mutuality?" en Varios, *Knowing Other-Wise. Philosophy at The Threshold of Spirituality* (Nueva York, 1997), 131.

hombres, caracterizada por una superficial búsqueda de sentido fuera de la vida misma o allende de lo que se da empírica o cotidianamente sobre todo en la tecnología⁵. Todo ello revela un "oscurecimiento de la luz del cielo, eclipse de Dios..."⁶.

Entre las aportaciones filosóficas recientes y más significativas respecto a la cuestión de Dios, sobre todo para nuestros tiempos merece tener en cuenta la de Xavier Zubiri. Con su noción de la religación, en que el hombre recupera su, permítaseme decir, contacto profundo con la realidad fundante, pone de relieve el filósofo vasco la fundamentalidad de Dios respecto a la realidad. Escuchemos un fragmento muy denso de sus escritos:

...El poder de lo real no es real sino fundado en una realidad-fundamento, la realidad absolutamente absoluta respecto de la cual mi realidad personal, hecha con el poder de lo real, religada a él, es una realidad tan sólo relativamente absoluta. La persona humana, por la estructura misma del poder de lo real al que se encuentra religada, se halla, en efecto, remitida a una realidad fundante, a una realidad-fundamento, esto es, a una realidad absolutamente absoluta... este poder es una trascendencia de Dios en las cosas. Dios no es una cosa que está allende de las cosas mismas... es Dios trascendente en las cosas; no es trascendente a las cosas, sino trascendente en las cosas... Como la religación es un momento de la realidad personal, en tanto que se hace su ser, en tanto que se hace su Yo, resulta entonces que la actualidad de Dios, en una forma o en otra que habrá que precisar, a pesar de ser la actualidad de una realidad absolutamente absoluta y, por consiguiente, otra que todas las realidades personales, sin embargo, en un segundo aspecto, está incurso de alguna manera en mi propia realidad personal y humana, en tanto que esta persona está religada y, por consiguiente, en tanto en cuanto hace su Yo⁷.

5. Frente a la tendencia común de atribuir el fracaso de lo religioso a lo empírico o cotidiano sobre todo en los avances tecnológicos y de las ciencias no-religiosas, se encuentra el siguiente planteamiento del estudioso judío A. J. Heschel. Merece la pena transcribir un extracto de sus reflexiones que no vamos a comentar aquí dado que en sí su aportación es ya objeto de otro estudio. Citémosle para tener presente una tesis que podría complementar lo que estamos afirmando en el texto de nuestro artículo: "It is customary to blame secular science and anti-religious philosophy for the eclipse of religion in modern society. It would be more honest to blame religion for its own defeats. Religion declined not because it was refuted, but because it became irrelevant, dull, oppressive, insipid. When faith is completely replaced by creed, worship by discipline, love by habit; when the crisis of today is ignored because of the splendor of the past; when faith becomes an heirloom rather than a living fountain; when religion speaks only in the name of authority rather than with the voice of compassion, its message becomes meaningless", *Between God and Man. An Interpretation of Judaism* (Nueva York, 1997), 35.

6. M. BUBER, *Eclipse de Dios* (Buenos Aires, 1970), 25.

7. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* (Madrid, 1986), 308.

Estas palabras de Zubiri patentizan cómo el filósofo vasco conceptualiza el sentido de la vida como verdadero filósofo, es decir, en cuanto que él busca la realidad-fundante. Zubiri presenta a Dios como realidad-fundante. Como ya queda dicho, dado el nuevo paradigma axiológico, a Dios no se le concibe así. Se le concibe como una opción más. La opción tomada puede equivaler a la radical selección por la que puede considerarse como realidad-fundante. En el sentido axiológico, al valor seleccionado u optado, efectivamente, se le considera como realidad-fundante.

Pero Dios, además de ser meramente realidad-fundante, es diferente. Es también origen, causa de las causas. Por lo tanto, hay que desterrarlo de los discursos. "No hay que devolver del discurso a la lejana presencia del origen; hay que tratarlo en el juego de su instancia"⁸. El resultado es que también en el ámbito experiencial el origen está ausente. Dios está ausente. Algunos dicen que está muerto y que vivimos en una época posterior a la de Dios⁹. También hay que tener en cuenta que el Dios tradicional se ha identificado con el Dios puramente ontológico, que promete totalidad ontológica pero se le percibe lejano a los problemas cotidianos, al sufrimiento de los hombres que para algunos es causado por una ontología racista y totalizante¹⁰. Incluso, se ha esforzado por pensar a Dios fuera de la rigidez ontológica¹¹.

Pero Dios no está muerto¹². Simplemente vivimos en una época posterior a la experiencia de Dios en la que en la práctica Dios no existe. Dios, no obstante, sigue de algún manera presente, si bien según los paradigmas actuales está ausente. Por lo tanto, hay que buscarlo, al Dios ausente¹³. Sólo de esta manera podremos hablar de su presencia¹⁴. Hablar de la presencia de Dios es discutir acerca de su experienciabilidad. *Sólo lo experiencial (y lo experien-*

8. M. FOUCAULT, *La arqueología del saber*. 15a. ed. (México, 1991), 41.

9. Este es el título de un libro sugerente de D. CUPITT, *After God. The Future of Religion* (Nueva York, 1997).

10. Ver sobre todo: E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. (Salamanca, 1987).

11. Merece la pena consultar: J. L. MARION, *Dieu sans l'être* (París, 1982).

12. Limitándonos al campo español puede que resulte refrescante la lectura de J. A. GALINDO, *Dios no ha muerto. La existencia y la bondad de Dios frente al enigma del mal* (Madrid, 1996).

13. Ver: W. J. HILL, *Search For The Absent God. Tradition and Modernity in Religious Understanding* (Nueva York, 1992).

14. Vale la pena tener en cuenta los planteamientos desde el arte del crítico G. STEINER: "En nuestro vocabulario y nuestra gramática habitan metáforas vacías y gastadas figuras retóricas que están firmemente atrapadas en los andamiajes y recovecos del habla de cada día, por donde yerran como vagabundos o como fantasmas de desván. Por esta razón, los hombres y las mujeres racionales –en especial en las realidades científicas y tec-

ciable) es real y vice-versa. En este ámbito en que Dios no se incluye dentro del campo experiencial del hombre, Dios, prácticamente (y es una cuestión más bien de tipo pragmático más que metafísico) no es real; no existe.

Mas para poder hablar de Dios experiencialmente hace falta una metafísica que afirme la trascendentalidad de Dios, pero, en expresión de Zubiri, una trascendentalidad, no sólo a las cosas, sino en las cosas. Además de esto, es preciso hablar de esta trascendentalidad en términos íntimos, es decir, en términos que impliquen lo más profundo del hombre. Por ello, hay que reunir estas varias facetas en una metafísica novedosa pero al mismo tiempo antigua. No hace falta prescindir de una metafísica ontológica, pero es preciso reforzar, repensar, en mi opinión, la importancia de la ontología. La ontología es parte de la metafísica. Pero hay que saber relativizar la ontología e ir a las realidades mismas. Y el medio para acceder a ellas es la experiencia. Hace falta, en realidad, elaborar una metafísica de la experiencia como mediación de la realidad para ser efectivamente real al hombre, a la persona que se dedica a la metafísica o al pensamiento trascendental.

De verdad lo que nos hace falta, en estos tiempos, es una teofanía. Suelen construirse las teodiceas, en el sentido amplio de la palabra y sin aferrarse al significado dado e inspirado por Leibniz¹⁵, desde estas teofanías. Pero siem-

nológicas de Occidente— se siguen refiriendo a 'Dios'. Por esto el postulado de la existencia de Dios persiste en tantos giros irreflexivos de expresión y alusión. No hay reflexión o creencia plausible que garantice Su presencia. Ni tampoco prueba inteligible alguna. Allá donde Dios se aferra a nuestra cultura, a nuestras rutinas del discurso, es un fantasma de la gramática, un fósil fijado en la infancia del habla racional. Hasta aquí Nietzsche (y muchos tras él). Este ensayo argumenta lo contrario. Plantea que cualquier comprensión coherente de lo que es el lenguaje y de cómo actúa, que cualquier explicación coherente de la capacidad del habla humana para comunicar significado y sentimiento está, en última instancia, garantizada por el supuesto de la presencia de Dios. Mi hipótesis es que la experiencia del significado estético— en particular el de la literatura, las artes y la forma musical —infiere la posibilidad necesaria de esta 'presencia real'. La aparente paradoja de una 'posibilidad necesaria' es, precisamente, la que el poema, la pintura o la composición musical tienen derecho a explorar y poner en acto... Esta apuesta... afirma la presencia de una realidad, de una 'sustanciación' (es patente la resonancia teológica de esta palabra) en el lenguaje y la forma. Supone un paso, más allá de lo ficticio o lo puramente pragmático, desde el significado a la significatividad. Según esta conjetura, 'Dios' es, pero no porque nuestra gramática esté gastada; sino que, por lo contrario, esta gramática vive y genera mundos porque existe la apuesta en favor de Dios". *Presencias reales* (Barcelona, 1991), 13-14.

15. Pueden verse mis exploraciones y aplicaciones del mismo significado leibniziano: "La dimensión teodiceal de la mística o la mística como teodicea: Justificar a Dios, justicia de Dios hacia la justicia de la realidad", en *Angelicum* 76 (1999), 221-244.

pre buscamos las teofanías desde fuera. A estas alturas nos hace bien tener en cuenta estos estribillos poéticos de Sta. Teresa de Jesús:

Y si acaso no supieres
dónde me hallarás a Mí,
no andes de aquí para allí,
sino, si hallarme quisieres,
a Mí buscarme has en ti.

Porque tú eres mi aposento,
eres mi casa y morada,
y así llamo en cualquier tiempo,
si hallo en tu pensamiento
estar la puerta cerrada.

Fuera de ti no hay buscarme,
porque para hallarme a Mí
basta sólo llamarme,
que a ti iré sin tardarme
y a Mí buscarme has en ti¹⁶.

No es que estemos haciendo una llamada a entrar en la celda aislada y aislante de nuestra interioridad hasta llegar a los extremos al solipsismo. La expresión "buscar fuera" ha de entenderse no como explorar lo externo, sino en el sentido de intentar hallar fuera de nuestra dimensión superficial, empírica en que todo es evidente, transparente a nuestros sentidos o sensibilidades superficiales. Buscar por "dentro" no significa andar a caza dentro de una interioridad contrapuesta a la exterioridad. Aquí "dentro" significa lo profundo y lo integrante. La integración, por de pronto, puede interpretarse como la convergencia o incluso síntesis de lo exterior y de lo interior, pero

15. Pueden verse mis exploraciones y aplicaciones del mismo significado leibniziano: "La dimensión teodiceal de la mística o la mística como teodicea: Justificar a Dios, justicia de Dios hacia la justicia de la realidad" en *Angelicum* 76 (1999), 221-244.

16. STA. TERESA DE JESÚS, *Poesía* núm. 8. Cito por esta edición: STA. TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, 7a. ed. de T. Álvarez. (Burgos, 1994). Merece la pena glosar esta poesía. Renuncio a ello en el presente ensayo dado que no cae directamente bajo nuestra temática actual.

siempre en clave de profundidad¹⁷. A tenor de todo esto, podría afirmarse que la reducción axiológica de Dios en estas calendas se debe a una pérdida de la conciencia o noción de profundidad.

El estudio del hecho religioso¹⁸ manifestado fenomenológicamente en la historia pone de manifiesto, amén de los tres elementos de credo, código y culto, un conjunto de testimonios acerca de cómo Dios, la realidad-fundante, interpela en la vida de los hombres y de los pueblos. De hecho, una tradición o institución religiosa no es sólo un conjunto de textos testimoniales, sino que todo el despliegue de lo religioso, que culmina en la fundación y sobrevivencia histórica de la tradición religiosa, tiene su raíz en lo testimonial. El testimonio es la primordial ratificación de lo experiencial. Una experiencia tiene que llegar a expresarse. Se anularía su carácter experiencial si se quedase en lo solipsístico. Una experiencia debe abrirse, expresarse para cobrar su carácter experiencial. La expresión, su compartir, es el culmen de su "evolución" experiencial y a la vez, como ya dejamos dicho, su ratificación necesariamente de carácter criteriológico. En efecto, lo real es lo experiencial, lo expresado, lo articulado como real dentro de la corriente experiencial.

Frente a los varios paradigmas criteriológicos, un testimonio parece una alternativa débil o incluso "light" en estos tiempos secularizados¹⁹. La cuestión epistemológica, en su dimensión criteriológica, intenta resolver, hacer desaparecer el abismo o problemática entre la subjetividad y la objetividad. Por ello, se presentan paradigmas o criterios como la correspondencia, la

17. Merece reflexionarse acerca de estas líneas que han salido de la pluma de Hegel: "Pero, así como hay una anchura vacía, hay también una profundidad vacía; hay como una extensión de la sustancia que se derrama en una variedad finita, sin fuerza para mantenerla en cohesión, y hay también una intensidad carente de contenido que, como mera fuerza sin extensión, es lo mismo que la superficialidad. La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegar y a perderse". "Prólogo" a *Fenomenología del Espíritu* (México, 1988), 11.

18. La situación secularizada lleva consigo también una crítica de la religión sobre todo en cuanto institución al lado de otras en la determinación del poder determinante que gobierna la sociedad y su escala de valores. Para un estudio sintético, ver: H. ZIRKER, *Crítica de la religión*. (Barcelona, 1985). No entraremos en este ensayo en este aspecto. Baste aludir a ello y reconocer que la actitud crítica de nuestras calendas no sólo es cuestión de experiencia y de valores sino inevitablemente también de instituciones. También véase: G. BAUM, *Religión y Alienación. Lectura teológica de la sociología* (Madrid, 1980).

19. En una ocasión anterior, he tenido la oportunidad de presentar unas reflexiones y aportaciones de carácter introductorio al respecto. Pueden encontrarse éstas en: "La credibilidad como base de un discurso de teodicea en un mundo secularizado", en *Philippiniana Sacra* 32 (1997), 223-246.

coherencia, una teoría pragmática de la verdad, etc. La teoría del conocimiento tradicional ha querido insistir en la objetividad sobre todo, puesto que la actividad cognoscitiva es noética o el acercamiento del sujeto cognoscente al objeto²⁰.

Discurso y kerigma

Como dejamos afirmado, el testimonio subyace a todas las tradiciones religiosas. En este sentido, es legítimo deducirse que el testimonio es el eje primordial de todo lo religioso. No es sólo la transmisión de la experiencia con la finalidad de institucionalizarla, sino que es la mismísima experiencia configurante de la comunidad, de la tradición que reúne a los hombres bajo el mismo techo.

Lo religioso, como dejé dicho, es ante todo experiencial; es experiencia de lo divino en la vida inmanente y mortal del hombre. Esta experiencia requiere su expresión, su compartimiento para llegar a ser experiencia; para convalidarse, para ratificarse.

Puede afirmarse que el kerigma es la fuerza de la experiencia en su autorratificación y autoconvalidación. El kerigma, pues, es efectivamente la corriente del desarrollo de la experiencia en los procesos mencionados. En dicha corriente se produce el discurso experiencial. El discurso, por lo pronto, sólo señala lo experienciado (pasado), en cuanto norma, modelo y paradigma y la experiencia (presente) que se hace comunidad, que edifica la comunidad. Pero dicha apertura también traza filones para futuras experiencias, futuras comunidades.

A tenor de lo afirmado, el kerigma, como corriente, es la circulación de la experiencia. Deja constancia de sí misma en el discurso. Y el discurso se concretiza en el contenido. El contenido, como objeto de estudio, es ya otro asunto. Lo que nos interesa por ahora es el siguiente: todo lenguaje religioso es primordialmente kerigmático o un kerigma. Detrás de todos los discursos, de todas las proclamaciones se encuentra una experiencia. El lenguaje es la corriente de la experiencia para realizarse y la plenitud, la cima de esta realización consiste en su expresión. A su vez, la expresión tiene su forma primordial en el acto de compartir.

20. Puede consultarse: C. WRIGHT, *Truth and Objectivity* (Cambridge-Londres, 1994).

La circulación de la experiencia no tiene otra finalidad sino la de la participación personal²¹. La circulación no sólo es lo participado (pasado) sino que es la participación (presente) y la constante invitación (futuro) a ella. Y esta constante invitación es una autoapertura de la experiencia a varias formas, a varias "interpretaciones" y modos de ejecución en lo referente a la plasmación tradicional e institucional de la experiencia la cual es siempre dinámica dentro del fondo y contexto histórico. Siempre hay que tener en cuenta los elementos de la libertad, circunstancia-adaptación, fidelidad, individualidad-variedad en este proceso dinámico de configuración o ejecución, que, visto desde un prisma crítico, es siempre interpretativo o hermenéutico²².

Dicha circulación es una circulación de presencia (presente) que remite a una clave experiencial (pasado) pero siempre abriéndose hacia el futuro, con nuevos filones, caminos de participación personal. Es éste el movimiento del kerigma. Y la base criteriológica del kerigma es el testimonio. El testimonio, en cuanto kerigma o efectivamente testimoniado, siendo así, se funda en la presencia (pasado), vive en la experiencia (presente) y se abre en y como participación (futuro). El fundamento es arraigo en un momento o hecho primordial, la vivencia es la corriente actual y la apertura es siempre posibilidad, pero en clave de esperanza. Puede decirse, con fundamento, que básicamente las grandes e incluso pequeñas tradiciones religiosas poseen carácter misionero²³. Dicho carácter tiene sus momentos en el arraigo, vivencia y apertura ya mencionados.

Testimonio y contexto históricos

Las religiones institucionalizadas dan fe al anhelo que todo hombre lleva en su seno: su deseo por lo absoluto. La metafísica ha sido una oportuna acti-

21. En lo referente a la dimensión personal, tengo muy presente, en líneas generales, las aportaciones de M. Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago, 1974).

22. Puede que nos sean de ayuda las reflexiones gadamerianas acerca del "Spiel" o juego en el acto interpretativo de la configuración. Cf. *Verdad y método*. (Salamanca, 1991), 143-181. No obstante, hay que tener cuidado porque el Spiel hermenéutico corre el riesgo de desviarse de todo los canones y por lo tanto, cada interpretación con tal que sea interpretación es válida. Ello resultaría en puro subjetivismo sacrificando el objetivismo metodológico del texto, de la partitura, etc. Habría que buscar el equilibrio, no como "camino medio" sino como opción singular que haga justicia a lo que se interpreta en cuanto que la interpretación implica la participación personal del intérprete.

23. G. PARRINDER, *Encountering World Religions* (Nueva York, 1987), 2ss.

vidad para articular esta búsqueda del absoluto desde el uno de Parménides y Plotino, el bien de Platón, el dios de Aristóteles, la natura de Scoto Eurigena, el ego de Descartes y Husserl, lo absoluto de Schelling y Hegel, etc. No nos detengamos en esto. Baste por ahora aludir a este hecho. Lo que nos importa ahora es que, pese a la secularización, el hombre, en varios medios como el arte, la poesía, la literatura, la música, el teatro, etc., busca lo absoluto o por lo menos expresa su anhelo por él.

Nunca se apagará esta sed por lo absoluto. Este profundo anhelo llevó al hombre a probar medios superficiales como la nueva era, la droga, el sexo, etc. Huyó de Dios para refugiarse en otros dioses. El Dios de quien huyó es una realidad personal y fundante. Por ello, es un Dios experiencial. El reto es recuperar la experiencia del Dios personal y experiencial. La crisis del lenguaje religioso en tiempos secularizados patentiza que ya no hay experiencias con las que se configura un lenguaje que a su vez se plasma en un discurso, que permanece como texto para la participación personal. Hay una ausencia experiencial no metafísica del Dios. Sólo en la experiencia se recupera su Presencia fundante que se vivencia experiencialmente en la misma corriente en que surge el lenguaje. Y con él, el discurso que, como ya queda dicho, permanece como texto.

El reto, como pregonaba el título del actual ensayo, es producir un lenguaje experiencial. Pero primero hay que tener una experiencia; debería haber una presencia en la conciencia del hombre de hoy. Las presencias meramente metafísicas que mantiene el ser de las cosas ha de volverse en presencia por gracia, por vivencia de lo gratuito, la gratuidad de Dios. Es lo que el vate místico pide con ahinco en su verso inmortal:

Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura²⁴.

Amén de la presencia por gracia, está también la presencia mística de la cual habla los grandes mistagogos, pero ésta merece ya un ensayo aparte.

24. S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual B*, estrof. 11 (Poesía núm. 15). Cito por esta edición: *Obras Completas*. 4a. ed. de E. Pacho (Burgos, 1993). Excelente comentario, además del del mismo S. Juan de la Cruz, puede hallarse en: F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a S. Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema* (Madrid, 1968), 389-395.

La clave para recuperar lo experiencial quizá consista en empezar a ver la secularización como tiempo de purificación. En cuanto a sus vivencias religiosas, la historia testifica que el hombre las ha convertido en algo trivial, superficial; Dios se ha hecho un *Deus ex machina* ante todo. Y en lo que a las instituciones de la vivencia religiosa se refiere, la autoridad kerigmática, debido a los fallos humanos, se ha transformado, desgraciadamente, en poder, en deseo de imponer, de dominar. De ahí brota la primera rebeldía del hombre; es una rebeldía, al principio, indirecta en contra de Dios. Directamente va en contra de los modos experienciales en su fase de institucionalización con sus normativas, credos e incluso liturgias vigentes en clave de poder. Por ello, lo religioso, en el sentido institucional ha perdido su autoridad por el poder. Y, a la postre, lo profundo, lo esencial que es la vivencia se ha puesto al lado de otras opciones en un mercado axiológico.

La secularización es oportunidad para hacer un re-examen a fondo. El testimonio, sobre todo los vivenciales y fuertes de los místicos, hombres que han tenido una experiencia auténtica, intensa de lo inefable y que han luchado con la palabra para compartir sus vivencias, nos pueden dar una pista en estos tiempos descarrilados para todos, incluso para los teólogos y pastores que se han dejado llevar, en su mayoría, por el poder. Este nunca debe ser el criterio. Si lo es actualmente, hay que deshacerse de él. Hay que actuar con la autoridad que brota de la experiencia.

La experiencia tiene lugar en el espacio y el tiempo. Pero como corriente de sí se abre a una narrativa para transmitirse, para compartirse. Esta narrativa, a la vez, es una apertura que da sentido, que hace pensar, que califica, que forja surcos dentro de las coordenadas del espacio y del tiempo. Y el surco que finalmente logra abrir no sólo es acontecimiento, sino vivencia y participación personal abiertas a la narración, a la pedagogía de la experiencia –es ésta lo que llamamos "historia".

El kerigma es un discurso histórico. La historia es el texto del kerigma experiencial. Debemos comenzar cambiando la clave de la historia que se ha construido en clave de poder. Habría que re-escribirla en clave experiencial. De ahí, la historia adquiere su autoridad para impartir lecciones. En tiempos posmodernos, coincidentes con la secularización, se ha querido derrotar la autoridad. Pero lo que los posmodernos han deseado quitar no es la autoridad, sino el poder asfixiante que se disfraza de autoridad. En estos tiempos descarrilados se busca precisamente la autoridad cuya función primordial es didáctica, profética. Pero es de lamentar se haya reducido a mero poder que es, en sí y fuera del amparo de la autoridad, despótico.

La historia es el fondo donde se desarrolla la experiencia puesto que ésta es ante todo una narrativa cuya praxis es la didáctica, el profetismo, pero en

cuya realización es nada menos que gozo de vivir, actualización del vivir en plena conciencia o vivencia asimilada e integrante. En la historia se da la palabra, se recibe la palabra. Es el entablado silencioso que espera la narración de la experiencia. En cuanto narrada ésta se hace vivencia no sólo fundante y vivenciante, sino también apertura, invitación constante y gratuita a la participación personal. Escribió Heidegger a propósito de Hölderlin: "A la sede donde antaño los Dioses hacían su aparición le es retenida la palabra: la palabra tal como ya fue una vez palabra. ¿Cómo fue entonces? En el decir mismo tenía lugar la aproximación de Dios. El decir era en sí un dejar aparecer de aquello que entreveían los dicientes, pues ellos mismos habían sido contemplados con anterioridad por la mirada de eso entrevisto. Esta mirada conducía a los dicientes y a los oyentes a la infinita intimidad de la contienda entre los hombres y los dioses"²⁵. La historia, para los historiógrafos (fenomenólogos y hermeneutas), brinda el contexto para esta contienda, para esta experiencia entre los hombres y los dioses.

Experiencia y contexto histórico

"Ciertamente el Señor está en este lugar, y yo no lo sabía... ¡Qué terrible es este lugar! ¡Nada menos que la casa de Dios y la puerta del cielo!" (Gen. 28,16-17)²⁶. Estas palabras de Jacob pueden resumir nuestra situación religiosa actual. Son palabras esperanzadoras que nos recuerdan que sólo hace falta que nos despertemos de nuestro estado letargo como despertó Jacob mientras huía de su culpabilidad. Todos huimos de ella. Pero al huir de ella, debemos superarla volviendo a nuestra profundidad y descubrir nuestros anhelos por lo trascendente que está presente en nuestras vidas. Debemos dejarlo interperlar en nuestra existencia para transformarla en vida mediante la corriente de la experiencia.

Este mundo es donde tiene lugar nuestra existencia en su transformación en vida. Sólo el que transforma la existencia en vida tiene una experiencia. Existir es experimentar; vivir es tener la experiencia. Es efectivamente experimentar hacia la plenitud. El mundo es una existencia para narrarse. Es una existencia, un acontecer para volverse en historia. El mundo, en un sen-

25. M. HEIDEGGER, "La Palabra" en *De camino al habla* (Barcelona, 1987), 197.

26. Para los textos bíblicos sigo la traducción de: *La Biblia*. Ed. de La Casa de la Biblia (Salamanca-Madrid-Estella, 1992).

tido, brinda el contexto de la historia. La historia toma este contexto. Se apropia de él y lo califica como circunstancia.

La circunstancialidad del hombre es radicalmente sentida como estar *in medias res*. Ubicarse en medio de las cosas, de la historia, de la narración ya comenzada es recordatorio fuerte de finitud y de culpabilidad. Pero es también esperanza, aspiración a superarla y de llegar a la cima experiencial que consiste en una conciencia, tomando en préstamo una expresión clásica de Zubiri, "El hombre es una manera finita de ser Dios.. El hombre es un modo... experiencial de ser Dios"²⁷.

Esta finitud y experienciabilidad se tienen en el mundo, en un contexto histórico abierto por el kerigma. El kerigma desea convertir el mundo en iglesia, en asamblea reunida por la misma experiencia y para examinar, compartir y vivir los varios despliegues o momentos de la misma experiencia fundante y primordial. Cabe citar a estas alturas las palabras del ángel, en el relato según Marcos, a las mujeres que fueron al sepulcro para embalsamar el cadáver de Jesús: "No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado. Ha resucitado; no está aquí. Mirad el lugar donde lo pusieron. Ahora id a decir a sus discípulos y a Pedro: Él va delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis, tal como os dijo" (Mc.16,6-7). Así nace la iglesia, en Galilea, en el mundo de la historia donde tiene lugar el re-encuentro. Así es la experiencia; es un constante reencuentro consigo mismo y un reto de llevar a cabo el kerigma. La iglesia no son muros exclusivos y excluyentes para los limpios, selectos, bien confesados. Iglesia es el mundo. Ya no cabe el antiguo refrán eclesialístico de "extra ecclesiam nulla salus". Es preciso reformularla en estos términos: "Fuera del mundo no hay salvación"²⁸.

La secularización es una oportunidad para re-evaluar nuestra relación con el mundo y con el reto de transformarlo en comunidad de vivencia religiosa. La solución no consiste en angelizarnos y de-secularizarnos sino en meternos dentro de la dinámica de la secularización para llenar su hueco con una experiencia que se abre en kerigma. Para ello, se necesitarán testimonios que a su vez remiten a experiencias auténticas e intensas.

Esta época como llamada para purificar nuestras sensibilidades religiosas es un tiempo aprovechable para dichas experiencias en orden a producir un lenguaje religioso adecuado para los retos de la secularización. Unamuno

27. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, o.c., 327.

28. E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres, relatos de Dios* (Salamanca, 1994), 29-41.

al final de su ensayo bello titulado "El sepulcro de Don Quijote" escribe: "Todo eso que me dices está bien, está bien, no está mal; pero ¿no te parece que en vez de ir a buscar el sepulcro de Don Quijote y rescatarlo de bachilleres, curas, barberos, canónigos y duques, debíamos ir a buscar el sepulcro de Dios y rescatarlo de creyentes e incrédulos, de ateos y deístas, que lo ocupan, y esperar allí dando voces de suprema desesperación, derritiendo el corazón en lágrimas, a que Dios resucite y nos salve de la nada"²⁹. En efecto, lo que nos está pidiendo el rector agónico del alma mater salmantina es purificar nuestras vivencias religiosas sobre todo en lo tocante a las institucionalizaciones y los poderes que allí imperan como bachilleres, curas, barberos, canónigos y duques.

Lo que es imperativo es una purificación de la clave de poder para redescubrirla en términos de autenticidad e intensidad en orden a recrearla y rehacerla como autoridad cargada de credibilidad para poder presentar, por lo pronto, un modelo de comprensión. Pero dicho modelo siempre se abre y se perfecciona en cuanto que es kerigmático, es decir, en cuanto que, como testimonio de una experiencia que se está experimentando, hace partícipes experiencialmente a los oyentes. El poder en sí llega a la intolerancia. Lo único intolerable en este mundo es la intolerancia.

El contexto siempre será histórico en cuanto base del acto kerigmático. El contexto está siempre ahí para robustecer el testimonio en términos criteriológicos a la vez brindando la base hermenéutica necesaria para abrirse en varias formulaciones, configuraciones dependiendo de las situaciones. Dicha apertura es nada menos que la creación de nuevas situaciones de aplicación, no sólo como la praxis de una teoría, sino de vivencia participada y participante.

Ambiente y preámbulos experienciales

Somos conscientes de que el ambiente secularizado no es conducente o que tiene problemas. Pero siempre está el carácter abierto y dinámico del ser humano. Es preciso recordar dicho carácter y representarlo. Es ésta la fundamentación requerida de la filosofía para un lenguaje religioso experiencial. La apertura del hombre es indicativo de su naturaleza experiencia. La naturaleza es la esencia en términos de operación. Dada la racionalidad del hombre,

29. M. de UNAMUNO, *La vida de D. Quijote y Sancho* (Madrid, 1987), 18.

que es la nota básica de su experienciabilidad, la naturaleza humana, caracterizada por un poder especulativo y voluntario, se eleva y se perfecciona en una apertura a lo trascendente, que a su vez es respuesta a un anhelo anterior a toda articulación lingüística, la cual es una actividad racional.

Esta trascendentalidad, por de pronto metafísica, ha de verse y presentarse siempre como presencia fundante e incluso íntima. Es éste el prerrequisito filosófico por excelencia para un lenguaje religioso experiencial.

La racionalidad es el punto de arranque necesario para los itinerarios contemporáneos del hombre hacia Dios. Se han formulado vías o itinerarios de la mente hacia Dios e incluso vías hacia Dios que se han tomado como pruebas de la realidad de Dios. Por ello, fracasó. Estas vías deben recuperarse y recrearse desde la perspectiva del esfuerzo humano de conocer racionalmente para luego y a la postre poder llegar experiencialmente a lo trascendente trascendiendo sus propios límites míopes.

Pero todo ello brota de un anhelo profundo, como queda afirmado párrafos atrás. Urge señalarlo ante todo y al mismo tiempo indicar que el anhelo de una persona para trascenderse sólo puede satisfacerse por una persona trascendente pero presente íntima y profundamente en quien hace la pregunta y traza los caminos. La filosofía debe señalar esta dimensión, por lo pronto, mediante una antropología renovada, basada en la profundidad y con apertura a lo trascendente por medio de la metafísica. En esta tarea pueden resultarnos útiles las aportaciones tradicionalmente conocidas de la ontología o un discurso de lo trascendente en términos del ser. Pero la metafísica no debe angelizarse y desarraigarse. Por ello, es necesario insistir en la clave experiencial para patentizar en todo momento la connaturalidad religiosa del hombre con Dios, un Dios personal o que llena el anhelo personal que desea participación personal.

En otras culturas, como en el hinduismo y en el budismo, el anhelo personal se satisface con principios no-personales pero en un momento dado el Atman-Brahman, el nirvana, etc. son reconocidos en términos personales o como perfecciones personales. No entraremos en detalles puesto que merece un estudio aparte esta temática. Para una exposición adecuada se necesitarán las aportaciones de especialistas. Baste por ahora, que el proceso religioso tiene por fin una vivencia de lo divino realizado en el hombre dado que lo divino le trasciende al hombre. Pero a la vez está presente en la intimidad y profundidad del hombre.

La purificación religiosa de las instituciones con la finalidad de redescubrir la dimensión experiencial sólo se lleva a cabo, como ya dijimos, en una purificación de las claves de poder. Por ello, el mundo ha de verse como campo abierto y no excluyente, porque el poder, incluso entre los miembros

o los que comparten la misma experiencia en sus formalidades y externidades, excluye y construye grupos elitistas, clasistas y castas dentro de la misma corriente de tradición.

El ambiente ideal sería un ambiente en constante renovación, purificación en orden a mejorarse, a derrumbar los muros clasistas y excluyentes. Así volverá a tener autoridad lo religioso en una asamblea o comunidad que intercambia experiencias. El constante intercambio experiencial constituirá dicha comunidad en una asamblea *semper reformanda*. De esta manera todos son partícipes. No debe excluirse a nadie en clave de poder. El único movimiento constante, en que debe basarse el progreso, siempre ha de ser el de la apertura que invita y que da confianza.

* * *

He escrito estas notas como estudioso (filósofo-fenomenólogo) de las religiones. Sólo son observaciones y sugerencias. No quiero acabar el presente ensayo insistiendo dogmáticamente en ellas, sino que deseo invitar a los demás, sobre todo a los estudiosos mejor dotados y preparados, a detenerse en la necesidad de un lenguaje religioso sobre todo en estas calendas que pueden ser aprovechables. Pero lo que verdaderamente urge es recuperar la noción de experiencia, no sólo en cuanto aplicada a lo religioso.

La filosofía la supone, pero no la elabora o por lo menos ha fracasado en comprenderla y darla a entender mediante un discurso fundante. Y a la filosofía metafísica corresponde este reto. El fracaso es de lamentar. Tal vez la solución consista en reformular la filosofía, entendida como metafísica o pensar fundante sobre lo trascendente, en términos fuertemente experienciales o místicos. No puede encontrarse ningún testimonio más fuerte de la experiencia que el que se halla en los textos místicos. Pero aún no es tarde para recapacitar. Algunos ya han señalado la superación del pensamiento ontológico que es totalizante por lo infinito. Sólo queremos subrayar aquí la posible contribución de la mística en cuanto discurso experiencial a la metafísica. Mientras tanto oigamos al poeta malogrado:

¿Quién no ve la presencia de un testigo
de la espuma y el mal en el salero?
¿En qué gran cantidad no se halla un cero?
Sin alabar a Dios, ¿quién trilla el trigo?

¿Qué rosa nace sin contar contigo?
¿Quién no pone el reparo de algún pero
al aire de la flor del limonero
cuando sabe del aire que persigo?

Nadie piensa en María sin pensarte,
si alguien dice: ¡Jesús! es sólo al verte
todo el que grita: ¡miel! libó tu mano.

Malherida la luz de parte a parte
anda sin ti, tocado yo de muerte,
todos alicaídos, nadie sano³⁰.

MACARIO OFILADA MINA

30. M. HERNÁNDEZ, "Otros sonetos" en *Obra Poética Completa*. Ed. de Leopoldo de Luis y Jorge Urrutia (Madrid, 1988), 202.

TEXTOS Y GLOSAS

Los derechos humanos, su evolución histórica, formulación y recepción en la Iglesia católica

1. INTRODUCCIÓN

Con motivo de cumplirse en 1998 los cincuenta años de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) por la Asamblea General de las Naciones Unidas (ONU) en París se han hecho muchas publicaciones y se han tenido coloquios y seminarios.

Los derechos fundamentales de la persona humana, que actualmente aparecen con una formulación clara y precisa, han ido apareciendo lentamente con una apoyatura en la dignidad de la misma persona humana o en su naturaleza, como lo hizo san Agustín, que resaltó el libre albedrío y cuestionó el uso de coacción frente a los herejes¹. Al hablar de derechos hay que hablar también de deberes, porque todo derecho tiene como contrapartida un deber y viceversa.

En la Iglesia, más que de derechos humanos, se habla de los derechos y deberes de los fieles con una raíz ontológica y sacramental. Se trata de los bautizados pertenecientes al pueblo de Dios en cuanto poseen la condición común de fieles cristianos. Hasta llegar a la actual formulación del *Código de Derecho Canónico* (cc. 208-231) ha habido que pasar por revoluciones y las dos últimas guerras mundiales. Actualmente se está defendiendo la vida frente a la cultura de la muerte con el aborto y la eutanasia. No se puede negar a

1. Se elaboró este trabajo en un Seminario del Estudio Teológico en Valladolid, durante el curso 1998-1999, con motivo de los 50 años de su formulación en París. Cf. F. CAMPO DEL POZO, *Filosofía del Derecho según San Agustín*. Valladolid 1966, pp. 35-36 y 131-132; J. MANTECÓN SANCHO, *El derecho fundamental de la libertad religiosa. Textos, comentarios y bibliografía*. Eunsa, Pamplona 1996, p. 40. Puede verse la bibliografía en las pp. 303-336.

la Iglesia el servicio histórico positivo que ha hecho desde el *Evangelio* al reconocimiento de los derechos humanos².

Algunos consideran como primera *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* la hecha en París en 1789, que no fue bien comprendida por algunos eclesiásticos, especialmente de la curia romana, la inquisición y la corte real de Madrid, que estaban aletargados y no se daban cuenta que las ideas de libertad, fraternidad y unidad eran netamente cristianas como observó el Diego Francisco Padilla, que llevó al Nuevo Reino de Granada parte de la *Enciclopedia Francesa* y colaboró con su amigo Antonio Nariño para la publicación de la *Declaración* francesa en Santafé de Bogotá³.

La proclamación de los derechos humanos recorre un camino histórico con distintas formulaciones y reconocimientos en la Edad Media, especialmente con la conquista del Nuevo Mundo. Las hubo también antes con una fundamentación ética y antropológica. No sólo en la cultura cristiana de Occidente, sino también en otras culturas orientales y aborígenes. Lo que no se puede negar es que la *Declaración de los Derechos Humanos* está unida a la lucha por la libertad, como se hizo con la Filosofía griega, el Derecho Romano y el cristianismo, que ayuda a tomar conciencia de la libertad humana, considerada por Ramiro Flórez, como "la dimensión de disponibilidad que el sujeto hace de sí mismo"⁴. La libertad surge desde la conciencia que el hombre tiene de su dignidad ontológica como persona existente y responsable de sus actos. La libertad metafísica o existencial se puede considerar "como despliegue voluntario de la virtualidad existencial", mientras que la libertad jurídica es "el poder (facultad) derivado de la norma", en otras palabras "es la libertad existencial *normatizada*". Esto puede ayudar a compren-

2. J. DELICADO, "Los derechos humanos en la Iglesia", *Boletín Oficial del Arzobispado de Valladolid*, 122, n. 12 de 1998, pp. 507-525, donde se informa que fue una conferencia en las *XXXI Jornadas de Teología*, organizadas por la Universidad Pontificia de Salamanca y celebradas en Valladolid del 3 al 5 de septiembre de 1998. Siguen dos cartas de Mons. José Delicado sobre el mismo tema y los "derechos de la familia", pp. 525-530. En el mismo número, pp. 531-548 se publica el *Comunicado de la Comisión Episcopal de Pastoral Social con ocasión del 50 Aniversario de la Declaración de los Derechos Humanos*, conmemorado por la LXX Asamblea Plenaria del Episcopado Español (26-XI-1998). Aparece la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, *ibíd.*, pp. 548-555.

3. F. CAMPO DEL POZO, "Los Agustinos y la Independencia de la Gran Colombia" en *Provincia Agustiniana de Nuestra Señora de Gracia en Colombia*, II, Bogotá 1993, pp. 396-399.

4. R. FLÓREZ, *Libertad y liberación*, Universidad de Valladolid 1975, p. 61.

der los derechos subjetivos⁵. La libertad moral y psicológica es la facultad de escoger los medios para un fin, facultad de hacer una cosa o no hacerla.

a) Los derechos humanos en la antigüedad clásica greco-romana

Conviene observar que, a pesar de la altura que alcanzó la cultura greco-romana, tanto en la Filosofía como en el Derecho, no destacó la dignidad de la persona humana, ni la igualdad de todos los hombres. En Grecia, como en otras culturas de Oriente, "el hombre era una rueda más en el engranaje cósmico, guiado por la predeterminación astral de lo necesario. En este sentido sólo el cristianismo se posibilita una auténtica epistemología de la libertad una vez puesto el mundo y el hombre por Dios"⁶.

