

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXXI

Fasc. 1



ENERO - ABRIL
1996

SUMARIO

ARTÍCULOS

- I. JERICO BERMEJO, *Definire et comprobare fidem. La escritura y las tradiciones de la Iglesia según la Escuela de Salamanca (1526-1584)* 5
- J. VEGA, *Sobre el "amor mutuo" de los cristianos* 79

TEXTOS Y GLOSAS

- M. FARTOS MARTINEZ, *El individuo y la especie* 119

- LIBROS 125
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID



Vol. XXXI

Fasc. 1

ENERO - ABRIL
1996

S U M A R I O

ARTÍCULOS

- I. JERICO BERMEJO, *Definire et comprobare fidem. La escritura y las tradiciones de la Iglesia según la Escuela de Salamanca (1526-1584)* 5
- J. VEGA, *Sobre el "amor mutuo" de los cristianos* 79

TEXTOS Y GLOSAS

- M. FARTOS MARTINEZ, *El individuo y la especie* 119

- LIBROS 125

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

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

SUSCRIPCION
España: 3.500 ptas.
Extranjero: 35 \$ USA
Número suelto: 1.300 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-430 X

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (980) 53 16 07
49080 Zamora, 1996

Definire et comprobare fidem. La escritura y las tradiciones de la Iglesia según la Escuela de Salamanca (1526-1584)

Las definiciones de fe han sido realizaciones de la Iglesia en el transcurso del tiempo. Antes de proceder a una definición se comprueba previamente la verdad de lo que va a definirse. Dentro de la Iglesia existen muchas realidades de fe que no han sido definidas todavía. Es justo en consecuencia hacer un esfuerzo por conocer si es posible comprobar la pertenencia real de algo a la fe pese a no haberse producido definición eclesial alguna sobre ello. El Papa y el concilio comprueban la fe antes de proceder a la definición. La Iglesia da ciertamente plena seguridad cuando define; pero la Iglesia cree multitud de verdades que no han recibido el refrendo de la definición. A los cristianos les corresponderá comprobar cuál es en concreto la revelación de fe no definida. La comprobación se lleva a cabo gracias a la utilización de reglas determinadas. Siempre han sido tenidas como tales la sagrada escritura y las tradiciones no escritas.

Es dentro de la problemática teológica del artículo de fe¹ en donde suele aparecer tratada en el siglo XVI la cuestión de las reglas en la fe. El creer importa siempre la adhesión a la revelación divina. Las letras sagradas son regla cierta por su condición de revelación divina; pero los católicos se

1. Sobre esta problemática, cf. I. JERICO, *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, Vitoria 1981.

Este trabajo comprende la problemática del artículo de fe entre 1526 y 1542. Abarca las explicaciones de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto.

Sobre la problemática desde Bartolomé Carranza hasta Domingo Báñez, cf.: *Scriptorium Victoriense* 29 (1982) 253-300; 30 (1983) 277-315; 31 (1984) 241-285; 33 (1986) 123-166; *Salman-ticensis* 39 (1992) 387-398; *Compostellanum* 38 (1993) 131-193; *Archivo Teológico Granadino* 57 (1994) 3-102.

adhieren desde la fe no sólo a la sagrada escritura, sino también a las definiciones de la Iglesia (del Papa y concilio general). Estas no coinciden al cien por cien con las proposiciones expresas de la sagrada escritura. ¿Es que hay acaso, además de la sagrada escritura, otra regla en la fe? Aparece así un contraste entre lo que consta expresamente por la sagrada escritura y lo que define expresamente la Iglesia como de fe. Surgirá la necesidad de aclarar si la escritura y la Iglesia son dos reglas distintas en la fe y si una de ellas obtiene el rango de primera. Si existiera una contradicción entre lo que dice la una y lo que dice la otra, ¿cuál de ellas poseería autoridad mayor? ¿Cuál de las dos, la escritura o la Iglesia, se impondría definitivamente ante la otra?

La Escuela de Salamanca² dedica atención especial a las verdades definidas por la Iglesia. Después de haber recalcado que la fe no aumenta sustancialmente con el paso del tiempo, los salmantinos muestran cómo la verdad de fe aparece primero de forma oral y no de forma escrita. El hecho de haber llegado la revelación a su más alto grado de perfección en cuanto a la explicitación no significa en modo alguno que la Iglesia deje de poseer capacidad para redactar artículos nuevos de fe. La nueva ordenación del símbolo jamás comporta mayor explicitación de la fe conocida por los Apóstoles. Tampoco lleva consigo la existencia de una revelación nueva.

Los herejes mismos jamás discuten que la escritura sagrada sea regla de autoridad divina infalible en materia de fe. De todas formas, los luteranos ensalzan tanto la escritura sagrada como regla que llegan incluso a rechazar de plano todo cuanto hubiere definido la Iglesia (Papa y concilio general) si no hubiere coincidencia con lo expresado en la sagrada escritura. Para ellos no es solamente la sagrada escritura regla de fe. Se ha convertido en regla única. ¿Aceptarían los luteranos la validez de una definición realizada por la Iglesia? Por supuesto; pero a condición de que el acto del Papa y del concilio al definir se limitara exclusivamente a extraer una proposición expresa de la

2. Sobre la noción de Escuela de Salamanca, cf.: C. POZO, 'Salmantizenser', en *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg im Breisgau 1954) 268-269; L. MARTINEZ FERNANDEZ, *La teoría del progreso dogmático en los 'Reportata' inéditos de Juan de Guevara*, (Vitoria 1967) 47-54.

C. Pozo señala como miembros de la Escuela de Salamanca a los profesores de la Orden de Santo Domingo. L. Martínez excluye de la Escuela a Bartolomé Carranza.

Aquí se ha optado por considerar miembro de la Escuela a todo profesor que se sirva, en sus explicaciones desde la Universidad, de la Suma de Santo Tomás. No se reserva la categoría de miembros de la Escuela sólo a los profesores de las cátedras mayores: Prima y Vísperas. Tampoco se reserva este privilegio a la Orden de Santo Domingo. Por eso, aparecerá aquí un estudio sobre Juan de Guevara, que es agustino. Aunque Bartolomé Carranza no explicó ciertamente desde una cátedra salmantina, su enseñanza llegó a Salamanca gracias a discípulos suyos, como Pedro de Sotomayor y Juan de la Peña. Con todo derecho, se considera aquí a Carranza como miembro de la Escuela de Salamanca.

escritura y a imponerla obligatoriamente a todos como de fe. Sostienen éstos además que, si se obrara de esta manera, los cristianos todos comprenderían fácilmente la correspondencia perfecta de la verdad definida con las letras sagradas. Todos aceptarían lo definido como verdad de fe.

No acostumbran los profesores de la Escuela de Salamanca a discutir punto por punto las tesis ofrecidas por los protestantes. Se limitan a citarlas de pasada en sus comentarios. Los salmantinos concentran todos sus esfuerzos en la exposición de la doctrina común. Como no gustan de entretenerse en planteamientos y en discusiones de tendencias teológicas, tampoco pierden el tiempo en controversias con los herejes. A los salmantinos les distingue en todo momento su voluntad de apoyar los comentarios teológicos en el magisterio de Santo Tomás. De todas formas, buscan únicamente en el Aquinate la doctrina común. La Escuela de Salamanca está formada por profesores del siglo XVI que tienen en Francisco de Vitoria el modelo a seguir. El momento álgido de la Escuela de Salamanca se sitúa en el tiempo comprendido entre Vitoria y Báñez (1526-1584)³. Aunque Cándido Pozo agrupó a los salmantinos en tres generaciones⁴, división ciertamente adecuada, cabe dividir también la misma justamente en cuatro generaciones, sobre todo cuando se afronta la problemática del artículo de fe⁵. La Escuela de Salamanca no está formada por miembros de una sola orden religiosa. Tampoco forman parte de ella de modo exclusivo quienes fueron profesores de las cátedras de Prima y de Vísperas. Son con todo derecho miembros de ella también quienes explicaron conforme a la Suma de Santo Tomás en las cátedras menores de la Universidad de Salamanca⁶.

3. Francisco de Vitoria empezó sus comentarios en la cátedra de Prima de Salamanca por el inicio de la Secunda Secundae de Santo Tomás en el curso 1526-1527. Su estilo de explicar fue imitado por multitud de profesores, de dentro y de fuera de Salamanca. Los salmantinos no se preocuparon durante mucho tiempo por entregar sus prelecciones (lecciones ordinarias) a la imprenta. Fue Domingo Báñez quien dio el primero los comentarios a la Secunda Secundae a la imprenta. Fueron publicados en 1584. Son el fruto los mismos de un largo camino, que va desde 1526 hasta 1584 y en el que intervienen distintos profesores. El presente estudio intentará mostrar cómo fue el camino referido a la regla utilizada por la Iglesia para definir de fe.

Sobre la noción de dictado, cf.: V. BELTRAN DE HEREDIA, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*. O.P., (Valencia-Madrid 1928) 13-26; IDEM, 'Valor doctrinal de las lecturas del P. Báñez', en *La Ciencia Tomista* 47 (1933) 61-69. R. GARCIA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, (Roma 1938) 308-319.

4. Cf.: C. POZO, 'Salmantizenser', en *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg im Breisgau 1964) 268-269.

5. Cf. I. JERICO, *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1981) 4-5.

6. En la Universidad de Salamanca había dos cátedras mayores: Prima y Vísperas. Recibían ese nombre por coincidir su inicio con el rezo de las mismas horas canónicas en la Catedral. En estas dos cátedras mayores debían comentar los profesores las Sentencias de Pedro Lombardo.