En la cultura griega el hombre vivía vinculado a la *polis*, como sociedad, a la que estaba vinculado con un concepto ético total. No podía tener otras leyes, ni religión que las de la *polis*. Por eso Aristóteles consideró al hombre como "*animal político*". Sócrates quiso protestar contra ese sistema y le costó la muerte. Platón compara las distintas clases sociales con los diversos metales: los hay que han nacido oro, como los gobernantes; otros representan la plata, tales como los militares. El resto, es decir, los artesanos y los labradores son como el bronce y el hierro. Aristóteles defendió que no todos los hombres son iguales: unos por naturaleza son esclavos, y otros, también por naturaleza, son libres. He aquí el texto clarificador de su doctrina: "Desde el nacimiento algunos están destinados a mandar y otros hechos para ser mandados", aunque reconoce también que la "esclavitud no es siempre por naturaleza, sino por violencia"⁷.

En el *Derecho Romano*, que parte del concepto de *civitas* y de *ciudadano*, con una amplitud de miras más universal, se da un acercamiento al principio de que todos los hombres son iguales, sin que se llegue a reconocer plenamente. El ciudadano romano estaba inmerso en una sociedad clasista, en la que hasta los esclavos tenían algunos derechos, como el peculio. Existió la esclavitud en todos los pueblos de la antigüedad. No se les negó la personalidad natural, sino la libertad. Se les permitía el *contubernio*, que no difería

5. J. M. DELGADO OCANDO, *Lecciones de Filosofía del Derecho*, Universidad del Zulia, Maracaibo 1957, pp. 214-218.

6. *Ibíd.*, p. 37, donde cita un texto de San Agustín en *De civitate Dei*, XII, 20, 4, que sirve de apoyatura a esta doctrina.

7. *Polit.*, I, 2.

mucho del matrimonio entre libres y se admitían vínculos de sangre⁸. Una situación afín era la de los colonos. Se consideraba libres a los ciudadanos *latinos y peregrinos*. El ciudadano romano, con ciudadanía plena, estaba facultado en toda suerte de derechos de razón pública y privada. Había distintas maneras de adquirir la ciudadanía romana. Así la *latinidad colonial* con derecho al comercio y al sufragio o voto, cuando se encontraban en Roma, fue concedida por César, Augusto, Nerón y Vespasiano a regiones enteras, como España⁹. San Pablo apela a su privilegio de ciudadanía romana, según testimonio de San Lucas, protestando por haber sido azotado públicamente¹⁰. Hay un estudio bastante amplio y crítico por David Álvarez Cineira sobre la ciudadanía de San Pablo, que cuestiona o pone en duda con algunos autores, mientras se reconoce por la mayoría de los biblistas¹¹.

Cicerón, a pesar de admitir y defender la esclavitud, se acerca al principio de la igualdad de los hombres cuando afirma: "A quien le ha sido dada la razón por naturaleza, también le ha sido dada la recta razón; luego también la ley y también el Derecho. Pero la recta razón le ha sido dada a todos; luego, el Derecho ha sido dado también a todos"¹².

Séneca fue uno de los que más se acercó a la proclamación de la igualdad de todos los hombres, haciendo una confluencia del pensamiento griego con el romano. Según él, "el alma recta, buena y grande.. puede encontrarse en el caballero romano, o en el liberto, como en el esclavo. ¿Qué son en efecto, caballero, liberto y esclavo? Nombres dados por la ambición y la injusticia?"¹³.

b) Los derechos humanos en la Biblia

Aunque no hay una condenación en la *Biblia* de la esclavitud, hay principios de respeto y dignidad de la persona humana, hecha a imagen de Dios¹⁴. La misma vida aparece como bendición y don de Dios, y algo sagrado, con sus

8. J. IGLESIAS, *Derecho Romano. Instituciones de Derecho privado*, 8 edic. ARIEL, Barcelona 1983, pp. 121-143.

9. *Ibid.* pp. 150-151, donde se reconoce que Vespasiano concedió la latinidad a los de España.

10. *Hch* 16, 37.

11. D. ÁLVAREZ CINEIRA, "Pablo ¿un ciudadano romano?" *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 455-484.

12. *Las leyes*, I, 12, 23.

13. *Epístola a Lucilio*, 31, 11.

14. *Gen* 1, 26.

valores sociales y tolerancia. En el *Antiguo Testamento* se insiste por parte de varios profetas en la cuestión social, que cuenta con bastante bibliografía. Hay un proyecto de autonomía personal y universal con tolerancia, como ha expuesto José-Ramón Flecha el 4 de septiembre de 1998 aquí en Valladolid¹⁵.

En la revelación bíblica hay un antecedente en defensa de la dignidad de la persona humana y la tolerancia. En el mensaje y actitud de Jesús aparecen normas de pureza, relacionando a la ley con la persona en concreto como en el caso de la mujer adúltera a la que iban a dilapidar¹⁶. Su mensaje central es el del amor con el perdón de los enemigos. Jesucristo quiere liberarnos del pecado. Hay una incipiente declaración de los derechos y obligaciones de los fieles en el *Sermón de la Montaña*¹⁷. En San Pablo aparece un espacio de autonomía para el Derecho y la moral¹⁸, con los elementos de la parénesis o exhortación paulina, insistiendo en la conciencia¹⁹. Se habla de hijos de Dios, como expresión de libertad, base fundamental de los derechos humanos. Para San Pablo toda potestad viene de Dios, como fundamento teológico del Derecho con la *ley divina*, reflejada en la ley natural y la conciencia de todos los hombres.

San Pablo, en la *Epístola a Filemón*, recomienda la libertad de Onésimo, que debía ser recibido "ya no como siervo, sino como algo mejor que un esclavo, como un hermano amado, muy querido para mí, pero mucho más para ti, según la ley humana y según el Señor"²⁰. No se condena explícitamente la esclavitud, grave problema social de aquella época, que fue más bien una maldad con abuso de la libertad en el hombre, "lo más precioso de él, pero también lo más peligroso"²¹.

San Agustín defendió la igualdad entre los seres humanos, porque "Dios ha creado a todos los seres humanos iguales. Las desigualdades y la esclavitud son fruto del pecado"²². Por eso para él la verdadera libertad se obtiene liberando al hombre del pecado. Trató de la libertad, que él denominó *libre albedrío*, en su obra *De libero arbitrio*, donde hay textos democráticos que pudieran servir junto con otros de sus muchos escritos para una breve formulación

15. E. MARTÍN NIETO, *Derechos humanos (La Biblia, el Concilio y la Constitución)*, PPC, Madrid 1979, pp. 7-59.

16. *Jn* 8, 1-11.

17. *Mt* 5, 1-11; *Lc* 6, 20-23.

18. *Rom* 2, 14-15.

19. *1 Cor* 8-10.

20. *Fil* 1, 16.

21. J. MARÍAS, "El espíritu positivo", en ABC del 4 de febrero de 1999, p. 1

22. *De civitate Dei*, 19, 14-15.

de derechos humanos. Al analizar la libertad en el hombre, se da cuenta de que la libertad es una pertenencia de la voluntad racional: "nuestra voluntad no sería voluntad [como acto de querer] si no fuera libre"²³. El libre albedrío es para San Agustín la libertad psicológica, como poder de autodeterminación consciente, que es constitutivo de la voluntad²⁴. La justicia tiene en San Agustín una referencia a Dios, "como virtud que da a cada uno lo suyo; pero esa justicia le viene al hombre de Dios"²⁵. Como afirma A. Weber, "su importancia histórica, por mucho que ponderemos, nunca será suficientemente estimada"²⁶. El puso la base de una dialéctica entre lo temporal y lo religioso, procurando dejar fuera del poder político el espacio de la interioridad, como pertenencia a la libertad o libre albedrío de la persona²⁷.

En el *Islam* se reconoció también la dignidad de la persona humana, al hablar el *Corán* de los "hijos de Adán" y del respeto a la vida, condenando el aborto y la mutilación. Se practica la ablación entre los musulmanes y la mujer está en una situación peyoritaria. Algo semejante sucedió en otras religiones orientales, africanas e indígenas, donde se ha dado violación parcial de lo que hoy se considera elenco de los *Derechos humanos*. Tanto el cristianismo, como otras religiones, han tratado de mejorar la situación de la mujer. Recientemente algunos ayatolás han defendido que el marido puede castigar a la mujer si no consiente en tener relaciones de acuerdo con el *Corán*.

c) Formulaciones medievales de los derechos del hombre

Como se expone en la *Introducción al Derecho Canónico*, hay una formulación de derechos y deberes del ciudadano de un modo incipiente en las colecciones canónicas y en algunos contratos sociales. A pesar de tratarse de una sociedad estamentaria y de carácter paccionado, se reconoce que todo cristiano y hombre natural participan de un orden ético con sus derechos y obligaciones, basados en el cristianismo con sus principios de unidad del género humano, la dignidad de la persona humana hecha a imagen y seme-

23. *De libero arbitrio*, III, 3, 8. Cf. F. CAMPO DEL POZO, *Filosofía del Derecho según San Agustín*, Valladolid 1966, p. 31-36. El libre albedrío es para San Agustín el poder que tiene la voluntad de escoger el bien o el mal, esto o aquello.

24. F. CAMPO, *Filosofía del Derecho*, p. 35.

25. *De civitate Dei*, XIX, 21, 1.

26. A. WEBER, *Historia de la cultura*, México 1965, p. 147.

27. L. CAGNI, *I Diritti Fondamentali della persona umana e la Liberta Religiosa (Atti del V Colloquio giuridico, 8-10 marzo, 1984)* Roma 1985, p. 173, donde se insiste en la interiorización y transcendencia como base del nacimiento de la libertad religiosa.

janza de Dios, la igualdad esencial de todos los hombres y la necesidad de ayudarse.

En la Edad Media hay formulaciones frecuentes, aunque incompletas, sobre los derechos humanos dentro de una sociedad dividida en clases. Cada persona vive según las normas del estado a que pertenece. Sus derechos y obligaciones no se encuentran en un cuerpo constitucional o legal, sino en diversos textos pactados entre los reyes y los diversos estamentos sociales. Se suelen apoyar en documentos eclesiásticos.

Un primer ejemplo de la declaración de derechos humanos la tenemos en una importante reunión de las Cortes de León en 1188 con representación de la curia y de los distintos estamentos, ante los que juró el rey Alfonso IX defender y garantizar los más importantes derechos de las personas, como la seguridad, el domicilio, la propiedad, la actuación judicial ante "hombres buenos", no poder hacer la guerra sin previo consejo de los Obispos, los nobles y "hombres buenos" de su reino. Esto se apoyaba en la *Hispana y Liber visigótico*, como lo habían hecho anteriormente Alfonso V el 28 de julio de 1017 y Fernando I en el Concilio de Coyanza (Valencia de Don Juan) en 1050-1055. El pueblo leonés había sufrido la vejación de pagar el tributo de las cien doncellas, que se comprometió a entregar el rey Mauregato (783-789) a los moros, contra lo que se opuso Ramiro I en el 844 ante las protestas de sus vasallos y de algunos canonistas.

Algo semejante sucedió en el Reino de Aragón, con sus *Fueros* y con Jaime I en las Cortes de Ejea en 1265, por lo que C. López de Haro, afirma que "puede enorgullecerse Aragón de haber sido el primer pueblo del mundo que marcó y delimitó las funciones propias del Poder público"²⁸. Esos derechos personales, económicos y políticos, que estuvieron vigentes durante la Edad Media en España han sido enumerados por A. García Gallo, resaltando la libertad de residencia, de circulación, seguridad personal, inviolabilidad del domicilio, libertad de asociación y hasta religiosa, ya que podían ser cristianos, judíos o musulmanes, como aparece en las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio; derecho a la propiedad privada y al comercio; el derecho a intervenir en el gobierno del Reino y de apelación, por lo que "el rey está a derecho con sus súbditos; es decir, puede ser demandado por cualquiera y la cuestión ha de resolverse judicialmente y conforme a derecho"²⁹.

28. C. LÓPEZ DE HARO, *La constitución y libertades en Aragón*. Madrid-Reus 1969, p. 337.

29 A. GARCÍA GALLO, *El origen y las evolución del Derecho*. Madrid 1975, p. 160.

Una declaración también incipiente la tenemos en la *Yoyense Entree* de los belgas a finales del siglo XII y sobre todo en la *Carta magna inglesa* de 1215, en la que Juan sin Tierra se compromete a someterse a las leyes del reino, respetando los derechos de los barones, de los clérigos, de los labradores, etc. Se confirmaban algunas disposiciones tradicionales en favor de los barones y demás categorías de súbditos. Se trata de "derechos estamentales" como observa A. Truyol Serra³⁰.

Los mismos reyes venían a ser como una prolongación de los padres de familia respecto de su pueblo o súbditos. La mujer tenía su libertad un poco limitada por sus padres a la hora de casarse, pero podía llegar a ser reina, superiora y abadesa, en algunos casos con estola, como las abadesas de las Huelgas de Burgos³¹. Se da cierta emancipación de la mujer en la religión y en la política.

La mujer era libre para entrar en la religión y hacer votos; pero una vez hechos se le obligaba a cumplirlos, como sucedió a una dama de la Corte leonesa en 1199, a la que Inocencio III obligó a guardar los votos en su Decretal *Insinuante*³². Había profesado ante un monje agustino en Nuestra Señora de Vega (Salamanca). Dada la abundancia de Reglas monásticas, el Concilio Lateranense II de 1139, canon 26, se estableció que "sólo se podía profesar y fundar Ordenes y congregaciones de acuerdo con una de estas tres *Reglas* aprobadas: San Basilio, San Agustín y San Benito". Lo que se confirmó en el Lateranense III y IV (canon 13). Se admitió la *Regla* de San Francisco y alguna otra como excepción. En algunos concilios, sínodos y cortes, como las celebradas en Valladolid en 1325, aparece un elenco de peticiones de las ciudades, con una formulación de derechos de sus ciudadanos.

2. FORMULACIONES DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA EDAD MODERNA

Con motivo del homenaje que se ha hecho a Horacio SANTIAGO-OTERO (1928-1987) gran estudioso del pensamiento medieval hispano, se ha hecho un buen estudio sobre los derechos humanos en el tránsito del medievo a la modernidad por Vidal Abril Castelló. Analiza la dificultad de la convivencia

30. A. TROYOL SERRA, *Los Derechos Humanos*, Tecnos, Madrid 1968, p. 12. La bibliografía en pp. 58-59.

31 J. M. ESCRIBA DE BALAGUER, *La abadesa de las huelgas* Luz, Madrid 1944.

32. X, 4, 6, 7.

pacífica y más difícil sintonía y colaboración entre judíos, moros y cristianos. Se impone la cosmovisión de la *cristiandad europea* con los Reyes Católicos, que culminan la reconquista e inician la conquista del Nuevo Mundo en 1492³³.

El judaísmo, como defiende Luis Suárez Fernández, era considerado como un mal, "de modo especial tras la sentencia condenatoria del *Talmud* por la universidad de París en 1248"³⁴. Al no convertirse los judíos, presentaban un peligro social de grandes proporciones para la unidad de España. A los Reyes Católicos les hubiese gustado que se convirtiesen. No lo consiguieron, por lo que en 1492 fue prohibido el judaísmo, "mostrando hacia ellos gran generosidad y comprensión: sus deudas [de algunos] se cancelaron por el tesoro real y, extraña excepción, se les autorizó sacar determinada cantidad de bienes en forma de oro o plata"³⁵.

a) Formulación de Francisco de Vitoria

Unos cuarenta años después del descubrimiento de América, al cuestionarse el derecho de conquista, Francisco de Vitoria se enfrenta con este problema a la luz de los principios de paz y de fraternidad universal dentro del incipiente Derecho Internacional, afirmando que "la diversidad de religión no es causa justa de guerra", ni lo es tampoco "el deseo de ensanchar el imperio", ni "la gloria o cualquier otra ventaja del príncipe" y que "no existirán la paz y la concordia entre los pueblos, hasta que la violencia no quede eliminada como arma de razón"³⁶.

Ramón Hernández Martín ha publicado un buen estudio sobre los derechos de los hombres y de los pueblos en la *Relección sobre los indios* de Francisco de Vitoria, recopilando 38 textos, que se pueden reducir a doce derechos humanos:

33. V. ABRIL CESTELLO, "Los derechos humanos en el tránsito del medievo a la modernidad: la escuela de Salamanca", en *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, CSIC, I Madrid 1998, pp. 513-514. Reeditado en *Religión y Cultura*, 44 (1998) 271-300.

34. SUÁREZ. FERNÁNDEZ, "Interrrelaciones culturales entre judaísmo y cristianismo" en *Pensamiento Medieval Hispano*, II, p. 1450.

35. *Ibid.*, pp. 1456-1457.

36. L. PEREÑA, "Sala Francisco de Vitoria. Palacio de Paz de Ginebra" en *Francisco de Vitoria, Relectio de Indis*, CHP, Madrid 1989, p. 131-132.

"1º Los hombres no nacen esclavos sino libres. 2º Por derecho natural nadie es superior a los otros. 3º El niño no existe por razón de los otros, sino por razón de sí mismo. 4º Es mejor renunciar al propio derecho que violentar el ajeno. 5º Es lícito al hombre la propiedad privada, pero nadie es propietario, que no deba, a veces, compartir sus cosas...y en extrema necesidad todas las cosas son comunes. 6º Al condenado a muerte le es lícito huir, porque la libertad se equipara a la vida. 7º No se puede dar muerte a una persona que no haya sido juzgada y condenada. 8º Toda nación tiene derecho a gobernarse a sí misma y puede aceptar el régimen político que quiera, aun cuando no sea el mejor. 9º Todo el poder del rey viene de la nación, porque ésta es libre desde el principio. 10º El orbe entero, que en cierta manera constituye una república, tiene poder de dar leyes justas y convenientes a toda la humanidad. 11º Ninguna guerra es justa si consta que se sostiene con mayor mal que bien y utilidad de la nación, por más títulos y razones que haya para una guerra justa. 12º No es el hombre lobo para el hombre, sino hombre" ³⁷.

Después de las *Leyes de Burgos* de 1512 y las *Leyes nuevas* de 1542, dadas las declaraciones de Francisco de Vitoria, surgen las controversias de Valladolid, entre 1547 y 1550, en las que participaron Melchor Cano, Domingo Soto, Gregorio López, y otros hasta un total de 15 eminentes juristas en 1550. Sobre estas controversias ha dicho el francés Jean Dumont que se trata del "primer debate de los derechos del hombre"³⁸. "Fue en 1550, el año mismo en que el español había llegado al cenit de su gloria. Jamás probablemente, antes o después, un poderoso emperador ordenó, como entonces, la suspensión de sus conquistas para que se decidiese si eran o no justas", como dice uno de los serios expertos en el tema, el americano Lewis Hanke, según observa Eduardo García de Enterría, al ser considerados los aborígenes de América hijos de Dios y súbditos queridos de la Reina Isabel la Católica, desde el momento mismo del descubrimiento y "reiterado solemnemente después en su testamento", prohibiendo expresamente la esclavitud y dando origen a las controversias promovidas por Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda"³⁹. Las controversias de Valladolid marcan, como dijo Cervantes, tras la batalla de Lepanto, *la más alta ocasión que vieron los siglos*, a lo que

37. R. HERNÁNDEZ MARTÍN, *Francisco de Vitoria y su "relección sobre los indios"*. *Los Derechos de los hombres y de los pueblos*. EDIBESA, Madrid 1998, pp. 177-192 y portada final.

38. J. DUMONT, *La vraie controverse de Valladolid. Premier débat des droits de l'homme*, 1995, p. 38, donde llama la atención sobre su importancia.

39. E. GARCÍA DE ENTERRÍA, "Carlos V en París", ABC, 14 de marzo de 1999, p. 1.

añade Vidal Abril Castelló "sólo comparable a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1792"⁴⁰.

b) Doctrina de Alonso de Veracruz y otros juristas hispanos

Juan Goti Ordeñana ha hecho un estudio titulado "*los derechos fundamentales en la doctrina de Francisco de Vitoria*", que salió en una obra titulada: *Del Tratado de Tordesillas a la doctrina de los derechos fundamentales en Francisco de Vitoria* en la Universidad de Valladolid, donde sale también un trabajo sobre "*Fray Alonso de Veracruz y sus aportaciones al Derecho como las causas justas e injustas de la conquista*". Conviene observar que Alonso de Veracruz, su apellido era *Gutiérrez*, (1509-1584) fue alumno destacado de Vitoria, al que califica de "*su maestro, con mucho el mayor teólogo de su tiempo*"⁴¹. Fue profesor de cánones y Derecho pontificio en la Universidad de Salamanca de donde partió para Méjico, invitado por los agustinos, para que les sirviese de profesor. Quería ver la realidad de Nueva España y rectificó en su tratado de *Dominio infidelium et iusto bello* (1554-1555) algunos de los títulos de Francisco de Vitoria, al darse cuenta de que no se daban algunos de los supuestos considerados por su maestro, lo mismo que en cuanto a los derechos de los indios a los sacramentos y a la restitución por parte de los encomenderos, que no eran dueños de la encomienda, porque las tierras eran de los aborígenes. Conocía las conclusiones a que se había llegado en las controversias de Valladolid y quería dar una solución satisfactoria *in situ*. Llegó a defender la exención de los indios en materia de impuestos en su tratado *De Decimis* (1555).

Después de haber hecho un cotejo entre los títulos legítimos de Francisco de Vitoria y las causas justas de Alonso de Veracruz, concluye así Prometeo Cerezo de Diego:

"Comparando brevemente las causas justificantes expuestas de Veracruz con los títulos legítimos de su maestro Vitoria, podemos observar que existe un gran paralelismo, aunque no una total coincidencia, del mismo modo que acontecía entre las causas injustificantes veracruzianas y los títulos no legítimos vitorianos. Ambos presentan ocho títulos: tres de carácter religioso y los otros cinco deriva-

40. V. ABRIL CASTELLO, "Los derechos humanos en el tránsito del Medievo", p. 527.

41. A. DE VERACRUZ, *Speculun coniugiorum*, parte V, art. 18, Milán 1599, p. 356. En esta obra cita unas 15 veces a Vitoria.

dos de instituciones del derecho de gentes. Si el ius communicationis ocupaba el primer lugar de la serie de títulos legítimos, en Veracruz, por el contrario, se reserva los tres primeros puestos para las causas derivadas de los derechos de evangelización. Sin duda ello corresponde a que en la valoración axiológica de Veracruz, la dimensión religiosa y misional ocupaba un lugar prioritario por encima de las motivaciones jurídicas y económicas del resto de los títulos".

"Las dos primeras causas de Veracruz, de carácter religioso, presentan un contenido notoriamente diferente de sus dos homólogas vitorianas, la segunda y la tercera [invertidas en el orden], y manifiesta una mayor influencia de la mentalidad teocrática en el pensamiento de Veracruz. Por el contrario, la tercera causa veracruziana: dar un príncipe cristiano a los convertidos, coincide plenamente con el cuarto título vitoriano. Las causas colocadas en cuarto y quinto lugar por Veracruz, el régimen tiránico y la antropofagia y los sacrificios humanos, coinciden con el quinto título de Vitoria, en el que el maestro desarrolla conjuntamente ambas motivaciones. La sexta causa veracruziana, las alianzas entre españoles y algunos indígenas, encuentra también plena concordancia en el séptimo título vitoriano, y lo mismo ocurre con la séptima causa, la cual, a pesar de ser desarrollada por Veracruz a través de cinco conclusiones, encuentra una perfecta equivalencia con el sexto título de Vitoria. Finalmente la octava causa veracruziana, el ius communicationis et commercii, que también es presentado por Veracruz en cuatro conclusiones, coincide plenamente con el primer título vitoriano y las distintas proposiciones que presenta en su desarrollo Vitoria"

"En resumen, comparando la serie de causas justificantes de Veracruz con los títulos legítimos presentados por Vitoria, comprobamos que en dos de los títulos de carácter religioso presentan matices diferentes, en otros cinco coinciden plenamente y tan sólo el octavo título vitoriano, basado en la condición personal de los indios, que Vitoria presenta como dudoso, no encuentra paralelo en la exposición de su discípulo"⁴².

En su opinión se justificaba y era posible la conquista del Nuevo Mundo por la defensa y protección de los derechos humanos de los indios y de los

42. P. CEREZO DE DIEGO, *Alonso de Veracruz y el Derecho de gentes*, México 1985, pp. 354-355. Cf. F. CAMPO DEL POZO, "Agustinismo político-teológico e inculturación de los Agustinos en Venezuela", *Pensamiento Agustiniano XIII. Jornadas Internacionales de Agustinología*. Cátedra de San Agustín, UCAB, Caracas 1998, pp. 68-71; "Fray Alonso de Veracruz y sus aportaciones al Derecho, como las causas justas e injustas de la conquista" en J. GOTI ORDEÑANA, *Del Tratado de Tordesillas a la doctrina de los derechos fundamentales en Francisco de Vitoria*, Universidad de Valladolid 1999, pp. 375-415.

españoles en virtud de la solidaridad y colaboración natural de los pueblos⁴³. Se puede hacer un elenco de *Derechos fundamentales* en Alonso de Veracruz, lo mismo que en otros autores del siglo XVI, como Bartolomé de las Casas, Bartolomé Salón, Francisco Suárez, etc., con las controversias habidas en Valladolid y Salamanca sobre los *derechos humanos*. Alonso de Veracruz tradujo y apoyó una petición de fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa en 1566, observando al margen de su puño y letra que se había leído en pleno Consejo de Indias estando él presente, con las siguientes conclusiones:

"La 1ª que todas las guerras, que llamaron conquistas fueron y son injustísimas y de propios tiranos.

La 2ª que todos los reinos y señoríos de las Indias tenemos usurpados.

La 3ª que las encomiendas y repartimientos de los indios son inicuosísimos y de per se, malos y así tiránicos, y la tal gobernación tiránica.

La 4ª que todos los que las dan pecan mortalmente, y los que las tienen están siempre en pecado mortal y si no las dejan no se podrán salvar.

La 5ª que el Rey nuestro señor, que Dios prospere y guarde, con todo cuanto poder Dios le dio, no puede justificar las guerras y robos hechos a estas gentes, ni los dichos repartimientos o encomiendas más que justificar guerras y robos que hacen los turcos al pueblos cristiano.

La 6ª que todo cuanto oro y plata, perlas y otras riquezas que han venido a España y en las Indias se trata entre nuestros españoles (muy poquito sacado) es todo robado; digo poquito sacado por lo que se requisa en las Islas y partes que hemos despoblado.

La 7ª que si no lo restituyen los que lo han robado y hoy roban por conquistas y por repartimientos o encomiendas y los que de ello participan, no podrán salvarse.

La 8ª que las gentes naturales de todas las partes y cualesquiera de ellas donde hemos entrado en las indias, tienen derecho adquirido a hacernos guerra justísima y raernos de la faz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio"⁴⁴.

43. C. BACIERO, L. BACIERO, F. MASEDA y L. PEREÑA, "Presentación" la obra *De Iusto Bello contra Indos* de Alonso de Veracruz, Madrid, C.S.I.C., 1997, p. 9.

44. *Ibíd.*, pp. 102-103. Se observa que el obispo de Chiapa estaba enfermo y que él actuaba en su nombre, dando como testigos presentes en el acto al P. fray Hernando de Barrionuevo, comisario en la Corte y luego obispo de Chile y al P. fray A. Maldonado, religioso de San Francisco.

Uno de los mayores defensores de los derechos humanos, especialmente de los indios, fue fray Luis López de Solís (1534-1606) que fundó un seminario para hijos de caciques e indios en Quito el año de 1594, haciendo una formulación de sus derechos y obligaciones en una *Carta*, del 20 de marzo de 1598, a Felipe II, considerada por Luciano Pereña como la *Carta Magna de los Indios*⁴⁵.

Otros grandes biblistas, filósofos, teólogos y juristas como Melchor Cano, Domingo de Soto, Diego de Covarrubias, fray Luis de León, Francisco Suárez y otros, siguen los lineamientos de Francisco de Vitoria, que marca las coordenadas para la solución del problema del derecho de conquista y los derechos humanos. Insisten en la dignidad de la persona y la igualdad del género humano, con sus derechos, influyendo en el llamado derecho de gentes y el derecho de colonización, cuya doctrina se recoge en las *Leyes de Indias*.

e) Iter desde las Controversias de Valladolid hasta 1789

Entre las *Controversias de Valladolid*, promovidas por Bartolomé de las Casas en 1547, y la *Declaración* de 1789, hay una serie de piedras miliarias en la formulación de los derechos fundamentales del hombre que conviene tener en cuenta: 1ª *Petition of Rights* de Carlos I, en 1628 para proteger los derechos personales y patrimoniales; 2º El Acta de *Habeas corpus*, de 1679, que prohibía la detención de nadie sin mandato judicial y obligaba a someter a la persona detenida al juez ordinario dentro del plazo de veinte días. El *Bill of Rights* en 1688, donde confirmaba los derechos ya formulados en textos anteriores y se excluía a los católicos de poder ocupar el trono inglés (art. 9); 3º El acta de establecimiento de la Casa de Hannover en 1701, con el *Act of Settlement*, en cuyo art. 1 se establece: "quien quiera que en adelante entre en posesión de esta corona habrá de conformarse con la comunión de la Iglesia de Inglaterra, tal como está establecida la ley"⁴⁶; 4º La *Declaración del Buen Pueblo de Virginia*, redactada por George Mason, el 12 de junio de 1776, con 16 artículos. Es la primera que contiene un catálogo específico de los derechos del hombre; y 5º *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en

45. L. PEREÑA, *Escuela de Salamanca. Carta magna de los indios*, CSIC, Madrid 1988, pp. 327-340. Cf. F. CAMPO DEL POZO, "Introducción" a los *Sínodos de Quito 1594 y Loja 1596 por fray Luis López de Solís*, Madrid 1996, pp. 39-41.

46. J. GOTI ORDEÑANA, *Sistema de Derecho eclesiástico del Estado*, 2ª edic., San Sebastián-Zarautz 1994, p. 115-116, donde se expone cómo el reconocimiento de los católicos se consiguió en 1829 con el *Roman Catholic act*.

la Asamblea Constituyente francesa del 26 de agosto de 1789. Se hace una nueva redacción en 1793 con 35 artículos, donde se prohibía la esclavitud y se señalaba como un deber el derecho a sublevarse contra la tiranía. Siguió otra *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en 1795, bastante afín a la de 1789. Esto influye en la *Constitución* de Cádiz de 1812 en España.

Como observa José Castán, "en las declaraciones británicas no deja de enunciarse a veces algún principio de carácter general; y, sobre todo, se va registrando una evolución favorable al reconocimiento del orden constitucional, centrado en la garantía de derechos humanos"⁴⁷. No cabe duda de que la *Constitución inglesa* con su evolución desde 1215 responde a una sociedad clasista y los derechos que se defienden no son los derechos de todo el pueblo, sino los derechos de los nobles. Se negaron muchos derechos a los católicos y sus normas constitucionales suponen un retroceso sobre la doctrina de Vitoria y otros juristas españoles de los siglos XVI y XVII. La legislación inglesa ha hecho, indiscutiblemente, buenas aportaciones al reconocimiento histórico de los derechos humanos.

La novedad de la *Declaración del Buen Pueblo de Virginia* en 1776, lo mismo que en otras *Declaraciones Americanas*, es que se legisla no para una clase determinada sino para todos los ciudadanos y se reconocen los derechos fundamentales del hombre.

La primera redacción francesa de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, aprobada por la Asamblea Nacional el 26 de agosto de 1789 y reformada en 1792 y 1793 con un carácter excesivamente individualista, de modo que se enfrentan el individuo y el Estado en detrimento del bien común. En la revolución francesa se prohibieron los gremios. Se reconoce la libertad, la seguridad y la resistencia a la opresión, junto con la seguridad jurídica, la libertad de pensamiento, la libertad religiosa y la difusión de sus ideas. Se apoyaban en principios cristianos y se tenía en cuenta la existencia de Dios, que es mencionado en las *Constituciones americanas*, mientras que en la francesa se menciona a la Naturaleza y a la razón; pero al mismo tiempo se apoyaban en un iusnaturalismo distinto del medieval y afín en parte al de San Agustín, acentuando el carácter inmanente de la ley natural, que adquiere validez en virtud de la racionalidad, tal como lo defendían los filósofos de la *Enciclopedia*, que influyen en las legislaciones posteriores de casi todas las naciones. En esa repercusión histórica y legislativa reside su mérito, más que en su contenido y valor.

47. J. CASTÁN, *Los Derechos del hombre*, Madrid-Reus 1969, p. 87.

No se pretende aquí hacer una relación exhaustiva de la historia de los Derechos Humanos, sino resaltar algunos hechos y antecedentes filosóficos, como los autores de la *Enciclopedia*, con otros anteriores y posteriores que resaltan la idea del Contrato Social y del Estado democrático. "En el corazón de este pensamiento político y jurídico se van configurando y desarrollando las teorías de los Derechos Humanos"⁴⁸. No cabe duda de que hay distintos enfoques y matices según las ideologías y naciones, por lo que observa J. Battaglia, "mientras los textos ingleses no hacen más que confirmar la tradición nacional de las libertades patrias..los textos americanos, recurriendo más a la naturaleza que a la historia, como intérpretes de una esencia profunda que liga a las cosas y vicisitudes de los hombres a Dios, instituyen las libertades universales y reivindicán para el pueblo americano todos los derechos, que todos los pueblos deben tener como leyes inmutables del hombre"⁴⁹.

d) Choque con la Iglesia y la Monarquía por los Derechos humanos

La jerarquía de la Iglesia católica, salvo raras excepciones, estaba un poco aletargada y no bien avenida, como otras confesiones religiosas y algunas monarquías absolutistas, con la modernidad y la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. En parte se debía a que se quería mantener una doctrina medieval para un mundo nuevo afectado por el movimiento de la Reforma Protestante y otras ideologías laicistas. No se pudo o se supo poner oficialmente al día la doctrina medieval y teocrática, sustentada en parte por el llamado *Agustinismo Político*, para conciliarla con las corrientes democráticas y la *Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, como lo intentó hacer el P. Diego Francisco Padilla (1754-1829). Llevó parte de la *Enciclopedia francesa* a Santafé de Bogotá en 1786 y tradujo el *Tratado de Economía Política de Rousseau*⁵⁰. Es autor principal de

48. J. A. GIMBERNAT, *Los Derechos Humanos. A los cincuenta años de la Declaración de 1948*, Sal Terrae, Santander 1998, p. 7.

49. J. BATTAGLIA, *Los derechos fundamentales del hombre*, Madrid 1966, p. 162.

50. O. POPESCU, *Un Tratado de Economía Política en Santafé de Bogota. El enigma de fray Diego Francisco Padilla* Bogotá 1968, p. 52. Se trata de una traducción libre del texto publicado en la *Enciclopedia Francesa*, tomo V, París 1775. Era desconocida esta traducción por José E. Candela, al creer que la suya era la primera Cf. J. J. ROUSEAU, *Discurso sobre la Economía Política*, Tecnos, Madrid 1985, p. 1. D. Antonio Nariño se hizo con un ejemplar de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, en francés que le facilitó el capitán Ramírez Arellano de la guardia del Virrey. Lo publicó en la imprenta de Bruño Espinosa, Santafé de Bogotá, diciembre de 1793.

la declaración de independencia del Nuevo Reino de Granada con un *Manifiesto revolucionario* del 20 de julio de 1810 y de un decreto del 24 de septiembre de ese mismo año considerando a los indios y a los negros libres y con los mismos derechos que los demás ciudadanos. Su doctrina la expuso en varios libros y en un periódico titulado *Aviso al Público*⁵¹. Colaboró con Antonio Nariño en la traducción y publicación de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*⁵².

La confrontación no se hizo esperar, y así se opuso el clero francés a la *Constitución civil*, el 12 de julio de 1790, y el papa Pío VI en la bula *Quod aliquantum* del 10 de marzo de 1791, considera monstruosa la pretendida igualdad de todos los hombres. Se fijaban en los artículos 10 y 11: "Nadie será inquietado por causa de sus opciones, ni siquiera religiosas, con tal de que su manifestación no perturbe el orden establecido por la ley" (art. 10); y "La libre comunicación de las ideas y las opiniones es uno de los más preciados derechos del hombre; todo ciudadano, por consiguiente, puede hablar, escribir, imprimir libremente, pero a condición de responder del abuso de esta libertad en los casos establecidos por la ley" (art. 11).

Se reprueba la libertad de conciencia por Gregorio XVI en la encíclica *Mirari vos arbitramus* del 15 de agosto de 1832⁵³, cuando en la *Declaración* francesa había muchos principios cristianos. En el fondo latía sencillamente el concepto de libertad de conciencia y libertad subjetiva religiosa, al que la Iglesia católica no dio una respuesta satisfactoria hasta el Concilio Vaticano II para que la entendiesen los adversarios. Hoy resulta difícil comprender que Pío IX condenase la siguiente proposición en el *Syllabus*: "Todo hombre es libre para profesar la religión que, a la luz de la razón, juzgue verdadera"⁵⁴. León XIII, en la encíclica *Libertas praestantissimum* del año 1888 no admite el derecho a la libertad de cultos, sino la tolerancia. Es más avanzada la encíclica-

51. *Aviso al Público*, n. 29 de septiembre de 1810, pp. 1-2, donde hay un canto a la libertad y a la igualdad. Se publicaron 26 números hasta el 16 de febrero de 1811.

52. F. CAMPO DEL POZO, "Los Agustinos y la independencia de la Gran Colombia", p. 399; *Los Agustinos en la Evangelización de Venezuela*, UCAB, Caracas 1979, pp. 197 y 276; *Los agustinos y las lenguas indígenas de Venezuela*, UCAB, Caracas 1979, pp. 129-131; "Textos de tres agustinos en la Universidad de Nicolás de Bari", *Archivo Agustiniano*, 80 (1996) 67-74.

53. H. DENZINGER y A. SCHÖMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 24 edic., HERDER, Barcelona-Friburgo 1967, n. 2730-2732, pp. 549-550.

54. Pío IX, *Syllabus*, III, 15, H. DENZINGER y A. SCHÖMETZER, *Enchiridion symbolorum*, n. 2915, p. 579.

ca *Rerum novarum* de 1891 con proyección social. Se da cierta evolución en la doctrina de la Iglesia católica, que no puede considerar a la *Declaración de los Derechos humanos* como una obra suya, aunque ha hecho sus aportaciones y ha mantenido una actitud crítica y reformadora de los derechos humanos.

Estaba comprometida la Iglesia con las monarquías católicas de Europa, especialmente la borbónica, queriendo mantener un Estado confesional y una sociedad cristiana. Sucede algo parecido con las iglesias protestantes, según sea mayoritaria una confesión en un determinado territorio. Por eso se va a llegar a la separación de la Iglesia y el Estado, como se hace en 5 de agosto de 1796, en la nueva República bávara, donde predominaba el calvinismo⁵⁵. Se llega a insistir en la libertad y tolerancia, donde hubo buenos aportes por parte de algunos eclesiásticos y eminentes católicos, que sintonizaron con las ideas de la Ilustración.

La Declaración de los *Derechos humanos*, se va a realizar al margen del Cristianismo, porque tanto la Iglesia católica como las iglesias evangélicas se habían implicado demasiado con el llamado Antiguo Régimen y los Estados de las monarquías en su mayoría absolutistas y confesionales. La Iglesia se había aletargado por hallarse bien instalada, sin poder o saber reaccionar a tiempo, porque seguía defendiendo que el poder viene de Dios y residía en los soberanos y no en el pueblo. Tanto la revolución francesa, como la independencia de las Repúblicas hispanoamericanas, promovieron una eclosión popular y en parte anticlerical, salvo raras excepciones, que supieron cambiar a tiempo, como el Obispo de Mérida y Maracaibo en Venezuela, D. Rafael Lasso de la Vega (1764-1831) que en 1821 abandonó su posición realista, suplicando luego la Santa Sede nombrase obispos para cubrir las sedes vacantes, sin contar con la monarquía española, y teniendo en cuenta la nueva realidad⁵⁶.

Se da una gran evolución a lo largo del siglo XIX con los sindicatos y sociedades intermedias, que defienden los derechos humanos, especialmente de los trabajadores en Chicago, 1886. No se pueden desconocer los efectos de la revolución rusa y mejicana en 1917, la de Alemania el 10 de agosto de 1919 con Weimar, etc. El papa Benedicto XV salió en defensa de la sociedad y confraternidad universal en su encíclica *Pacem Dei pulcherimum* del 23 de mayo de 1920, en la que se menciona a la Iglesia como *civitas Dei*, según el pensamiento de San Agustín, para unir a todos los cristianos con los demás pueblos.

55. J. A., *Derechos Humanos*, p. 14.

56. F. CAMPO DEL POZO, "Introducción" a los *Sínodos de Mérida y Maracaibo 1817, 1879 y 1822* por Hilarión José Rafael Lasso de la Vega, CSIC, Madrid 1988, pp. 24-30.

En 1920 se funda en Malinas la *Unión Internacional de Estudios Sociales*, bajo la dirección del Cardenal Mercier, que publicó en 1927 el *Código social*, con buena acogida en España, donde tuvo bastantes seguidores. Después de la segunda guerra mundial, se establecen las Naciones Unidas con su *Carta* en 1945 y la *Declaración de los Derechos Humanos* en 1948. Sus valores y teorías democráticas llaman la atención de Pío XII y más aún del papa bueno, Juan XXIII, que abre las ventanas del Vaticano convocando el Concilio Vaticano II para poner la Iglesia al día y tener en cuenta "los signos de los tiempos". Era necesario romper con el pasado, dejando la tesis de la confesionalidad del Estado, que va a pasar de tesis a hipótesis. Se va a tener en cuenta la óptica subjetiva del creyente y el derecho de la conciencia a determinar sus convicciones religiosas y políticas, con el respeto que toda conciencia merece y que debe ser garantizado por la ley civil y eclesiástica. El mismo papa Juan XXIII observó que "El pensamiento de dos milenios de historia" de la Iglesia es semilla de los derechos del hombre, hecho "a imagen y semejanza de Dios" como se dice en el *Génesis*, "y en esto se contiene ya, en su dignidad fundamental, esa tríada de derechos básicos, permanentes y universales: libertad, igualdad y pertenencia a la misma familia humana"⁵⁷.

Un punto clave era el de la *libertad religiosa*, que aparece formulada en los nn. 18-20 de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* y se ratificó en la *Declaración de libertad religiosa* hecha en Nueva Delhi en 1961. En esa época la doctrina de la Iglesia estaba evolucionando, presionada en parte por los adelantos de la Filosofía del Derecho, con una orientación laicista, a la que nos enfrentábamos y teníamos que aceptar los católicos, pioneros por otro lado en la defensa del derecho a la vida, el derecho de los padres a la educación de sus hijos, etc.

Juan XXIII, en la encíclica *Pacem in terris*, 1963, llega a proponer una enumeración de los derechos del hombre, que deben ser tutelados por las legislaciones de los Estados y Organismos internacionales con una concreción jurídica y positiva. Reconoce, como una obligación de la Iglesia, tutelar los derechos del hombre dentro de su doctrina social y de su legislación con una matización dentro de la antropología cristiana para colaborar a la paz y la justicia en el mundo. Saludaba Juan XXIII la *Declaración*, cuyo 50 aniversario estamos conmemorando, con estas palabras: "*Argumento decisivo de la misión de la O.N.U es la Declaración universal de los derechos del hombre, que la Asamblea General ratificó el 10 de diciembre de 1948. En el preámbulo de*

57. J. DELICADO BAEZA, "Los derechos humanos en la Iglesia", p. 513.

esta Declaración se proclama como objetivo básico, que deben proponerse todos los pueblos y naciones, el reconocimiento y el respeto efectivo de todos los derechos y de todas las formas de la libertad recogidas en la Declaración"⁵⁸.

En el *Concilio Vaticano II*, convocado por Juan XXIII, se abordó el tema de los derechos humanos en varios de sus documentos; pero fue en la *Declaración Dignitatis humanae*, donde se abordó el tema de la libertad religiosa para ver este derecho a la luz de la revelación, ya que la profesión y difusión del error es un mal. Esto se soluciona viéndolo subjetivamente en la persona. La libertad religiosa, como derecho de la persona a la inmunidad de coacción no aparece formalmente enunciada en la revelación. Sin embargo esta libertad religiosa tiene sus raíces en la misma revelación (n. 9). Porque sólo en la revelación se reconoce la dignidad de la persona humana en su amplitud. Además consta históricamente que, a través de esa luz, los seres humanos han recocado con más claridad los elementos constitutivos de la naturaleza humana, elevada por la gracia al orden sobrenatural. Se trata de la libertad religiosa como acto de fe (n. 10). Se tiene el comportamiento de los apóstoles y de Cristo, "en quien Dios se manifestó perfectamente a sí mismo y descubrió sus caminos" (n. 11). La libertad de la Iglesia es necesaria para cumplir con su misión (n. 13). La Iglesia tiene obligación de transmitir la doctrina de Cristo y al "mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios del orden moral (n. 14). En la conclusión, (n. 15) se ratifica la libertad religiosa, observando que hay regímenes que la reconocen sólo en teoría. Se requiere una tutela jurídica de la libertad religiosa.

El cambio de doctrina conciliar obligó al Estado español a modificar su legislación, por lo que se dio la ley de *Libertad Religiosa*, del 28 de junio de 1967 para acomodar el sistema confesional a la tolerancia de las demás confesiones. Se creó con este motivo una Comisión de Libertad Religiosa, cuyas funciones se precisaron mejor el 5 de abril de 1968 para que resolviese las cuestiones relacionadas con los derechos individuales en las asociaciones religiosas no católicas. Como desarrollo del art. 16 de la *Constitución* de 1978, está la *Ley orgánica de libertad religiosa* de 5 de julio de 1980⁵⁹.

Los derechos de los fieles se formularon jurídicamente y se recogieron luego en proyecto de *Ley Fundamental de la Iglesia* y en el *Código de*

58. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, n. 143.

59. J. A. SOUTO PAZ, "La comisión Asesora de Libertad Religiosa", *Revista de Derecho Político*, 14 (1982) 46-47. Esto se desarrolla mejor en la *Ley orgánica de libertad religiosa* de 1980, art. 8. Cf. J. M. CIAURRIZ, *La libertad religiosa en el Derecho español (La Ley orgánica de libertad religiosa)* Tecnos, Madrid 1984, pp. 92-100.

Derecho Canónico de 1983, cc. 208-230. Se formulan los derechos de los fieles, como una concreción de la *Declaración de los derechos humanos*, de la que ha dicho Juan Pablo II lo siguiente: "Hace cincuenta años, tras una guerra caracterizada por la negación incluso del derecho a existir de ciertos pueblos, la Asamblea General de las Naciones Unidas promulgó la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Fue un acto solemne al cual se llegó, tras la triste experiencia de la guerra, por la voluntad de reconocer de manera formal los mismos derechos a todas las personas y a todos los pueblos"⁶⁰.

La celebración de los 50 años de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, como opina el P. Miguel Angel Orcasitas, es "una celebración también para la Iglesia. Nos encontramos ante un documento de carácter fundamentalmente laico. Analizando los mismos orígenes filosóficos y políticos de este código de derechos se impone esta conclusión. En ella confluye el pensamiento filosófico sobre la dignidad de la persona y la afirmación de sus prerrogativas individuales, como fruto maduro de la ilustración, en línea con las declaraciones que acompañaron la independencia de los Estados Unidos y la Revolución Francesa. La Declaración prescinde de diferentes credos, para concordar en el común denominador que nos aúna como seres humanos"⁶¹.

3. DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Fue aprobada el 10 de diciembre de 1948 en París por la ONU, que estaba integrada por 58 Estados miembros, de los que votaron a favor 48, se abstuvieron 8 y sólo 2 votaron en contra. Se les consideró fruto de la historia, la cultura y el pensamiento occidentales. Consta de ocho considerandos y 30 artículos. Entre los asesores estuvo el gran iusfilósofo Hans Kelsen y René Cassin, uno de los redactores y premio Nobel de la Paz, que hizo la presentación con una síntesis de su contenido diciendo: "La Declaración se asimila a un gran templo griego cuyo atrio sería el preámbulo, y cuyos cimientos serían la igualdad, la libertad y la fraternidad. El templo se sustenta por cuatro gran-

60. JUAN PABLO II, *Mensaje para la jornada mundial de la paz*, 1 de enero de 1998, n. 2.

61. M. A. ORCASITAS, *Los Derechos Humanos: una celebración y un reto para la humanidad y para la Iglesia*. Carta circular a los hermanos y hermanas de la Orden en el 50 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos humanos por la ONU, del 13 de noviembre de 1998, Roma 1998, p. 2. Publicado en *Religión y Cultura*, 44 (1998) 735-746.

des columnas: los derechos individuales, lo derechos que relacionan al individuo con el resto de la comunidad, las libertades del espíritu y los nuevos derechos económicos, sociales y culturales". Este es el texto de la Declaración, que se transcribe íntegra, dada su importancia para este trabajo:

"Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana.

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad; y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, al advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias.

Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión.

Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones.

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta, su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres; y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad.

Considerando que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre; y

Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso.

La presente declaración universal de derechos humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

Artículo 1.- Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Artículo 2.1.- Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, sexo, color, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

Artículo 2.2.- Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración de soberanía.

Artículo 3.- Todo individuo tiene derecho a la vida, la libertad y a la seguridad de su persona.

Artículo 4.- Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

Artículo 5.- Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

Artículo 6.- Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

Artículo 7.- Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.

Artículo 8.- Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo, ante los tribunales nacionales competentes, que la ampare contra actos que violan sus derechos fundamentales reconocidos por la constitución o por la ley.

Artículo 9.- Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

Artículo 10.- Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

Artículo 11.1.- Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.

Artículo 11.2.- Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de someterse no fueron delictivos según el Derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito.

Artículo 12. - Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.

Artículo 13.1.- Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.

Artículo 13.2.- Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.

Artículo 14.1.- En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país.

Artículo 14.2.- Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

Artículo 15.1.- Toda persona tiene derecho a una nacionalidad.

Artículo 16.1.- Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia; y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

Artículo 16.2.- Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.

Artículo 16.3.- La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

Artículo 17.1.- Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectiva.

Artículo 17.2.- Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

Artículo 18.- Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público, como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Artículo 19.- Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir información y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

Artículo 20.1.- Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.

Artículo 20.2.- Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

Artículo 21.1.- Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.

Artículo 21.2.- Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.

Artículo 21.3.- La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.

Artículo 22.- Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

Artículo 23.1.- Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

Artículo 23.2.- Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.

Artículo 23.3.- Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario por cualesquiera otros medios de protección social.

Artículo 23.4.- Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

Artículo 24.- Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

Artículo 25.1.- Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pér-

dida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.

Artículo 25.2.- La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

Artículo 26. 1.- Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.

Artículo 26.2.- La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos y religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

Artículo 26.3.- Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

Artículo 27.1.- Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

Artículo 27.2.- Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

Artículo 28.- Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

Artículo 29.1.- Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.

Artículo 29.2.- En el ejercicio de sus derechos y el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

Artículo 29.3.- Estos derechos y libertades no podrán, en ningún caso, ser ejercidos en oposición a los propósitos de las Naciones Unidas.

Artículo 30.- Nada en la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración".

Unos 20 años después, de los 122 Estados miembros, el Pacto de los Derechos económicos, sociales y culturales fue aprobado por 106 votos a favor con 17 ausencias.

En la *Constitución Española* de 1978 se establece: "Las normas relativas a los Derechos Fundamentales y a las Libertades que la Constitución reconoce se interpretan de conformidad con la *Declaración Universal de Derechos Humanos* y los acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificadas por España"⁶².

Se han hecho declaraciones complementarias como la de Nueva Delhi de 1961. Existe la *Carta africana* de los derechos del hombre (1981) y las *Declaraciones islámicas* de 1981 y 1986. En la Asamblea General de las Naciones Unidas se han ido abordando distintos problemas como el de los emigrantes sobre los que en diciembre de 1990 se tuvo la *Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los emigrantes trabajadores y los miembros de sus familias*, donde se afirma que "los trabajadores emigrantes y sus familias deben tener libertad para abandonar cualquier Estado, incluyendo el Estado de origen". A esto se une el problema de los refugiados, que actualmente se eleva a 24 millones, de los cuales un millón están en Europa y la mayor parte ha sido acogidos en países no desarrollados.

62. *Constitución Española de 1978*, n. 10.

Tanto el Papa, como los Obispos y el General de la Orden de San Agustín, insisten en que, al conmemorar los 50 años de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, se exige una reflexión en la Iglesia y entre los cristianos, lo mismo que entre todos los hombres, para que se cumplan estos derechos. Se trata de pedir incluso una ampliación de los mismos a "los derechos económicos y a la consideración de otros sujetos colectivos de derechos, como la familia, las minorías, los pueblos y las naciones. Será una importante contribución a la evangelización a que hemos sido convocados, porque se trata de promover la dignidad de la persona humana"⁶³.

4. LOS DERECHOS HUMANOS EN EL CONCILIO VATICANO II Y CÓDIGO DE 1983

Tanto en el Concilio Vaticano II, como en el *Código de Derecho Canónico* de 1983 se hace una formulación de los derechos y deberes del fiel, en su condición canónica y humana, superando la concepción o *visión estamentaria de la Iglesia*, como se venía haciendo desde la Edad Media, según observa Juan Fornés, "puesto que esta concepción es incompatible con la unitaria condición de fiel, que es el titular de unos derechos y deberes fundamentales, independientes de su inserción en uno u otro *status*. No hay uno o tres clases (géneros, estados) de cristianos; hay un sólo género de cristianos: los fieles"⁶⁴.

63. M. A. ORCASITAS, *Los derechos humanos*, p. 8.

64. J. FORNÉS. "Introducción al Libro II. Pueblo de Dios", *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, II/1, EUNSA, Pamplona 1997, p. 23-64. Al explicar los derechos humanos en un curso del Instituto Santa María, dependiente del Estudio Teológico Agustiniiano, se constató que de los 30 artículos de la Declaración de O.N.U hecha en 10 de diciembre de 1948, solamente el 15 y el 30 no hallaban eco o referencia aplicable en los Documentos del Concilio Vaticano II y de la Santa Sede. Algunos artículos hallan mejor acogida en el *Código* de 1983, como luego veremos.

a) Los derechos humanos en el Concilio Vaticano II y proyecto de Ley fundamental

El Concilio Vaticano II tiene en cuenta el principio de igualdad radical de todos los cristianos y de todos los hombres, que ha sido puesto de relieve por la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, con unidad en la diversidad de funciones⁶⁵. Se da una igualdad fundamental con una distinción de funciones, ya que dentro de los fieles cristianos, unos son laicos y otros clérigos entre los que existe una distinción esencial, por el sacramento del orden⁶⁶.

Esta materia se precisa mejor en los diferentes apartados en el *Código* 1983: 1ª De los derechos y deberes fundamentales y comunes a todos los fieles, como cristianos (cc. 208-223); 2º Obligaciones y derechos específicos de los fieles laicos (cc. 224-231); y 3º Estatuto personal de los ministros sagrados o clérigos con la constitución jerárquica (cc. 232-293). Formando parte de unos y de otros estaban antes los religiosos, que ahora se comprenden entre los institutos de vida consagrada, a los que se añaden las sociedades de vida apostólica⁶⁷. Esta tipología de fieles con sus derechos y deberes comunes, se debe a la diversidad de funciones, al estar algunos ordenados y otros consagrados con la particularidad de que algunos de los consagrados con votos u otros vínculos están también ordenados con el sacramento el orden. Todo esto está sobre la base de una igualdad radical y fundamental de fieles cristianos, en cuyos derechos y obligaciones hay mayor afinidad con los llamados *derechos humanos*. Dada la tipología de fieles por la diversidad de funciones se sigue una condición jurídico-canónica especial con derechos y obligaciones peculiares. Ha desaparecido la situación estamentaria y ya no hay "clases" de fieles, sino una clase común a todos los que componen el Pueblo de Dios.

La Iglesia católica legisla para los católicos, no para todos los cristianos, aunque se pensó en una *Ley fundamental de Iglesia*, que fuese acogida por el resto de cristianos, como de hecho lo era por la mayoría de los evangélicos. Todas las religiones cristianas reconocen que el bautismo otorga una condición ontológica-sacramental de fiel con unos derechos y obligaciones. Esto se

65. *Lumen gentium*, n. 9 y 32.

66. *Ibid*, n. 10.

67. *Código de Derecho Canónico*, libro II, parte III, cc. 575-746.

formula canónicamente tanto en la Iglesia católica latina como en las Iglesias orientales⁶⁸.

En el proyecto de *Ley fundamental*, que se apoyaba principalmente en el Concilio Vaticano II, se hizo una formulación jurídica de los derechos y deberes fundamentales, afines a la *Declaración de derechos humanos*, en dieciséis cánones que se incluyeron con ligeros retoques y dos cánones nuevos en el *Código* de 1983⁶⁹.

b) Formulación canónico-jurídica de los derechos fundamentales en el Código de 1983

Se habla de "derechos y deberes de todos los fieles" en los cc. 208-223 sin poner la calificación de "*fundamentales*", que ocasionó algunas reservas y críticas como la de E. Corecco, que al referirse al término de "fundamental" o *fundamentalidad* en el ordenamiento canónico, observa que tal concepto "es correlativo a la función que los *derechos del hombre* adquieren en el sistema constitucional del Estado moderno. Por ello, en el campo eclesial podría ser más correcto no definir los derechos del cristiano, como derechos fundamentales, sino, eventualmente, como derechos primarios o simplemente como derechos"⁷⁰. Se ha querido aplicar la categoría de "fundamentalidad" por analogía con la *communio*, estructura comunional de la Iglesia y la antropología cristiana, como lo hizo J. Beyer⁷¹, al que apoyó Pedro Lombardía, matizando que tal perspectiva no agota la totalidad de la materia de los "derechos

68. *Codex Iuris Canonici (CIC)*, cc. 96 y 204, *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 872 y 1269; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO)*, cc. 11 y 675.

69. *Legis Ecclesiae Fundamentalibus cum relatione*, Roma, noviembre de 1969 (sub secreto) donde se trata de los fieles cristianos en los cc. 3-29. Pude ver el ejemplar oficial que me facilitó D. Tomás García Barberena en enero de 1970, año en que se divulgó en la revista *Il Regno*, 15 de junio de 1970, pp. 284-300; y el *Textus emendatus*, 15 de marzo de 1971. Cf. F. CAMPO DEL POZO, "Antecedentes de la Ley fundamental de la Iglesia", *Estudio Agustiniano*, 8 (1973) 449-488. Los derechos fundamentales de los fieles aparecían en la redacción última de 1980, *Schema postremum*, en los cc. 9-24, que pasan a ocupar los cc. 208-223. Son nuevos los cc. 208 y 222. El último habla de promover la justicia social.

70. E. CORECCO, "Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società", en *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Eglise et dans la société*, Friburgo-Milano 1981, p. 1219.

71. J. BEYER, "La *communio* comme critère des droits fondamentaux", en *Les droits fondamentaux*, p. 79.

y deberes fundamentales", porque además "hay que tener en cuenta las situaciones derivadas de la *conditio libertatis* y de la *conditio subiectionis*"⁷². Por eso se trata de los derechos y obligaciones de los fieles laicos en los cc. 224-231 y hay un estatuto de los clérigos (cc.273-289). En cuanto a los religiosos, institutos seculares y sociedades de vida apostólica hay que ver además sus *Constituciones* y *Estatutos*. Aunque no aparece el adjetivo *fundamental* en la formulación de los derechos y deberes de los fieles en los cc. 208-223, hay que considerar a estos preceptos como de rango constitucional por su contenido material. No supone esta formulación técnica-jurídica un planteamiento de tipo reivindicativo respecto de la autoridad eclesiástica, ni viceversa, sino saber precisar los derechos y deberes de cada fiel cristiano, atendiendo además a su condición. Ya no se habla de estado laical sino de los laicos, algunos de cuyos derechos aparecen en otros cánones con relación a la participación de la potestad de régimen (c. 129 & 2) y con relación a los sacramentos⁷³.

Los derechos y deberes de todos los fieles, según el Código de 1983, se pueden esquematizar así:

- 1° c. 208. Igualdad fundamental entre todos los fieles⁷⁴.
- 2° c. 209. & 1. Obligación de mantener la comunión eclesial.
- 3° & 2. Otras obligaciones con la Iglesia universal y particular.
- 4° c. 210. Obligación de una vida santa⁷⁵.
- 5° c. 211. Obligación y derecho al apostolado.
- 6° c. 212. &1. Obligación de comunión con los pastores.
- 7° & 2. Derecho a manifestar sus necesidades y deseos.
- 8° & 3. Derecho a la propia opinión⁷⁶.
- 9° c. 213. Derecho a los bienes espirituales de la Iglesia.
- 10° c. 214. Derecho a la propia espiritualidad.
- 11° c. 215. Derecho de asociación⁷⁷.

72. P. LOMBARDÍA, "Los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia y en la sociedad", en *Les droits fondamentaux*, p. 28.

73. J. M. DÍAZ MORENO, "Los sacramentos como derecho del fiel", en *Derecho Canónico a los diez años de la promulgación del Código*, ed. C. Melero, Salamanca 1994, pp. 117-166.

74. *Lumen gentium*, nn. 9 y 32; *Gaudium et spes*, n. 29.

75. *Lumen gentium*, n. 39.

76. *Ibíd.*, n. 37.

77. *Apostolicam actuositatem*, n. 19 y c. 298.

- 12° c. 216. Derecho de apostolado e iniciativa personal⁷⁸.
- 13° c. 217. Derecho a la educación cristiana.
- 14° c. 218. Derecho a la investigación y enseñanza⁷⁹.
- 15° c. 219. Derecha de elección de estado libremente.
- 16° c. 220. Derecho a la buena fama y a la intimidad.
- 17° c. 221 & 1. Derecho de tutela ante el tribunal eclesiástico.
- 18° & 2. Derecho a ser juzgado a tenor del derecho y la equidad.
- 19° & 3. Derecho a no ser sancionado sino a tenor del derecho.
- 20° c. 222. & 1. Obligación de contribuir a las necesidades de la Iglesia.
- 21° & 2. Obligación de promover la justicia y ayudar a los pobres.
- 22° c. 223 & 1. Límites intrínsecos en el ejercicio de los derechos.
- 23° & 2. Límites extrínsecos en la regulación de los derechos.

De los 30 artículos de los *Derechos humanos* se recogen 23 en el *Código de 1983* y los documentos del Concilio Vaticano II, donde no se hace referencia expresa a siete artículos: 8, 10, 11, 13, 14, 15 y 30, aunque se hace eco de los mismos especialmente de los arts. 8, 10 y 11, cuyo espíritu se recoge en el c. 221, donde se garantiza la seguridad jurídica y la tutela ante los tribunales eclesiásticos. En cuanto al art. 13, lo referente a circular libremente y a elegir su residencia en un Estado determinado, se recoge en parte al tratar del domicilio en los cc. 102-107. Lo referente al derecho de asilo del art. 14 se ha matizado en el c. 1213. Creó problemas con la autoridad civil tal como aparecía en el *Código de Derecho Canónico* de 1917, cc. 1160 y 1179. Se prescinde del derecho a la nacionalidad, art. 15, que no depende del Derecho eclesiástico; pero se defiende el derecho a la elección libremente de estado, a la buena fama y la propia intimidad en los cc. 219-220. En cuanto al art. 30 conviene observar que en la Iglesia católica no se reconocen las legislaciones que violen los derechos humanos, aunque no le quede más remedio que tolerarlas. La jerarquía de la Iglesia se declara incompetente para intervenir en cuestiones temporales, ya que su competencia es espiritual; pero puede y debe emitir juicios de valor sobre leyes, obras e instituciones de orden temporal en con-

78. *Ibíd.*, n. 33.

79 *Gaudium et spes*, n. 62.

formidad con los principios éticos y morales, haciéndose responsable de los mismos⁸⁰.

c) El ejercicio de los derechos fundamentales de los fieles según el c. 223

El c. 223 del Código de Derecho Canónico es totalmente nuevo con respecto a la legislación anterior y es similar a los artículos de las constituciones seculares que señalan los límites de los derechos que proclaman solemnemente⁸¹. El c. 223 es reflejo del c. 19 que aparecía en el *Proyecto de ley fundamental, Textus emendatus* de 1970 con un rango constitucional. Se trata de una defensa de los derechos fundamentales de los fieles mirando también al bien común de la Iglesia, como concreción del deber de comunión. El c. 223 está formulado así: "*& 1. En el ejercicio de sus derechos, tanto individualmente como unidos en asociaciones, los fieles, han de tener en cuenta el bien común de la Iglesia, así como también los derechos ajenos y sus deberes respecto a otros. & 2. Compete a la autoridad eclesiástica regular, en atención al bien común, el ejercicio de los derechos propios de los fieles*". Tiene una fuente en la declaración *Dignitatis humanae*, donde se clarifica el concepto de libertad religiosa. El c. 223 se aparta del texto conciliar, que dice lo siguiente: "*En virtud del principio de competencia o de orden público, corresponde principalmente a los poderes de una sociedad defender a ésta de los abusos que puedan darse so pretexto del ejercicio de los derechos, sin que ello signifique que la autoridad pueda prestar esa protección de un modo arbitrario o favoreciendo injustamente a una parte, sino según normas jurídicas conforme con el orden moral objetivo*⁸²". El Código de Derecho Canónico ha intentado recoger en términos jurídicos lo que se había formulado en textos conciliares, haciéndose eco de la Declaración de los derechos fundamentales, por lo que hace una enumeración de "los derechos y deberes de todos los fieles" en los cc. 208-223. Al tener también una fundamentación teológica, algunos aparecen como derivados del bautismo, "por el que se incorpora el hombre a la Iglesia en Cristo y se constituye persona en ella, con todos los derechos y deberes pro-

80. *Gaudium et spes*, nn. 42, 43 y 76.

81. J. HERVADA, *Código de Derecho Canónico*, edic. agotada. Pamplona, EUNSA, 1987, pp. 177-180

82. *Dignitatis humanae*, n. 7, donde se exponen los límites de la libertad religiosa.

pios del cristiano, teniendo en cuenta la condición de cada uno, en cuanto estén en la comunión eclesial y no lo impida una sanción legítimamente impuesta" (c. 96)⁸³. Otros derechos y deberes tienen al mismo tiempo un origen natural y sobrenatural, fundamentándose en la naturaleza humana creada por Dios. La gracia perfecciona a la naturaleza. Un tercer grupo tienen su fundamento exclusivamente en la naturaleza humana, siendo recogidos por todos o casi todos los pueblos, al margen de sus creencias, como se recogen en la Declaración de París de 1948. La Iglesia católica, que ha sido pionera en la defensa de los derechos humanos, los acoge y formaliza.

Entre esos derechos está el *Derecho de la libre elección de estado*: de casado, célibe, religioso, laico, etc. En cuanto al matrimonio este derecho natural (*ius connubii*) se deriva también para los cristianos de su dimensión sobrenatural como sacramento (cc. 1055-1059). "En toda elección de estado de vida, todos fieles tienen derecho a ser inmunes de cualquier coacción" (c. 219). De ahí que se declaren nulos los matrimonios contraídos por temor reverencial a sus padres, que incluso les obligaban a veces a vivir como hermanos con la anuencia de algunos pastores de almas y el mismo ambiente social. El c. 1103 regula con severidad el aspecto negativo para evitar la falta de libertad. Se protegen aspectos positivos en cuanto al matrimonio, pudiéndose casar con una persona y otra, constando el libre consentimiento del otro contrayente. No puede negarse el matrimonio sin motivo racional y justificado por el ordenamiento canónico.

5. CONCLUSIÓN

Como observa Herminio de la Red Vega, "al final del milenio falta todavía una declaración cristiana de los derechos humanos. Se han realizado bases y perspectivas teológicas, y existe un documento de trabajo de la Comisión Pontificia de *Justicia y Paz* sobre *La Iglesia y los derechos humanos*, pero las declaraciones de los derechos humanos hoy vigentes en las Naciones Unidas siguen siendo la Declaración de 1948 y los *Internacional Convenats on Human Rights* de 1966"⁸⁴. Se están haciendo reflexiones pertinentes sobre algunas cuestiones específicas de los *Derechos Humanos* en los países occi-

83. A. MARTÍNEZ BLANCO, "El bautismo como origen de obligaciones y derechos del fiel en la Iglesia", en *Derecho canónico a los diez años*, pp. 33-40.

84. H. DE LA RED VEGA, "Declaración universal de los derechos humanos (1948-1998)", *Religión y Cultura*, 44 (1998) 266.

dentales, en Africa, América, Asia y Oceanía, con los problemas de xenofobia, racismo, el aborto, la eutanasia, la bioética, etc. En España y en Europa hay problemas con los emigrantes. La *Ley de extranjería* de 1985 en España fue muy criticada, al ser declarados nulos algunos de sus artículos por el Tribunal Constitucional. Otros siguen siendo discutibles, aunque hay que tener en cuenta también la normativa del Consejo de Europa y de la ONU. La Iglesia católica, especialmente a través de *Justicia y Paz* puede ofrecer un mensaje evangélico y en parte revolucionario con otros movimientos de justicia social con motivo de Año Jubilar en el 2000. Para este año se desea que desaparezca la pena de muerte. Hay problemas de actualidad como la declaración de la UNESCO sobre *Genoma humano y Derechos humanos* en 1997 con un Convenio Europeo del mismo año ratificado por España. Con los adelantos de la ciencia se presentan nuevos problemas a los que hay que darles no sólo una valoración moral, sino también ética y jurídica con su repercusión en el *Derecho penal* para evitar posibles violaciones de los derechos humanos, como el genocidio, que ha provocado en 1999 la guerra de los Balcanes entre Yugoslavia y la OTAN, aunque no se justifique a la luz del *Catecismo* de la Iglesia Católica de 1992 y 1997⁸⁵.

Con motivo de celebrar el Consejo de Europa su cincuentenario, el Tribunal Europeo de los Derechos Humanos se ha transformado en tribunal permanente con mecanismos para garantizar el cumplimiento de la formulación hecha en la Carta social. Se da un gran paso de avance con la Unión Europea creada hace unos cincuenta años con el Tratado de Roma, en el que participaron seis Estados y ha pasado a quince miembros con una dimensión unionista y proyecto común, económico, social, cultural y espiritual. El Consejo de Europa está integrado por cuarenta estados miembros y cuatro asociados con vocación supranacional y búsqueda de caminos hacia la universalidad. El *Convenio* hecho en Roma para la protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales, el 4 de marzo de 1950, se ha ratificado con un texto refundido del 5 de abril de 1999. Como observan los Obispos Franceses de la Comisión social "la Europa unida constituye también una

85. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 2304-2317, Asociación de Editores del Catecismo, 3 edic. Bilbao 1993, pp. 506-508. En la edición de 1997 se han puntualizado algunos puntos como la pena de muerte, Librería Editrice Vaticana 1997, nn. 2265-2266, pp. 677 y ss. En el n. 2297 se aborda el tema del terrorismo, contrario a la justicia y a la caridad.

determinada concepción de la persona fruto a la vez de la filosofía antigua y del mensaje cristiano"⁸⁶.

Al celebrarse en Varsovia el 50 Congreso Internacional de Americanistas, el profesor Dr. Henri Favre, CNRS, de París, tuvo una conferencia magistral sobre *Movimientos sociales y derechos humanos en las Américas*. Soslayó el tema de los derechos humanos, quizás para evitarse complicaciones, pero fue objeto de debate, porque afirmó "que en su opinión los indios [de América] no tuvieron acceso a la cultura universitaria". Se le observó que en América Latina, especialmente en lo que es hispanoamérica, se les dio acceso al fundarse varias universidades en el siglo XVI, como las de Santo Domingo, Lima, Méjico, S. Fulgencio de Quito, etc., donde se admitía a los aborígenes. En la de Quito influyó mucho el obispo fray Luis López de Solís, gran defensor de los aborígenes, a los que procuró formar en el Seminario de Quito fundado en septiembre de 1594. Formó especialmente a hijos de caciques que podían llevar la cultura a sus tribus, como de hecho sucedió.

Una profesora norteamericana descalificó la actuación de los españoles en Hispanoamérica, porque para ella era mejor dejarlos en reservas, como los pieles rojas de Estados Unidos. Apoyaron su opinión algunos norteamericanos, que incluso la aplaudieron. Se observó que fray Luis López de Solís había sido misionero y defendió incluso que los aborígenes tenían más derechos que los españoles, en lo referente a las tierras, y derecho a ser formados, como hizo saber a Felipe II, que dio apoyo a su seminario para hijos de caciques, otros indios y españoles, dando acogida también a los criollos y mestizos.

Zanjó la cuestión con gran acierto y éxito el profesor Leopoldo Zea, mejicano, al afirmar que gracias a la cultura hispánica, en Méjico iban a la universidad los aborígenes desde la segunda mitad del siglo XVI y él siendo de familia aborígen se sentía orgullo de estar en la universidad⁸⁷. Esto fue apoyado por la mayoría de los asistentes que procedían de Hispanoamérica. Le gustó el tema de la cultura y los derechos humanos a Vladímir E. Travkin, secretario general del comité organizador del congreso y director de la revista "*Latinskaya Amerika*", de Moscú, donde se va a celebrar el X Congreso de la Federación Internacional de Estudios Americanos sobre América Latina y

⁸⁶ *Declaración de la Comisión Social de la Conferencia Episcopal de Francia*, publicada en *Documentation Catholique* del 18 de abril de 1999 y en *Ecclesia* nn. 2.959-60 del 21 y 28 de agosto de 1999, p. 49, vol 59, p. 1289.

⁸⁷ El Dr. Leopoldo Zea es coordinador y difusor de Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de Méjico.

el Caribe⁸⁸. La Asamblea Plenaria del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa ha formulado algunas observaciones a la *Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea* en torno a la clonación y la familia, además de la ausencia de toda referencia a Dios⁸⁹.

El tema de los derechos humanos, auspiciado y defendido por la Iglesia católica y la cultura cristiana de occidente, sigue siendo un programa para realizar. A fin de que su declaración no quede en papel escrito, se requiere que funcione un tribunal internacional penal con jurisdicción en todas las naciones de la ONU y repercusión en los lugares donde aún se siguen violando y no hay libertad religiosa. Aunque los derechos humanos son en su mayoría de derecho natural, su formulación en el derecho positivo ayuda a una reconducción de la sociedad para que los ponga en práctica y tutele, sabiendo que una pieza clave es la libertad.

88. Este Congreso (XFIEALC) se va a celebrar en Moscú del 26 al 29 de junio del 2001. Vladímir E. Travkin es secretario general del comité organizador.

89. *Ecclesia*, n. 3021, 4 nov. del 2000, p. 31.

LIBROS

Sagrada Escritura

Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Libros históricos (traducción y notas), EUNSA, Navarra 2000, 22,2 x 15, 1489 pp.

El volumen que nos ocupa pretende ahondar y ofrecer una más detallada orientación de los libros históricos del Antiguo Testamento, viendo cómo, tras la creación, Dios abre el camino de la salvación con su intervención en el acontecer de la historia humana, dejando sus huellas en el marco espacio-temporal de la vida hasta la culminación histórica en Jesús.

Este ejemplar contiene, aparte de una introducción general, otra particular a cada uno de los libros que integran el género histórico del A.T., para ofrecer ciertas claves hermenéuticas, de modo y manera que capaciten al lector profano, para incardinarse en una visión interpretativa más rica de la narración histórica que arranca desde las vicisitudes del pueblo de Dios en la toma de posesión de la tierra que les entregó, hasta que Jerusalén es conquistada por Nabucodonosor, perdiendo así la promesa.

En segundo lugar, con Esdras, Nehemías y Macabeos, los acontecimientos se ciernen en la época de la restauración y oposición al helenismo. Finalmente, desde Josué hasta Reyes se juzgan si los hechos han sido cumplidos a la luz de la ley del señor, acabando con la preparación de la figura de David en el libro de Rut.

La traducción latina junto con sus abundantes notas a pie de página hacen de este estudio un interesante medio para aquéllos que, sedientos de conocer el mensaje profundo de la Escritura más allá de un contexto concreto, quieren iniciarse en una lectura menos superficial y gratuita de la Biblia.— P.TIRADO.

SCHREINER, J.- KAMPLING, R., *Der Nächste-der Fremde-Der Feind: Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (=Die Neue Echter Bibel-Themen, 3), Echter Verlag, Würzburg 2000, 24 x 16, 123 pp.

El libro pertenece a una serie de comentarios a los libros del A. y del N. Testamento, que se enriquece con volúmenes suplementarios. Una subserie planificada en 13 volúmenes presentará temas doctrinales. El presente tomo trata lo que el A. y el N. Testamento dicen sobre el prójimo, el extranjero y el enemigo, tres temas muy relacionados entre sí, y que podrían abarcar lo que hoy llamamos convivencia. Son verdaderas monografías, como las que se suelen presentar en los diccionarios bíblicos. J. Schreiner analiza el tema en el A.T. y R. Kampling, en el N.T. La presentación es sucinta y breve. El contenido de los textos más importantes son expuestos con sencillez notando las ligeras variantes que los temas adquieren en el curso del tiempo. La misma tarea se hace en el N. T., distinguiendo en este caso las tradiciones referentes a Jesús y los textos relativos a la iglesia primitiva. Se ha incluido un capítulo en que se estudia el tema en los Salmos de Salomón como exponente

del judaísmo intertestamentario. Hay una breve actualización sobre la dificultad de cultivar la amistad hoy. Al final ambos autores resumen en 4 puntos lo que han expuesto antes. Esta parte se coloca bajo el epígrafe de "Dialog", que no se entiende muy bien por qué, pues entre los autores no se ve que haya diálogo, que, por otra parte, tampoco era necesario. Una breve bibliografía y una lista de las abreviaturas cierra el libro escrito para un amplio público.— C. MIELGO.

ÁLVAREZ BARREDO, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8*. (=Publicaciones Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor 31), Editorial Espigas, Murcia 2000, 24 x 17, 327 pp.

En publicaciones precedentes el autor ha tratado temas referentes a los libros históricos y a las influencias del deuteronomista en algunos profetas. Entra del campo de la especialización del autor escribir sobre el libro de los Jueces, en cuya redacción ha tenido parte también el Dtr.

Se compone el libro de 7 capítulos en que divide el material de Jueces 1-8. El estudio se articula en cada sección de semejante manera. En un primer momento se ofrece el perfil sintáctico del texto, que fundamentalmente es la presentación de las formas verbales. Digamos que este tipo de análisis es relativamente raro en los comentarios. A continuación se ofrece una traducción propia muy cuidada. Luego se trata de las correspondencias y conexiones literarias, los aspectos narrativos, las señales de la redacción; finalmente los elementos históricos si ha lugar y los contenidos teológicos y doctrinales de la sección. El estudio está hecho con rigor y con el conocimiento de la bibliografía.

La lectura del libro presenta ciertas exigencias. Es necesario tener conocimiento del hebreo y estar enterado de la ideología de la redacción deuteronomista. A nuestro juicio no aparece claro el fin de la monografía. En libros de análisis literario es necesario de cuando en cuando hacer un alto en el camino y resumir las conclusiones y señalar los pasos dados y los que quedan por dar; qué versículos se atribuyen a la redacción y qué partes se atribuyen al fondo anterior. Un libro como éste no tiene solamente el objetivo de ser leído, sino también el objetivo de ser consultado rápidamente. Aquí la consulta será laboriosa. Por otra parte, me parece poco ambicioso. Es muy poco decir: "Globalmente se puede juzgar la redacción de Jue 1,1-2,5 del tiempo de la confección del Pentateuco y de la época deuteronomista" (p.61). Esto es explicar una cosa oscura por otra más oscura. Las teorías de la composición del Pentateuco son múltiples y la redacción deuteronomista es entendida de diversa manera en Alemania y en USA (para hablar con lenguaje cómodo). Una vez habla el autor de dtrG (p.84) sin dar más explicaciones. Lo más interesante sin duda es el análisis sintáctico de las pericopas.— C. MIELGO.

SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., *Tobit* (=Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000, 24 x 18, 198 pp.

Después del comentario a Miqueas presentado en esta Revista (35, 2000, p. 398-9), aparece con rapidez el dedicado a Tobías. La serie quiere tener estas características: altura científica, exposición del contenido teológico, atención preferente a la forma final del texto, pero sin olvidar que este texto final es el resultado de un proceso histórico-tradicional y finalmente por qué un determinado texto es parte de la Biblia cristiana y en qué relación está con ella. En estos objetivos se percibe una clara actitud de acomodarse a las nuevas

sensibilidades. Conforme al proyecto los autores serán judíos, protestantes y católicos. Se espera terminar la serie de 54 volúmenes en diez años. El proyecto es ambicioso y sin duda esta serie se colocará pronto entre los magníficos comentarios alemanes.