PRIMERA PARTE

Corresponde a las exposiciones de cada autor sobre la regla de fe, desde Vitoria hasta Báñez (1526-1584). Este estudio se realiza solamente sobre los comentarios a la *Secunda Secundae*⁷.

Francisco de Vitoria⁸

En tres ocasiones comentó Vitoria las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás de Aquino en la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca. Lo hizo primeramente el curso 1526-1527. Su explicación se halla recogida en el Ott. lat. 1015 de Roma (Biblioteca Apostólica Vaticana). La explicación del curso 1534-1535 consta en tres manuscritos: Ms. 43⁹ y Ms. 49 (Biblioteca de la Universidad de Salamanca) y Ott. lat. 382. El Ms. 1735 de Madrid (Biblioteca del Palacio de Oriente) contiene la explicación vitoriana del curso 1542-1543¹⁰.

Con la llegada de Vitoria y de Soto a Salamanca, se sigue marcando las prelecciones por Las Sentencias; pero uno y otro profesor se atienen a la Suma de Santo Tomás. La atención prestada a la doctrina de Santo Tomás es tan grande que la cátedra menor donde se debía explicar a Durando se explica por Santo Tomás. Así lo hacía Báñez en 1581. Esta costumbre fue seguida por Domingo de Guzmán y Pedro de Ledesma el mismo año. Así consta por el Ott. lat. 1048, P.I. Al respecto, cf.: I. JERICO, 'Entre los artículos de la fe y las conclusiones teológicas. Las enseñanzas de D. de Guzmán y de P. de Ledesma sobre el artículo de la fe', en *Compostellanum* 38 (1993) 131-133.

7. Por esta razón no se presenta aquí cuanto expone Carranza en su «Quattuor controversiarum (...) explicatio» (editada en 1544) o Cano en su obra «De Locis Theologicis» (editada en 1563). Sobre estas obras pueden verse mis artículos en *Scriptorium Victoriense* 29 (1982) 253-259; 30 (1983) 278-284.

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

9. Ha sido editado este manuscrito 43 en cinco volúmenes por V. Beltrán de Heredia bajo el título: F. Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Salamanca 1930-1935.

10. Análisis y presentación de los manuscritos, cf.: I, JERICO, *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1981) 11-16.

Primera explicación

Si el Sumo Pontífice puede determinar la fe sin el concilio, ¿por qué nunca ha realizado tal operación a solas? Ocurre aquí como con la fe infusa. Necesita ésta de realidades que le precedan para lograr su objeto. Son las mismas las que determinan, mueven y proponen. De la misma manera, necesita el Sumo Pontífice motivos exteriores que le permitan tener noticia de qué es realmente una proposición de fe. El Sumo Pontífice no recibe en forma alguna desde el exterior revelación nueva cuando define. Tampoco es su potestad de naturaleza tal que le lleve al reconocimiento instantáneo de si es una proposición, que se le presenta como de fe, verdad o falsedad. Necesita atenerse antes a los procedimientos humanos. Si obra con diligencia, contará con el auxilio divino y no se le permitirá la equivocación. Si quisiera el Papa determinar una proposición de fe por sí mismo sin recurrir al concilio y sin examinar la verdad precedentemente desde la escritura, con toda certeza podría errar¹¹.

De todas formas, el hecho de que recurra el Papa al concilio, o al menos al consejo de los doctores, depende siempre de la naturaleza del asunto que va a tratarse. Si la cuestión propuesta resulta fácil al conocimiento y si no se discute grandemente sobre ella, le es suficiente al Papa con el consejo de los doctores y con lo que aparece desde las escrituras. Pero, si la cuestión es de gravedad y presenta dificultades grandes, hasta el punto de dudar también los buenos y los doctos, y no hay constancia suficiente de ello desde las escrituras, será entonces necesaria la convocación del concilio. Además, una vez reunido el concilio, el procedimiento imaginable a seguir no consiste en actuar únicamente, para distinguir si es verdad una proposición concreta, por la vía jurisdiccional y desde las opiniones de los padres. Tampoco es suficiente con encomendarse a la oración para esperar el auxilio del Espíritu Santo prometido por Dios a la Iglesia. Vitoria añade que esto mismo hace él personalmente para recibir la revelación de las proposiciones de fe y no le basta con ello para tener la garantía de que no incurrirá en error. El Papa ha de