Tobías por razones sabidas es un libro poco comentado. La autora cita una bibliografía bastante completa. Sigue la estructura clásica tripartita: Bibliografía, introducción y comentario.

En la introducción son examinados los problemas típicos. La estructura del libro es artística. El punto clave de la narración es 3,16-17, que la priva de "suspense". La parte principal (41,1-14,2a) tiene una estructura concéntrica. Hay consenso generalizado sobre el carácter ficticio del relato; la autora la califica como "narración didáctica de viaje" (*didaktische Wegezählung*). Cifra el tiempo de su composición en torno al 200, después de Jonás y antes del levantamiento de los Macabeos. El libro fue escrito en una lengua semita. No indica en qué clase de lengua fue escrito. El texto griego tiene dos formas: larga y breve. La autora sigue GII. Pero cuando trata este punto lo hace de una manera confusa. Observa que Deselaers, la "*Einheitsübersetzung*" y la Neue Echter Bibel siguen a GI. Después de señalar las cualidades de cada una de estas versiones, afirma que para conformarse con la "*Einheitsübersetzung*" (más extendida en Alemania) va a seguir a GII. Nótese que antes se había afirmado que la "*Einheitsübersetzung*" sigue a GI. Aquí debe haber un error. La autora no siempre tiene en cuenta los textos qumránicos. Como lugar de composición propone como probable el entorno de Antioquía. En cuanto a la recepción del libro señala el aprecio de que gozó en el judaísmo y en el cristianismo, sobre todo, algunos textos puntuales como la regla de oro, la exhortación a la beneficencia y a la limosna, etc. El aspecto ético del libro fue siempre lo más apreciado. Resume la teología en tres puntos: la doctrina del camino en su doble sentido: el camino ético del hombre y el camino de Dios con los humanos. El segundo punto se centra en el término misericordia y sus derivados, que se podrían traducir por solidaridad. El tercer punto se centra en el término bendecir. En resumen la doctrina del libro se puede condensar en esta frase: Dios protege a los devotos hasta el buen final de esta vida. Otra no hay. Ya en la introducción advierte cuales serán las preguntas a las que en su comentario quiere responder. Estas versan sobre el tipo de piedad presupuesto en el libro, sobre la concepción acerca de la familia y el matrimonio, las ideas sobre la mujer, los conceptos ético-jurídicos, los textos bíblicos usados e interpretados y finalmente la angelología. Varios de estos temas son estudiados en "excursus", que, por cierto, son numerosos

Que la autora es una mujer tenía que notarse en el texto. Y esto sucede en el comentario a 2, 14 que ella traduce así: ¿"Dónde están los signos de tu misericordia? ¿Dónde están las pruebas de tu justicia? Mira, qué te pasa, está bien claro". No lo interpreta como una burla lanzada por la mujer a Tobías. Cree que ha pesado sobre esta interpretación la burla que hace la mujer de Job y el hecho de que sean los hombres los que han comentado el libro de Tobías. Su interpretación es ésta: "Si tú, Tobías, no me crees, ¿dónde está tu devoción y tu justicia? Yo trabajo fuera de casa para poder vivir los dos y, ¿tú me reprendes?; no eres tan bueno como parece, al menos en relación conmigo". La mujer de Tobías queda mejor evidentemente. La verdad es que el texto es ambiguo. En 3,17 la autora no discute que pudiera aconsejarse ofrendas por los muertos, costumbre prohibida por la ley.

Por lo demás, el comentario está bien hecho y será ciertamente uno de los que hay que tener a mano.— C. MIELGO.

DI LELLA, A., *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro de Daniel (1-6)*, Ciudad Nueva, Madrid 2000, 187 pp.

Un libro más que acerca y aproxima, aunque sea de puntillas, a una Biblia que, gracias a estos estudios, se hace más comprensible y asequible para los creyentes, intelectuales y curiosos. De este modo, hallamos con Di Lella un medio para acercarse a la esencia de la revelación, a través de esta visión espiritual del libro de Daniel.

¿Por qué una lectura espiritual? El autor, partiendo ante todo de un método de crítica literaria trata de hacer entender cómo el libro de Daniel habla a nuestra época. De hecho, la parte apocalíptica contenida en el libro se orienta hacia el futuro o atemporalidad, ya que la voluntad de Dios no sólo es expresión del momento, sino manifestación permanente. Resultan interesantes y sugerentes unos planteamientos donde sale a relucir el interrogante sobre el sentido de la vida en un ambiente henchido de desorden e inmoralidad, en un mundo, donde Dios se manifiesta y habla todavía, como a Baltasar, pero donde al hombre le sigue costando convertirse (p.150).— P. TIRADO.

FERRARO, G., *La gioia di Cristo nel quarto Vangelo nelle lettere Giovannee e nell'Apocalisse*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, 24 x 17, 245 pp.

El libro analiza todos los pasajes de los escritos joánicos donde aparecen términos que expresan la alegría (*χαίρω, χαρά, ἀγαλλίαω, εὐρροαίνω*). Se estructura en tres partes. La 1ª parte consta de 10 caps, dedicados cada uno de ellos a analizar una perícopa del Ev. Jn donde aparece el tema. La 2ª parte (cap 11) ofrece la exégesis de los textos sobre la alegría en las tres cartas joánicas. La 3ª parte (cap 12-14) comenta los textos del Ap. Cada capítulo determina la unidad de la perícopa, considera los temas, examina su colocación y función dentro del contexto inmediato y amplio, subrayando las relaciones con el resto de la obra, así como su especificidad. Se pasa posteriormente a determinar la articulación del texto, la exégesis de los aspectos fundamentales y de los enunciados referentes a la alegría para determinar su significado.

La alegría de Jesús se caracteriza por su referencia esencial al padre y a los discípulos, consiste en amar y en ser amado; amor y alegría convergen hasta la identificación en la persona de Jesús en relación con el Padre y con los suyos; esta alegría siempre aparece en relación con los otros. Por el contrario, los enemigos de Jesús se alegran por su muerte, por tanto un resentimiento malvado. En las cartas es la alegría que poseen los discípulos que anuncian el evangelio; y la alegría tiene como causa y contenido la conducta cristiana y la comunión constatada en los destinatarios. En el Ap el culmen de la alegría está en que el esposo, Jesús, posee su esposa, la comunidad o la Iglesia. El libro muestra el cambio y evolución de contenido del término alegría en la literatura joánica.— D.A. CINEIRA.

MERINO RODRÍGUEZ, M. (ed.), *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 2: Evangelio según San Marcos*, Obra preparada por Thomas C. Oden y Christopher A. Hall, Ciudad Nueva, Madrid 2000, 24 x 18, 359 pp.

No existen en la Patrística comentarios completos sobre Mc, por lo que esta obra elige distintas referencias que se encuentran dispersas en homilías, cartas y tratados de los Padres, las cuales fueron usadas para la predicación, el estudio y la meditación. Sería una especie de "Talmud" cristiano. La presentación del libro es sencilla: a) perícopa bíblica; b)

breve resumen o una visión de conjunto de los comentarios patrísticos y sus argumentos. El método que usa es la analogía de la fe, es decir, un razonamiento analógico del texto: se interpretan textos con textos, usando un razonamiento tipológico (y alegórico). El comentario se encuentra en la línea de la tradición de las *catenae*: ese primitivo estilo de comentario en el cual se usaba una cadena de extractos de la exégesis patrística para elucidar el sentido de un texto. El libro finaliza con un glosario de autores y obras, así como con un índice temático y bíblico.

El comentario está destinado, según sus editores, a lectores laicos, no profesionales de la exégesis, que estudian la Biblia con regularidad y desean tener a mano una glosa cristiana clásica del texto sagrado. Es para quien desee meditar con la iglesia primitiva sobre el sentido claro de la sabiduría teológica y el significado moral del texto. El libro tiene positivo el acercar algunos textos patrísticos inaccesibles al lector sin conocimiento de las lenguas, pero pongo en duda que muchos comentarios patrísticos digan algo al lector moderno. El comentario es un *melange* de fragmentos sin cohesión ni intento de situar cada una de las citas en su contexto histórico o social.— D.A. CINEIRA.

LÉGASSE, S., *L'épître de Paul aux Galates* (=Lectio Divina. Commentaires 9), Les éditions du Cerf, Paris 2000, 21,5 x 13,5, 496 pp.

La misión cristiana antipaulina después del incidente de Antioquía hizo peligrar la labor realizada por Pablo en Galacia. El Apóstol tuvo que hacer frente a la nueva situación mediante una carta de reprimenda y exhortación, conocida como la Carta a los Gálatas. Aquí se trata de un comentario de una epístola, no de una biografía de Pablo, por lo que para las cuestiones históricas reenvía a trabajos apropiados. La traducción del texto es voluntariamente lo más literal posible para comprender mejor las explicaciones a partir del texto griego. Además de una bibliografía general, en cada perícopa aparece la bibliografía específica.

El comentario consta de una introducción breve (27-41). En ella toca los temas clásicos, como es la problemática de los enemigos paulinos: Es después de la 2ª visita cuando los propagandistas cristianos viene a Galacia para hacer circuncidar a los convertidos. La reacción de Pablo indica que los Gálatas están tentados a hacerlo. Nuestro autor identifica a los oponentes con los adversarios de Pablo en Jerusalén, quienes enviaron a algunos de sus representantes siguiendo los pasos de Pablo. ¿Cuándo y dónde? Se inclina a fijar la composición de nuestra epístola en Macedonia ca. 56. Por lo que se refiere al género literario, tendríamos una carta apologética (discurso deliberativo). Pablo fue influido por las formas literarias y la retórica del mundo griego, pero compone su carta sin reproducir un esquema definido. Distingue la dirección (1,1-5), introducción (1,6-10), un postcrito de la mano de Pablo (6,11-18). Además dos grandes partes: a) una demostrativa (1,11-5,12): 1,11-2,21 (autobiográfica) 3,1-5,12 (argumentación desde la escritura), y b) una sección parenética (5,13-6,10).

La carta a los Gálatas marca un giro en las perspectivas del apóstol, al mismo tiempo que da las razones fundamentales por las cuales, tarde o temprano, el cristianismo naciente tenía que separarse del judaísmo. El aspecto circunstancial de la carta (la intrusión de predicadores cristianos judaizantes en las comunidades fundadas por Pablo en Galacia) da lugar a una toma de posición, traducido en lenguaje abrupto que muestra que para el judío Pablo no es posible ningún compromiso entre una religión cuya mediación es la ley de Moisés y el cristianismo que se define por la fe en Dios, salvando el mundo en Jesús.

Los argumentos que Pablo desarrolla para sostener su tesis son en buena parte obsoletos a los ojos del lector moderno. La crudeza de las fórmulas se explica por la situación dramática en que Pablo consideraba que le encontraba la comunidad. Rom escrita más tarde dentro de un ambiente más sereno, muestra que a pesar de las atenuaciones operadas, en el fondo el pensamiento de Pablo no ha cambiado.

Es un buen comentario que tiene en cuenta la estructura particular de la carta y su género literario. Su autor, como lo ha demostrado ampliamente en sus últimas y frecuentes publicaciones, ofrece una amplia bibliografía, muy actualizada y trabajada. Es aconsejable su uso con el fin de comprender mejor dicha carta, la cual contenía las bases para una ruptura definitiva con el judaísmo.— D.A. CINEIRA.

COOK, J. G., *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism* (=Studien und Texte zu Antike und Christentum 3), Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 23 x 15,5, 385 pp.

El libro estudia la crítica al NT en los escritos de Celso, Porfirio, Hierocles, el filósofo pagano anónimo en Macarius Magnes (Apocriticus) y el emperador Juliano. Pretende contribuir a un entendimiento del debate entre helenismo y cristianismo que resultó de los esfuerzos cristianos de reclutamiento. El cristianismo fue atacado en el s. II de forma similar por autores paganos, como anteriormente habían sido los judíos. Los apologistas cristianos respondieron a las acusaciones versadas contra ellos.

Destacan los ataques de Celso mediante su crítica a la creencia cristiana en la destrucción del universo; su escepticismo sobre la resurrección; critica el rechazo de los cristianos a tomar parte en las procesiones, en los templos, y finalmente los acusa de conspiración. Las críticas de estos autores paganos al mensaje cristiano se pueden resumir siguiendo el credo apostólico: Creo en Dios: aceptan la existencia de Dios, pero rechazan el monoteísmo. Algunos rechazan el aspecto creador de Dios (universo eterno e indestructible). Rechazan que Jesús fuera hijo de Dios y lo consideran más bien un mago, un demonio, un ángel. No aceptan la concepción virginal, aunque sí que fue crucificado. Atacan la creencia de la resurrección en bases históricas y conceptuales. Critican la idea de un juicio final. No aceptan el perdón de los pecados por el bautismo, ni la idea de una resurrección corporal. Destaca que estos autores no atacaron la concepción cristiana del Espíritu Santo.

La muestra de estos cinco autores escogidos indica la acogida del NT en el mundo pagano. El contexto político de las obras escritas contra el NT ilustran la importancia del tema dentro del helenismo. Hierocles concibió su obra como una forma de consejo humano para ayudar a los cristianos con el fin de que abandonaran el error de sus vidas; pero estaba preparado para perseguirlos si se negaban a abandonar. Celso justifica las persecuciones. El hecho de que filósofos paganos dedicaran tanto tiempo a refutar el NT indica que la proclamación cristiana era peligrosa por su habilidad para reclutar gente para el cristianismo. Porfirio constituyó una antipropaganda. Estaban preocupados con el tema de la verdad histórica y no la encontraron en los Ev, por eso los tildaron de ficción. Intentaron demostrar la falsedad de los textos cristianos sobre Jesús, demostrando en ellos las contradicciones. Su objetivo era constatar la falsedad de las fuentes del mensaje cristiano para desacreditar el cristianismo.

Los escritores apologetas judíos pavimentaron el camino a los cristianos para responder a la crítica pagana. Ambos grupos utilizaron técnicas apologetas similares. La retórica antigua y el criticismo literario proporcionan algunas categorías útiles para entender varias técnicas que aparecieron en el ataque de autores helenistas contra el cristianismo

(herramientas retóricas y literarias en polémica y apologética: alabanza, vituperación, apología y deliberación). El libro ayuda a responder a la cuestión: ¿cómo aparecería el NT a la mente de un filósofo pagano? Usaron la crítica literaria (encontraron contradicciones), metodologías históricas, retórica (vituperación), presuposiciones filosóficas helenistas (eternidad del universo) y éticas para atacar al NT. Sus fracasos se debieron al poder extraordinario de convicción de los textos cristianos y de la proclamación. Esta monografía es una buena contribución al estudio de las relaciones entre el cristianismo y la antigüedad greco-romana.— D.A. CINEIRA.

FENEBERG, R., *Der Jude Jesus und die Heiden. Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium* (=HBS 24), Herder, Freiburg 2000, 24 x 16, 385 pp.

El libro no pretende ser un comentario clásico que trata cada versículo y cada problema que el texto suscita, sino que es más bien una interpretación de todo el Ev. a la luz del tema: la cuestión de los paganos. Después del 70 las autoridades judías presionaron y persiguieron a cristianos, porque éstos aceptaron a pagano-cristianos en la comunidad. Se perfila la excomunión del judaísmo y con ello el desarrollo hacia una iglesia de paganos con una organización independiente. Desde esta perspectiva escribe Mc su vida sobre Jesús. Jesús tenía que morir porque había subrayado el envío a los paganos de una manera que las autoridades judías vieron peligrar la elección del pueblo de Israel. Mc diseñó el camino de Jesús y quiso escribir una biografía teológica. La permanencia de la elección de los judíos y la constante coordinación de esa elección para los paganos constituyó la base para la vida de Jesús.

La estructura del Ev. que nos presenta este autor es: a) 1,1-8,30: 1) el poder de Jesús en palabra y obras (1,1-3,6); 2) el maestro y sus discípulos: 3,7-6,13; 3) Jesús y los paganos: 6,14-8,30. b) 8,31-16,8: 1) el rey camino de su ciudad (8,31-10,52); 2) el rey proclama su programa en el templo (11,1-13,37); 3) el rey es entronizado en la cruz (14,1-16,8).

Jesús nunca predicó otro anuncio sobre la soberanía de Dios distinto de los judíos y nunca puso en duda la elección de Israel. No se diferencia al principio de los escribas en el contenido de su predicación, sino sólo por su poder carismático en palabras y hechos. Nunca rompe con el judaísmo, lo cual está confirmado en la expulsión del templo (Mc 11,15-19) y en la parábola de los arrendatarios de la viña (Mc 12,1-12). Jesús predicó el amor extraordinario de Dios hacia los paganos. Pero la situación privilegiada de Israel no viene abolida. Los paganos son simplemente agregados. Mc elige para expresar esta relación el viaje de Jesús en tierras paganas (Mc 5,1-20), un itinerario tipológico. Pero los dos milagros de curación (Mc 7,31-37; 8,22-26) narran el amor de Dios hacia los paganos de forma que mediante ese hecho salvífico de Dios la diferencia en la elección no viene suprimida. El amor a los enemigos, que a los ojos de sus adversarios era exagerado, hacía peligrar la identidad judía. Jesús había trastocado el orden de los valores.

El estudio está impregnado por el espíritu post-Auswicht, según el cual hay que reconciliarse con el mundo judío. Así, según nuestro autor, Pablo fue y siguió siendo siempre judío. Es verdad que el judaísmo era ecléctico y heterogéneo antes del 70. Pero “el segundo camino para la salvación” defendido por Pablo en *Gal* rompe con el judaísmo. El trabajo está pensado para un amplio público, no sólo para especialistas. Es muy repetitivo en las ideas fundamentales.— D.A. CINEIRA.

OROPEZA, B. J., *Paul and Apostasy. Eschatology, Perseverance, and Falling Away in the Corinthian Congregation* (=WUNT II 115), Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 23 x 15,5, 318 pp.

Los primeros cristianos creyeron que la apostasía provenía de los embusteros a instigación del demonio y conllevaba terribles consecuencias. El libro hace un repaso de las teorías sobre la apostasía y perseverancia. Basándose en J.G.Volf y aplicando estudios retóricos (M.Mitchell) y socio-antropológicos (D.Martin), nuestro autor examina con detalle 1 Cor 10, 1-13. Pretende hacer un estudio ecléctico que recurre a la exégesis de la historia de las tradiciones, a los métodos de intertextualidad, retóricos y socio-antropológicos con el objetivo de descubrir nuevas perspectivas para el pasaje.

Este estudio muestra la unidad del pensamiento paulino en su discurso. 10,1-13 sería una unidad literaria, que funciona como un segmento de una argumentación más extensa (8,1-11,1). El tema central de 8,1-11,1 es la respuesta paulina a la discusión de la comunidad sobre la carne sacrificada a los ídolos. En 10,1-13, el apóstol usa un argumento inductivo por medio de ejemplos de la historia de Israel. 1 Cor 10,1-4 compara la comunidad corintia con los hijos de Israel en el éxodo y en el desierto. La iniciación por el bautismo de la comunidad de Corinto en Xto los separó de sus orígenes pre-convertidos para una nueva era. El bautismo se convirtió en un ritual de iniciación hacia una nueva solidaridad. Los corintios reviven su nuevo status de elegidos participando en la cena del Señor hasta el regreso de Xto. 1 Cor 10,5-10 se centra en el concepto de codiciar comida y cometer idolatría, lo que lleva a la apostasía y al juicio divino en masa. Demuestra que la elección no evita el castigo divino cuando se cometen vicios que desagradan a Dios. Lo que ocurrió a los judíos sucederá a los corintios pues ya han comenzado a cometer el mismo tipo de vicios: participación en comida cúlticas en un contexto idolátrico, inmoralidad sexual en contexto cúltico, murmuración y crítica contra Pablo. La comunidad está en una migración escatológica caracterizada por el "ahora" y el "todavía no". Los corintios pensaban que ya habían alcanzado la plenitud, pero para Pablo la comunidad debe vivir hasta la culminación del *eschaton* en un estado de constante expectación. La vida cristiana para Pablo se asienta en los márgenes de la sociedad en un estado ambiguo de vida o muerte, y la apostasía en estas circunstancias significa la muerte escatológica.

Pablo advierte del peligro real de apostatar de la fe cristiana cuando el fuerte peca contra Cristo al ofender al débil. Alienta a la comunidad afirmando que la perseverancia no disminuye los peligros de la apostasía y de responsabilidad personal. Perseverancia implica asistencia divina y resistencia humana. Apostasía es un peligro real, mientras que perseverancia es una esperanza real. La apostasía en 1 Cor 10,1-13 ocurre cuando una persona persiste en vicios asociados con su estado de pre-conversión. El resultado es el rechazo por Dios y la separación de la gracia divina y de los elegidos de Dios. El apóstata es un agente contaminante que debe ser expulsado del grupo para preservar la pureza del cuerpo de Cristo. El apostata tiene negado el acceso a los beneficios salvíficos del *eschaton* del "todavía no". Pablo cree en una forma de predestinación y elección del pueblo de Dios, lo cual no excluye que algunos individuos puedan caer, por lo que los individuos deben cuidarse de caer.

El análisis de 1 Cor 10,1-13 desde la apostasía lleva a una nueva perspectiva del texto y arroja luz sobre los problemas a los que tuvo que enfrentarse Pablo en Corinto y a su argumentación. Discutible es, sin embargo, si el fuerte podría ser tachado de apóstata a los ojos de Pablo por escandalizar al débil y por comer carne ofrecida a ídolos, que ellos y el apóstol consideraban nada.— D. A. CINEIRA.

HAEHLING, R. VON (Hrsg.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000, 22,5 x 15, 308 pp.

Esta colección de artículos es fruto de un proyecto de investigación en Aquisgrán, cuyo objetivo es hacer una revisión sistemática de la interacción religiosa, política y social del cristianismo con su medio ambiente circundante. Con ello se quiere estudiar la relevancia del periodo pre-constantino para el cristianismo, lo cual ayuda a una mejor comprensión de la interrelación estado e iglesia. Por la reivindicación absoluta de la religión cristiana se originaba un potencial conflicto que podía ir desde una distanciada lealtad hasta una abierta confrontación con el mundo circundante pagano. Cada artículo intenta iluminar algún aspecto de las posiciones defendidas por las autoridades cristianas en relación del creyente respecto al emperador y a la sociedad y cómo fundamentaron esa toma de posición frente a la oposición pagana.

A esta posición ambivalente del cristianismo, como el título del libro indica, dedica J. Lehnen su artículo: Frente al servicio militar y el culto imperial tenemos una actitud reticente, lo cual lleva a un distanciamiento hacia el emperador. El influjo del mundo greco-romano se refleja en la producción y actividad de los autores cristianos y deja sus huellas en el redactor de Mc, así D. Dormeyer estudiando a Mc y la biografía de César (de Plutarco) concluye que el Ev. representa una forma especial de biografía, en la que se mezclan la biografía literaria helenista y la narración biográfica ideal del AT. Claus Bussmann analiza las relaciones Iglesia-Imperio en los apócrifos del NT (Petrus-Ev), donde se entrevé un acercamiento de su autor al imperio romano. Kl. Rosen nos presenta la actitud de los autores cristianos del s. II hacia la filosofía, y constata una creciente autoconciencia de los cristianos, quienes califican la enseñanza de Jesús como la única verdadera filosofía. W. Kinzig analiza el escrito *ad nationes* compuesto para justificar la conversión al cristianismo. Otros artículos tratan de mostrar la postura cristiana frente al pasado romano. R. von Haehling estudia la relación en el primer periodo del imperio romano y llega a la conclusión de que tenían poco interés por esa época. R. Klein presenta la imagen ambivalente de Augusto en la literatura cristiana primitiva. Uno de los temas típicos de esa época era la actitud cristiana frente al martirio y el culto al emperador. J. Rist dedica su artículo a una cuestión intraeclesial: la concepción del obispado (carisma y autoridad) en el siglo III.

Dada la diversidad de reflexiones teológicas sobre el mundo pagano, no se puede hablar de una Iglesia preconstantina. No existía la centralización eclesial por lo que la posición de cada autor es suya propia y no es la posición de toda la Iglesia. Las autoridades eclesiales sintieron la necesidad de establecer algunas normas para una posible coexistencia en aquel mundo. El libro al querer abarcar tantos temas adolece de un hilo conductor.— D.A. CINEIRA.

BEUTLER, J., *Die Johannesbriefe* (=Regensburger Neues Testament), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2000, 22,5 x 15, 216 pp.

El debate de la cuestión joánica está otra vez en boga, como se ve por los muchos estudios que aparecen. “He escrito alguna cosa a la iglesia; pero Diótrefes, ese que ambiciona el primer puesto entre ellos, no nos recibe. Por eso, cuando vaya, le recordaré las cosas que está haciendo, criticándonos con palabras llenas de malicia; tampoco recibe a los hermanos, impide a los que desean hacerlo y los expulsa de la iglesia” (3 Jn 9-10). Se nos describe como una canallada lo que ha hecho Diótrefes, y por qué el compositor quiere denun-

ciarlo públicamente. Lo que él realmente ha hecho, por qué lo ha hecho y cómo se puede aclarar la valoración desde una perspectiva o visión más objetiva es uno de los objetivos de los comentarios de las cartas joánicas, pues en éstas se puede constatar la evolución y conflictos de las comunidades joánicas.

Después de las cuestiones introductoras sobre 1 Jn (unidad literaria, construcción, relación con Jn, enemigos, destinatarios, compositor, lugar y fecha de composición) presenta el comentario, el cual viene presentado de la siguiente manera: a) Traducción del texto; b) anotaciones al texto, estructura del pasaje; b) comentario versículo por versículo; c) dimensión teológica del texto. El objetivo de esta carta era rechazar la doctrina proclamada por los enemigos y reforzar la comunidad en la fe y en el sistema de vida cristiana. Las diferencias entre el compositor y los enemigos se circunscriben a tres campos: cristología, ética y diferentes antropologías. El compositor subraya el significado salvífico del hombre Jesús, de su existencia humana hasta la muerte en cruz; también el significado salvífico de la conservación de la fe en el *ethos*, en concreto en el amor al hermano. En cuanto antropología, defiende una autocomprensión cristiana en la cual la “unción” del cristiano permanece unida al ungido Jesús y la posesión del espíritu a la confesión en encarnado. La teología: la comunión del creyente con Dios como conducta y modo de vida en la luz (1,5-2,27), filiación divina (2,28-4,6), la vida desde el amor (4,7-5,13).

2 Jn fue escrita contra provocadores y anticristos: se trata del mismo grupo enemigo que tenemos en 1 Jn, que discutían la confesión cristológica de la comunidad, pues no creían necesario la encarnación del salvador Jesucristo.— D. A. CINEIRA.

Teología

GREGORIO DE NISA, *La Virginidad*, Introducción, traducción, notas e índices de Lucas F. Mateo-Seco, Ciudad Nueva, Madrid 2000, 20 x 13, 182 pp.

La última parte del s. IV conoció una notable floración de obras sobre la virginidad. Entre ellas está la presente, probablemente el primer escrito de san Gregorio de Nisa. Este tiene su ubicación espiritual en la tradición monástica (varios miembros de la familia del autor la vivieron desde dentro y su hermano san Basilio fue uno de sus legisladores más cualificados), en las relaciones entre él y su hermano (lo escribe a petición suya), en la tradición filosófica (de una parte, hace uso de su gran cultura filosófica, [véase, p. ej., el tema estoico de la imperturbabilidad frente a las pasiones], y, de otra, considera la vida ascética como la auténtica vida filosófica, camino hacia la vida angélica), en la tradición retórica (está escrito según los cánones de la retórica griega) y, por supuesto, en la tradición cristiana (Orígenes, Metodio, Basilio de Ancira...). Pero no todo es tradición; también hay originalidad. Para G.N. la virginidad es instrumento que separa del mundo y une a Dios. De hecho, fue el medio a que recurrió Dios para hacerse hombre. La virginidad es, en origen, realidad divina, poseída por cada una de las personas de la Ss. Trinidad; de ellas desciende hasta el hombre, siendo Cristo el “archivirgen” y María otro modelo privilegiado.

En la introducción, de forma muy breve, L.F. Mateo-Seco repasa los datos biográficos del autor que pueden ayudar a comprender esta obra suya, se inclina por la fecha tradicional (a. 371) contra otra más tardía (a. 378), le asigna un género literario (cerca del discurso de exhortación) y destinatarios (los jóvenes, especialmente de sexo masculino). Por último, se detiene un poco más en presentar los aspectos más significativos de la teología niseña de la virginidad. La traducción castellana está hecha directamente sobre el texto griego

de la edición crítica de W. Jaeger (GNO VIII/I, Leiden 1952), obra de J. P. Cavaros, poniendo a pie de páginas las variantes introducidas por la edición de M. Aubineau. Las notas, ni excesivas ni escasas, miran sobre todo a explicar el contenido de la obra en el contexto más amplio del pensamiento del autor.— P. DE LUIS.

GREGORIO DE ELVIRA, *Comentario al Cantar de los Cantares y otros tratados exegéticos*, Introducción, traducción y notas de Joaquín Pascual Torró, (=Fuentes Patrísticas, 13), Ciudad Nueva, Madrid 2000, 23,5 x 23, 266 pp.

Suele decirse que sólo se presta a los ricos. Lo lamentable del caso es que esos préstamos tienen lugar en detrimento de los pobres. El hecho, tan frecuente en la literatura cristiana, encuentra en san Gregorio de Elvira un ejemplo entre tantos. Durante mucho tiempo sus escritos pasaron como obras de Orígenes. Por fortuna, el préstamo tuvo fecha de caducidad y hoy las obras han podido ser devueltas a su propietario. Hay que agradecer a la colección *Fuentes cristianas* la publicación, en edición bilingüe, de la obra completa del obispo español. El presente volumen contiene seis textos exegéticos; cinco de ellos muy breves (*Sobre el arca de Noé*, *Sobre Salomón*, *Exposición del salmo 91* y algunos fragmentos sobre textos del Génesis y del Eclesiastés), y una obra, sólo comparativamente, mayor: los cinco tratados *Sobre el cantar de los Cantares*.

En la introducción J. Pascual Torró pondera el valor del Comentario al Cantar de los Cantares, obra de madurez de Gregorio. Aunque siga las huellas sea de Hipólito, sea de Orígenes, no carece de originalidad, pues con frecuencia se separa conscientemente de sus planteamientos y avanza por un camino propio. Menos claro es si esas influencias le llegaron por vía directa o por medio de otros autores cuyos escritos no nos han llegado. Por tratarse de una obra a la vez de predicación y de exégesis, considera primero las características de aquella, para luego prestar más detenida atención a esta. La obra reviste particular importancia por su contribución para la fijación del texto latino del escrito bíblico, del que se discute si es típicamente hispano o no. En otro orden de cosas, no deja de llamar la atención el que, siguiendo un método exegético fundamentalmente alejandrino, es decir, alegórico, prevalezca en él la tradición asiática, sobre todo de san Ireneo y Tertuliano, en el ámbito doctrinal, que expone luego el autor de la introducción. Esta se ocupa por último de la tradición manuscrita, doble para los dos primeros libros, debida a una doble redacción del autor. Cada uno de los restantes opúsculos es precedido por una breve introducción.

El texto latino de la presente edición es (para el comentario al Cantar) normalmente el del manuscrito R (edición larga), aunque teniendo en cuenta las observaciones de la nueva edición de E. Schulz-Flügel (*Vetus Latina aus der Geschichte der lateinischen Bibel*, nº 26). En pie de página, además de anotar las variantes principales, sobre todo las de carácter teológico, incluye una serie de numerosas notas, simples referencias ya a las fuentes de Gregorio, ya a otros autores posteriores que recibieron su influjo.

La traducción castellana corre fluida, cercana al texto latino. De vez en cuando falta la debida atención a detalles (cf. p. 108, l. 16: *Vide si*; traduce: *mira qué*, no advirtiendo la interrogativa indirecta, que reclama además la continuación del texto: *quae requirit in Christo*: que busca en Cristo). Las notas al texto castellano son también abundantes, siguiendo sobre todo los contenidos. Buena parte de ellas colocan el pensamiento del iliberitano en el marco de la tradición asiática; los escritos del P. Antonio Orbe son fuente continua de inspiración. En cambio, se echa de menos alguna referencia a datos que se ubican en la tradición clásica (cf., p. ej., lo que dice sobre el águila en *Sobre Salomón* 13). La obra concluye con índices bíblico, onomástico y temático.— P. DE LUIS.

BRACHTENDORF, J., *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in "De trinitate"*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000, 23 x 16, 324 pp.

Aunque los libros 9-15 del *De Trinitate* agustiniano han sido objeto frecuente de estudio filosófico, no puede decirse lo mismo del conjunto de la obra. Las interpretaciones globales de la misma provienen todas del ámbito de la teología. Rompiendo con esa tradición, J. Brachtendorf se propone en el presente libro dar una interpretación filosófica global de la obra maestra agustiniana, incluidos también sus primeros libros. El fruto es, junto a otros argumentos particulares, una teoría sobre el espíritu humano en el marco del proyecto global de la obra. Pero la ontología de la mente humana resultante no tiene su criterio en el acuerdo con la fe, sino en bases racionales, como su coherencia interior, entre otras

Un capítulo inicial ofrece el contexto cultural en que surge la obra: el neoplatonismo. En él presenta J. B. la personal recepción del mismo, en particular de Plotino, por parte de Agustín, en que convergencias conviven con divergencias. Merece resaltarse el hecho de que el obispo de Hipona convierta en horizontal el plano vertical-jerárquico del filósofo pagano en la doctrina de los principios; o que asiente la Trinidad en el nivel del *Nous*, que le ofrece ya la relación unidad-pluralidad; o que fundamente la semejanza divina en el hombre no en el autoconocimiento dianoético, sino en la estructura trinitaria de la mente humana, etc.

Los restantes capítulos siguen por su orden los de la obra agustiniana sin coincidencia numérica. Dejando de lado los cuatro primeros, de argumentación bíblica, los libros 5-7 dan pie a J. B. para estudiar la ontología de la Trinidad. Fundamental al respecto es la categoría aristotélica de la relación que le permite establecer la distinción, esto es, la trinidad, dentro de la unidad, sin introducir accidentes dentro de la esencia divina. Y es precisamente esta ontología trinitaria la que impide coronar con éxito el esfuerzo hecho en el libro octavo por alcanzar la visión directa de Dios a través de los conceptos de verdad, bien y justicia, predicaciones "ad se", no "relative ad aliquid" sobre Dios. El fracaso llega también por la vía del amor, a pesar de tener la ventaja de la intencionalidad y de que de él se deriva una trinidad, pero no es objeto de visión. La vía del amor no le conduce a mostrar una trinidad en Dios, sino sólo a una estructura ternaria. Concluida esa vía, Agustín parece renunciar al conocimiento inmediato de la Trinidad. Se percata de que la única vía de acceso es el espíritu humano, que representa el más alto rango en la jerarquía metafísica del ser. El deseo universal de felicidad testimonia un trato natural y universal del hombre con Dios, que implica un preconocimiento, que le llega al hombre de las profundidades de su espíritu, poseedor él mismo de una estructura trinitaria. Más aún, ese autoconocimiento del espíritu en el sentido de un preconocimiento de sí es rasgo esencial del mismo. Por otra parte, la misma fe en la Trinidad sólo es posible a quien sepa qué es una trinidad. Ese preconocimiento de la misma que implica la fe en ella, tiene lugar en el espíritu humano. Gracias a esa estructura trinitaria, el espíritu puede conocerse como imagen de Dios y ver reflejada en sí mismo, como en un espejo, la Trinidad. Así, pues, Agustín asigna al espíritu humano una *notitia* natural de la trinidad que posibilita la comprensión de la afirmación: Dios es Trinidad. Tesis fundamental de J. B. es la existencia de un doble autoconocimiento: uno a nivel de simple *notitia*, implícito, no resultado de un esfuerzo teórico, sino inmediato, natural y universal, y el otro a nivel de *cogitatio*, explícito, objeto de conquista (*nosce te ipsum*). En efecto, tarea primordial de la vida moral del hombre es hacer explícita ese estructural componente trinitario de la *mens humana* y referirlo a la estructura teológica de la Trinidad divina, captando convergencias y divergencias. Aunque, independientemente de sus cualidades morales, en el plano del autoconocimiento inmediato, el espíritu es siempre

imagen de Dios, es a la vez una exigencia moral para él llegar a serlo. La filosofía del espíritu conlleva una exigencia moral que posibilita alcanzar la semejanza con Dios que radica en la sabiduría. A nivel metodológico, Agustín nunca argumenta deductivamente, sino que parte de lo más conocido al hombre para desde ahí llegar a los principios. La terna *mens, amor sui y notitia sui* propia de la estructura trinitaria del espíritu humano le permite mostrar la estructura de la Trinidad que incluye la unidad de substancia de sus miembros, su radical relacionalidad y la sustancialidad de los elementos garantizada por la posibilidad de predicaciones “ad se”.

Pensando en quienes no son capaces de seguir el razonamiento anterior, presente en los libros 9-10, Agustín ofrece en los tres siguientes ternas inferiores que constituyen un acceso pedagógico a la comprensión de la trinidad en el espíritu humano. Objetivo último es siempre la participación en Dios a la que sigue la felicidad, unida al acto de conciencia expresa de la condición de imagen de Dios. Tras el contenido ético del libro 14, en el 15 significa el último paso: en la doctrina del verbo interior presenta el más importante paralelo estructural entre lo trinitario humano y lo divino, con sus límites, inseparables de la existencia temporal. Aquí logra su cima el pensamiento del Santo sobre el lenguaje, ya presentado en obras anteriores (*De ordine, De magistro*), que J. B. presenta sumariamente, para concluir con una valoración de la filosofía y del lenguaje agustinianos desde planteamientos modernos (Gadamer).

El estudio sigue muy de cerca el texto agustiniano, sin prodigarse en citas del mismo y es claro en la exposición. Carece de todo índice.— P. DE LUIS.

HARGIS, J. W., *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic*, Peter Lang Publishing, New York 1999, 15,5 x 23,5, 172 pp.

El presente estudio constituye el primer volumen de una nueva serie dedicada a Estudios Patrísticos, con el objetivo de prestar particular atención al desarrollo de la teología cristiana y a los diferentes tipos de interpretación bíblica de los Padres de los cinco primeros siglos. Está dedicado a los tres máximos polemistas paganos anticristianos de la antigüedad cristiana, cada uno perteneciente a un siglo diverso: Celso, de finales del s. II, autor del *Discurso verdadero*; Porfirio, en el s. III, autor de una obra *Contra los cristianos*, y Julián el Apóstata, en el s. IV, autor de otra de título ligeramente distinto: *Contra los Galileos*. Por numerosos que sean los estudios que le han sido dedicados, siempre cabe una nueva luz que los ilumine mejor. En este caso la aporta J. W. Hargis. El libro se ocupa de las distintas estrategias empleadas por cada uno de ellos al servicio de una causa que era común a todos ellos: marginar al cristianismo. Una es la retórica de la diferencia de Celso, otra la retórica de asimilación de Porfirio y Julián, aunque diferentes entre sí. Mientras el primero de ellos presenta un cristianismo completamente al margen, totalmente “otro”, sin punto alguno de convergencia con el paganismo, los dos últimos prefieren poner fronteras dentro del cristianismo, dejando una parte del mismo dentro del paganismo y otra fuera. En el caso de Porfirio, reconociendo a Jesucristo como hombre divino, pero rechazando de la forma más radical a los cristianos; en el caso de Julián, aceptando el Dios de los judíos y cristianos, pero negándole su pretensión de exclusivismo y universalidad; esto es, reduciéndolo a uno más del panteón pagano. Se trata sólo de un ejemplo, aunque muy significativo. Eran formas diversas de llevar el agua al propio molino, en función de los propios planteamientos y de las circunstancias de la sociedad cristiana y pagana. En efecto, para dar razón del paso de una retórica a otra, el autor examina previamente los cambios de distinta índole que se iban produciendo tanto en el Imperio como en la Iglesia. Llevado por razones sobre todo, pero

no sólo, de "conveniencia", el autor sugiere retrasar la fecha comúnmente aceptada de composición del *Discurso verdadero* de Celso (a. 178) hasta comienzos del s. III. Así hallan respuesta algunas cuestiones al respecto y se explica mejor la retórica allí empleada. Lo cual no obsta para que reconozca que el mismo Celso argumenta en determinados casos desde una situación que ya no es tal. J. W. Hargis se aparta de la opinión más o menos común que juzga a Celso como un observador imparcial, sin advertir lo que en su obra hay de retórica; por otra parte, defiende con vigor a Julián de la acusación, frecuentemente formulada por la crítica, de haber sido un mero repetidor de los argumentos de sus dos predecesores, en particular de Celso. Él divisa en la distinta retórica la originalidad del emperador pagano, aún en el uso de idénticos argumentos.