11. «Arguitur sic. Si ad determinandum ea quae sunt fidei sufficit summus pontifex sine concilio, qua re ergo nunquam fecit? Respondetur (...) 2º. Dico quod, sicut dictum est supra, quod priusquam fides infusa habeat actum, oportet praecedere aliqua tanquam determinantia et moventia et proponentia, ita etiam summus pontifex, priusquam posset venire in notitiam alicuius propositionis de fide, indiget etiam motivis exterius. Nec enim alias habebit ab extrinseco revelationem, nec enim summus pontifex habet illam potestatem ut, proposita quacumque propositione de materia fidei, statim agnoscat an sit vera vel falsa, sed oportet prius via humana procedere, qua diligenter facta, sequitur auxilium divinum quod papam errare non permittet. Sic ergo, si papa per semetipsum vellet determinare propositiones fidei non adhibito concilio nec examinata prius ex scriptura veritate, posset profecto errare». Ott. lat. 1015, In II II, q. 1, a. 10, fols. 6r-6v.

examinar con anterioridad las proposiciones concretas desde las sagradas escrituras. Se servirá asimismo de las relaciones y de las discusiones de los doctores. Si cumple todos estos requisitos y pone por delante la oración, el Papa está capacitado entonces para proceder a la definición. Es que éste ha de comportarse con la debida diligencia en semejante operación. No se otorga este auxilio divino especial más que cuando la necesidad lo exige, así como cuando la diligencia humana no basta o no puede bastar¹².

Si se propusiera para ser definida una duda que no afectara a la sagrada escritura, sea en relación a su entendimiento o sea en relación a algo imposible de ser determinado desde la escritura sagrada, no podrían determinarlo el Papa ni el concilio. Carecerían entonces de la inspiración del Espíritu santo, así como de su concurso y de su asistencia. Un ejemplo al respecto sería que se propusiera algo en referencia a lo realizado por el Salvador en su infancia. Vitoria precisa y afirma que no podría el Papa hacer tal determinación, en razón de la promesa que existe en el evangelio de San Lucas (22,32) o en el de San Juan (14,26), a no ser que Dios tuviera la voluntad de hacer una revelación nueva. La escritura sagrada posee mayor autoridad que el Papa. También es mayor la autoridad del evangelista que la del evangelio¹³.

Segunda explicación

Corresponde a la autoridad del Sumo Pontífice redactar el símbolo de nuevo. La cuestión es saber en concreto si cuanto determina la Iglesia en

12. «Et dico. Secundum qualitatem materiae papa adhibet concilium vel saltem virorum doctorum consilium. Nam si res de qua agitur facilis sit cognitu et non sit in ea magna controversia, sufficit in ea habere sententiam virorum doctorum et apparientia ex scripturis. Si autem res sit gravis et in qua sint difficultates *grandes* (sic), in quibus viri boni et docti dubitant, nec satis patet ex scripturis, tunc opus est congregare concilium. Et adhuc in synodo non est imaginandum quod debeat procedere solum via iurisdictionis, et ex sententiis patrum sine alia discussione decernere (ms. discernere) de veritate alicuius propositionis, nec etiam sufficit committere se precibus et sperare auxilium Spiritus Sancti, quod Deus promisit ecclesiae, sicut nec sufficit mihi ut ego non errem in fide ut mihi revelentur propositiones fidei. Sed oportet prius examinare dictas propositiones ex sacris litteris, item relationibus et disputationibus virorum doctorum, quo facto et oratione praemissa, procedere potest ad determinandum. Oportet igitur ut faciat quod in se est. Non enim datur auxilium speciale nisi in necessitate et quando diligentia humana non sufficit nec potest sufficere». Ott. lat. 1015, fol. 6v.

13. «Si enim proponeretur aliquid dubium quod non tangeret scripturam sacram vel intellectum eius vel quod non posset aliquo modo determinari per scripturam sacram, non posset papa nec concilium illud determinare nec habere ad hoc Spiritus Sancti instinctum nec concursus nec assistentiam. Si enim aliquis proponeret aliquid quod dicitur in infantia Salvatoris, quod scilicet fecit in infantia, non posset papa determinare. Dico ex solo illo promisso: Ego rogabo pro te, vel illo: Cum venerit paraclitus ille, vos docebit omnia, nisi forte Deus de novo vellet aliquid revelare. Unde scriptura sacra est maioris auctoritatis quam papa, cum ex contrario maior sit auctoritas evangelistae quam evangelii, etc.». Ott. lat. 1015, fol. 7r.

materia de fe posee la misma autoridad que las proposiciones de la escritura. Las determinaciones del Papa y del concilio, ¿han de colocarse entonces a la misma altura que las que se encuentran expresadas en la escritura sagrada? Es la acostumbrada cuestión de saber dónde existe mayor autoridad en relación a la fe. La alternativa afecta a la Iglesia y a la sagrada escritura¹⁴. La conclusión de Vitoria es que ha de acogerse por todos los cristianos que la sagrada escritura y la Iglesia son iguales en autoridad y en verdad por ser infalibles. La Escritura sagrada no puede equivocarse. Tampoco puede engañar o engañarse. Lo mismo le ocurre a la Iglesia. La verdad de la proposición determinada por ésta es tan infalible como lo es la de la escritura sagrada. Es ésta una conclusión conocida y aceptada por todos los católicos. De todas formas, la maléfica herejía de los luteranos se equivoca en este punto y dice lo contrario. Tienen éstos como primer propósito debilitar las determinaciones de la Iglesia¹⁵.

Si pertenece al Sumo Pontífice la determinación de la fe según la enseñanza de Santo Tomás, ¿qué necesidad hay entonces de congregarse el concilio si puede determinar el Papa a solas? Cuando se afirma que el Papa no puede equivocarse en la fe, debe entenderse con corrección lo que se está diciendo. El Papa, si no quiere incurrir en equivocación, está obligado a comportarse con la diligencia debida. Ello implica la consulta a las personas doctas. Si los artículos a determinar son fáciles y no hay testimonios en contra desde la sagrada escritura o desde los santos, el Papa puede proceder por sí mismo a definir. De todas formas, si el asunto es de gravedad, congregará el concilio. Cuando no hay rastro en la escritura sobre lo que se va a definir, así como tampoco existe determinación alguna al respecto por los santos de la antigüedad, obraría el Papa negligentemente si confiara el asunto exclusivamente a algunas personas para que lo determinaran. Se precisa entonces de la congregación del concilio. En el mismo han de comportarse también todos los reunidos en la resolución del asunto a definir con la diligencia debi-

14. «Sed maius dubium est circa id quod dicitur in littera, quod ad auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli. An tanta auctoritas sit in determinationibus ecclesiae quando determinat aliquid de fide quanta est in dictis scripturae. Itaque, an sit tenendum quod determinatur a papa et concilio generali in eodem gradu ac si esset expresse in scriptura sacra. Haec quaestio solet sub istis terminis moveri. Ubi est maior auctoritas circa illa quae sunt fidei, an in ecclesia, an in sacra scriptura». Ms. 43, fol. 21r. Cf. Ott, lat. 382, fol. 23v; Ms. 49, fol. 26r.

15. «De hoc dico. Primo, et est conclusio tenenda ab omnibus christianis, quod et scriptura sacra et ecclesia sunt pares in hoc quod sunt infallibiles in auctoritate et veritate, ita quod sicut scriptura non potest errare nec decipere aut decipi, ita nec ecclesia, quia tam infallibilis est veritas propositionis determinatae ab ecclesia, sicut est in scriptura sacra. Et haec conclusio est notissima et concessa ab omnibus catholicis. Haec autem est pestifera haeresis lutheranorum errantium in hoc, quod oppositum dicant. Est enim prima haeresis eorum labefactare determinationes ecclesiae». Ms. 43, fol. 21v. Cf. Ott, lat. 382, fol. 23r; Ms. 49, fol. 26v.

da. De lado han de quedar entonces las pasiones. Se ha de escrutar la escritura. En caso contrario cabe no sólo la equivocación del Papa, sino también la del concilio. Ha de ponerse la debida diligencia para no incurrir en error. Las pasiones deben ser anuladas y desterrados los bandos a la hora de determinar en materia de fe¹⁶. El Espíritu Santo, que es el rector de la Iglesia, no permitirá que se proceda a la definición sin haberse puesto antes la diligencia requerida. No permitirá definición alguna temeraria por parte del Papa y del concilio. Se deduce entonces de ello la obligación de aceptar absolutamente todo cuanto fuere determinado como de fe en el concilio¹⁷.

Tercera explicación

¿Qué ocurre si la Iglesia determina algo como de fe y consta lo contrario en la sagrada escritura? ¿A favor de quién hay que colocarse entonces? Según Vitoria, la Iglesia y la misma escritura sagrada poseen igual autoridad infalible. La imposibilidad de error es una nota que les corresponde por igual a la Iglesia y a la sagrada escritura. A la una y a la otra se les ha concedido este don por igual¹⁸. Ningún católico pone en duda esta proposición. Son los nuevos herejes de Alemania los que la niegan. Sostienen éstos que la Iglesia puede equivocarse cuando define, así como que el privilegio de no equivocarse le corresponde exclusivamente a la escritura. Esta es la raíz de sus herejías. Vitoria indica al respecto cómo son muchos los que han disputa-