La obra está escrita con suma claridad, yendo a lo fundamental y con pocas concesiones a la erudición, aunque conoce bien la bibliografía al respecto. La obra concluye con un índice de materias.— P. DE LUIS.

BOSCH, D., *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000, 23 x 16, 803 pp.

Aún después de casi diez años de su primera publicación en inglés, el libro de Bosch sigue siendo una obra indispensable para cualquier reflexión sobre la misión hoy. Es entonces muy laudable que el Editorial Queriniana publique esta traducción para provecho de los lectores en italiano. La traducción por Giorgio Volpe está muy bien hecha, a pesar de ser voluminosa (más de 200 páginas que en el original), una razón para cual puede ser la colocación de las notas a pie de página, en vez de colocarlas al fin del libro. La novedad de esta traducción consiste en la actualización de la bibliografía preparada por G. Colzani, que, aunque no completa ni bien cultivada, se extiende por catorce páginas e incluye títulos recientes y los estudios de las iglesias jóvenes.

La reflexión de Bosch puede ser comprendida como un movimiento en tres etapas, que en vez de agotar al argumento busca iluminarlo desde tres perspectivas cardinales: la bíblica, histórica y contemporánea. La primera parte que se centra en la concepción de la misión según Mateo, Lucas y Pablo, no solamente individualiza elementos básicos, sino que también pone de relieve la preocupación individual y la consecuente teología idiosincrásica de cada uno. Bosch piensa que la primitiva Iglesia no debe ser simplemente imitada, sino antes de todo comprendida, valorada y tomada como modelo. Esta visión que nos urge de acompañar la historia con distancia y simpatía, aclara los varios paradigmas en la evangelización de Europa y las colonias, cuyos métodos pueden y tienen que ser justamente criticados, pero también apreciados por las Iglesias jóvenes. El mensaje reconciliador que sobresale en toda su obra toma un nuevo vigor cuando Bosch analiza el paradigma misionero contemporáneo. Su propuesta, que es en realidad muy audaz, consiste en desarrollar un modelo ecuménico que hace justicia a la pluralidad de la vivencia cristiana y compromete radicalmente con el mensaje evangélico. Por esta razón Bosch nunca se cansa de reafirmar su convicción de la *missio Dei* que se actualiza en *missiones ecclesiae*. Todavía falta mucho para que eso sea una realidad eclesial y católica. Esta traducción italiana de la *Misión Transformante* puede ser un paso adelante. ¡Ojala! Que una editorial tome ahora la iniciativa para la versión en español.— P. PANDIMAKIL.

BOROBIO, D., *Eucaristía* (=Sapientia Fidei). Serie de manuales de teología. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2000, 14,5 x 21,5, 425 pp.

El punto de partida de la obra es destacar la centralidad de la eucaristía, siguiendo las enseñanzas expuestas en el Vaticano II (L. G. 11 y S. C. 10).

Aunque el autor tiene en cuenta las grandes corrientes en la renovación del estudio de la eucaristía, tanto a nivel europeo como hispano, hace una opción metodológica concreta que él mismo, en la introducción, califica como: unitaria, pascual, mistagógica, sistemática, hispánica y ecuménica.

Se comienza estudiando la eucaristía en el Nuevo Testamento (Sinópticos, Pablo, Juan), para pasar a ver la explicación dogmática de la eucaristía a lo largo de la historia, desde la época patristica hasta el Vat. II. a continuación se tiene en cuenta la evolución de la eucaristía desde el punto de vista litúrgico.

La reflexión sistemática se centra sobre los siguientes argumentos: eucaristía como memoria de la pascua; eucaristía banquete fraterno; Espíritu Santo y eucaristía; eucaristía sacramento del sacrificio; eucaristía presencia transformante; eucaristía Iglesia.

En todos estos capítulos se repite un mismo esquema: contexto y situación; precisiones hermenéuticas; comprensión histórica; reflexión sistemática; celebración litúrgica.

En los dos capítulos conclusivos se ve por un lado la eucaristía, gracia de reconciliación, compromiso de misión y prenda de vida eterna; y por otro la eucaristía y el culto eucarístico fuera de la misa.

El estudio (sintético y claro, como corresponde a un manual de teología), va completado con una abundante y selecta bibliografía, que es un instrumento de trabajo importante para quienes deseen una investigación ulterior.

Aunque en el ámbito español ya existen otros manuales sobre la eucaristía, no dudamos que esta nueva monografía de la colección Sapientia Fidei será bien acogida no solo por los profesores y estudiantes de teología, sino también por muchos creyentes que, cada vez más, desean profundizar en este "misterio de la fe".— B SIERRA DE LA CALLE.

DE VILLALMONTE, A., *Cristianismo sin pecado original*, Ediciones Naturaleza y Gracia, Salamanca 1999, 14,5 x 21, 396 pp.

Puede ser que ya desde el título uno se sienta sorprendido, pero en la medida que se va leyendo la obra, se percibe la lógica teológica que hay de fondo, que es precisamente resaltar la absoluta primacía de Cristo en la Historia de la Salvación.

Pocos teólogos podrían afrontar este tema con mejor conocimiento de causa que el profesor Alejandro de Villalmonte, franciscano-capuchino. Ciertamente ningún otro teólogo español ha dedicado tanto trabajo y tantos desvelos a desentrañar este polémico argumento enraizado profundamente en la tradición cristiana. Por lo que su tesis de un "*Cristianismo sin pecado original*" no es consecuencia de una frivolidad intelectual, sino fruto maduro de largos años de docencia e investigación, que exigirá, como consecuencia, reescribir el catecismo desde una nueva perspectiva.

El punto de partida para optar a favor de un "cristianismo sin pecado original" es la preocupación cristológica, paulino-agustiniana: "No desvirtuar la cruz de Cristo". Pero, mientras S. Agustín para no desvirtuar la cruz de Cristo se creía obligado a decir que todo hombre nace en pecado original, el Prof. Villalmonte (para no desvirtuar la eficacia salvadora de la cruz de Cristo), habla de un "estado de gracia original" en el recién nacido.

Analizando la Sagrada Escritura a la luz de la nueva hermenéutica, el autor considera que la doctrina sobre el pecado original "no es doctrina bíblica en el sentido preciso y técnico de la palabra". De igual modo, los textos tridentinos son "norma", pero no "horma", y no hablan del pecado original como de una verdad dogmática, sino que la verdad dogmática que hay que defender es la "salvadora de la necesidad universal y absoluta de la redención de Cristo". Esta doctrina se salva mejor (escribe Villalmonste), negando el pecado original en el nascituro y afirmando en él la presencia real e influencia de la gracia de Cristo.

Se hace notar en el estudio el influjo negativo que la doctrina del pecado original ha tenido para el conjunto del sistema cristiano de creencias, para la moral cristiana, así como para la cultura occidental y el pensamiento social y político cristiano.

El autor piensa que "a nivel de alta teología, de la moral, de la pastoral, de la vida concreta de cada creyente, un "Cristianismo sin pecado original" está más conforme con la Palabra de Dios, y será más aceptable para la sensibilidad religiosa del hombre de hoy, que no el cristianismo pensado y vivido bajo la presencia e influencia de aquella secular creencia".

No obstante, con realismo y humildad, el P. Alejandro del Villalmonste, terminada la redacción considera que su teología es el "saber de un viandante" y que para el teólogo "viador", mejor es la inquietud que el reposo sobre el lecho de la historia.

Apuesta valiente e iluminante la defendida en esta obra, que contribuirá a ver el mensaje cristiano como "la buena y alegre noticia" de que todo hombre entra en la vida personalmente acogido por la gracia y el amor del Padre Celeste, incorporado a Cristo, sacramento radical de salvación.— B. SIERRA DE LA CALLE.

WEBER, F., *Mission - Gegenstand der Praktischen Theologie?*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1999, 21 x 14.7, 253 pp.

¿Por qué se publica una tesis doctoral después de casi un cuarto del siglo? La respuesta dada por O. Fuchs en su contribución 'Iglesia abierta al mundo' que acompaña al libro de Weber es doble: de un lado la investigación sobre el lugar de la misión en la teología práctica, desde la ilustración hasta el Vaticano II, establece la relación elemental y constitutiva entre las dos, y por el otro, hace ver los distintos énfasis puestos por K. Rahner y A. Exeler en sus correspondientes concepciones de la teología práctica como misionera y pragmática, y así abre una doble vía complementaria para esta disciplina hoy. En una u otra concepción sobresale el pensamiento misionero como parte integral de cualquier teología.

El estudio de Weber examina en cinco capítulos los manuales y libros de texto de teología práctica empleados en las universidades alemanas desde el inicio de la disciplina en 1777 hasta la publicación del *Manual de teología pastoral* por K. Rahner y otros en 1972, y averigua que a pesar de los varios intentos la misión ocuparía un papel central en la disciplina solamente en los últimos tiempos. Las razones del fracaso son varias. Durante la ilustración la teología práctica fue conceptualizada según el espíritu del tiempo sin mención alguna de la misión. La decadencia de la misión en el siglo XVIII ya indica una carencia de su legitimación teológica que tiene sus razones en los acontecimientos tanto políticos como eclesiales: el ocaso del imperio español-portugués, la supresión de la Compañía de Jesús y la querrela sobre los ritos chinos. Para la ilustración, la Iglesia significó solamente un poder moral que unifica los hombres para fomentar la religión y la ética, y una vez ha logrado esta meta, cesaría de existir. En esta concepción la misión no tenía ningún lugar.

El resurgimiento de la misión católica, iniciado en Francia en la primera mitad del siglo XIX, aunque fue compartido por toda Europa, no logró en precisar el carácter misio-

nal de la Iglesia dentro la eclesiología, pues el nuevo interés en la misión fue marcadamente nacionalista. No obstante, la ausencia de patrocinadores estatales ha hecho de la misión una empresa del pueblo de Dios que, informado por los periódicos misionales, participó con dinero y oración en la tarea de las numerosas sociedades misioneras. Este es el contexto en que A. Graf, partiendo de la teología de J. M. Sailer y la de J. B. Hirscher, avanza la visión de la Iglesia en misión como una actividad divina-humana que construye la Iglesia misma. En su análisis de los manuales correspondientes, el autor no solo destaca los puntos importantes comunes a los tres teólogos, sino también pone de relieve las innovaciones que hasta el Vaticano II no supieron integrarse en la eclesiología. Un ejemplo llamativo es la noción de la colaboración del todo pueblo de Dios en la misión universal de la Iglesia que Hirscher vivamente invocó. Que el nuevo pensamiento empezó a echar raíces está demostrado por los manuales de J. Amberger y F. Pohl. El último especialmente proponía una teología de las religiones no-cristianas, que constituye una novedad por este siglo.

A pesar de estos avances, la misión continuó en ocupar un lugar al borde de la teología práctica en la segunda mitad del siglo XIX, pues de un lado el Vaticano I, que podía inaugurar un encuentro real entre las Iglesias del viejo mundo y de las misiones, preocupado por la aprobación de la infalibilidad papal, rehusó abordar el tema de la propagación de la fe, y del otro, el método escolástico empleado por los manuales de teología práctica se limitó de proponer una pastoral del buen ejercicio del oficio del cura. El énfasis sobre la *cura animarum* no dejó captar el alcance universal de la misión, hasta que la hodegetica llegara a incluir toda las dimensiones del mandato eclesial. Un nuevo interés en la misión universal empieza desde los documentos papales de León XIII, Pío X y Benedicto XV, que inicia una época señalando que la meta de la misión consiste en hacer llegar la salvación prometida en Jesucristo y así extender el reino de Dios a todo el mundo.

El impulso suscitado por esta nueva concepción de la misión viene otra vez desde Francia, cuya preocupación de ser un *Pais de misión*, promete desarrollar la misión como una temática eclesiológica. Dejado atrás las ideas fijas, tanto de la conversión individual como de la *plantatio ecclesiae*, este pensamiento buscó definir la misión de la Iglesia de su naturaleza misma, no de su presencia geográfica.

La continuación de esta idea en el Vaticano II y en el manual de la teología pastoral publicado por K. Rahner y otros discute el autor a largo del último capítulo que hace ver el cambio de perspectiva, según el cual la misión constituye una de las funciones fundamentales de la Iglesia. La nueva orientación eclesiológica explicada sucintamente, basándose en los documentos del Vaticano II, destaca la importancia del dialogo y co-operación entre las culturas y religiones, de modo que la misión no sea un camino en 'sentido único'. Sobre la legitimación de la misión, el autor pone de relieve que la Iglesia no puede no ser el medio de salvación —es decir, misionera— sino que no quiere dejar de existir. La tarea misionera no es exclusiva de la jerarquía, sino se extiende a todo el pueblo de Dios. Además, desde la perspectiva de la historia de la salvación, Dios, no la Iglesia, conduce la misión, y de consecuencia las Iglesias particulares son llamadas de ser Iglesias del mundo, pues la misión hace a la Iglesia cumplir su tarea de ser el *sacramento de salvación*.

A pesar de poner de relieve la misión y de subrayar su importancia en la vida cristiana, ni Rahner ni la teología post-Vaticana han logrado suscitar mayor interés por la misión. Según Weber, la incapacidad de integrar la misión en la teología y el desinterés sobre la misión, son indicaciones de la crisis de fe. En el postscriptum el autor nos recuerda justamente que sólo a través de la misión universal, la Iglesia puede revivificarse. Para ello, este libro ofrece buenas perspectivas.— P. PANDIMAKIL.

MOLTMANN, J., *El Espíritu Santo y la teología de la vida* (=Verdad e Imagen minor 11), trad. J.M^a Garrido, Sígueme, Salamanca 2000, 17,5 x 12, 174 pp.

Fiel a su convicción de que la teología no debe ser coto reservado a minorías porque “es una tarea de todos los cristianos”, Moltmann pone al alcance de todos esta edición de bolsillo sobre el Espíritu Santo. Este libro, titulado originalmente *La fuente de la vida* (en esta versión castellana aparece como subtítulo), expone de modo divulgativo la misma temática desarrollada de forma más científica en *El Espíritu de la vida* (1991), publicado también en castellano (Verdad e Imagen 142).

Contiene una recopilación de conferencias pronunciadas en comunidades y en seminarios y facultades de diversos países. Respecto a su obra anterior, destacan por su novedad cinco de los capítulos: el primero, que es una meditación sobre Gn 32,25-32; el segundo, que responde directamente al título a la obra; el cuarto, que recoge una reflexión sobre la esperanza; el décimo, que fue escrito para la Conferencia Mundial de las Iglesias (Cambera 1990); y el último, “¿Qué hacemos cuando rezamos?”, que permanecía inédito.— R. SALA.

HUNDECK, M., *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre* (=Bonner Dogmatische Studien 32), Echter, Würzburg 2000, 23,5 x 15,5, 416 pp.

H. Blumenberg (1920-1996) es ante todo un pensador de la modernidad. Nacido en Lübeck (Alemania) fue profesor en la Universidad de Münster y miembro del Instituto Internacional de Filosofía de París. En su obra filosófica, basada en la fenomenología y en la “metaforología”, trata de formular las relaciones entre los paradigmas de la racionalidad y de la historia. Blumenberg se inserta en la corriente de pensamiento que, desde los primeros decenios del s. XX, intenta descifrar el misterio de lo humano superando la absolutización subjetivista del idealismo alemán. Y como muchos de sus representantes más destacados (Rosenzweig, Ebner, Buber, Grisebach, Guardini, Gogarten) tiene una inspiración religiosa, aun cuando sólo se manifieste muy veladamente.

Para Blumenberg la “modernidad” encierra la exigencia de realizar definitivamente la autonomía humana. Ahora bien, la idea de un comienzo totalmente nuevo, sin precedentes, constituye un mito. La afirmación de sí (*Selbstbehauptung*), propia del hombre moderno, proviene del absolutismo teológico del nominalismo medieval. Blumenberg ilustra el paso de la Edad Media a la Modernidad por las doctrinas de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno porque, según él, son ellos los que mejor precisan la noción clave de cambio epocal (*Epochen Schwelle*). Es obligado constatar simultáneamente una continuidad y una discontinuidad en la problemática histórica y existencial que interpreta la modernidad como “secularización”.

En este voluminoso trabajo de investigación, presentado como tesis doctoral en la facultad de teología de la Universidad de Bonn, bajo la dirección de J. Wohlmuth, el autor hace un estudio exhaustivo de la obra de Blumenberg para presentar su fenomenología de los cambios de época como un reto para la teología. Consta de cinco partes. En la primera se muestra la afinidad de Blumenberg con el pensamiento judío del s. XX (J. Rosenzweig, J. Taubes, K. Löwith). La segunda estudia su noción de Mundo en diálogo con Copérnico y Nicolás de Cusa. La tercera confronta su teodicea con el fenómeno de la gnosis y el antijudaísmo de Marción. La cuarta analiza su perspectiva del Tiempo a través de la categoría de memoria. Y en la última trata de descubrir cómo formular y articular para el tiempo actual

la pregunta sobre el Dios Creador y Redentor del hombre y del mundo, de forma que siga siendo una pregunta significativa en el mundo secular del tercer milenio.— R. SALA

CAMBÓN, E., *La Trinidad, modelo social*, Ciudad Nueva, Madrid 2000, 22 x 14,5, 198 pp.

Recurriendo a las raíces tradicionales tanto griegas (la noción de *perijóresis*) como latinas (la analogía del amor), algunos autores, ortodoxos primero (S. Bulgakov), y durante el último siglo también católicos del ámbito de lengua francesa (Taymans d'Eyperon) han ensayado una nueva aproximación a la Trinidad de carácter comunitario. Recientemente este modelo ha sido bien acogido, aunque con diferentes matices, por autores de diversas procedencias (J. Moltmann, J. Bracken, L. Boff, B. Forte).

Este ensayo se sitúa en esta misma línea de reflexión, pero se trata de una obra didáctica, con un lenguaje accesible para los no especialistas. Por un lado quiere abrir nuevos horizontes en la vivencia concreta de la experiencia trinitaria en el campo de las relaciones sociales, y por otro, ofrecer elementos para expresarla mejor conceptualmente. El libro es fruto de una serie de charlas del autor en encuentros internacionales del Movimiento Humanidad Nueva (Focolares).

Aunque el modelo comunitario de la Trinidad todavía hoy es puesto bajo sospecha por muchos autores, para los que representa una sutil forma de triteísmo, lo cierto es que puede ofrecer un revulsivo para superar el “exilio de la Trinidad” de la fe y de la praxis de los cristianos (B. Forte).— R. SALA.

GARCÍA ANDRADE, C., *La Trinidad: “software” de Dios. Reinstalando a Dios en la cultura occidental*, Ciudad Nueva, Madrid 2000, 20 x 13, 152 pp.

Como es sabido, el lenguaje de la informática designa con el término *software* los diversos programas cargados en el ordenador, mientras que emplea el término *hardware* para referirse al soporte físico, las piezas electrónicas que lo componen. Teniendo en cuenta que para hablar de Dios el lenguaje menos inadecuado es el de la analogía, el autor de este libro, misionero claretiano, profesor del Estudio Teológico Claretiano y del Instituto de Vida Religiosa de Madrid, ha tenido la genial intuición de partir de esta original imagen para aproximar al mundo de la Trinidad. De hecho, podemos decir que la realidad trinitaria de Dios tiene mucho que ver con el dinamismo interno de unas relaciones recíprocas de intercomunicación (*software*) y nada con la realidad eternamente estática, compacta e inmóvil (*hardware*) que tantas veces se nos ha vendido. Seguramente para hablar de la Trinidad esta “analogía cibernética” resulta hoy, en la era de las telecomunicaciones, mucho más accesible y expresiva para todos (y en especial para los “internautas” cristianos) que las clásicas analogías cosmológicas y psicológicas.

El subtítulo del libro se sirve de la misma imagen para señalar una tarea apremiante: “reinstalar” a Dios en nuestro contexto socio-cultural. En tiempos de secularización a muchos les cuesta “conectar” con Dios. El programa-Dios, con el que se ha trabajado durante tanto tiempo, ha desaparecido de la pantalla. Reinstalar su realidad en cuanto dinámica de intercomunicación trinitaria puede servir muy bien para desbloquear la situación porque, a pesar de todo, el Dios del judeocristianismo sigue estando en el “disco duro” de la cultura occidental.

El ensayo está dividido en cuatro capítulos. Tras un capítulo introductorio a cerca de la insignificancia de la Trinidad para la gran mayoría de los cristianos, se hace un análisis de

la experiencia de Dios en el mundo actual desde cinco dimensiones del fenómeno religioso (experiencial, existencial, personal, social e intelectual). Brevemente y como respuesta a lo anterior el tercer capítulo trata de rescatar los elementos positivos y las posibilidades de la situación. Y el cuarto capítulo presenta una relectura en clave trinitaria recorriendo las mismas dimensiones del fenómeno religioso ya estudiadas.— R. SALA.

BUENO, E., - CALVO, R., *Una Iglesia Sinodal: Memoria y profecía*, BAC, Madrid 2000, 13 x 20, 124 pp.

El mismo título indica ya la intencionalidad de los autores al escribir esta obra. Atañe al nombre mismo de Iglesia la cual, al decir de san Juan Crisóstomo, podría llamarse *sínodo*.

Los autores fijan su atención en la celebración del jubileo de este año 2000 que, en gran medida, se ha apoyado en la celebración de los sínodos a todos los niveles de la Iglesia. El mismo Juan Pablo II recuerda, ante la asamblea especial de obispos para América, que sínodo quiere decir *comunión de caminos* (12.2.1997).

Los autores hacen una breve reflexión y un primer acercamiento a la Iglesia como una realidad sinodal. La obra comprende tres partes:

En la primera parte: *La herencia del presente* (pp. 15-51), la obra observa la realidad actual. El presente contempla en la sensibilidad eclesial una herencia que debe ser asumida, discernida y desplegada en toda la amplitud de su potencialidad. El presente aparece lleno de ambigüedades, zozobras, tensiones, etc. pero en él se aprecian ya alientos y aspiraciones para orientar el camino hacia el futuro. Ven la *sinodalidad* como una de esas luces que pueden comenzar a iluminar el futuro.

En la segunda parte: *La Fantasía de la memoria* (pp. 53-83), la obra presenta a la Iglesia, que descubre su propia identidad. Hace ver que la *memoria* forma parte de la vida misma de la Iglesia y de la experiencia que la ha constituido. La memoria aporta continuamente verdades vividas, pero truncadas, que deben ser recuperadas para apreciar el origen histórico y las raíces teológicas de la misma Iglesia. Entre tales perspectivas se descubre el horizonte de la *sinodalidad*.

La tercera parte: *La anticipación de la profecía* (pp. 85-121), presenta un abanico de realizaciones y de prácticas eclesiales concretas de sinodalidad. La obra hace especial hincapié en el *sínodo diocesano*, que puede servir de ejemplo y punto de referencia y orientación para el futuro.

La obra abre, sin duda, horizontes nuevos para una mayor profundización teológica en la sinodalidad de la Iglesia.— S. GONZÁLEZ.

OLTRA PERALES, E., - PRIETO TABOADA, R., *Reflexiones sobre la presencia y ausencia de Dios*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Valencia 2000, 24 x 17, 254 pp.

La presencia de Dios es un hecho incuestionable en la vida del hombre, siendo necesario para dar una respuesta existencial a los avatares que va encontrando en su devenir. No en vano, la teología cristiana halló en la filosofía griega una base donde estructurar sus cimientos (escolástica). Oltra y Prieto se sitúan desde un punto de arranque que ha supuesto la diatriba por excelencia desde la modernidad: cuál debe ser la armonía entre razón y fe, cómo integrar filosofía y teología.

Tenemos en este volumen una serie de reflexiones que manifiestan una descripción fenomenológica (p.13) sobre cómo Dios se ha expresado en la historia del pensamiento. Partiendo, pues, del hecho de que en toda cultura ha estado presente el fenómeno religioso, bien contemplado desde la filosofía o desde la religión, hay que reconocer que el Ser sigue siendo un misterio que se debe desvelar en la realidad y que tiene implicaciones trascendentes.

Analizando ciertos vericuetos de la presencia de Dios en la filosofía moderna, estos autores llegan a ver en Heidegger una luz resplandeciente por renovadora, afirmando que el problema, el misterio del Ser sigue existiendo y es el problema por desvelar. Hoy la teología tiene ante sí este reto ineludible que "está en buscar un lenguaje apropiado que pueda provocar y conservar la fe." (p.220).— P. TIRADO.

BIGOTTO, G., *Mary the mother of Jesus. Exegesis and spirituality*, Paulinas, Nairobi 1999, 21 x 14,5, 232 pp.

En este siglo postmoderno y secular de Europa, la misma fe se convierte en cuestión para muchos cristianos. Y entre los mismos fieles, especialmente entre muchos jóvenes a raíz de exégesis bíblica y la influencia de otras confesiones cristianas, el lugar de María en su compromiso cristiano queda en entredicho. La cuestión es mantener una sana doctrina sobre María sin caer en las exageraciones populares y sin ir a los extremos de algunas confesiones cristianas. De ahí, su principal base de exposición es la Biblia. Pero al mismo tiempo nos recuerda que no podemos olvidar el testimonio vivo de la Iglesia primitiva, ni de los santos que han mostrado en su propia vida la validez de la devoción a María. El criterio fundamental de este discernimiento es que la devoción a María no es un fin en sí sino un camino hacia Jesús. El valor del libro consiste en que no es un mero producto de exégesis sino que dimana de la devoción personal del autor consolidado por varios años de impartir clases en dicha materia. Al final del libro hace una relación entre María y mujer de hoy en general y en particular la mujer de Africa en cuyo contexto está escrito el libro. En esta parte ofrece unas intuiciones muy originales.— A. PALLIPARAMBIL.

SILANES, N., (Dir.), *Dios, Buena Noticia. III Exposición bibliográfica e iconográfica internacional. Jubileo 2000 especialmente consagrado a la Santísima Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2000, 15,5 x 23, 291 pp.

La celebración del Jubileo 2000, especialmente consagrado a la Santísima Trinidad, ha dado motivo al Secretariado Trinitario a organizar varias iniciativas. Una de ellas fue la de montar la III Exposición Bibliográfica Internacional, a la que se añadía una vertiente iconográfico-trinitaria.

Participaron 169 editores de 17 naciones, con un total de 2082 libros, en su mayoría sobre el misterio de la Santísima Trinidad. Se celebró en Madrid del 5 al 30 de mayo del 2000.

La exposición tenía por título "Dios, Buena Noticia", en cuanto que, frente al Dios leguleyo de los judíos y al Dios motor de los griegos, Jesús nos revela un Dios-Amor, Don, Familia (Padre, Hijo y Espíritu Santo).

En siete secciones se muestran obras antiguas y modernas agrupadas sobre los siguientes temas: Dios Padre fuente de la vida; Anunciación y nacimiento de Cristo; Ungido

por el Espíritu Santo para la misión; la Pascua de Jesús; el Espíritu Santo en la Iglesia; Dios es siempre misterio; la casa de la Santísima Trinidad.

La bibliografía trinitaria se agrupa en cuatro secciones: Dios ateísmo; Dios en la Biblia; Dios en los Santos Padres; El Dios de la Iglesia.

La obra se completa con un índice de editoriales y autores.

Además de ser el catálogo de la exposición iconográfica sobre un tema tan particular, el libro servirá como punto de referencia bibliográfica sobre la Santísima Trinidad.— B. SIERRA DE LA CALLE.

Moral-Liturgia-Pastoral

ANGELINI, G., *Teologia Morale Fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria* (=Lectio 4), Glossa, Milano 1999, 17 x 25, 676 pp.

Esta obra comienza constatando (I Parte) que la Teología Moral se encuentra entre la incertidumbre y la dispersión debido a factores internos y externos. Internos son su orientación post-tridentina hacia el sacramento de la confesión y la consiguiente preocupación por especificar los pecados y delimitar lo lícito y lo ilícito, lo cual provocó que la Teología Moral se escindiera de la Teología Dogmática y desembocara en una moral casuista, materialista, naturalista e intelectualista, centrada en el contenido material de la acción y el carácter general y abstracto de la norma sin hacer referencia a la identidad del sujeto o a su conciencia, que es histórica y experiencial. Entre los externos encontramos el desinterés de la filosofía moderna por la moral, siendo substituidos los “maestros del pensar” por psicólogos y sociólogos cuya objetividad a veces queda hipotecada por sus prejuicios teóricos; tampoco podemos olvidar el cambio social que no acepta una unívoca moral cristiana. Ante este panorama, la Teología Moral deberá superar la precipitación posterior al Vaticano II y clarificar el sentido de la vida mediante la formalización de los *conceptos universales* –acto humano, libertad, conciencia, ley, virtud, culpa..., analizando filosófica y fenomenológicamente la experiencia moral–, y de las *categorías específicas* cristianas –*Torah*, pecado, conversión, seguimiento...–.

Para desarrollar este planteamiento global se hacen imprescindibles una buena fundamentación histórica (II) y bíblica (III), que son tratadas con extensión y profundidad (pp. 55-237, 239-551). La parte *histórica* se estudia en tres períodos; el *patrístico* resuelve los problemas concretos con exhortaciones de tipo práctico-pastoral, aunque hay variaciones entre la tradición latina –con riesgo de caer en el moralismo de las obras– y la griega –con mayor preocupación teórico-doctrinal–; se va privilegiando el proceso de helenización en detrimento de la herencia bíblica, sirviéndose de la tradición popular y filosófica griegas; en el período *escolástico* se da un gran proceso de formalización conceptual con la incorporación de Aristóteles y su naturalismo y racionalismo; el pensamiento de Sto. Tomás será capital para la reflexión posterior y sus planteamientos estarán siempre presentes en la historia de la teología moral fundamental; su moral, contra lo que se suele sostener, no es de la virtud sino de la ley; la escolástica tardía y el nominalismo reaccionarán contra el “necesitarismo” intelectualista tratando de recuperar la voluntad libre. El *período moderno* ve la constitución de la Teología Moral como disciplina distinta; además de separarse de la *theologia scholastica* y de la filosofía también pierde contacto con los problemas reales planteados por la transformación civil, siendo incapaz de interpretar la nueva situación del pensamiento individual, autónomo y laico. El Vaticano II trazará unas líneas renovadoras para

poner remedio a esta situación: más científicidad, mejor fundamentación bíblica, y abandono de la casuística y del minimalismo al proclamar la vocación de todos a la perfección.

La *Teología bíblica de la experiencia moral* contempla la ley como expresión de la correlación entre el actuar salvífico de Dios y la respuesta humana y como plasmación de las implicaciones prácticas de la fe en el comportamiento cotidiano; la experiencia liberadora de Israel puede extenderse a toda experiencia fundamental humana y concretarse en mandamientos que reflejan la disposición radical de toda persona en su mundo de relaciones, con lo cual la ley viene a presentarse como el arquetipo de ese orden moral universal pensado desde la fe y en el que todos podemos entender unívocamente el significado objetivo del actuar responsable. Los *Profetas* pronuncian su palabra en un contexto histórico concreto pero con un significado universal; el “juicio”, central en su mensaje, es consecuencia de las expectativas de Dios frente a su pueblo frustradas por todo tipo de injusticia; la llamada a la conversión rechaza el refugio evasivo en el culto, exige la justicia y el derecho y se abre a la promesa de salvación. La *sabiduría* “convencional”, fruto de constataciones obvias de la experiencia, progresa con la sabiduría “crítica” y la “creyente”, en la que el “temor de Yahvéh” funciona como principio de discernimiento común –a la vez que alternativo y complementario– a la experiencia ordinaria y secular de cualquier otro hombre. En la *predicación de Jesús*, el mandamiento dirigido a la libertad del hombre sólo puede ser entendido en relación a su persona y a su obra; el amor es central y sobrepasa la insuficiente exigencia de la ley; la respuesta de los hombres está implicada en la acción soberana de Dios realizada en Cristo Jesús, tanto en su comienzo como en su plenitud. En *Pablo* se analiza la justificación no por las obras de la ley –término cuyo uso no siempre es unívoco– sino por la fe, reflejando el complejo proceso de desvinculación del contexto judío y la defensa de la libertad; otros temas presentes son la parénesis, las formas de discernimiento moral y la conciencia. En *Juan* se muestra la dificultad para hablar de una “ética normativa” dada su concentración moral en el *creer* en Dios y en el mandamiento de *amar* a los hermanos. Finalmente se ofrece una síntesis conclusiva (IV) con las líneas esenciales de lo que debe ser una teoría cristiana de la experiencia moral: no al intelectualismo escolástico o idealista y sí a la inteligencia teológica de la experiencia moral; el deber, la ley, la conciencia, la opción fundamental, el pecado, la competencia del Magisterio en moral... Un *índice* onomástico y otro bíblico completan este extenso y denso trabajo de Giuseppe Angelini, quien demuestra un gran conocimiento de las fuentes y del mundo de la moral así como un sereno equilibrio para reconocer los logros y no callarse las carencias, descartando planteamientos antitéticos y hermenéuticos “quisquillosos”, e insistiendo en la necesidad de una buena antropología filosófico-teológica para armonizar fe y moral. Dadas la solidez de esta síntesis histórico-bíblica y la no abundancia en el ámbito español, nos encantaría ver traducida esta obra.— J. V. GONZÁLEZ OLEA.

ZUCCARO, C., *La vita umana nella riflessione etica* (=Giornale di Teologia 269), Queriniana, Brescia 2000, 12,5 x 19,2, 346 pp.

Los avances científicos con sus nuevos planteamientos acerca de la vida humana provocaron el nacimiento y desarrollo de la bioética, ciencia que en su nivel teológico intenta clarificar los presupuestos fundamentales revisando la reflexión moral tradicional y evitando recaer en la casuística; por eso Cataldo Zuccaro sigue un método interdisciplinar que presenta el dato antropológico, lo interpreta éticamente y teológicamente lo ilumina.

Los nuevos interrogantes sobre la vida abren el primer capítulo, recordando que al estatuto epistemológico de la ciencia le corresponde no emitir juicios de valor moral sino

salvaguardar una neutralidad amenazada por los intereses económicos y ser más prudente ante experimentos cuyos efectos o irreversibilidad se desconocen. En el fondo subyacen actitudes enraizadas en la concepción dominante de la vida, donde el hombre *potens* se resiste a reconocer la propia finitud, *el pavidus* se angustia ante la incertidumbre del futuro y *el narcissus* hace girar todo en función del propio yo. En cuanto a la teología, ha de ser valiente en asumir el dato científico sin caer en la estigmatización fácil; quien se siente *creado a imagen y semejanza* –como partner para caminar en libertad– y *como hijo* –invitado a una relación de amor– reconoce sin miedos que la “profanidad-laicidad” verifica la autenticidad de la sacralidad. Para superar la visión puramente *cronológica* (“cuándo” comienza o acaba la vida humana-personal), el cap. 2º presenta una visión *antropológica* del tiempo: es un tiempo habitado por la persona comprometida en construir su propia proyectualidad, y cuyo criterio de valor es la relación –acogida o rechazo del otro–; la plenitud de la resurrección de Cristo, sacramento del Padre y del hombre, no bloquea el compromiso del hombre por la construcción del mundo, sino que lo sitúa en un espacio de responsabilidad donde el hombre y Dios se encuentran en el “hoy” de la decisión; de ahí que ningún tiempo, ni el de la enfermedad ni el del dolor ni el de la muerte, pueda considerarse sin valor o contrario a la dignidad humana. La unidad de la persona contra todo dualismo o monismo es el eje del tercer capítulo; el cuerpo es epifanía-sacramento de la persona, siendo legítimo intervenir sobre él para realizarse como persona, aunque el discernimiento a veces sea costoso: respetar la identidad e integridad personales y evitar los extremos, como puede ser una sacralización estática de la naturaleza o una libertad que trata como puro material biológico a un cuerpo que llegará a ser personal si se le deja desarrollar; ni la biología puede decir quién es persona ni la filosofía-teología pueden ignorar los elementos estructurales del cuerpo humano.

La actitud ante el débil-necesitado cobra máxima importancia en la vida humana naciente (4º); el embarazo puede ser vivido como tiempo donado, de espera acogedora –igual que en la Anunciación–, o como tiempo de amenaza con el consiguiente rechazo. El *estatuto antropológico del embrión* se coloca en la fecundación, lo cual implica el rechazo del aborto y la aceptación de la diagnosis genética prenatal siempre que sea con fines terapéuticos y se garanticen la identidad e integridad del cigoto. Salud y enfermedad (5º) no son mera biología, sino momentos que participan de la globalidad y construcción de la vida personal; tan errónea es la asociación de la enfermedad al castigo divino como la idolatría de la cruz –el sufrimiento como valor en sí mismo desligado del amor–; al contrario, se trata de una situación en la que Dios nos invita a insertarnos en su designio de salvación, integrando la dimensión salvífica del sufrimiento humano en el Misterio Pascual de Cristo. En los trasplantes hay que tener en cuenta al donante y al receptor, y en todo tratamiento al enfermo sigue siendo el criterio la responsabilidad personal en una dinámica relacional, no en “dirección única”. El último capítulo reafirma la dimensión moral del morir humano como acto recapitulador de la vida humana que no debe escapar a la moralidad personal; el enfermo, anciano o moribundo no ha de ser cosificado por su “improductividad” ni expropiado de un momento que también es *kairós* vivido como el supremo gesto de un amor que va hasta el final en obediencia filial al Padre. En la eutanasia, dada la multiplicidad de significados, hay que evitar la ambigüedad que crea confusión; y en el suicidio, donde se mezclan aspectos biológico-químicos, psicológicos, de sentido y otros, el juicio se basará en el grado de libertad y en la motivación del agente, preocupándonos más de la prevención que de la ilicitud, cuando hay personas y estructuras sociales que contribuyen a una opción suicida por su cerrazón a hacerse prójimo.

El planteamiento está sólidamente fundamentado y desarrollado, con un amplísimo conocimiento bibliográfico y una argumentación convincente. Hay algún aspecto que me

gustaría matizar. La relación dialogal es fundamental en toda la obra; en la clonación falta –se “*bypassa*” la sexualidad–, con predominio de la posesión, la objetivización del *producto* y la eliminación de la sorpresa; ahora bien, extender ese *logos inmanente* (¿fiscismo-biologismo?) a toda *procreación artificial* no me parece del todo coherente con el método seguido, además de ser injusto con muchos de quienes han logrado ser padres gracias a esas técnicas (167-168, 193-201). Más valiente y coherente me parece en el caso de suicidio por valor absoluto, donde pide menos “hipocresías” de la muerte indirecta o de la moralidad objetiva-subjetiva, y presenta una solución proporcionalista –sin ningún temor ni frivolidad– entre los valores en juego (326-329; 34 para la manipulación); esa misma valentía aparece en casos en los que la conciencia fiel puede entrar en conflicto con el magisterio (332-333). El interés por defender la unidad personal y evitar dualismos también recorre toda la obra, pero ¿no será un desliz hablar de la clonación del alma? (192). Es muy loable su concepción de *tiempo antropológico*, que no descarta al “cronológico-objetivo” para no reducirlo a mero “tiempo psicológico” (62-84), pero el “cuándo” creo que tiene mucha más importancia (por ejemplo, que los efectos de las diversas píldoras sean abortivos o no); esa poca importancia dada al cronológico en el comienzo de la vida humana sí le es reconocida en la muerte, para la que se pide establecer criterios ciertos e inequívocos (120-129, 234-237). Estos pequeños matices pueden ser una muestra de lo complejo que es el mundo de la bioética, y no hacen desmerecer en nada un trabajo completísimo asentado en la responsabilidad personal y en la relación de alteridad, donde el otro necesitado –no “la ley del más fuerte”–es criterio de moralidad y me invita a una existencia eucarística– gracias por el don del otro–, exodal –salida de mí mismo a su encuentro– y samaritana –sus necesidades no me obstaculizan sino que me ayudan a construir mi identidad personal–, existencia que ha llegado a su plenitud en Cristo Jesús. ¡Ojalá alguna editorial española se decida a su traducción!.— J. V. GONZÁLEZ OLEA.

WINKLER, J. J., *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia* (=Ética y discurso), Manantial, Buenos Aires 1994, 15,3 x 22,8, 307 pp.

John J. Winkler opina que la sociedad antigua centrada en la institucionalización matrimonial y transmitida por la lectura anglosajona y germánica no es real sino imaginativa y estereotipada al no considerar la dinámica de las relaciones sexuales bajo formas de dominación y desigualdad. Dada la preponderancia masculina y la no abundancia de documentos sobrevividos, las afirmaciones prescriptivas referidas al sexo y al género son limitadas, pero podemos entrever la realidad si captamos la brecha entre el discurso prescriptivo y la realidad social. Reconociendo la distancia histórica y sirviéndose del conocimiento etnográfico de la cultura mediterránea actual –no del enfoque estructuralista ni de la historia de las ideas–, el autor nos ofrece 7 ensayos articulados en 2 secciones dedicadas respectivamente a los hombres y a las mujeres.

Se comienza “degradando” a filósofos y moralistas de su posición privilegiada porque, en la práctica de la población global, apenas influían las ideas que un grupo selecto imponía en la oratoria o en las publicaciones. El sexo no es *natura* sino *cultura, convención, historia*, no debiéndose legislar apelando al actuar “conforme a la naturaleza”. El sexo tiene la misma importancia que cualquier otra actividad o ejercicio; no hay valoración ética ni casi límite alguno, pero sí un *cálculo de beneficios* basado en el *status* social de los personajes involucrados y en el placer y ventajas obtenidos. La perspectiva es androcéntrica (intereses masculinos), falocéntrica e invasora (= penetración). En el desarrollo de este primer ensayo acude al *Análisis de los sueños* de Artemidoro. Aunque pudiera parecer que no hay nor-

mativa alguna, sin embargo se quiere controlar el comportamiento sexual de los hombres mediante el contraste entre el *hoplita* –ciudadano soldado, modelo de virilidad correcta y cumplidor de sus responsabilidades –y el *kinaidos*– varón socialmente desviado, fácil y afeminado, pero no identificable con el “homosexual” del lenguaje moderno–. Uno de los criterios básicos es el de la “suma cero” entre honor-vergüenza; no se le critica por prostituirse sino por presentarse a un cargo público: quien no es capaz de controlarse o pierde su patrimonio por el placer o se ha prostituido, no es de fiar en la administración pública. Con todo, la gente se toma a broma esa normativa, siendo aplicable sólo a quien quiere ejercer un cargo en la *polis* (cap. 2º). Mediante los hechizos mágicos se pretende lograr el predominio masculino con la consiguiente victimización femenina, pero su significado es complejo, y va desde una sumisión más o menos egocéntrica a un amor profundo y fiel, justificando los sentimientos sexuales de las mujeres jóvenes y dejando a salvo el honor de la familia (cap. 3º). Siguiendo a *Dafnis y Cloe* se vuelve a plantear la dialéctica entre naturaleza y cultura, con la distinta violencia social sufrida por los dos adolescentes enamorados; sin la socialización no funciona ni siquiera el sexo, pero al mismo tiempo las ingenuas incitaciones del deseo son repetidamente contrariadas (e integradas) por la economía competitiva y hostil de la cultura griega adulta. Ese cap. 4º hace de puente para la Parte II, que hará hincapié en el protagonismo de las mujeres. Se propone una interpretación de la *Odisea* que abandona la victimación de Penélope, la cual pasa a ser considerada tan protagonista, sagaz y astuta como cualquier personaje masculino, incluido Ulises (cap. 5º). En una cultura de hombres, en la que las mujeres son silenciadas como cualquier otro grupo excluido, Safo reivindica la conciencia femenina frente a la perspectiva dominante masculina y desde un erotismo centrado subjetiva y objetivamente en la mujer (cap. 6º). Por último, las Adonias y Tesmoforias, fiestas y ritos exclusivamente de mujeres, son una declaración burlona de que el papel de los hombres es marginal y subordinado tanto en la producción agrícola como en la reproducción humana, pues son las mujeres y las diosas quienes tienen el control primordial de los procesos de producción y reproducción.

La obra concluye con 2 apéndices –un *análisis de los sueños* de Artemidoro y el significado de *physis* y *natura* como “genitales”–, una extensa bibliografía, un índice dedicado a los pasajes analizados y otro analítico.— J. V. GONZÁLEZ OLEA.

GRILLO, A., *Introduzione alla teologia liturgica. Aprocchio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani* (=Caro Salutis Cardo 3), Messaggero Padova, Padova 1999, 21 x 14, 288 pp.

Este volumen de Andrea Grillo, profesor del Anselmianum de Roma y del Instituto de Liturgia Pastoral de Padua, es un moderno manual de Liturgia Fundamental. La estructura de la obra tiene dos partes y se desarrolla en doce capítulos, precedidos de una completa bibliografía (pp. 15-31). La primera parte (caps. 1-6), de carácter histórico, sirve para presentar los fundamentos hermeneúticos y metodológicos de la actual teología litúrgica. Durante mucho tiempo (época clásica) la ritualidad cristiana fue considerada un simple presupuesto de la fe, subordinando su valor al de la gracia sacramental. En un segundo momento (época moderna) se produce el total eclipse de lo ritual y la teología va a centrar su atención exclusivamente en los efectos de la acción litúrgica. Con el movimiento litúrgico (época actual) se va a producir el redescubrimiento de la centralidad de los ritos en la celebración cristiana y la reintegración de las relaciones entre antropología y teología. En este contexto nace lo que conocemos hoy como teología litúrgica (M. Festugière, P. Guéranger, R. Guardini).

En la segunda parte (caps.7-12) se analizan críticamente las perspectivas de los autores más representativos del pensamiento litúrgico contemporáneo (O. Casel, S. Marsili, C. Vagaggini, G. Bonaccorso, P. Sequeri) así como los documentos magisteriales recientes sobre la materia (*Mediator Dei, Sacrosanctum Concilium*) y se ofrecen nuevas pistas para el desarrollo futuro de esta disciplina teológica.— R. SALA.

AGUILAR IDAÑEZ, M. J., *Cómo animar un grupo*, CCS, Madrid 2000, 23 x 17, 241 pp.

CCS continúa explorando este área conocida apenas unos pocos años. En este texto la autora nos presenta una nueva compilación de materiales útiles para monitores en cualquier trabajo a desempeñar en grupos: Grupos de fe, grupos de trabajo, grupos de scouts, grupos de tiempo libre, etc. Un manual que puede servir de consulta y apoyo a la hora de planificar cualquier reunión.

El libro tiene cuatro partes: La parte inicial es introductoria, explica la terminología, los principios básicos de acción en un grupo y cómo elegir adecuadamente las técnicas. No se trata de una teoría de grupos sino de ciertas precisiones necesarias para la exposición posterior de las técnicas grupales, el núcleo de la obra. En la segunda parte se describen treinta técnicas de iniciación grupal, y en la tercera otras tantas de producción grupal. La explicación de cada técnica es bastante amplia (características, en qué consiste, objetivos, limitaciones, variaciones y metodología), quizás se echan de menos ciertos ejemplos (sobre todo en las técnicas complejas). La última parte propone técnicas de medición y evaluación grupal, algo realmente interesante pues ofrece materiales de valoración que habitualmente el animador ha de realizar por sí mismo.

En definitiva, un manual de apoyo que bien podría servir tanto a los estudiantes de trabajo social (así lo propone la autora), como a cualquier animador interesado en fomentar el crecimiento grupal.— F. SÁEZ COMET.

Filosofía-Sociología

BLUMENBERG, H., *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, Pre-textos, Valencia 2000, 13 x 19, 215 pp.

¿Una cosa es la teoría y otra, bien distinta, la práctica? Pero esta idea es también una teoría o ¿es más bien una práctica? Así es el eterno dilema. El autor de este ensayo a partir de la famosa anécdota de Tales de Mileto y la risueña muchacha va analizando el sentido de la filosofía y del pensamiento humano a lo largo de la historia. Así aparece Sócrates y Platón, el cielo y la tierra, lo cómico y lo trágico, la astrología y la ciencia, Alfonso X el Sabio rey religioso y su crítica al Creador, el cochero de T. Brache, el aplauso y la censura de los moralistas, el terremoto de Lisboa, las manos de la crítica histórica, Nietzsche, von Humbolt, y todos los demás. Un escrito muy creativo que nos plantea las cuestiones de hoy y de siempre, y no permite dormirse ni en la filosofía recibida ni en el pensamiento consabido.— D. NATAL.

HONDERIC, T. (Com.), *Los filósofos. Una introducción a los grandes pensadores de Occidente*, Tecnos, Madrid 2000, 13 x 21, 372 pp.

Se trata de un escrito que facilita la familiarización con el pensamiento y la vida de los veintiocho pensadores más grandes de Occidente, desde Sócrates a Sartre, pasando por san Agustín, Hobbes, Bentham o Nietzsche. Cada uno de ellos queda estudiado por un especialista de prestigio internacional, colaboradores todos ellos del equipo responsable de la *Enciclopedia Oxford de Filosofía* de donde se han extraído estos textos. Así se ofrecen todas los temas fundamentales que han definido al pensador en su obra así como las realidades más importantes que han decidido su vida. Estamos ante un escrito excelente, uno de los mejores libros de referencia que existen en el mercado actual. Al final se ofrece una tabla muy detallada del mundo de la filosofía así como una selecta bibliografía de cada uno de los distintos autores.— D. NATAL.

MONSIVAIS, C., *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina* (=argumentos 246), XXVIII Premio Anagrama de Ensayo, Anagrama, Barcelona² 2000, 14 x 22, 254 pp.

Los “aires de familia” de las sociedades hispanoamericanas son evidentes. Un patrimonio común de idioma, con ajustes nacionales, la misma religión con las mismas imágenes espirituales, la misma división entre conservadores y liberales o derecha inamovible e izquierda fluctuante. Y las formaciones de la historia, la literatura, la música, la norteamericanización, la explosión demográfica y urbana y la desintegración rural. En las décadas más recientes se produce la diversificación en religión, movimientos sociales, tesis feministas, etc. En los últimos treinta años se produce una continuidad casi irreconocible con semejanzas fragmentarias e innovaciones profundas. Se trata de una aproximación a los cambios y permanencias de la cultura latinoamericana del siglo XX en un panorama que va del culto a los héroes a la sociedad del espectáculo, de las migraciones culturales a los cambios literarios, de la fe devocional a los proyectos democráticos. Estamos ante una historia de las mentalidades con sus desventuras y prodigios, de la cultura popular y la realidad más profunda. El autor es uno de los grandes intelectuales de hispanoamérica con una auténtica conciencia crítica, lúcida e insobornable. Un escrito que debe leer todo el que quiera conocer hoy la realidad de Hispanoamérica.— D. NATAL.

BAUDRILLARD, J., *Pantalla total* (=argumentos 242), Anagrama, Barcelona 2000, 14 x 21, 240 pp.

Esta obra que presentamos reúne escritos de J. Baudrillard, uno de los analistas más lúcidos de nuestro mundo, desde 1987 a 1997. Así, el sida y los transexuales, la necrospectiva de Heidegger, la economía viral y la descongelación del Este, la guerra del Golfo que no tuvo lugar, el mundo de lo virtual y lo real, la serbiodumbre occidental, los ilotas y las elites, la violencia y el odio, el problema de la vacas locas, la deuda mundial, la pobreza y la riqueza, la pantalla total, que da título a la obra, el complot del arte y los fantasmas televisivos, el exorcismo y la política, y otros muchos temas más pasan por el agudo observatorio de este ilustre pensador. Su método consiste en aislar de la pantalla total, de la trama de los intereses, de la fría razón social y el iluminismo de los media, los diversos acontecimientos que nos rodean y que son nuestros verdaderos maestros si sabemos respetar su intimidad en la realidad. Es este nuevo mundo, donde la radicalidad y la subversión, la simulación y

la ilusión, se cruzan mutuamente y han provocado la pérdida de la memoria, de la historia y de las referencias vitales. Ya hace muchos años que Baudrillard viene afrontando la realidad con su método provocativo, y en apariencia un tanto extravagante pero que tiene mucho más sentido que las chatas verdades interesadas, que no interesantes, creadas por la negra trama de los hombres grises.— D. NATAL.

MARINA, J.A., *Crónicas de la ultramodernidad* (=argumentos 244), Anagrama, Barcelona 2000, 14 x 21, 264 pp.

El autor intenta hacer inventario de los problemas del presente y darles una solución adecuada, superando los tópicos bien sabidos que nos han metido en el callejón sin salida en el que nos encontramos. Así, se habla del problema de la libertad con sus derechos y deberes, de la debilidad del yo, del problema de la identidad con todos sus esperpentos individualistas, sectarios, nacionalistas y racistas, de la desintegración de la familia y del problema del amor, la sociedad y la felicidad. También del terrorismo y la droga, del poder y la violencia, de la política, de la religión y de la ética necesaria (197). Del arte y de la libertad, de la voluntad y la liberación, de la necesidad de la autonomía para una libertad auténtica ya que aunque 'el buey suelto bien se lame' esa es una libertad solo para bueyes, o como decía alguien: aunque la burra del guarda sea libre, no por eso deja de ser burra. Se plantea también la necesidad de criterios éticos frente al derecho a la pereza, de ahí la importancia de la autonomía personal y de un proyecto social apropiado para las personas. Se plantea también la importancia de la inteligencia sentiente, de la investigación compartida y de una ética como *Constitución de la especie humana*, con sus derechos y deberes recíprocos, en mutua conciliación. Se trata también de la libertad integral e integrada, frente a la espontaneidad del poder egoísta, con capacidad de decisión y compromiso. En resumen, es necesario desarrollar una inteligencia creadora, con verdaderos sentimientos humanos, que es todo un arte y una política para construir una vida humana digna (252). Así el deber de ser humano en correlación al derecho que tenemos a serlo es un trabajo mancomunado para fundamentar un *período ético constituyente* hasta llegar a una Constitución ética universal. Sólo así es posible cumplir la tarea de la razón humana que consiste en explicar transfigurar y transformar la realidad en beneficio del hombre más allá del relativismo que por su propia esencia es también muy relativo.— D. NATAL.

BENN, G., *El yo moderno y otros ensayos* (=textos y pre-textos 413), Pre-textos, Valencia 1999, 21,5 x 14, 206 pp.

Presentamos una colección de ensayos del poeta expresionista Gottfried Benn (1886-1956). Los artículos han sido seleccionados y ordenados cronológicamente por el filósofo Enrique Ocaña, que es también traductor y prologista de la obra. El libro comienza con el ensayo que da título al libro, *El yo moderno*, todos los diferentes escritos aunque tratan diferentes aspectos de la estética buscan una única meta: volver al pensamiento prelógico, recuperar la ancestral unidad del saber, del yo y lo real, de la vida y la muerte. El traductor nos advierte que la dificultad de traducir el lenguaje ensayístico no es menor que la del lenguaje poético.

Llama la atención la variedad temática y ecléctica de los estudios seleccionados. Benn pasa revista a los estudios científicos de Goethe, el valor de la obra de Nietzsche, los ideales puristas de la Grecia dórica, una investigación de la relación entre arte y poder. Benn

entendió que el poeta moderno debe ser enciclopédico y que todo saber conduce a la belleza absoluta y total. En fin, los ensayos son una invitación a descubrir el vínculo existente entre la actividad reflexiva y la composición poética, entre la sabiduría y la belleza, entre la filosofía y la estética.— J. ANTOLÍN.

JONAS, H., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo* (=El árbol del paraíso 21), Siruela, Madrid 2000, 21,5 x 14, 415 pp.

Hans Jonas (1903-1992) es más conocido por los estudios de filosofía moral realizados al final de su vida. Así, en castellano tiene publicados entre otros: *Principio de responsabilidad* (Herder 1995), *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (Herder 1998), *El principio vida. Hacia una biología filosófica* (Trotta 2000). Pero pocos conocen que H. Jonas es también un especialista en estudios sobre gnosticismo, como aparece en el libro que presentamos. Jonas estudió filosofía en Friburgo (allí fue discípulo de Husserl y Heidegger) aunque fue Bultmann quien le animó a dedicar su tesis doctoral a la gnosis. Su tesis apareció en 1934 donde ofrece una interpretación filosófica del fenómeno gnóstico antiguo en general. La obra que reseñamos es la traducción de la aparecida en 1958 en inglés. En ella recoge los elementos válidos de su trabajo anterior pero moldeados de una manera radicalmente distinta, atenta a la historia, a la filología y a una filosofía no orientada ideológicamente. El resultado de este esfuerzo es un trabajo amplio, profundo y al alcance de un lector de cultura media. En la segunda edición de esta obra, H. Jonas añadió un capítulo sobre los descubrimientos de Nag Hammadi (1945). Aunque es muy poco lo que podía conocer de ellos; sorprende constatar el acierto de sus apreciaciones, no invalidadas por la investigación posterior.

El autor piensa que para comprender la gnosis hay que remontarse a Alejandro Magno a los contactos entre el helenismo y las civilizaciones orientales: Egipto, Mesopotamia, Irán e India. Al principio fueron los orientales los que se helenizaron. Pero a partir del siglo II a. C. se invierte el sentido del movimiento y es el mundo grecorromano el que recibe los influjos orientales. Después de esta parte introductoria viene la primera parte de la obra *Literatura gnóstica: principales dogmas, lenguaje simbólico* en la que hace una interpretación global del gnosticismo y puede ser considerada la más interesante del libro. Los gnósticos vivían angustiados por la salvación del alma de ahí se deriva su actitud frente a la sociedad: angustia vital y rechazo total de los valores corporales y mundanos, ascetismo y anarquismo, soledad y nostalgia exasperada de lo divino, se combinan con una exaltada fantasía escatológica.— J. ANTOLÍN.

WITTGENSTEIN, L., *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/ 1936-1937* (=Ensayo 455), Pre-textos, Valencia 2000, 19 x 13, 221 pp.

El texto que presentamos reproduce un diario de Wittgenstein desde 1930 a 1932 y desde 1936 hasta 1937. Estos diarios se descubrieron en 1993, en el legado de Rudolf Koder, a quien Wittgenstein había conocido en 1923, y a quien posteriormente la hermana de Wittgenstein confió estos escritos en recuerdo amistoso. Estos manuscritos fueron editados en dos volúmenes por Ilse Somavilla en 1997. El primer volumen ofrece una versión "normalizada" del texto del diario con notas de variantes y comentarios; el segundo una versión tipográfica del texto en estado original. La traducción castellana sigue la llamada versión normalizada, o para la lectura.

Aquí al igual que en los *Diarios secretos*, aparece el ser humano Wittgenstein, luchando día a día con su trabajo, con su angustia, fantasmas, perplejidades, debilidades y miserias humanas. Los años 30 a 32 son los primeros de su vuelta a Cambridge y su readaptación académica y filosófica. Vuelve a una vida que había abandonado para luchar con su país en la Gran Guerra. Los años 36 y 37 son años de retiro en su cabaña de Noruega, meses enteros de soledad tremenda, donde reelabora los apuntes del “Cuaderno marrón”, redactando así una primera versión de las *Investigaciones filosóficas*. Con esta obra se constata una vez más que la vida de Wittgenstein es de capital importancia para comprender su obra. Y lo que más importante, dada la importancia que Wittgenstein da a sus diarios, podemos afirmar que su filosofía adquiere el sentido de notas dispersas, algo parecido a un diario.

Estas páginas reproducen movimientos de su pensamiento, movimientos vivos en los que se ve cómo y en qué circunstancias surgen con respecto a la religión, filosofía, ética, música, cine, significado, vida y muerte. Como si se tratara de diálogos con un interlocutor mudo y tácito, a quien podría llamarsele “Dios” o el “sí mismo”. Todos sus temas, sobre todo el de la religión, no tienen fuerza ni sentido por sus argumentos lógicos, sino por la forma de vida que comportan; esa forma de vida, la religiosa, por ejemplo, no se desarrolla en un contenido teórico, sino en un modo característico de hablar, en un juego de lenguaje.

La filosofía es terapéutica del espíritu, claridad de planteamientos en vistas a la paz en el pensar y a la serena convivencia en soledad con uno mismo y sus fantasmas. Quien no sienta agobios espirituales o intelectuales no necesita de la filosofía. Si hacer filosofía es como ordenar una habitación, Wittgenstein no dejó un solo momento de hacer filosofía, es decir, de intentar ordenar y hacer habitable su propio pensamiento. Trató constantemente de entenderse a sí mismo, de ordenar su palpitante mundo interior. No sólo ordenó sus pensamientos como se puede ver en sus ensayos filosóficos, sino también intentó ordenar sus sentimientos, como se aprecia en estos diarios.

La lectura de estos diarios nos pone en relación con el trasfondo existencial del pensamiento de Wittgenstein; es decir, frente a su pensamiento filosófico aquí se descubre la perspectiva existencial, no teórica, del arte, la filosofía, el amor, la religión, la vida. Del mismo modo que los *Diarios secretos* ponía un poco en entredicho la lectura exclusivamente positivista del primer Wittgenstein, también podemos decir que una mera lectura sociolingüística del segundo es incompleta. En los diarios se descubre el palpar de la vida diaria de un hombre que habla consigo mismo y a quien le hubiera gustado incluso discutir directamente con Dios. La obra es pues de lectura obligada para un conocimiento más ecuánime de Wittgenstein. Algo que se vuelve a poner de manifiesto es que la preocupación religiosa fue constante y a veces parece que obsesiva en su vida. Felicitamos a la editorial Pre-textos y al traductor Isidoro Reguera por poner en nuestras manos los diarios más importantes y de lectura más apasionante de los publicados hasta ahora.— J. ANTOLÍN.

GADAMER, H. G., *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Península, Barcelona 2000, 21 x 13, 157 pp.

Entendiendo por cultura no el empleo del tiempo libre, sino lo que puede impedir que los hombres luchen entre sí y se aniquilen siendo peores que los animales, este sería el fondo que preside las elucubraciones que el filósofo centenario Gadamer desarrolla en este libro titulado *Elogio de la teoría*. Si no se tiene esto en cuenta, los diversos artículos que integran este libro parecerían un rompecabezas ya que se reflexiona, por ejemplo, sobre cultura y palabra en las distintas relaciones en que esa cultura puede reflejarse en reflexio-

nes o aspectos humanos tan dispares aparentemente como la palabra, el poder de la razón, el ideal de la filosofía práctica, la ciencia y la opinión pública en relación con la ilustración, la tolerancia, el aislamiento como historia de la autoenajenación y las expresiones mismas del ser humano en concreto, por ejemplo, la expresividad de partes corporales como las manos... Temas todos éstos de los discursos que integran este libro. En una palabra, estas reflexiones de Gadamer tienen que ver con lo que él llama "nueva hermenéutica" como teoría filosófica de la interpretación y que nos ayudan a asimilar humanamente el mundo en que vivimos.— F. CASADO.

FALGUERAS SALINAS, I., *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Eunsa, Pamplona 2000, 24 x 17, 186 p.

La presente obra se compone de artículos aparecidos con anterioridad en otras publicaciones, pero retocados para integrarlos en la presente unidad, junto con capítulos nuevos. En el trasfondo de la misma se halla la encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio* aunque algún capítulo haya sido escrito con anterioridad a su aparición. El argumento del libro es precisamente el de las relaciones entre razón y fe, que examina siguiendo un doble método: uno histórico-filosófico, con la función de proponer un modelo en que se hagan palpables los momentos decisivos de la escalada de la razón a la fe, y otro racional. El modelo lo encuentra en la figura de Agustín de Hipona cuyo pensamiento inspira toda la obra y cuyo recorrido de la razón a la fe propone en el primer capítulo, señalando la originalidad filosófica de la nueva vía abierta al pensamiento por su conversión. En el capítulo segundo presenta en detalle las etapas del recorrido tanto de la razón a la fe como de la fe a la razón, que le sirven para derivar la existencia de una filosofía específicamente cristiana. En el capítulo tercero, tras detenerse en el nombre y la noción de la misma, el autor defiende con vigor su existencia y naturaleza, siguiendo, una vez más, los pasos del obispo de Hipona. El calificativo de "cristiana" afecta a "filosofía" de modo intrínseco. "La filosofía cristiana no es una parte de la filosofía, sino un uso superior del filosofar entera, un modo más alto de hacer filosofía" (p. 131); además, "no sólo es posible, sino que puede y debe ser más digna y mejor que la simple filosofía" (p. 135). Pero esta filosofía no la entenderá quien no parta de la lógica que le es propia, la lógica del don, que antecede a la fe y a la revelación. A la pregunta sobre si, de hecho, ha existido una filosofía cristiana, responde desde la historia, pero sobre todo *haciendo* filosofía cristiana. Es lo que hace efectivamente, en un apéndice, que incluye dos ensayos filosófico-cristianos: en el primero, dedicado al tema de la oración, la fe racional sirve a la fe cristiana; en el segundo, cuyo título es "la integración destinal de la complejidad humana", los datos que aporta la fe sobre la compleja, pero única, persona de Cristo son puestos al servicio de una antropología filosófica.— P. DE LUIS.

DÍAZ, C., *Emmanuel Mounier. (Un testimonio luminoso)*, Palabra, Madrid 2000, 13 x 21, 286 pp.

Se ha dicho con mucha razón que hoy se necesitan testigos. M. Mounier ha ofrecido un testimonio luminoso para todo el siglo XX y bastante más allá. Se trata de una de las figuras señeras de la intelectualidad francesa de nuestro tiempo. Su obra, se caracteriza por la reivindicación de la persona, la unión de pensamiento y acción, y un cristianismo con memorial social. Principal representante del personalismo comunitario fundó el movimiento y la revista *Esprit* que ha influido decisivamente en la cultura europea por su aportación

fundamental sobre el espíritu de la democracia, la economía social, el federalismo europeo, la crítica del individualismo burgués, del colectivismo uniformador y la reivindicación moral y social del personalismo cristiano. Autor de *La cristiandad difunta* y *El afrontamiento cristiano*, fue un despertador de la militancia cristiana más genuina de todos los tiempos. Carlos Díaz, profesor de la Universidad de Madrid, era sin duda la persona más indicada para hacer esta biografía. Excelente discípulo de Mounier, empapado de la filosofía dialógica y del espíritu personalista, con un profundo conocimiento de Mounier, ha publicado numerosos estudios sobre este autor desde sus años jóvenes. Ha sido fundador del Instituto Mounier en España y Méjico, y ha dirigido la edición castellana de las Obras completas de Mounier. Podemos quedarnos con cuatro o cinco rasgos de la vida de Mounier: Su gran apoyo a las personas, el sentido del equipo y del compromiso social, su reacción ante la enfermedad de su hija, reacción más propia de un santo, su actitud tras la guerra mundial y su volver a empezar, y su reivindicación de la persona y del sentido comunitario cristiano. Hay que agradecer y felicitar a Carlos Díaz por esta obra porque ha dado una vez más su altísimo nivel de profesor y escritor más que consagrado.— D.NATAL.

BURGOS, J. M., *El personalismo*, Palabra, Madrid 2000, 21 x 13, 197 pp.

Sucinto pero preciso recorrido por el personalismo desde sus orígenes, hasta sus transformaciones en otras corrientes filosóficas de hoy, derivando en Husserl, Guardini (Alemania), Karol Wojtyla (Polonia), Marías (España) o Lacroix como uno de los epígonos.

Los acontecimientos surgidos en la primera mitad del siglo XX, tales como el positivismo y cientificismo, el capitalismo, el marxismo, totalitarismos (nazismo y fascismo) así como el descrédito de la cultura cristiana, han sido determinantes para que la persona quede relegada a un plano precario de la existencia. Antes que persona, podemos hablar de objeto, mercancía, deshumanización bien por excesiva materialidad bien por desmesurada espiritualización. Este progresivo aniquilamiento llevó a un reacción, recuperando a la persona desde sus hondas raíces cristianas, porque la vida de Cristo es la que aportó la dignidad máxima a los hombres.

Desde Kant, con su imperativo categórico, pasando por Kierkegaard, para quien “el hombre posee algo único e irrepetible que lo convierte en un valor singular” (p.32), llegamos a los iniciadores del personalismo. Maritain, aunque propiamente no puede ser considerado como tal, fue uno de los primeros que desarrolló técnicamente alguno de los temas, además da aportar la terminología que dura hasta nuestros días y exponer una filosofía política versada en sus valores. Pero, es sin duda Mounier quien inicia y consolida el personalismo: da primacía fundamental a la persona, pero ésta es, además, una realidad espiritual en esencial relación con los otros (personalismo comunitario, p.56).

Hoy nos ha dejado un legado importante con nuevas expectativas de una filosofía con proyecciones hacia el futuro, cuyas líneas se dirigen hacia la distinción entre personas y cosas, el reconocimiento total de la afectividad, lo constitutivo del nivel relacional, la primacía de los valores morales y religiosos, la asunción de la corporeidad (persona global), la persona como sujeto social, la filosofía como interacción entre la realidad cultural y social, la unión de fe y cultura (pp. 180-192).— P. TIRADO.

LOBET, B., *La "verdad" ¿puede ser tolerante?*, Ciudad Nueva, Madrid 1999, 20 x 13, 116 pp.

Se trata de un ensayo en base al binomio tolerancia-verdad en occidente. Para ello el autor enfoca la reflexión desde cuatro puntos de vista: sociología, historia, filosofía y teología:

A modo de introducción el autor realiza un análisis sociológico de occidente reflejando como característica principal de la sociedad actual el pluralismo religioso, cultural e ideológico. Pluralismo que tiene sus pilares en la mentalidad técnica y científica, la secularización (ruptura Iglesia-Estado), el avance de la democracia, el desarrollo de los medios de comunicación e información en general, y el sincretismo naciente como una nueva forma de espiritualidad. Pero estos pilares albergan en sí mismos diferentes peligros: catalogar a la ciencia y a su eficacia como lo único absoluto, dificultad del debate de la sociedad secularizada con la fe, democracias desviadas de los derechos humanos, medios de comunicación trivializados o sin ética alguna, y un sincretismo que resulte ser irracional, rechace la modernidad, separe la vida de la fe, o que no sea más que una religión a la carta.

Desde la historia se propone volver sobre ella para no repetir los mismos errores que en el pasado. Así Lobet hace un recorrido histórico de la intolerancia cristiana: Desde los conflictos entre judíos y cristianos (¿Antisemitismo?) y entre cristianos y paganos, hasta la "guerra justa" de las cruzadas, la defensa de "el estado de la fe" de la Inquisición, las guerras de religión europeas, la concepción fanática de la religión, y la revolución francesa (la fe incompatible con la libertad), para llegar al Documento de Friburgo ("Dignitatis humanae") y el Concilio Vaticano II, donde por fin se promulga la libertad de creencias.

A nivel filosófico la pregunta se centra en la concepción de la verdad: Verdad y saber (voluntad de conocer), verdad y ética (hacer el bien), y verdad y estética (belleza en el mundo). Ni totalitarismo ni tolerancia blanda, la verdad siempre está por hacer y ha de partir del respeto al otro, a su rostro (Levinas). La tolerancia comienza por uno mismo como tal, y es verdadera cuando existe un diálogo inteligente en base a la caridad.

El último plano es el de la teología en el cristianismo: La verdad surge por la revelación y por la encarnación de Cristo. Una verdad cristiana que no debería tener ningún germen de intolerancia ni en ella misma ni en las estructuras que la predicán. La verdad del cristianismo no es la moral ni es la ley, sino Jesús mismo que sale al encuentro del hombre.

Concluye apostando por la tolerancia como cuestión acuciante en la sociedad del nuevo milenio. Si queremos construir una Europa tolerante es necesario velar por la memoria para promover la tolerancia.

La visión global del autor aunque a veces un tanto demagógica es bastante certera, quizás se queda un poco corto en su desarrollo del análisis religioso de la tolerancia.— F. SÁEZ COMET.

ÁLVAREZ FLÓREZ, J. M.,(ed.), *Buda. Suttas del Samyutta Nikaya*, Península, Barcelona 2000, 16,5 x 11,5, 123 pp.

Se trata de una selección de las enseñanzas de Buda y sus discípulos tomadas del Samyutta Nikaya. Esta obra no es más que una de las cinco partes del Suttapitaka, en el que se contienen 2889 suttas.

La palabra en lengua pali "sutta" (que corresponde al sánscrito "sutra"), designa una variedad de formas expositivas de muy diversa extensión, estructura y propósito. Tienen algo de discurso, diálogo, sermón o parábola, aunque no se identifican con ninguna de estas formas.

Al final se añade un apéndice dedicado a explicar el canon pali, o cuerpo canónico conservado en esa lengua por la tradición budista theravada, o budismo del Sur.

Existió primero como tradición oral y, varios siglos después, —el 29 a. C.—, se realizó la primera fijación por escrito, en el cuarto concilio, celebrado en Ceilán.

El canon se escribió en pali, y los comentarios en cingalés, la lengua del país. Quinientos monjes recitaron las palabras de Buda y luego las escribieron en hojas de palma que echaron en los tres cestos legendarios. Había nacido de verdad el Tipitaka.

El canon completo lo componen hoy 146 volúmenes que suman un total de 52.602 páginas, por lo que los textos sugerentes que el autor ofrece en esta publicación son "solo unas gotas de un mar inmenso".

Obra sugerente y estimulante que ciertamente suscita la inquietud por profundizar en el pensamiento budista.— B. SIERRA DE LA CALLE.

GARCÍA, C., *Los derechos humanos en la situación actual del mundo*, PPC, Madrid 1999, 22 x 15, 215 pp.

Consta de tres introducciones: general, para educadores y para los demás. Después pasa a un interesante análisis de la coyuntura y contexto actual de los derechos humanos en el mundo. Primeramente apoyándose en múltiples datos estadísticos analiza la situación actual del mundo en relación a los atentados contra la dignidad del hombre. En segundo lugar estudia las distintas dimensiones de los derechos humanos (dimensiones jurídico-política y ético-cultural) siempre desde el punto de vista del entorno social del nuevo milenio. Más tarde entra en el análisis histórico de la formación de la Carta de las Naciones Unidas (24 de Octubre de 1945) y de la Declaración Universal de los derechos humanos (10 de Diciembre de 1948) para hacer un recorrido histórico hasta nuestros días (50 aniversario de la declaración). Del análisis histórico salta directamente al contenido de los derechos humanos, y lo hace ampliamente siempre por medio de pequeñas proposiciones y, a veces y cuando el autor lo cree conveniente, con algunas introducciones y explicaciones que a veces se echan de menos en donde no las hay. Finalmente destacan los cinco anexos con la Declaración Universal de los derechos humanos, la Declaración de los derechos humanos desde una perspectiva de género, los nuevos derechos, el marco jurídico internacional del desarrollo, y el mensaje oficial para el Quincuagésimo aniversario de la Declaración Universal de los derechos humanos. Además incluye como epílogo una carta del Secretario General de la ONU Kofi Annan.— F. SÁEZ COMET.

GONZALO, J. A., *Pioneros de la ciencia* (= libros mc), Palabra, Madrid 2000, 13.5 x 20, 166 pp.

Una pequeña obra en la que Julio A. Gonzalo, Catedrático de Física de Materiales, expone la vida de treinta científicos que están íntimamente ligados a la religión. Así pues, dominar ciertas facetas de la ciencia como Física, Matemáticas y Astronomía, y llegar hasta lo más hondo de esos misterios, no deja fuera la posibilidad de la existencia de Dios y las prácticas religiosas a nivel personal y comunitario.

No es un libro que trate de mostrar una completa biografía, ya que son muchos los científicos estudiados (hemos dicho treinta) y la obra no es muy extensa. Así, el número de páginas dedicadas a cada sabio es de 3 ó 4, divididas a su vez en tres apartados: Biografía,

citas aparecidas en sus obras, y comentarios a cargo del propio Gonzalo.— L. J. SERRANO.

SAGAN, C., *El mundo y sus demonios. La ciencia como una luz en la oscuridad*, Planeta, Barcelona 1999, 15 x 23,5, 493 pp.

Este grandísimo divulgador científico nos vuelve a sorprender con esta obra. No sólo ve demonios en extraterrestres y en todo aquello calificado como pseudociencia, sino que también los ve (y estos son los más grandes y peligrosos) en el sistema de educación, en la programación de TV y en todo aquello que impide a los niños enamorarse de la ciencia. La ciencia es desarrollo, tanto a nivel práctico como, incluso, moral. El primero no necesita explicación, ya que se ve que la tecnología permite un nivel mucho mejor de vida. Y a nivel moral, es también sencillo: la gente que no se educa en aspectos científicos, no saben, lo que lleva a creer en pseudociencia, adivinación,... que le controlará la vida más que hacernos cada vez más libres. Una frase de esta obra: "la ciencia cierta no vende, las mentiras escabrosas sí". Esto se ve en la programación de TV de hoy en todos los países desarrollados: no hay nada de divulgación científica, nada que emita juicios rigurosos y constatables contra lo que se cree y se dice, y muchos programas basura, llenos de adivinos, expedientes X, extraterrestres,... que al final la gente asimila. Claro que lo que ahora son abducciones, antes era brujería, y las apariciones de platillos volantes pueden ser igual de creíbles que las apariciones de santos.

La ciencia es necesaria. Es cierto que cuesta dinero a los gobiernos; es cierto que se cometen errores graves; es cierto que la bomba H la fabricaron científicos,... pero sin ciencia viviríamos en cuevas, nos alumbraríamos con velas, y sin mencionar el móvil o el ordenador con Internet. Aquel que diga que educar en la ciencia no sirve de nada, posiblemente pensará lo mismo de la alfabetización de sus hijos.

Los científicos son "bichos raros" y asociables, ¿es cierto? No cabe duda de que los peores demonios somos nosotros mismos.— L. J. SERRANO.

ALLEGRE, C., *Dios frente a la ciencia*, Península, Barcelona 2000, 15 x 22,5, 191 pp.

El título de este libro coincide completamente con lo que en él se expone, es decir, es un intento de manejar dos términos ("Dios" y "ciencia") que para mucha gente son contradictorios. Allegre no opina lo mismo e intenta compaginarlos. Nos pasea el autor tanto por la Historia como por las diferentes especialidades de la ciencia. Un comienzo, casi obligatorio, es la persona de Galileo. Nos lo muestra como una persona arrogante que no quiere ayuda ni utilizar los descubrimientos de otros (Kepler, Brahe). Su obra engorda el Índice de Libros Prohibidos y Allegre nos acerca a la postura que toma la Iglesia ante (no contra) Galileo. También nos explica cómo la invención de la imprenta es un golpe directo al poder de la Iglesia que ya no puede mantener todo bajo su control. Pero avanzando en la Historia, nos habla de la teoría atómica y nos la coloca frente a la transubstanciación, dejando interrogantes abiertos, al igual que en el último capítulo en el que nos habla de una decisión personal (y totalmente respetable) ante la existencia o no existencia de Dios, ya que la ciencia no puede demostrar ni una ni otra. Nos expone la teoría del Big bang (también obligatoria) y la edad de la tierra y del hombre cuestionando el Génesis; la época en la que la Iglesia estaba en contra de las vacunas y en la que iba en contra de la ciencia porque veía amenazado su poder (pura política); y cómo la ciencia tuvo su máximo desarrollo en aquellos lugares donde las Religiones de Libro tenían su máximo esplendor, es decir, en occi-

dente. Así pues, un libro recomendado a gente con mentalidad abierta y sin miedo a replantearse ciertos temas.— L. J. SERRANO.

GUISÁN, E., *Más allá de la democracia* (=Ventana abierta), Tecnos, Madrid 2000, 18 x 11, 231 pp.

Una vez más la catedrática de Santiago Esperanza Guisán nos sorprende con una obra de lectura interesante. El objetivo es, en primer lugar, demostrar que la democracia al uso (que ella llama democracia prudencial) funciona mal y propicia una existencia mediocre en ausencia de los sueños de perfección y utopía. Guisán denuncia que en estas democracias prudentiales la cooperación se basa únicamente en la ventaja mutua, y el interés por los otros desaparece cuando daña mínimamente nuestro propio interés. Ayudo a lo mío y a los míos, y a los demás sólo en tanto en cuanto se derivan ventajas sociales que repercutan claramente en mi interés.

El ensayo pretende ir más allá de la democracia presente y teorías basadas en mínimos de coexistencia aspirando a unir la excelencia propia y la solidaridad con los demás. Guisán denuncia que las éticas de los derechos contemporáneos y las democracias existentes ignoran la excelencia, la virtud, la perfección, la vida buena, y se conforman con formular unas éticas de mínimos de acuerdo con las cuales los individuos puedan coexistir. Ella insiste en que no es suficiente garantizar unos derechos humanos, si nos olvidamos de proponer una vida excelente y gozosa para todos. Frente a la democracia imperante, Guisán nos propone un modelo de democracia moral que contribuya al desarrollo armónico de las excelencias y virtudes de todos, que convierta al individuo en más feliz, en un ser con capacidad para hacer felices a los otros.— J. ANTOLÍN.

BILBENY, N., *El protocolo socrático del liberalismo político* (=Filosofía y Ensayo), Tecnos, 18 x 11, 110 pp.