16. «Sed est dubium circa determinationem sancti Thomae. Dicit enim quod ad summum pontificem pertinet determinare res fidei, Quid ergo opus est congregare concilium, postquam potest determinare per se? Ergo frustra congregantur concilia. (...) Respondeo (...) 2º. dico quod, licet papa non possit errare in his quae sunt fidei, hoc tamen sano modo debet intelligi, videlicet papa ad hoc quod determinet propositionem de fide et non erret, opus est quod faciat id quod in se est. Consulat viros doctos. Si sunt articuli faciles et contra eos non (ms. falta *non*) sunt testimonia in scriptura et ex sanctis, tunc potest per se determinare. Si tamen est res gravis, congreget concilium, et sic non errabit. Sicut si esset res de qua non patet in scriptura nec a viris sanctis et antiquis est determinata, negligenter faceret si illam determinandam traderet aliquibus. Sed oportet quod congreget concilium et faciant quod in se est, id est quod tollant passiones et scrutentur sacram scripturam. Alias enim, non solum papa, sed ipsum concilium, si non faciat quod in se est, errabit, quia oportet quod ibi non sint passiones nec faciant bandos ut determinentur res fidei». Ms. 43, fols. 22v-23r. Cf. Ott. lat. 382, fol. 24v; Ms. 49, fols. 27v-28r.

17. «Tamen Spiritus Sanctus tanquam rector ecclesiae non permittet quod determinent sine eo quod faciant id quod in se est. Non enim permittet quod papa et concilium temerarie aliquid illic determinent. Et sic absolute quidquid illic determinatum fuerit tanquam de fide, tenendum est». Ms. 43, fol. 23r. Cf. Ott. lat. 382, fol. 25r; Ms. 49, fol. 28r.

18. «Si ecclesia aliquid determinaverit tanquam de fide et inveniremus contrarium in scriptura sacra, an standum est. (...) Pro hoc sit conclusio. Quod ecclesia et sic ipsa scriptura sacra sunt aequalis auctoritatis quantum ad infallibilitatem, et aequaliter convenit ecclesiae quod non possit errare. Et sic scripturae sacrae, quia unicuique datum est hoc donum aequaliter». Ms. 1735, fol. 21r.

do acertadamente en esta cuestión. Por este motivo no ve la necesidad de que él se ponga a disputar de nuevo¹⁹.

Si le corresponde al Papa determinar la fe y puede hacerlo por sí mismo, ¿qué necesidad hay de congregar además el concilio? ¿Habría que proclamar acaso que se congregan siempre los concilios en vano? Aunque el Papa no puede equivocarse en lo pertinente a la fe, ha de ser entendida la afirmación anterior de una sola manera. Si el Papa no quiere incurrir en error, ha de poner previamente la diligencia debida. Ello comporta la consulta a las personas doctas. Cuando se trata de definir artículos fáciles y no se oponen a los mismos la escritura y los santos, puede proceder el Papa por sí mismo y definir a solas. Pero es su deber congregar el concilio cuando los asuntos son de gravedad. Si se comporta de esta manera y congrega el concilio, no incurrirá en error. El concilio se congregará cuando el asunto no aparece claro en la escritura y no ha sido determinado en los santos de la antigüedad. Obraría el Papa negligentemente en tales circunstancias si entregara el asunto para que lo determinaran en exclusiva algunas personas. Ha de congregarse entonces el concilio. Una vez congregado, se ha de proceder en el mismo con una diligencia tal que lleve a la desaparición de las pasiones. Si no se obra de esta manera, no sólo se equivocará el Papa, sino que incurrirá en error también el concilio. Deben desaparecer en éste las pasiones. En forma alguna se formarán bandos cuando se determina la fe²⁰. ¿Qué ocurre entonces si el comportamiento diligente no es el debido? No permitirá en tal caso el Espíritu Santo, como el rector que es de la Iglesia, que se llegue a la determinación si no se ha puesto antes la debida diligencia. No permitirá que el Papa y el concilio procedan en este asunto con temeridad. Habrá de ser tenido en conse-

19. «De ista propositione nullus catholicorum dubitavit, sed tamen isti novi haeretici germani negant illam et sic dicunt quod ecclesia potest errare hoc modo, et illud privilegium solum est in scriptura sacra, immo quod de facto ecclesia erravit. Et hoc est fundamentum suarum haeresum. Contra hos multi scripserunt bene, ideo non oportet haec disputare». Ms. 1735, fol. 21r.

20. «Sed est dubium circa determinationes. S. Thomas dicit quod ad papam pertinet determinare res fidei. Quid opus est congregare concilium postquam potest determinare per se. Ergo frustra congregantur concilia. (...) 2º dico quod, licet papa non possit errare in his quae sunt fidei, hoc tamen tanto uno modo debet intelligi, videlicet, ad hoc quod papa determinet propositionem de fide et non erret, opus est quod faciat id quod in se est, consulat viros doctos. Si sunt articuli faciles et contra eos non sunt testimonia ex scriptura et ex sanctis tunc potest per se determinare. Si tamen res est gravis, congreget concilium et sic non errabit. Sicut si esset res de qua non patet in scriptura nec a viris sanctis et antiquis est determinata, negligentiam faceret si illam determinandam traderet aliquibus. Sed oportet quod congreget concilium et faciat quod in se est, id est quod tollant passiones et scrutentur sacram scripturam, alias non solum papa sed ipsum concilium, si non faciat quod in se est, errabit quia oportet quod ibi non sint passiones nec faciant bandos ut determinetur res fidei». Ms. 1735, fol. 22r.

cuencia absolutamente como de fe quanto se determinare como de fe en un concilio²¹.

Domingo de Soto²²

Desde la cátedra de Vísperas comentó Soto la Secunda Secundae en el año 1539. Su explicación se halla en el Ott. lat. 782. También se encuentra una explicación de Soto sobre la Secunda Secundae en el Ms. 940 de la Biblioteca Nacional de México²³. A la pregunta de si posee tanta autoridad la Iglesia como la sagrada escritura, se responde que la autoridad de la escritura sagrada es la de los Apóstoles y que éstos hablaban desde la revelación divina inmediata. La de la Iglesia se funda también en la revelación divina, aunque su fundamentación es mediata²⁴. «*Simpliciter et absolute*» no es mayor la autoridad de ninguna de ellas. Una y otra provienen de Dios. Pese a lo que digan los herejes, la mediatez o inmediatez de la revelación es de poco peso en cuanto es igualmente de fe que la Iglesia no puede equivocarse como que no puede hacerlo el evangelio. La Iglesia actual, no sólo la anti-

21. «Spiritus Sanctus tanquam rector ecclesiae non permittet quod determinent sine eo quod faciant id quod in se est. Non enim permittet quod papa et concilium temerarie aliquid illic determinent et sic absolute quidquid illic determinatum fuerit tanquam de fide tenendum est». Ms. 1735, fol. 22r.

22. Biografía. Cf.: V. BELTRAN DE HEREDIA, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca 1960; IDEM, 'Soto, Dominique de', *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14/2 (1941) 2423-2428; F. ENRLE (J.M. MARCH), 'Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI De Vitoria a Báñez', en *Estudios Eclesiásticos* 8 (1926) 289-301; G. FRAILE, 'Soto, Domingo de', en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4 (Madrid 1975) 2507-2508; M. GARCIA MIRALLES, 'Soto, Domingo de', en *Gran Enciclopedia Rialp* 21 (Madrid 1975) 637-638; C. POZO, 'Soto, Domingo de', en *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg im Breisgau 1964) 897-898.

23. Así consta por la anotación del fol. 57r del Ott. lat. 782. Puede tratarse del mismo manuscrito utilizado por Soto en sus prelecciones.

Sobre la fecha, naturaleza y detalles de los manuscritos de Soto, cf.: I. JERICO, *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1981) 17-21.

Sobre los problemas críticos del manuscrito mexicano cf.: I. JERICO, *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1981) 18-19.

Sobre la fecha del Ms. 940, cf. I. JERICO, 'Condere articulum fidei et condere sacram scripturam. El poder eclesial según Domingo de Soto', en *Archivo Teológico Granadino* 56 (1993) 65-66.

24. «Aliud dubium principale sequitur hic. Utrum sit tanta auctoritas ecclesiae sicut sacrae scripturae. Auctoritas sacrae scripturae, ut diximus modo, est auctoritas apostolorum, qui loquebantur ex revelatione inmediata. Auctoritas ecclesiae est fundata etiam in revelatione Dei, sed mediante scriptura». Ott. lat. 782, fol. 66r.

gua, puede redactar un artículo de fe y proponerlo para creer con la misma fe que debe prestarse a las sagradas escrituras. Así lo hizo el concilio de Nicea pese a no vivir ya entonces ninguno de los Apóstoles. La misma autoridad posee la Iglesia actual que el concilio de Nicea. Al dicho del Waldense de que no puede redactar ahora la Iglesia artículos nuevos debe dársele como respuesta que la nueva redacción no es conveniente fuera del caso de necesidad. Ha pasado ciertamente mucho tiempo. Lo más verosímil es que se encuentren ya todos los artículos explicitados. Pero el Waldense no negaría la posibilidad de explicar ahora un nuevo artículo si fuera necesario²⁵.