Aunque unos liberales den primacía al individuo, como Rawls o Dworkin, y otros, por ejemplo Taylor, insiste en la importancia de la comunidad. Todos ellos coinciden en adoptar un molde común, el de una "educación política" de orígenes socráticos. Esto es lo que trata de desentrañar el profesor Bilbeny en el presente estudio, los rasgos socráticos presentes en el liberalismo político actual: el "yo deliberador", la "razón pública", el carácter y el liderazgo moral. Estas son las cuatro principales marcas del socratismo en la teoría de Rawls y otros autores afines a su método, y los cuatro se pueden resumir en uno: la educación política en que la filosofía socrática y la teoría moderna del liberalismo coinciden. Aunque el autor reconoce que no hay una entera coincidencia entre la teoría liberal y la socrática y que tampoco puede probarse un paralelismo y muchas veces se desarrollan de modo contradictorio. Sócrates es quien insiste en el diálogo con uno mismo, en una vida de constante examen o reflexión interior, enseña a que cada uno piense por sí mismo y pueda tomar decisiones tanto en el ámbito privado como en el público. Esta misma idea aparece en Kant, quien insiste en pensar por uno mismo, en el uso público de la propia razón haciendo propio el lema de la ilustración: "atrévete a pensar". El autor observa que estos planteamientos de Sócrates y Kant se repiten en el liberalismo, la tradición de libre pensamiento y del debate de las ideas. Finalmente, Bilbeny considera que la propuesta democrática intercultural de Sócrates se recoge mejor en las actuales teorías pluralistas y deliberativas que en el resto de teorías liberales, tanto la individualista como la comunitarista. Sólo esta teo-

ría pluralista deliberativa posee un discurso dispuesto de antemano a procurar la integración pluralista de la comunidad política, más alejada de los efectos de exclusión social a los que tarde o temprano conducen los modelos anteriores de la ciudadanía. — J. ANTOLÍN

CHOMSKY, N., *El beneficio es lo que cuenta. Neoliberalismo y orden global*, Crítica, Barcelona 1999, 23 x 16, 194 pp.

Noam Chomsky es profesor en el Departamento de Lingüística y Filosofía del Instituto de Tecnología de Massachusetts, y ha escrito algunas obras sobre lingüística, filosofía, historia de las ideas y sobre política internacional contemporánea. La más relacionada con el tema que afronta en este volumen es *El nuevo orden mundial (y el viejo)* (1996).

El autor, en un primer momento sugiere algunos principios generales del neoliberalismo, un sistema de principios a la vez nuevos y basados en las ideas liberales clásicas: Adam Smith es reverenciado como uno de sus principales referentes. Sus reglas fundamentales son: "liberalizar el comercio y las finanzas, dejar que los mercados creen los precios (conseguir precios correctos), acabar con la inflación (estabilidad macroeconómica). "El estado debe quitarse de en medio" (pág. 20).

En un segundo momento, se inicia una crítica inmisericorde de este sistema, al que denomina frecuentemente como "consenso de Washington", tanto en su aspecto económico como político. He aquí algunas muestras: la prensa económica internacional ha hablado de las instituciones financieras internacionales como el "gobierno mundial de facto" en una "nueva era imperial", presidida por Estados Unidos, donde los "principales arquitectos" son los señores de la economía privada.

Los principales enemigos del liberalismo son los "régimenes radicales" y "nacionalistas" que amenazan la "estabilidad" (del statu quo), los derechos humanos, el altruismo y la beneficencia universal, el aumento de los niveles de vida y la democratización.

El neoliberalismo asignó un papel específico a cada parte del mundo. La "función principal" del sureste asiático era abastecer de materias primas a las potencias industriales. África sería "explotada" por Europa para recuperarse. En América Latina, mediante la "doctrina Moroe", Estados Unidos se atenía a sus intereses. Y así sucesivamente todo el mundo. (pág. 23). En 1993, sólo en Rusia se produce medio millón de muertes adicionales al año como consecuencia de las "reformas" neoliberales que este organismo apoya en términos generales (pág. 25). El neoliberalismo se esfuerza en seguir lo que Smith llamó la "infame máxima" de los señores: "Todo para nosotros y nada para los demás" (pág. 58).

Y respecto al "orden global" se afirma en la introducción: "la globalización es el resultado de gobiernos fuertes, sobre todo el de Estados Unidos, que obligan a aceptar convenios comerciales y otros acuerdos a los pueblos del mundo para facilitar a las grandes empresas y a los ricos su dominio de las economías de las naciones de todo el mundo sin incurrir en obligaciones con las gentes de esas naciones (pág. 15).

Es una pena que el señor Chomsky "acierta plenamente" en algunas de sus predicciones, como, por ejemplo: "La edad de oro" del desarrollo de las posguerra se basó en el petróleo abundante y barato, mantenido en estas condiciones, en buena medida, con la amenaza o el uso de la fuerza. Las cosas siguen estando igual. Buena parte del presupuesto del Pentágono se dedica a mantener los precios del petróleo procedente de Oriente Próximo dentro de los límites que consideran convenientes Estados Unidos y las compañías energéticas (pág. 33).

Como también se dice en la introducción, a Chomsky "podría catalogarse de anarquista o, quizá dicho con mayor precisión, de socialista libertario" (pág. 13). Crítica despiada

dada de todo: mitología del mercado, opinión pública controlada por intereses empresariales, FMI, OMC, MAI, "tiranías privadas que operan en secreto y sin control público". En conclusión: toda una delicia para los "izquierdosos".— F. RUBIO C.

PARADA NAVAS, J. L. (ed.), *Políticas familiares y nuevos tipos de familia*, Editorial Espigas, Murcia 1999, 24 x 17, 235 pp.

En este volumen se ofrecen seis ponencias, dos comunicaciones y tres esquemas del panel de expertos, que se presentaron en las "VII Jornadas Nacionales de la Familia" que tuvieron lugar en Murcia, durante los días 4 y 5 de noviembre de 1999, promovidas por el Instituto Superior de Ciencias de la Familia de Murcia.

Sin duda que la familia es uno de los temas estrella en el marco del desafío político-cultural actual. Desafío que se expresa a partir del rápido cambio de valores que, incluso, cuestionan su legitimación. Cambios en el sentido de la unión conyugal, por la aparición pública de lo que en otros tiempos eran conductas privadas, y por el surgimiento de modelos de familia o de convivencia (familias nucleares, familias monoparentales (separaciones o viudedades principalmente), hogares unipersonales, matrimonios sin hijos, divorciados, comunas, uniones libres, parejas de hecho, parejas ocasionales, segundos o terceros matrimonios, matrimonios de homosexuales incluso con posibilidades de adopción), que ahora optan al reconocimiento familiar, político y social. Incluso la legalidad se ha hecho eco de estos cambios como así lo atestigua la jurisprudencia emanada del mismo Parlamento Europeo.

El desplazamiento de la socialización hacia los sistemas educativos públicos o privados (a un niño que es llevado a la guardería a los 2 años, le esperarán del orden de 22 años -1/4 de su vida- dentro del sistema educativo), plantea un evidente problema de desplazamiento paulatino de la socialización primaria (la de los valores(de la institución familiar hacia lo externo, cuando en estos sistemas, además, se prima la educación técnica y profesional sobre la humanística (pág. 32).

Si bien, en general el número de matrimonios ha disminuido, las mayores posibilidades de encuentros entre mayores de diferente sexo fuera de su medio (viajes, vacaciones) o en los propios hogares o club (bailes, etc.) han favorecido el aumento de uniones entre mayores (generalmente viudos) o, en algún caso, los matrimonios sólo canónicos para no perder la pensión de viudedad de su anterior matrimonio. Por otra parte, el retraso en el abandono del hogar de los hijos (aun teniendo éstos trabajo) hace que muchos mayores alcancen la jubilación con las consabidas restricciones económicas.

El modelo de comunicación de las revistas del corazón, hoy trasladado cada vez más con éxito a la radio y a la televisión, presentan a los "famosos" plagados de divorcios, infidelidades, nuevos matrimonios, hijos con diferentes padres ... con unos antivalores de vida fácil, éxito, dinero, sexo, relaciones livianas carentes de compromiso y responsabilidad, que parecen proponerse como modelos de comportamiento habituales.

Uno de los errores frecuentes en las políticas de familia es considerar a éstas como incompatibles con la liberación de la mujer y con posiciones conservadoras.

Estas son sólo algunas muestras de la problemática que intentan abordar las ponencias y comunicaciones: "Pasado, presente y futuro de la institución familiar; La familia en una sociedad pluralista y en cambio; Políticas familiares en tiempos de reconciliación entre la sociedad y la familia; Familias monoparentales y política; Derechos humanos y familia; La Iglesia ante las nuevas situaciones familiares; La violencia y el maltrato en la familia; Marginados: familiares y familia".

Si las instancias civiles, nacionales e internacionales, no se comprometen en la superación de la carrera desbordada hacia la "desfamilia", y si la Iglesia no tiene medios para ofertar con credibilidad un tipo aceptable de familia, el horizonte que se presenta no es nada halagüeño. Con la publicación de estas actas se desea aportar un poco de luz a buena parte de la problemática de la familia en la sociedad actual.— F. RUBIO C.

PASQUAL, J., *La Evaluación de Políticas y Proyectos* (=Antrazyt 139), Icaria, Barcelona 1999, 21,5 x 13,3, 464 pp.

Este profesor de economía de la Universidad Autónoma de Barcelona propone en el presente trabajo un manual de introducción a la economía pública dirigido a personas no iniciadas, de ahí que en sus primeras páginas disponga de una serie de nociones elementales de esta disciplina económica.

El contenido de esta obra tan académica recorre las diferentes etapas para la evaluación de un proyecto. Para ello J. Pasqual se ha decidido por una perspectiva un tanto diferente respecto a otros manuales de la disciplina que profundizan, quizás de manera más rigurosa y analítica, en estas cuestiones. En concreto la base científico-teórica la ha apoyado desde la experiencia práctica y concreta.

Por lo demás la temática que aquí aparece obedece a lo que se espera de un manual de economía pública: función objetivo; determinación de costes y beneficios; delimitación espacio-temporal del proyecto; relación valor-precio; y cálculo de rentabilidad con selección de proyectos.

Es de agradecer que el profesor proponga un buen número de ejercicios con sus respectivas soluciones al final del libro. También puede uno chequear la comprensión de los temas al término de cada capítulo. Por último, me parece original su "museo de los horrores", capítulo destinado a exponer ciertos errores conceptuales de uso común en el diseño y evaluación de políticas y proyectos de inversión, sin duda fruto de años de experiencia en este campo.— J. C. BERNA.

Historia

NADAL CAÑELLAS, J., *Las Iglesias apostólicas de Oriente. Historia y características*, Ciudad Nueva, Madrid 2000, 22 x 14, 210 pp.

Escasea en lengua española la bibliografía sobre las Iglesias cristianas orientales que constituyen una parte tan significativa del cristianismo, no sólo por número, sino también por riqueza doctrinal y de vida cristiana. Por ello no cabe sino dar la bienvenida a esta publicación. Bienvenida que, sin embargo, no obedece sólo a la oportunidad, sino también al contenido. Una primera parte, de carácter general, presenta la organización eclesial presente en el Oriente cristiano y un primer acercamiento a los ritos, el papel de las herejías en la configuración de ese mapa religioso y una breve historia de la discordia entre Bizancio y Roma. La segunda se ocupa ya en concreto de todas y cada una de las Iglesias; indica su origen, los avatares de todo signo de su historia, su situación actual, e incluye las ramas que, prácticamente de todas ellas, se han desgajado a lo largo de la historia y han pasado a la comunión con la iglesia de Roma. Son las célebres Iglesias "uniatas", piedras de tropiezo en el camino del ecumenismo. Al relato histórico adjunta, sólo para las Iglesias

precalcedonenses, una breve presentación de aquellos puntos doctrinales que las constituyeron como tales iglesias, así como el rito que les es propio y unos rasgos de doctrina sacramentaria. La obra incluye también una serie de mapas que ayudan a colocar en el espacio a dichas Iglesias. Con todas las limitaciones que puedan tener, son útiles por didácticos. En modo alguno empañan la obra algunos errores en datos fácilmente explicables. Entre otros menos conocidos, señalamos: datar el concilio de Calcedonia en el año 448 (p. 48) y el de Florencia en el 1432 (pp. 110, 111 y 122); asignar al canon 2º del primer Concilio de Constantinopla lo que corresponde al 3º (p. 165). La obra concluye con un amplio índice de nombres y materias.— P. DE LUIS.

GONZÁLEZ MORALEJO, R., *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la "Gaudium et Spes"* (=Estudios y ensayos 3), BAC, Madrid 2000, 20,5 x 13,5, 224 pp.

El hoy Obispo Emérito de Huelva participó en el Concilio Vaticano II siendo entonces Obispo Auxiliar del Arzobispo de Valencia D. Marcelino Olaechea. Nombrado miembro de la Comisión doctrinal del Concilio, fue el único obispo español que formó parte de la Comisión Conciliar Mixta encargada, a partir de la tercera sesión, de la elaboración del esquema XIII, la futura Constitución *Gaudium et Spes*. Este libro ofrece por primera vez la transcripción de las notas taquigráficas tomadas por el autor sobre los debates de las reuniones plenarias de dicha Comisión.

Dada la escasez de bibliografía al respecto, se trata de un documento excepcional para conocer de primera mano el trabajo de los redactores de la Constitución Pastoral. Particular interés tiene la minuciosa reproducción (incluso horaria) de las jornadas celebradas en Ariccia y Roma (Febrero de 1965), donde se fraguó la redacción del texto que se presentaría en la última sesión conciliar. En la labor de ordenar y corregir los apuntes con vistas a su publicación el autor ha contado con la colaboración de A. Vergara Abajo.— R. SALA.

JACQ, Ch., *El antiguo Egipto día a día*, Planeta, Barcelona 1999, 23 x 15,2, 273 pp.

Christian Jacq nos vuelve a sorprender otra vez con un libro apasionante que nos descubre los misterios de la antigua Egipto. Como escritor experimentado hace gala de un estilo claro y conciso. Leer este libro es como revivir los tiempos memorables, desde las construcciones de las grandes pirámides, la construcción de la colosal Menfis, las fiestas estivales en la orilla oeste de Tebas y hasta las cosas más cotidianas de la gente de aquella época. La civilización egipcia está llena de misterios y este libro nos da unos caminos para irlos descubriendo.— L. FERNÁNDEZ.

CÁRCEL ORTÍ, V., *Historia de la Iglesia: La Iglesia en la época contemporánea* (=Manuales Pelicano), III, Palabra, Madrid 1998, 22 x 15, 304 pp.

La mejor recomendación que podemos ofrecer es refrendar las palabras que el autor plasma en la presentación del Manual: "He querido, pues, que el libro fuera un manual compacto y armoniosamente construido; por ello: no presenta interrupciones bruscas ni divisiones radicales entre un capítulo y otro; el contenido está estructurado de forma orgánica; ha sido escrito para ser leído; pensado y concebido para mantener un coloquio atento con

el lector; su carácter divulgativo y, al mismo tiempo, didáctico ha sido intencionalmente querido y buscado; puede interesar no solamente a los estudiantes de la historia de la Iglesia; tiene una finalidad declaradamente pedagógica, fácilmente asimilable; redactado con lenguaje sencillo, procura no decaer ni bajo el perfil del contenido ni del estilo; busca la verdad; no es una apología ni una condena". Esta época contemporánea abarca desde la Revolución Francesa hasta 1999, doscientos años de historia de entre los que el autor rescata trece capítulos vertebrados por los diferentes pontificados de los dos últimos siglos. El único reproche que le podemos hacer es quizás el demasiado sello occidental, quedando las iglesias asiáticas y africanas relegadas como beneficiarias más que como solidarias ya en la construcción eclesial. Por el contrario consideramos de mérito y utilidad los compendios que preceden a cada capítulo, la bibliografía con la que les cierra, así como la detallada tabla cronológica y el índice onomástico.— J. ÁLVAREZ.

GAVIGAN, J., *Historia de la Orden de San Agustín: Los Agustinos desde la revolución francesa hasta los tiempos modernos*, IV, ed. R. Lazcano, Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Agustín, Roma 1999, 21 x 15, 428 pp.

Poco a poco se va poniendo cerco a esa laguna en lengua española que existe sobre la Historia de la Orden de San Agustín. Esta vez el mérito se debe al autor agustino J. Gavigan y al editor R. Lazcano, agustino y Presidente del Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini. Ya sólo queda el tercer volumen, en preparación, para concluir la colección inaugurada por el entrañable historiador agustino P. David Gutiérrez. El presente volumen ofrece diecisiete capítulos y un apéndice, en los que se expone nuestra historia desde la Revolución francesa hasta mediados del siglo XX: I.Pérdidas a causa de las guerras. II.La Orden fuera de Italia después de 1790. III.Principales acontecimientos en Italia, 1835-1880. IV.Recuperación y desarrollo fuera de Italia. V.Cambio decisivo en Italia. VI.Progreso en el norte de Europa. VII.Evolución en el Nuevo Mundo. VIII.Las Provincias de Italia y España en el siglo XX. IX.Priors Generales recientes. X.Recoletos y Descalzos. Intentos de restablecimiento en Francia. XI.Las misiones. XII.Estudios y actividad literaria. XIII.Vida religiosa y modelos de santidad. XIV.Prelados de la Orden. XV.Hermanas Agustinas de Vida Contemplativa. XVI.Hermanas Agustinas de Vida Activa. XVII.Asociados a la Orden. Apéndice: Estadísticas de la Orden, 1790-1977. El editor ha querido ser fiel a los originales y así evitar que la obra se convierta "en otra, no la que él [autor] planeó, investigó y escribió". Todos sabemos la contrastada relevancia y el ajustado rigor del autor, por lo que recomendamos su lectura a todos los agustinos de habla hispana y también a todo aquél que quiera profundizar en la historia de nuestra Orden, pues es una obra de alta divulgación, en la que se da una explicación sencilla pero profunda de los numerosos acontecimientos vividos por los agustinos en estas dos última centurias.— J. ÁLVAREZ.

GOMBRICH, E.H., *Breve Historia del Mundo*, Península, Barcelona⁶ 2000, 15 x 22, 310 pp.

Estamos ante un compendio de la historia humana a lo largo de los siglos. Escrito en un tono pedagógico para las personas más jóvenes, sin los formalismos y rigideces de los textos académicos, pero con toda la seriedad que estos temas se merecen. Se podría decir que esta obra, que ha sido reeditada muchas veces, es pionera de otros libros más conocidos entre nosotros como *Ética para Amador* de Fernando Savater o *El mundo de Sofía* de

J. Gaarder. Escrita ya en 1935 adquiere pleno sentido a la luz del mundo presente de la globalización de la economía y la sociedad de consumo. Así pues, nos encontramos ante una obra modernísima y de plena vigencia, de perspectiva amplia y profunda, clarividente y amena que por decidido optimismo se lee como una novela. Seguramente que, como es lógico, el lector podrá discutir algunas cuestiones de enfoque y de interpretación concreta como pueden ser las fechas la prehistoria, que entre más tiempo pasa más se nos van agrandando, o determinadas afirmaciones sobre el descubrimiento de América, la Inquisición y las brujas, o la figura de Cromwell o de Napoleón u otros aspectos más concretos. Pero esto en nada disminuye el valor global de la obra ni su poder pedagógico.— D. NATAL.

Espiritualidad

MASSERDOTTI, F., *La misión al servicio del reino. Meditaciones de espiritualidad misionera* (=Nuevos fermentos 39), San Pablo, Madrid 1997, 21 x 13,5, 195 pp.

Todos los cristianos por el hecho de estar bautizados estamos llamados a la misión, a anunciar con nuestras vidas la buena noticia del Reino de Dios. Este libro de espiritualidad misionera tiene tres partes bien estructuradas. En la primera parte, la espiritualidad de la misión, intenta descubrir y profundizar en la mística y la espiritualidad misionera desde el contexto cultural de América Latina. Nos está diciendo que aunque la misión de la Iglesia es universal se tiene que encarnar en las culturas y que la inculturación del Evangelio es un imperativo del seguimiento de Jesús. La parte segunda, Jesús misionero, es la más importante y a la que dedica más espacio. Aquí se centra en el punto de partida de la misión cristiana, la vida y mensaje de Jesús de Nazaret, el anuncio del Reino de Dios a los pobres y la liberación de todas las opresiones. Nos presenta a Jesús como el modelo de la espiritualidad misionera y como un modelo para el misionero actual: su estilo de vida, su oración, su inserción en el mundo de los pobres, etc. La tercera parte, vida consagrada y misión, presenta la dimensión profética y misionera de la vida consagrada. Es de reseñar que cada capítulo de libro termina con una serie de cuestiones para la reflexión, que puede ayudar tanto a la reflexión personal como a grupos de animación misionera. El libro está bien fundamentado teológicamente y hace mención constante a los principales documentos del magisterio sobre la misión.— J. ANTOLÍN.

ESCRIBANO, F., *Descalzo sobre la tierra roja. Vida del obispo Pere Casaldàliga* (=ATALAYA 42), Península, Barcelona 2000, 22,5 x 15, 198 pp.

El periodista Francesc Escrivano nos presenta una biografía a modo de entrevista del obispo catalán Pere Casaldàliga. Comienza con sus orígenes en una familia tradicional y su formación en el ambiente cerrado de la España franquista. En 1968, cuando tenía cuarenta años, llegó a Mato Grosso con el encargo de abrir unas misiones, con lo que así pudo realizar su sueño de ser misionero. Nos relata las dificultades que tuvo que vivir desde sus primeros momentos, el descubrir la injusticia y la explotación de los hacendados o terratenientes contra los pobres jornaleros, sus denuncias desde los primeros momentos, su ponerse de parte de los más pobres y desfavorecidos.

A modo de entrevista va recordando su vida, las amenazas que ha sufrido, los ataques constantes contra los miembros de su prelatura, los problemas con otros obispos conserva-

dores de Brasil, con el régimen militar, su polémico viaje a Nicaragua, los problemas con la Santa Sede y su visita *ad limina*, etc. Un mérito del autor es, que en todos los momentos va dejando hablar a Casaldàliga, presenta la sencillez y humanidad de un hombre comprometido con la liberación de los pobres de América Latina. Al mismo tiempo su firmeza en la defensa de los desheredados y a pesar de todo, cómo sigue manteniendo la esperanza. Es reconfortante escuchar sus palabras: “yo estoy en contra de todas las armas y si pudiera eliminaría todas las fábricas de armamento. Pienso que ésta tendría que ser una de las actitudes fundamentales de las iglesias y de las religiones: atacar de frente la fabricación de armas”. Impresiona la libertad de palabra y de espíritu y por lo tanto de acción que tiene este hombre. También el que su fuerte compromiso con las víctimas de la injusticia vaya unido a una intensa vida de oración.— J. ANTOLÍN.

CHAPA, J., (ed.), *Historia de los hombres y acciones de Dios. La historia de la salvación en la Biblia*, Rialp, Madrid 2000, 16 x 24, 241 pp.

A veces no es nada fácil, ni siquiera a las personas cultas, conseguir una idea aproximada del sentido de la Biblia y la historia de la salvación. Aquí se reúnen unas conferencias, dadas en la Universidad de Navarra, con el fin de facilitar a profesores y alumnos una auténtica comprensión de estas realidades fundamentales de la religión cristiana. Así seis especialistas van adentrando al lector en la obra de Dios en la historia y en la misma creación, en el origen de Israel y del pueblo elegido, en el judaísmo y el helenismo, en la figura de Jesucristo y la plenitud de los tiempos, en la vida de Jesús, su muerte y resurrección, en el nacimiento de la Iglesia y su expansión, en la misión apostólica y el sentido y fin de la Historia. Al final se presentan diversos esquemas y mapas, cronológicos, históricos y geográficos, que hacen más intuitivas las propias explicaciones. Se trata de un escrito que facilitará a muchos lectores la entrada en el mundo bíblico sin grandes dificultades.— D. NATAL.

ECHEVERRÍA, J., *Memoria del Beato Josemaría Escrivá. Entrevista con Salvador Bernal*, Rialp, Madrid 2000, 2ª, 14 x 20, 357 pp.

Con frecuencia ha habido en la presentación de la vida de Escrivá de Balaguer, o así al menos lo ha percibido alguna gente, un afán excesivo de biografía agiográfica, de personalidad absolutamente redonda y pluscuamperfecta, que poco tiene que ver con la santa humildad cristiana. Esto ha hecho que la figura del fundador del Opus Dei se haya convertido, a veces, en un ser un tanto antipático. Con este libro entrevista se vuelve a la realidad. En conversación directa con quienes convivieron con él se va detallando cada uno de los aspectos de la personalidad de Escrivá de Balaguer con sus limitaciones y con sus grandes aciertos y virtudes. El fue siempre el primero en reconocer esas limitaciones y en atribuir a Dios sus virtudes como es propio de un buen cristiano. En este sentido, la aportación de Javier Echevarría es elocuente y muy aleccionadora; nos presenta al Beato Escrivá como era en su vida concreta y así aporta datos inéditos que revelan su perfil espiritual propio: el reconocimiento humilde de las caricias de Dios, su genio vivo y corazón enamorado, comprensivo y exigente, ordenado y elegante, su vida contemplativa, su profunda devoción eucarística, su santidad vital, su gran amor al laicado y el heroísmo de sus virtudes que ha sido reconocido por la Iglesia con su beatificación el 17 de mayo de 1992. Este libro viene a poner las cosas en su sitio, desde dentro de la Obra, y con él nos quedamos mucho más

contentos los amantes de la Iglesia, los admiradores de la Obra y pensamos que el mismo Beato.— D. NATAL

SUÁREZ, F., *Que los buenos no hagan nada*, Rialp, Madrid 2000, 13 x 20, 231 pp.

El autor ha sido un buen historiador y un excelente escritor de vida espiritual. En esta obra se recogen algunos de sus aportaciones tanto sobre el tema de la historia como sobre la vida de fe. Así se critica la parálisis actual de los cristianos, se estudia la relación entre la fe y la razón, el sentido de la historia, la honradez intelectual, la poesía y el realismo en el matrimonio, el modo de evangelizar hoy, las dos caras del silencio, la relación entre teoría y experiencia, entre universidad y religión, entre la crítica, los críticos y los criterios, las preguntas sin respuesta, el derecho a la información, la agonía de la universidad, y otros muchos problemas. Estamos ante un libro que recoge un conjunto de aportaciones humanas y espirituales ciertamente interesantes y que será muy útil a sus lectores.— D. NATAL.

PRONZATO, A., *Las Parábolas de Jesús -I (Marcos y Mateo)*, Sígueme, Salamanca 2000, 21 x 13,5, 307 pp.

El presente volumen reúne en partes, más o menos iguales, un total de diecisiete parábolas de Jesús, que aparecen narradas en los Evangelios de San Marcos y San Mateo. Dejando para un segundo trabajo las del evangelista San Lucas, e incluso insinúa el autor italiano un tercero que recogería las alegorías joánicas.

Se preocupa Pronzato de presentar una breve, pero interesante introducción acerca del género literario que nos ocupa. Uno es inmediatamente consciente de que no se encuentra ante un trabajo para eruditos exégetas, sino ante una obra de reflexión dirigida a todo aquel que quiera profundizar en la Buena Noticia de Jesús de Nazaret, sin que pierda por ello en rigor y seriedad.

El esquema de presentación de cada parábola contiene: primeramente el texto Sagrado al que se hace referencia; a continuación el autor expone una explicación a modo de luz del mismo, situando y estudiando con agudeza su sentido fundamental, y respetando a la vez el Misterio; por último hace una serie de “provocaciones” al lector, moviéndole a la acción, ya que la parábola “no es la experiencia de lo real, sino de lo posible”.— J. C. BERNA.

YANES, E., *En el Espíritu y la verdad. Espiritualidad trinitaria*, BAC, Madrid 2000, 20, 5 x 13,5, 314 pp.

Hay que reconocer que el misterio de la Santísima Trinidad, en el que creen todos los cristianos, está, sin embargo, como al margen de su vida de los creyentes. Nada de extraño si se piensa que, tratando de este misterio, la teología ha insistido sobre la realidad de la trinidad de personas en la unidad de la naturaleza, algo en sí no comprensible para la finitud de la inteligencia humana frente a la infinitud del ser de Dios. Diríamos que es necesario presentar a los creyentes este misterio como lo hizo el mismo Jesús al hablarnos de un amor del Padre-Dios que, al través del Hijo-Jesús y con la fuerza del Espíritu como fuerza creadora y salvadora, nos constituye en seres formados a imagen de ese Dios. Mons. Elías Yanes intenta en este libro exponer esa fuerza del Espíritu del Amor que es Dios como una rela-

ción con El, y quien podremos reconocer como Padre que nos da la vida, como hermano que, mediante su naturaleza humana, nos salva y que, inyectándonos su Espíritu, nos pone en condiciones de vivir internamente esa vida que nos dio el Padre. La unidad y la trinidad de la acción amorosa de Dios nos hará comprender mejor la unidad y la multiplicidad de la vida de la Iglesia que, en ese ejemplo de unidad y trinidad divinas encontrará la base para la conservación de la propia unidad, no obstante la multiplicidad de los miembros y actividades de esa imagen de la Trinidad que aparece en el hombre y en la Iglesia. Toda esta obra de Mons. Yanes va centrando en el misterio de la Trinidad toda la riqueza de la fe cristiana, orientándola al sublime misterio del amor.— F. CASADO.

FILLION, L. C., *Vida de Nuestro Señor Jesucristo. I. Infancia y Bautismo*, Rialp, Madrid 2000, 25 x 16, 373 pp.

Presentamos una obra de L. C. Fillion cuya primera edición data ya de los años 1924-1927. Alguno podría pensar que ha llovido ya mucho desde entonces, y que, por consiguiente, haya perdido todo su interés por falta de actualidad para el hombre de hoy. Este juicio estará completamente equivocado. Precisamente, después de seis reimpresiones, el jesuita J. Leal, en el prólogo a una nueva edición que aparece en el 1959 con el objeto de actualizar la obra con nueva bibliografía, nos dirá que la obra de Fillion “tiene siempre un valor permanente: exegético, histórico, teológico y patrístico”, “uniendo la ciencia con la piedad atrayente”. Evidentemente, el que aparezca una nueva edición en el año 2000 con las correspondientes revisiones, hasta corrigiendo tesis de la obra original, da a esta última edición, en la lejanía del tiempo, todo el valor de una obra sobre Cristo fundamentando el conocimiento de Jesús tal como es accesible en su objetividad según el Nuevo Testamento. No hay que olvidar que el Cristo auténtico es el Cristo de la fe que nos refleja la verdadera encarnación del Hijo de Dios. Esta concentración cristológica de las distintas perspectivas de los evangelios es una referencia continua a un Cristo que rompe los moldes de la historia sin ser por ello una figura mitológica. El hijo del hombre y el Hijo de Dios son la respuesta a un interrogante sobre un verdadero retrato de Dios. En esta obra de Fillion no falta el rigor científico fundamental sobre la figura de Jesús expuesta desde unas exigencias de la fe evangélica respecto de esa excelsa figura. Esto es lo que se propuso Fillion y, por cierto, lo ha conseguido: la contemplación de la humanidad de Cristo en los evangelios como verdadero hombre y como verdadero Dios. El plan general de la obra comprende tres partes. I. Infancia y Bautismo (que es la que aquí presentamos) II La vida pública; III Pasión, muerte y resurrección (que aparecerán andando el tiempo).— F. CASADO.

ZINK, M., *El juglar de Nuestra Señora*, Sígueme, Salamanca 2000, 21 x 13, 198 pp.

Michel Zink nos transmite en este librito treinta y cinco *Cuentos cristianos de la Edad Media*, haciendo de su capa un sayo en cuanto a la “medievalía”, valga la palabra, la objetividad material, la letra, el espíritu o el contenido material de dichos cuentos. Lo que ha pretendido el autor, al transmitirnos estos cuentos es hacernos ver que la fe que presidía o se reflejaba entonces en tales narraciones es la que ha permanecido inmutable en nuestros tiempos. Es decir, estos cuentos cristianos de aquellos tiempos, reproducidos literariamente, habrían inducido a error respecto de la fe cristiana. Al transmitirlos de esta manera, ha quedado a salvo lo que tenían de autenticidad cristiana, no sólo sobre la fe sino también sobre otros valores cristianos como la muerte, la vida, el sufrimiento y la esperanza de los

hombres, sobre los caminos de salvación y del amor de Dios. Esto podría recordarnos aquellos tiempos no lejanos en los que se permitía leer sin más la Biblia, sobre todo el Antiguo Testamento. La verdad es que estos cuentos se leen con verdadero placer.— F. CASADO

JUAN PABLO II, *Desde Roma a los jóvenes*, Palabra, Madrid 2000, 20x13, 144 pp.

Buenos Aires, Santiago de Compostela, Czestochowa, Denver, Manila, París...¿una nueva teofanía?... Toronto ¿la parusía? Con este inicio un tanto presuntuoso, quiero expresar la gran relevancia y signo de esperanza con que han sido considerados a nivel mundial, estos movimientos eclesiales de las Jornadas Mundiales de la Juventud con el Papa.

Este libro pretende ser un recuerdo agradable de lo acaecido en Roma, una configuración del compromiso al que son llamados especialmente los jóvenes, una constancia de las palabras que Juan Pablo II y otras autoridades dirigieron en esos días de agosto de 2000 a la humanidad entera en el contexto de los jóvenes cristianos.

Tal vez sea bueno recordar la urgencia y objeto del mensaje papal, porque lo que queda claro es que, en estos acontecimientos multitud de jóvenes deben preguntarse a quién habéis venido a buscar (p.17). Pues bien, la respuesta es contundente: el encuentro es entre Cristo y sus discípulos, entre la Cabeza y los Miembros, con el fin de que seamos aspirantes a la santidad, en un mundo difícil, por medio de la oración, siendo coherentes con la fe y generoso en el servicio (p.46). Y, ciertamente, este deseo no es desdeñado por las geografías de hoy; el Papa, Cristo sigue encontrando corazones dispuestos que se vuelvan a Él y miren a la creación con otros ojos pidiendo un "corazón compasivo con el que espera el alba de la Resurrección (p. 102)".— PABLO TIRADO.

CERRO CHAVES, F., *Silencio en los Labios, Cantares en el Corazón. Vida y espiritualidad del Hermano Rafael*, BAC, Madrid 2000, 14 x 20 410 pp.

El autor divide la obra en tres partes, a las que precede el índice, un prólogo del cardenal Marcelo González Martín, la introducción y una amplia bibliografía general.

1ª parte (pp. 27-88): *Rafael antes de entrar en la Trapa* (pp. 1911-1934). En estos años de su vida seglar, Rafael descubre a Dios a través de la familia, en la que se respira religiosidad popular, amor a la Eucaristía y a la Virgen. Tiene también una influencia decisiva en él la enseñanza de los colegios de los padres jesuitas de Burgos y de Oviedo. En esta misma línea de religiosidad hay que subrayar su vida de estudiante de arquitectura en Madrid. En medio de su vida de estudiante, en un ambiente poco propicio, Rafael tiene tiempo para oír la misa, hacer la meditación y rezar el rosario todos los días, e incluso hacer apostolado durante el tiempo del servicio militar. Su amor a san Juan de la Cruz influye también muchísimo en su vocación a la Trapa.

2ª parte (pp. 89-249): *Hermano María Rafael, monje trapense. La aceptación de los planes "incomprensibles" de Dios* (1934-1937). El autor subraya la *incomprensibilidad* de los planes de Dios sobre el Hermano Rafael, en sus entradas y salidas de la Trapa por su enfermedad de diabetes, como un tiempo de gran sufrimiento, purificación y prueba para Rafael.

3ª parte (pp. 251-341): *Hermano María Rafael de la Cruz y de la madurez* (1937-1938), es decir, del 15 de diciembre de 1937 hasta el 26 de abril de 1938, día de su muerte. Esta parte presenta al Hermano Rafael viviendo desde la cruz su experiencia mística.

El autor añade una *cuarta parte* (pp. 343-402): *Algunas miradas de conjunto*.

La obra subraya en la vivencia mística del Hermano Rafael: *a)* Un amor profundo a la Virgen, que le acompaña en todas las etapas de su vida; *b)* la manera única de vivenciar su *vida trapense*, caso único en la historia de la espiritualidad. *c)* Aparece una vocación clara de trapense, *vocación martirial*, siguiendo fiel a su vocación en medio de mil y mil pruebas, motivadas sobre todo por la persistencia de su diabetes, hasta verse precisado a vivir en la enfermería la última etapa de su vida.

La obra presenta al final algunas fotografías de los momentos principales de la vida del Hermano Rafael.

Esta obra es un resumen magnífico de la vida y vivencia mística del Hermano Rafael y una verdadera meditación sobre la fidelidad a la vocación.— S. GONZÁLEZ.

Psicología-Pedagogía

ÁLVAREZ, R. J., *Pensándolo bien...*, DDB, 1999, Bilbao, 21 x 14, 226 pp.

Entretejando entre el cuento de Wumph y la ciencia psicológica, Ramiro J. Álvarez nos presente un libro de autoayuda y desarrollo personal. El libro merece un doble aplauso: primero, por su contenido, segundo por la presentación dotado de intriga (que proviene del cuento) y asequible, sin sacrificar la seriedad del tema. El propósito del libro es un adiestramiento personal a través de cambio de pensamiento. La clave con que se desarrolla el libro es la Semántica General de Alfred Korzybski. Siguiendo este concepto el autor nos da conocer como las simbolizaciones y abstracciones en nuestro lenguaje coinciden sólo mínimamente con la realidad y los hechos que se representan. Por otra parte, nuestro comportamiento casi entero está condicionado por este mundo de las representaciones. De ahí, la importancia de las sugerencias del libro que a través de varios ejemplos alumbramos las discrepancias que existen entre lo real y lo simbólico, y ofrece los métodos que se pueden utilizar para superar este "gap".— A. PALLIPARAMBIL.

SHELDRAKE, P., *Cómo llevarnos bien con nuestros deseos*, DDB, Bilbao 2000, 21 x 14, 152 pp.

El libro, apoyándose de los grandes maestros de oración y mística intenta confeccionar o reformular una espiritualidad de los deseos. Esta presentación es una nueva luz para un cristianismo que, muchas veces, a lo largo de los siglos ha vivido convencido de que la santidad consistía en la renuncia de los deseos. Para el autor todos nuestros deseos están relacionados. La clave de llevarnos bien con nuestros deseos consiste en discernir lo auténtico y elegir de manera coherente. Esta elección supone vivir siempre en un cambio constante hacia lo más perfecto y arriesgado. El autor supone que todos nuestros deseos están dirigidos hacia Dios. Afirmación que sorprende pues, el libro y la colección a que pertenece va destinado tanto a un lector religioso como no religioso. Además dada nuestra realidad actual, de un mundo sin Dios, no me parece que muchos lectores compartan esta opinión.— A. PALLIPARAMBIL.

Reseñas Bibliográficas

MORGA, C., *Adoro te devote* (=Cuadernos palabra 130), Palabra, Madrid 2000, 19 x 12, 147 pp.

Son unos comentarios espirituales al himno eucarístico *adoro te devote*, que se atribuye a Santo Tomás de Aquino. En este himno el santo manifestaría su entrañable amor a la Eucaristía.

JUAN PABLO II, *Ética en las comunicaciones sociales. Ética en la publicidad*, Palabra, Madrid 2000, 20 x 13, 108 pp.

En este libro se incluye el texto de ética en los medios de comunicación, ética en la publicidad y la homilía pronunciada por Juan Pablo II en la Jornada del Jubileo de los periodistas. Un documento imprescindible para el gran público ya que a todos nos afecta el fenómeno mediático.

MARTÍNEZ GARCIA, J., *¿Quién es Jesús?* (=mc 95), Palabra, Madrid 2000, 20 x 13,5, 208 pp.

La gente contemporánea de Jesús quedaban admirados de su personalidad y de sus enseñanzas y se preguntaban ¿quién es este hombre? Hoy como ayer, su figura sigue despertando interés y nadie que tiene noticia suya queda indiferente. El objetivo del libro es ayudar a conocer un poco más quién es Jesús. Aquí analiza las últimas veinticuatro horas de la vida de Jesús. La celebración de la Cena con sus discípulos y su pasión.

MALDAMÉ, J. M., *Qué pensar de la Sábana santa*, Mensajero, Bilbao 2000, 15 x 10, 55pp.

Librito que hace una síntesis de las cuestiones que suscita la Sábana Santa de Turín y nos propone replantear el tema a la luz del papel que las imágenes sagradas han tenido y tienen en la piedad cristiana, sin olvidar que el verdadero rostro de Dios se encuentra en todo prójimo necesitado.

BRENNAN, J. P., *Cristo el enviado. La Misión* (=Teología 13), Mensajero, Bilbao 2000, 22 x 15, 190 pp.

El autor de este libro nos muestra cómo la condición de “enviado” y la misión recibida forman parte de la entraña misma de Jesús, del modo que tiene Dios de revelarnos su amor por nosotros. De manera simple podemos decir que estamos ante una breve teología de la misión o, mejor, de una Cristología de la misión. En estas páginas se descubre el deseo de proclamar de nuevo la gran Noticia de que Jesús vino a salvarnos y quiere esta liberación alcance a todos.

ALCALÁ, A., *Ven, sígueme. 32 aventuras hacia Dios*, Mensajero, Bilbao 2000, 22 x 15, 148 pp.

Este libro está compuesto por 32 testimonios de diferentes caminos hacia Dios: vocaciones cristianas al sacerdocio, la vida religiosa, al matrimonio. Son breves relatos en primera persona, que incluyen los principales avatares por los que han pasado sus protagonistas hasta que descubre que Dios les llama a dar a su vida una determinada orientación y estilo.

CRAIG HARRIS, L., *Keeping the Faith. Travels with Sudanese Women*, Paulines Publications of Africa, Nairobi 1999, 21 x 14,5, 174 pp.

CRAIG HARRIS, L., *In Joy and in Sorrow. Travels among Sudanese Christians*, Paulines Publications of Africa, Nairobi 1999, 21 x 14,5, 204 pp.

Estos dos volúmenes de la serie *Faith in Sudan* corresponden a una serie de viajes que la autora Lillian Craig Harris hizo durante los años que vivió en Sudán (1995-1998). En el primer libro se refiere sobre todo a las situaciones en las que la protagonista es la mujer sudanesa: describe las condiciones de vida, problemas religiosos, etc. El segundo libro es más general y se refiere a la vida de los cristianos sudaneses. En ambos libros expresa su confianza en el entendimiento entre cristianos y musulmanes, al mismo tiempo que el papel esencial que las mujeres desempeñan para lograr la paz y la prosperidad en Sudán.

KAYANGA, E. S., & WHEELER, C. A., *"But God is not defeated!" Celebrating the Centenary of the Episcopal Church of the Sudan 1899-1999*, Paulines Publications of Africa, Nairobi 1999, 21 x 14,5, 288 pp.

El libro está escrito con motivo de la celebración de los cien años de la iglesia episcopal sudanesa. Estas celebraciones son una ocasión para reflexionar sobre el pasado pero también para lanzar una mirada hacia el futuro y seguir avanzando. Y esto es precisamente lo que presenta el libro, no sólo análisis históricos del pasado sino reflexiones sobre la situación actual, por ejemplo, un informe sobre la situación de las 24 diócesis sudanesas. Las palabras que dan título al libro puede ser una aliciente para seguir adelante a pesar de las dificultades, por encima de todo se encuentra Dios y él es más grande que todos nuestros problemas, su gracia es suficiente para superar todas las contrariedades que se le puedan presentar a la Iglesia.

ÍNDICE GENERAL

Volumen XXXV, 2000

ARTÍCULOS

- BOGÓNEZ, F., *La persona humana en su relación con Dios según la Constitución pastoral Gaudium et spes* 533
- MIELGO, C., *Jesús y los cínicos(I)* 5
- MIELGO, C., *Jesús y los cínicos (II)* 237
- DE LUIS, P., *Estructura de la Regla de s. Agustín (VIII)* 49
- DE LUIS, P., *Estructura de la Regla de s. Agustín (IX)* 271
- DE LUIS, P., *Estructura de la Regla de s. Agustín (X)* 483
- OFILADA, M., *El reto de un lenguaje religioso experiencial en tiempo de secularización: planteamientos iniciales desde la metafísica* 575
- RESINES, L., *Un catecismo para esclavos* 291
- JÉRICO, I., *El artículo de fe y su significado. Doctrina de la Escuela de Salamanca (1526-1569)* 79

TEXTOS Y GLOSAS

- CAMPO DEL POZO, F., *Los derechos humanos , su evolución histórica y formulación* 593
- JOVEN, F., *La fe en la creación* 139
- JOVEN, F., *Nueva edición de las obras de Ernst Cassirer* 389
- MAZA, P., *Freud y la religión obsesiva* 357
- A propósito de un artículo* 377

LIBROS

Sagrada Escritura

- ÁLVAREZ BARREDO, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8.* 632
- BARETA, P., *Nuovo Testamento: greco - latino - italiano* 400
- BEUTLER, J., *Die Johannesbriefe* 639-640
- BOY, P., *San Pablo. El Evangelio "sin Ley"* 401-402
- COOK, J. G., *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism* 636-637
- DI LELLA, A., *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro de Daniel (1-6)* 634
- FENEBERG, R., *Der Jude Jesus und die Heiden. Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium* 637
- FERRARO, G., *La gioia di Cristo nel quarto Vangelo nelle lettere Giovannee e nell' Apocalisse* 634
- HAEHLING, R. VON (Hrsg.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung* 639
- KESSLER, R., *Micha* 398-399
- KOENEN, K. - KÜHSCHELM, R., *Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* 155

- LAFONT, S., *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient Ancien* 150-151
- LÉGASSE, S., *L'épître de Paul aux Galates* 635-636
- LOCATELLI, A., *Testamentos Apócrifos* 155
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (ed.), *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 2: Evangelio según San Marcos* 634-635
- MOSIS, R., *Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* 152
- NOGUEZ, A., *Biblia, ética y apocalíptica. Aportes para la resistencia cristiana* 401-401
- OROPEZA, B. J., *Paul and Apostasy. Eschatology, Perseverance, and Falling Away in the Corinthian Congregation* 638
- PREUSS, H. D., *Teología del Antiguo Testamento* 397-398
- PUENTE OJEA, G., *El mito de Cristo* 401
- Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Libros históricos (traducción y notas)* 631
- SCHMID, K., *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches* 153-154
- SCHREINER, J- KAMPLING, R., *Der Nächste-der Fremde-Der Feind: Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* 631-632
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., *Tobit* 632-633
- SPOTO, D., *El Jesús desconocido* 399-400
- WALTER, N- REINMUTH, E.- LAMPE, P., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* 155

Teología

- AA.VV., *Le religioni come esperienza e attesa della salvezza. Atti della XXXV sessione di formazione ecumenica* 173
- ÁLVAREZ BOLADO, A., *Teología Política desde España. Del Nacional-Catolicismo y otros ensayos* 171
- AMALADOSS, M., *El Evangelio al Encuentro de las Culturas* 417
- AMATO, A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia* 421-422
- ANDRADE, B., *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerygmática* 163-164
- ARANA, M^a. J. (dir.), *Mujeres, Diálogo y Religiones* 174
- ARANGUREN, J.,- BOROBIA, J.J., -LLUCH, M., (ed.), *Fe y Razón, I Simposio internacional. Fe cristiana y Cultura contemporánea* 174
- BAUSENHART, G., *Das Amt in der Kirche. Eine notwendige Neubestimmung* 160-161
- BIGOTTO, G., *Mary the mother of Jesus. Exegesis and spirituality* 651
- BISER, E.,- HAHN F, y LANGER, M. (ed.), *Der Glauben der Christen Band I Ein ökumenische Handbuch. Band II Ein ökumenische Wörterbuch* 412-413
- BISIER, G., y LESSING, E. (ed.), *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Tom 3. Trennung von Staat und Kirche Kirchlich-politische Krisen Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft (1918-1992)* 414-415
- BONHOEFFER, D., *Berlin 1932-1933* 169
- BOOMGAARDEN, J., *Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in 'Akt und Sein'* 414
- BOROBIO, D., *Eucaristía* 645
- BOSCH, D., *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia* 644

- BRACHTENDORF, J., *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in "De trinitate"* 642-643
- BUENO, E., - CALVO, R., *Una Iglesia Sinodal: Memoria y profecía* 650
- BUJO, B., *African Theology in its Social Context* 164-165
- BURIGANA, R., *La Bibbia nel concilio. La redazione della costituzione "De Verbum" del Vaticano II* 407-408
- CAMBÓN, E., *La Trinidad, modelo social* 649
- COMBLIN, J., *Vocación a la libertad* 409-410
- CONGREGACIÓN DE LA FE, *Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar. Documentos, comentarios y estudios* 420-421
- DAL MASO, A., *L'efficacia dei sacramenti e la "performance" ritual. Ripensare l' "ex opere operato" a partire dall'antropologia culturale* 424-425
- DE VILLALMONTE, A., *Cristianismo sin pecado original* 645-646
- DIADOCO DE FOTICE, *Obras Completas* 403
Diálogo di un montanista con un ortodosso
- DOTOLO, C., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vatimo* 418
- DVORAK, R., *Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel* 422-423
- ELLACURÍA, I., *Fe y Justicia* 165-166
- ESTRADE, M., *Shalom Miriam. Apuntes sobre la más mujer de las mujeres* 167
- FERNÁNDEZ, D., *María en la Historia de la Salvación. Ensayo de mariología narrativa* 415-416
- FISICHELLA, R., - POZZO, G., - LAFONT, GH., *La Teologia tra Rivelazione e Storia. Introduzione alla teologia sistematica* 407
- GALVÃO, H. N., dir., *Em nome de Deus Pai* 168
- GANTZ, U., *CHRESIS. Die Methode der Kirchenväter in Umgang mit der antiken Kultur. VI. Gregor von Nissa: Oratio consolatoria in Pulcheriam* 157-158
- GARCÍA ANDRADE, C., *La Trinidad: "software" de Dios. Reinstalando a Dios en la cultura occidental* 649-650
- GARCÍA PAREDES, J.C.R., *Teología de las formas de vida cristiana. II: Perspectiva sistémico-teológica. Fundamentos e identidad* 162
- GEERLINGS, W., *Augustinus* 158-159
- GISEL, P., *La théologie face aux sciences religieuses. Differences et interactions* 172-173
- GONZÁLEZ, A., *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* 413-414
- GREGORIO DE ELVIRA, *Comentario al Cantar de los Cantares y otros tratados exegéticos* 641
- GREGORIO DE NISA, *La Virginidad* 640-641
- HALTER, H. - LOCHBÜHLER, W., *Ökologische Theologie und Ethik I.* 420
- HARGIS, J. W., *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic* 643-644
- HASLINGER, H., *Praktische Theologie. Grundlegungen* 411
- HOUTEPEN, A. W. J., *Gott -eine offene Frage-. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit* 408-409
- HUNDECK, M., *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre* 648-649
- ÍNIGUEZ HERRERO, J. A., *Arqueología cristiana* 416-417
- IZQUIERDO, C. (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio* 408

- JUAN PABLO II - COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Jornada del perdón - Memoria y reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado* 421
- KINNAMON, M. - COPE, B., (ed.), *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Tests and Voice* 166-167
- LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas* 156
- LOHFINK, G., *¿Necesita Dios la Iglesia? Teología del pueblo de Dios* 419
- LORIZIO, G. (ed.), *Religione e Religioni. Metodologia e prospettive ermeneutiche* 411
- MOLTMANN, J., *El Espíritu Santo y la teología de la vida* 648
- MOLTMANN, J., *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie* 175
- MORALEDA, D., *Influjo apocalíptico. En los orígenes y comprensión de la vida religiosa. Monografías* 170-171
- MÜLLER, G.L. (Hg.), *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden* 161-162
- MUNUNGURI, M., *The Closeness of the God of Our Ancestors- an African approach to the incarnation* 167
- OLTRA PERALES, E., - PRIETO TABOADA, R., *Reflexiones sobre la presencia y ausencia de Dios* 650-651
- ORÍGENES, *Homilias sobre el Génesis* 402
- PANIKKAR, R., *La plenitud del hombre. Una cristofanía* 162-163
- PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político* 159-160
- POLANCO FERNANDOIS, R., *El concepto de teología en la teología de san Irene* 405-406
- PONS, G., *La Trinidad en los textos patristicos* 403
- RATZINGER, J., *Un canto nuevo para el Señor. La fe en Jesucristo y la liturgia hoy* 168
- ROYO MARÍN, A., *Alabanza a la Santísima Trinidad* 410-411
- SAN BERNARDO, *En la escuela del amor* 169-170
- SÁNCHEZ RUBIO, D., *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina* 173
- SAYÉS, J.A., *La Trinidad. Misterio de salvación* 423
- SCOLA A., *Cuestiones de antropología teológica* 415
- SEMENT DE FRUTOS, J.A., *Ellacuría y los derechos humanos* 165
- SESBOÛÉ, B., *Roma y los laicos. La instrucción romana del 15 de Agosto de 1997* 161
- SILANES, N., (Dir.), *Dios, Buena Noticia. III Exposición bibliográfica e iconográfica internacional. Jubileo 2000 especialmente consagrado a la Santísima Trinidad* 651-652
- STECK, W., *Praktische Theologie. Horizonte der Religion - Konturen des neuzeitlichen Christentums - Strukturen der religiösen Lebenswelt* 418
- STRUTWOLF, H., *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte* 403-405
- SVANERA, O. (ed.), *Il tempo tra inquietudine e responsabilità. Verso il Giubileo del 2000* 416
- TANNENBERGER, H.-G., *Die Vorstellung der Tauffer von der Rechtfertigung des Menschen* 159
- TANZARELLA, S. (ed.), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé* 423-424
- TILLARD, J.M.R., *La Iglesia local. Ecclesiología de comunión y catolicidad* 160
- TULL, S., *También las mujeres seguían a Jesús* 419-420
- VV. AA. *El Vaticano contra Dios. Via Col Vento In Vaticano* 171-172
- WEBER, F., *Mission - Gegenstand der Praktischen Theologie?* 646-647

ZEHNER, J., *Arbeitsbuch Systematische Theologie. Eine methodenhilfe für Studium und Praxis* 419

Moral-Liturgia-Pastoral

- ABAD IBÁÑEZ, J.A., *La celebración del Misterio cristiano* 426-427
 AGUILAR IDAÑEZ, M. J., *Cómo animar un grupo* 657
 ALDAZÁBAL, J., *La eucaristía* 180-181
 ANGELINI, G., *Teologia Morale Fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria* 652-653
Basic human communication vol. 1. Communication, culture and community vol. 2, y Communication in the church and society 182
 BRUSCO, A.- PINTOR, S., *Sulle orme di Cristo médico. Manuale di teologia patorale sanitaria* 427-428
 BUETTNER, G., y DIETERICH V-J., (Hg.), *Die religiöse Entwicklung des Menschen. Ein Grundkurs* 427
 CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Moral conyugal y Sacramento de la Penitencia. Reflexiones sobre el Vademécum para los confesores* 175-178
 DE CLERCK, P. (ed.), *La Liturgie lieu théologique. Institut Supérieur de Liturgie* 426
 FLECHA, J.R., *La fuente de la vida. Manual de bioética* 178-180
 GRILLO, A., *Introduzione alla teologia liturgica. Aprocchio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani* 656-657
 Grupo "Pascal Thomas", *Dinámicas de Pastoral. Un arte que se renueva* 181
 MEYER-BLANCK, M., B. WEYEL, *Arbeitsbuch Praktische Theologie, Ein Begleitbuch zu Studium und Examen in 25 Einheiten* 181-182
 ROUILLARD, PH., *Storia della penitenza dalle origini ai nostri giorni* 425-426
 SORANDO, J., *La orientación vocacional. Materiales de trabajo* 428
 VICO PEINADO, J., *Liberación sexual y ética cristiana* 175-176
 WINKLER, J. J., *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia* 655-656
 ZUCCARO, C., *La vita umana nella riflessione etica* 653-655

Filosofía-Sociología

- ADOMEIT, K., y HERMIDA DEL LLANO, C., *Filosofía del derecho y del Estado. De Sócrates a Séneca* 189-190
 ALLEGRE, C., *Dios frente a la ciencia* 666-667
 ALONSO, C. J., *La agonía del cientificismo. Una aproximación a la filosofía de la ciencia* 437
 ÁLVAREZ FLÓREZ, J. M., (ed.), *Buda. Suttas del Samyutta Nikaya* 664-665
 ALVIRA, F., *Filosofía de la vida cotidiana* 190
 ANDERSON, P., *Los orígenes de la posmodernidad* 445-446
 ARANA, J., *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón* 444-445
 ARAOS SAN MARTÍN, J., *La filosofía aristotélica del lenguaje* 182-183
 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo* 199
 ARTIGAS, M., *Filosofía de la ciencia. Iniciación Filosófica* 436-437
 BAUDRILLARD, J., *Pantalla total* 658-659
 BEAUVOIR, S., *Cartas a Nelson Algren* 194

- BENN, G., *El yo moderno y otros ensayos* 659-660
- BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable* 436
- BERGSON, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* 190-191
- BETTONI, D., *Cristianos y ciudadanos. Manual de iniciación socio-política* 447-448
- BILBENY, N., *El protocolo socrático del liberalismo político* 667-668
- BLUMENBERG, H., *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría* 657-658
- BOURDIEU, P., *La dominación masculina* 433-434
- BRANHAM, R. B., - GOULET-CAZE, M.-O. (eds.), *Los Cínicos. El movimiento cínico y su legado* 429-430
- BURGOS, J. M., *El personalismo* 663
- CABADA CASTRO, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* 187-188
- CHANGEUX, J.P., - P. RICOEUR, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla* 439-440
- CHOMSKY, N., *El beneficio es lo que cuenta. Neoliberalismo y orden global* 668-669
- COMISION INDEPENDIENTE SOBRE LA POBLACION Y LA CALIDAD DE VIDA, *Elegir el futuro. Un programa radical para la mejora de la calidad de la vida* 195-196
- COPENHAVER, B. P. (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio* 431-432
- CRUZ PRADOS, A., *Ethos y Polis. Bases para la reconstrucción de la filosofía y política* 428-429
- DAMIATA, M., *I Problemi di G. d'Ockham. IV. L'uomo* 184
- DIAMOND, J., *¿Por qué es divertido el sexo? ¿Por qué los amantes hacen lo que hacen? Un estudio de la evolución de la sexualidad humana* 438-439
- DÍAZ, C., *Emmanuel Mounier. (Un testimonio luminoso)* 662-663
- DUEWELL, M., *Aesthetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Aesthetischen fuer die Handlungsspielraeume des Menschen* 441-442
- ENZENSBERGER, H.M., *Conversaciones con Marx y Engels* 192
- FABRO, C., *Introducción al Tomismo* 185
- FALCON, L., *Memorias políticas (1959-1999)* 198-199
- FALGUERAS SALINAS, I., *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona* 662
- FERRERO CARRACEDO, L., *Entre la luz y la palabra. Los griegos y nosotros* 429
- FIGUEIREDO, L., *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre* 433
- FONTÁN, J. L., *La materia y el Espíritu. La Ciencia y los científicos* 437-438
- FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica* 186-187
- FUKUYAMA, F., *La Gran Ruptura. Naturaleza humana y reconstrucción del orden social* 445
- GADAMER, H. G., *Elogio de la teoría. Discursos y artículos* 661-662
- GARCÍA, C., *Los derechos humanos en la situación actual del mundo* 665-666
- GÓMEZ DE LIAÑO, I., *Filósofos griegos, videntes judíos* 435-436
- GONZALO, J. A., *Pioneros de la ciencia* 665-666
- GUISÁN, E., *Más allá de la democracia* 667
- HARNECKER, M., *La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible* 188-189
- HONDERIC, T. (Com.), *Los filósofos. Una introducción a los grandes pensadores de Occidente* 658
- JONAS, H., *La religión gnóstica. EL mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo* 660
- KLIBANSKY, R., *El filósofo y la memoria del siglo. Tolerancia. libertad y filosofía* 433
- LEHNING, A., *Conversaciones con Bakunin* 192-193

- LOBET, B., *La "verdad" ¿puede ser tolerante?* 664
- LÓPEZ AZPITARTE, E., *Envejecer: destino y misión* 199
- MARDONES, J. M., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual* 431
- MARINA, J.A., *Crónicas de la ultramodernidad* 659-660
- MARION, J.-L., *El ídolo y la distancia. Cinco estudios* 191
- MARITAIN, J., *Humanismo integral* 191
- MELENDO, T., *Para leer la Fides et Ratio* 441
- MONSIVAIS, C., *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina* 658
- MUÑOZ REDON, J., *Filosofía de la felicidad* 432-433
- NAHIM, P. J., *An Imaginary Tale. The Story of* 194-195
- NIETZSCHE, F., *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales* 186
- NISHITANI, K., *La religión y la nada* 188
- NKAFU NKEMNKIA, M., *African vitality, a step forward in african thinking* 194
- PADEL, R., *A quien un dios quiere destruir, antes lo enloquece. Elementos de la locura giega y trágica* 430-431
- PARADA NAVAS, J. L. (ed.), *Políticas familiares y nuevos tipos de familia* 669-670
- PASQUAL, J., *La Evaluación de Políticas y Proyectos* 670
- PIEPER, J., *La fe ante el reto de la cultura contemporánea* 440
- POPPER, K. R., *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática* 182
- PRESTON, P., (ed.), *La República asediada. Hostilidad internacional y conflictos internos durante la Guerra Civil* 196-197
- RAMOS CENTENO, V., *Razón, historia y verdad* 436
- RESCHER, N., *Razón y valores en la Era científico-tecnológica* 189
- RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica* 434
- RIAZA MORALES, J. M., *La Iglesia en la Historia de la Ciencia* 438
- RITTER, J., y GRÜNDER, K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 10: St-* 442
- ROBERTS, A., y OTROS, *Los desafíos de la acción humanitaria. Un balance* 448
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., (Comps.), *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder* 443
- RODRÍGUEZ, P., *Adicción a Sectas. Pautas para el análisis, prevención y tratamiento* 446-447
- RUIZ-DOMENEC, J. E., *El despertar de las mujeres. La mirada femenina en la Edad Media* 185
- SAGAN, C., *El mundo y sus demonios. La ciencia como una luz en la oscuridad* 666
- SCHACTER, D. L., *En busca de la memoria, el cerebro, la mente y el pasado* 443-444
- SCRUTON, R., *Filosofía para personas inteligentes* 434
- SENNETT, R., *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* 449
- SIMÓN RODRÍGUEZ, M^a E., *Democracia vital. Mujeres y hombres hacia la plena ciudadanía* 196-197
- TOMÁS DE AQUINO, Sto., *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación* 184
- TOMÁS DE AQUINO, Sto., *Cuestiones disputadas sobre el alma* 183
- VARIOS, *El perdón en la vida pública* 193
- VÁZQUEZ DE PRADA, A., *Sir Tomás Moro. Lord Canciller de Inglaterra* 442-443
- VIDAL, M., *Feminismo y ética. Cómo "feminizar" la moral* 440-441
- WITTGENSTEIN, L., *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/ 1936-1937* 660-661

Historia

- ALBERIGO, G., dir., *Historia del Concilio Vaticano II*. Vol. I: *El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959 - septiembre 1962)* 201
- ÁLVAREZ, M. T., *La pasión última de Carlos V* 208
- AYERBE IRIBAR, M^a R., *San Agustín de Hernai. Fundación y consolidación de un monasterio guipuzcoano del siglo XVI* 455-456
- BERZAL DE LA ROSA, E., *Remigio Gandásegui (1905-1937). Un obispo para una España en crisis* 451
- CAMPOS, J., *Lux Hispaniarum. Estudios sobre las Ordenes Militares* 205-206
- CÁRCEL ORTÍ, V., *Historia de la Iglesia: La Iglesia en la época contemporánea* 671-672
- CLAUSS, M., *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich* 200
- COLOMBÁS, G. M., *La tradición benedictina. Ensayo histórico* 450-451
- CROEGAERT, L., *The African continent an insight into its earliest history* 201-202
- Europa y Africa Austral. Definiendo una nueva relación* 203
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Carlos V, el César y el hombre* 208-209
- GALLEGO, J. A., y PAZOS, A. M., *La Iglesia en la España contemporánea* 451-452
- GATZ, E., (ed.), *Kirche und Katholizismus seit 1945. Band 2. Ostmittel-, Ost- und Südosteuropa* 453
- GAVIGAN, J., *Historia de la Orden de San Agustín: Los Agustinos desde la revolución francesa hasta los tiempos modernos* 672
- GOMBRICH, E.H., *Breve Historia del Mundo* 672-673
- GONZÁLEZ MORALEJO, R., *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la "Gaudium et Spes"* 671
- HOWARD M., y ROGER LOUIS, W., *Historia Oxford del siglo XX* 207
- JACQ, Ch., *El antiguo Egipto día a día* 671
- KERSHAW, I., *HITLER 1889-1936* 206
- KIENAST, D., *Augustus. Prinzeps und Monarch* 202
- LEGORBURU FAUS, E., AYERBE IRIBAR, M. R., *El Monasterio de San Bartolomé de San Sebastián en Astigarraga. Adaptación de una Comunidad femenina de clausura en la Edad Contemporánea* 204-205
- MARTÍNEZ SAURA, S., *Memorias del secretario de Azaña* 209-210
- NADAL CAÑELLAS, J., *Las Iglesias apostólicas de Oriente. Historia y características* 670-671
- SCHEIBELREITER, G., *Die Barbarische Gesellschaft: Mentalitätsgeschichte der Europäischen Achsenzeit 5.-8. Jahrhundert* 449-450
- SERRANO, C., *El turno del pueblo. Crisis nacional, movimientos populares y populismo en España (1890-1910)* 454
- THOMAS, H., *La conquista de México. El encuentro de dos mundos, el choque de dos imperios* 454-455
- WÜNSCH, T., *Konziliarismus and Polen. Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien* 452-453
- ZOVATTO, P., *Cultura cattolica rosminiana tra '800 e '900* 203-204

Espiritualidad

- AROCENA, F. M., *Contemplar la Eucaristía. Antología de textos para celebrar los dos mil años de presencia* 460-461
- AYALA, A., S.I., *Obras completas I* 457-458
- BOURGEOIS, H., y SCHNETZLER, J.P., *Oración y Meditación en el Cristianismo y en el Budismo* 457
- CERRO CHAVES, F., *Silencio en los Labios, Cantares en el Corazón. Vida y espiritualidad del Hermano Rafael* 677-678
- CHAPA, J., (ed.), *Historia de los hombres y acciones de Dios. La historia de la salvación en la Biblia* 674
- COMITÉ CENTRAL PARA EL GRAN JUBILEO DEL AÑO 2000, Vol. I: *Peregrinos en Roma. Guía artístico espiritual*. Vol. II: *Peregrinos en oración para el Jubileo* 211-212
- ECHEVERRÍA, J., *Memoria del Beato Josemaría Escrivá. Entrevista con Salvador Bernal* 674-675
- ESCRIBANO, F., *Descalzo sobre la tierra roja. Vida del obispo Pere Casaldàliga* 673-674
- FERNÁNDEZ, S., *Salmos del caminante. Celebración y oración* 212
- FILLION, L. C., *Vida de Nuestro Señor Jesucristo. I. Infancia y Bautismo* 676
- FORTÚN, F. X., *El sagrario y el Evangelio* 213
- GAFO, J., *Jesús, alegría de los hombres. Homilias para el ciclo B* 210
- GARCÍA MORENTE, M., - HAMMARSKJOELD, D., y FROSSARD A., *¿Te conocimos, Señor!* 459
- GRUEN, A., *La sabiduría de los Padres del desierto. El cielo comienza en ti* 459
- JUAN DE ÁVILA., *Escritos sacerdotales* 463-464
- JUAN PABLO II, *Desde Roma a los jóvenes* 677
- JUAN XXIII., *Orar. Su pensamiento espiritual* 462-463
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cuatro filósofos en busca de Dios* 214-215
- MARTIALAY, R., *Sangre en la universidad. Los jesuitas asesinados en El Salvador* 458
- MARTÍN, S., *Las confesiones del joven Dios* 213-214
- MASSERDOTTI, F., *La misión al servicio del reino. Meditaciones de espiritualidad misio-nera* 673-674
- MERKLE, J. M., *Comprometidos por elección* 459-460
- MICHAEL, CH. P., y NORRISEY, M. C., *Oración y Temperamento. Diversas formas de orar para diferentes tipos de la personalidad* 461
- MORENO, A., *Pan de Eucaristía* 460
- ORTEGA, J. L., *Felicidades, Jesucristo. Villancico coral de la BAC en el bimilenario del nacimiento del Salvador*
- PABLO DE LA CRUZ, *Vivencia de Cristo paciente. Diario espiritual. Muerte mística. Epistolario* 464-465
- PRONZATO, A., *Las Parábolas de Jesús -I (Marcos y Mateo)* 675
- PRONZATO, A., *La homilía del domingo. Ciclo B. Comentada por un cristiano* 214-675
- QUOIST, M., *Construir al hombre* 212
- REPETTO, J. L., *Santoral del Clero Secular (Del siglo XIII al XX)* 461
- SHORTER, A., *Religious Poverty in Africa* 215
- SUÁREZ, F., *Que los buenos no hagan nada* 675
- WEERAMANTRY, C. G., *El Padrenuestro. Un puente hacia un mundo mejor* 462
- WOJTYLA, K., *El don del amor. Escritos sobre familia* 462
- YANES, E., *En el Espíritu y la verdad. Espiritualidad trinitaria* 675-676
- ZINK, M., *El juglar de Nuestra Señora* 676-677

Psicología-Pedagogía

- ÁLVAREZ, R. J., *Pensándolo bien...* 678
 COLE, M., *Psicología cultural* 218
 DELVAL, J., *Aprender en la vida y en la escuela* 468-469
 DÍAZ, C., *Soy Amado, luego existo. Volumen III. Tú enseñas, yo aprendo* 469-470
 GARTNER, A., GREER, C. y RIESSMAN, F. (Comps), *Nuevo ataque contra la igualdad de oportunidades* 217-218
 GIMENO SACRISTÁN, J., *La educación obligatoria: su sentido educativo y social* 468
 GOLDSCHMIED, E., y JACKSON, S., *La evaluación infantil de 0 a 3 años* 467
 HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología* 219-220
 HOUGH, M., *Técnicas de orientación psicológica* 219
 KIURA, J. M., - GITAU, R., y KIURA, A., *on Life and Love. Guidelines for Parents and Educators* 466
 LUKE, C., (Compiladora), *Feminismos y pedagogías en la vida cotidiana* 466-467
 MUÑOZ-REPISO IZAGUIRRE, M., *Educación en positivo para un mundo en cambio* 469
 SHELDRAKE, P., *Cómo Llevarnos bien con nuestros deseos* 678
 SIGMAN, M. y CAPPS, L., *Niños y niñas autistas* 465-466
 SIMONS, H., *Evaluación democrática de instituciones escolares* 215-216
 WACHIRA, R. N., *On Life and Love. What Parents should Know* 469
 WHITTY, G., POWER, S. y HALPIN, D., *La escuela, el estado y el mercado* 216
 WILKS, F., *Emoción inteligente* 216-217
 WRAY, D., y LEWIS, M., *Aprender a leer y escribir textos de información* 467-468

Literatura y otros

- APARICIO, T., *Agustinos Españoles en la Vanguardia de la Ciencia y la Cultura* 228
 BELLI, C. G., *Trechos del Itinerario (1958-1997)* 222
 BLAS ARROYO, J. L., *Lenguas en contacto. Consecuencias lingüísticas del bilingüismo social en las comunidades de habla del este peninsular* 227-228
 CACUA PRADA, A., *Félix Restrepo, S. J* 227
 COCK HINCAPIÉ, O., *Historia del nombre de Colombia* 223-224
 CUNHA FARIA, D. A., *A vida e conversao de Frei Agostinho: entre a aprendizagem e o ensino da Cruz* 474-475
 DE DIOS LUQUE, J., - PAMIES, A., y MANJÓN, F. J., *Diccionario del insulto* 471
 DEÓDAT-KESSEDIAN, M. F., *El silencio en el teatro de Calderón de la Barca* 220
 FRAGO GRACIA, J. A., *Historia del español de América* 470
 GABRIELE, J. P.(ed.), *Nuevas perspectivas sobre el 98* 220-221
 GUBERN, R., *Proyector de luna. La generación del 27 y el cine* 229
 KURZWEIL, R., *La era de las máquinas espirituales. Cuando los ordenadores superen la mente humana* 229
 LAMUS OBREGÓN, M., *Bibliografía del Teatro Colombiano. Siglo XIX. Índice Analítico de Publicaciones Periódicas* 224
 MORALES BENÍTEZ, O., *Obras Tomo I. Caminos del Hombre en la Literatura* 222-223.
 OTÁLORA DE FERNÁNDEZ, H. (Coord.), *Léxico del habla culta de Santafé de Bogotá* 226
 RACIONERO, L., *La sonrisa de la Gioconda. Memorias de Leonardo* 224-225
 RODRÍGUEZ, L., *Cervantes en Sanabria. Ruta de don Quijote de la Mancha* 472-473
 SCHÜLZ, G., *Uricoechea y sus socios* 221-222
 VALENCIA, G., *Teatro* 226-227

- VIDAL, C., *Enciclopedia del Quijote* 225-226
 WEIGEL, G., *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza* 473-474
 ZOVATTO, P., *Col vento del Millennio* 471-472
 ZUBIRIA, R., *La Dignidad del Coraje. Textos de Ramón de Zubiría* 223

Reseñas bibliográficas

- ALCALÁ, A., *Ven, sígueme. 32 aventuras hacia Dios* 680
 BERNADOT, M. V., *De la Eucaristía a la Trinidad* 230
 BESSIERE, G., *Jesús, manantial inagotable* 231
 BETETA LÓPEZ, P., *Juan Pablo II cuenta la historia de María. Más de veinte siglos la contemplan* 475
 BETETA, P., *Jesucristo, ¿Historia o leyenda? Una confidencia histórica de Juan Pablo II en la Capilla Sixtina* 230
 BLANCO, A., *Historia del confesionario. Razones teológicas y antropológicas de su uso* 476
 BRENNAN, J. P., *Cristo el enviado. La Misión* 679
 CARDENAL ETCHEGARAY, R., *Eugenio de Mazenod. Un corazón grande como el mundo* 478
 CHARLTON, T. (ed.), *Spirituality for Lay Christians. At the Dawn of the Third Millennium* 480
 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado* 478
Congregación de la doctrina de la fe, El aborto provocado. Textos de la Declaración y documentos de diversos episcopados. Introducción del Card. Ratzinger 476
 CRAIG HARRIS, L., *In Joy and in Sorrow. Travels among Sudanese Christians* 680
 CRAIG HARRIS, L., *Keeping the Faith. Travels with Sudanese Women* 680
 DELHEZ, Ch., *Paso a paso hacia Dios. Cincuenta y cuatro ratos de oración con los Ejercicios Espirituales* 477
 DOCE OBISPOS DE EUROPA, *Eurocatequesis para el Jubileo. Presentación del cardenal Roger Etchegaray. Epílogo del cardenal Miloslav Vlk* 478
 ETCHEGARAY, R., *Verdadero Dios y verdadero hombre. Ejercicios espirituales predicados al Papa Juan Pablo II y a sus colaboradores en la Curia. Febrero 1997* 230
 FERNÁNDEZ, A., *¿En qué creemos los cristianos?* 230
 FROIDURE, M., *Rezar hoy el Padre Nuestro* 477
 GAGO, J. L., *Minihomilías. Ciclo B* 477
 IGLESIAS, J. M., *Vida eucarística* 476
 ILLANES, J. L., *Desafíos teológicos de la nueva evangelización. En el horizonte del tercer milenio* 230
 JUAN PABLO II, *Ética en las comunicaciones sociales. Ética en la publicidad* 679
 KAPENA, S., *How to be a Wise Leader. Principles that Work* 480
 KAYANGA, E. S., & WHEELER, C. A., *"But God is not defeated!" Celebrating the Centenary of the Episcopal Church of the Sudan 1899-1999* 680
 KNOX, R. A., *El Credo a cámara lenta* 475
 LEJEUNE, C., *Dr. Lejeune. El amor a la vida* 476
 LEWIS, H., *Destellos de vida. Experiencias humanas, experiencias de Dios* 232
 MALDAMÉ, J. M., *Qué pensar de la Sábana santa* 679
 MANGLANO, J. P., *Evangelio día a día para 4 años. 2000-2003* 231

- MARCHIORO, R., *La confesión sacramental. Guía práctica para penitentes y confesores* 231
- MARINA, J. A., *Teoría de la inteligencia creadora* 479
- MARTÍNEZ GARCÍA, J., *¿Quién es Jesús?* 679
- MELÉ, D., *Cristianos en la sociedad. Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia* 231
- MORGA, C., *Adoro te devote* 679
- Official Catechetical Text for the Great Jubilee of the Year 2000, The Eucharist. Sacrament of New Life* 480
- PABLO VI, *Oraciones a Cristo* 479
- PHILIPON, M. M. (ed.), *Concepción Cabrera de Armida. Diario espiritual de una madre de familia* 478
- RIAUD, A., *El Espíritu del Padre y del Hijo* 475
- RUPP, J., *Dios-compañero en la danza de la vida. Oraciones para cada mes y cada día del año* 231
- SÁNCHEZ DE ALVA, J. L. R., y MOLINERO, J., *El más allá. Iniciación a la Escatología* 477
- SARAH, R., *Culture, Democracy and Development. In the light of Centesimus Annus* 479
- SHORTER, A., *Practical Fieldwork methods. In social Anthropology* 479-480
- THOREAU, H. D., *Breviario para ciudadanos libres* 479
- TORRAS, J. M., *Acercarse a Jesús. 3. Tiempo de Pascua* 476-477
- VALENTÍ, M^a T., *Descubrir y discernir. Receptivos y sensibles al don* 477-478
- VALETTE, R., *Catolicismo y demografía. Iglesia, población mundial, control de la natalidad* 232
- VARILLÓN, F., *Alegría de creer, alegría de vivir. Conferencias sobre los principales puntos de la fe cristiana. Recogidas por Bernard Housset* 232
- VON HILDEBRAND, A., *Cartas para el recuerdo. Cuando la muerte nos separa* 475
- VV. AA., *Christian- Muslim Reflection* 480

Tomás GONZÁLEZ CUELLAS

***La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo
PP. Agustinos. Valencia de Don Juan***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997,
14 x 21, 270 pp., 2.000 pts.

SAN AGUSTIN

***Homilías sobre la Primera Carta de San Juan*
TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE PÍO DE LUIS,
OSA.**

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 12 x 17,
524 pp., 2.300 pts.

Pedro. G. GALENDE

***Angels in Stone. Augustinian Churches
in the Philippines***

Manila, 1996, 25 x 32, 400 pp. + ilustr., 12.500 pts.

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

- La Ciudad de Dios**
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

- Archivo Agustiniano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Religión y Cultura**
Columela, 12 - 28001 Madrid

- Revista Agustiniana**
Ramonet, 3 - 28033 Madrid

- Estudio Agustiniano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Biblia y Fe**
Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
- *Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
 - *Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
 - *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
 - *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid 1993.
 - *Antonio de Gauvea, OSA. Diplomático y visitador Apostólico en Persia*. Valladolid 2000.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LOPEZ, T., *El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
- *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
 - *Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.
 - *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
 - *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1895.
 - *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
 - *Francisco Jambriña Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
 - *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
 - *Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
 - *Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
 - *Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
 - *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
 - *Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
 - *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*, Zamora 1998.
 - *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
 - *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y la cultura. Vol. III.*, Valladolid 2000.
- BARRUECO SALVADOR, M., *Condado de Aranda. Un conde, dos condesas, un convento*. Fundación San Agustín de Nicaragua, Zaragoza 1998.
- CAMPELO, M.M^a., *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- *Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
 - *San Agustín, un maestro de espiritualidad*, Valladolid 1995.
- CILLERUELO, L., *El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- G. GALENDE, P., *Angels in Stone. Augustinian Churches in the Philippines*, Manila 1996.
- GONZALEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- *Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
 - *P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
 - *Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
 - *Trio familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
 - *La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
 - *Una institución conyantina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
 - *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo PP. Agustinos. Valencia de Don Juan*, Valladolid 1997.

- GONZALEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- , *Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.
- , "Pimpollo, Pastor, Padre del siglo futuro, Esposo, Hijo de Dios, Jesús". *Estudio Teológico-místico en De los nombres de Cristo de Fray Luis de León*, Valladolid 1995.
- HERRERO, Z., *El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- , *Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las Confesiones san Agustín comentadas (l. 1-10)*, Valladolid 1994.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- MARTINEZ, G., *Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano (1587-1665)*, Valladolid 1994.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-V*, Valladolid 1988-1989.
- , *La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiago (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- , *Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- , *Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- , *Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- , *Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniiano*, Valladolid 1983.
- SAN AGUSTIN, *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan*. Traducción y comentario de Pío de LUIS, Valladolid 1997.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- , *Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- , *Filipinas 1870-1898. Imágenes de la Ilustración española y americana*. Valladolid 1998.
- , *Hazañas "Yankees". Diseños satíricos de 1898*. Valladolid 1998.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- , *La vocación Agustiniiana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.