Con ello no se dice que la Iglesia posea en la actualidad la misma autoridad y dignidad que la antigua en la que se hallaban incluidos los Apóstoles. Podía ésta redactar la escritura, mientras la Iglesia actual no puede hacerlo. Cuando se dice que la Iglesia posee la misma autoridad, se hace referencia a que es ella tan digna que se le debe prestar la misma adhesión de fe que a la existente al principio²⁶. ¿Qué es determinar un artículo de fe? No consiste en recibir una revelación divina inmediatamente. La Iglesia posee sólo revelación mediata. Recibe la revelación desde los Apóstoles. La redacción de un nuevo artículo no es entonces redactar la sagrada escritura. Como se ha dicho la Iglesia entera no puede redactar la sagrada escritura por no recibir revelación divina inmediata alguna²⁷

¿Posee el Papa su autoridad como la Iglesia (el concilio) para redactar el artículo de fe? ¿Es verdad incluso que la autoridad la tiene en exclusiva el Papa en la Iglesia? Esta cuestión necesita de una discusión más amplia. Soto

25. «Nihilominus est ultima quaestio. Quod simpliciter et absolute non potest dici maior postquam utraque est a Deo, nam quod sit mediator vel immediatus parum facit postquam est tam de fide quod ecclesia non potest errare sicut evangelium, licet haeretici negent. Et sic habemus quod ecclesia potest (al margen: condere articulum fidei et obligare nos ad credendum sicut sacrae scripturae. Et non solum ecclesia antiqua apostolorum, sed ecclesia quae modo est, nam in concilio Nicaeno iam non erat apostolus, et tantam auctoritatem habet (ms. falta *habet*) modo sicut concilium Nicaenum. Et ad illud verbum Ubaldensis, scilicet quod ecclesia iam modo non potest iam condere novos articulos, respondendum est quod intelligitur quia iam non expedit nisi erit necessitas, quia in tanto tempore verisimile est quod omnes sunt iam expliciti, sed non negaret quin, si occurrerit necessitas, posset etiam nunc explicare novum articulum)». Ott. lat. 782, fol. 67r.

26. «Notandum tamen quod non dicimus quod ecclesia est tantae auctoritatis et potestatis sicut ecclesia antiqua cum apostolis, quia illa poterat condere sacram scripturam, quod ista non potest. Sed dico quod est tantae auctoritatis, id est tam digna ut ei adhibeatur fides sicut antiquae ecclesiae illi». Ms. 940, fol. 18v.

27. «Habemus ergo quod determinare articulum fidei non est recipere immediate revelationem a Deo, sed auctoritas ecclesiae solum est mediata revelatione, id est per revelationem apostolorum. Ex his sequitur 1º, quod condere articulum fidei non est condere sacram scripturam, et sic tota ecclesia non potest condere sacram scripturam cum ad hoc requiratur immediata revelatio». Ms. 940, fol. 18v.

interpreta el dicho de Santo Tomás de que le corresponde al Papa la ordenación del símbolo en el sentido de que no hay preocupación en el mismo por distinguir entre el Papa y el concilio. Su pretensión es decir solamente que la Iglesia puede determinar el artículo de fe. Soto remarca a este respecto que el Papa posee la misma autoridad que el concilio a la hora de determinar el artículo. Es ésa también la pretensión de Santo Tomás. Así lo declara Cayetano en el supuesto de que el concilio se hallare por encima del Papa²⁸.

Bartolomé Carranza²⁹

En el año 1540 comentó Carranza la *Secunda Secundae* de Santo Tomás. Era profesor por entonces de san Gregorio en Valladolid. Sus explicaciones han llegado transcritas en el Vat. lat. 4645³⁰. El Mirandense afronta la cuestión de si las letras sagradas son regla infalible para la fe cristiana. Se parte del supuesto que todos los libros del canon sagrado son regla infalible por haber sido dictados por el Espíritu Santo. Pero la duda surge sobre si es la sagrada escritura la regla primera. En este caso serán regulados el Pontífice y el concilio por ella en las definiciones de fe. Pero cabe también la posibilidad de que la regla primera sea la Iglesia y el Pontífice y, a través de ella, se regule la sagrada escritura. A favor de la escritura como la regla primera habla el hecho de que la fe necesita de la revelación previa, así como que

28. «Aliud dubium est postquam ecclesia habet auctoritatem condendi articulum fidei, utrum etiam papa solus habeat eandem auctoritatem. (...) Haec quaestio indiget longiorem disputationem, sed pro nunc dicimus. Primo, quod S. Thomas non est sollicitus in praesentiarum (sic) facere distinctionem inter papam et concilium. Sed satis est quod ecclesia potest determinare articulum fidei. Dicimus secundo, quod papa habet eandem auctoritatem condendi articulum sicut concilium et hoc etiam praetendit S. Thomas, ut hic etiam declarat dominus Caietanus eiam si concilium esset supra papam». Ott. lat. 782, fols. 67r-67v.

29. Biografía, cf.: V. BELTRAN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, (Salamanca 1941) 110-151, F. EHRLE (J.M. MARCH), 'Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez', en *Estudios Eclesiásticos* 8 (1929) 321-316; M.M. GORCE, 'Miranda, Barthelèmy de la', en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10/2 (París 1958) 957; J.I. TELLECHEA, 'Carranza, Bartolomé', en *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (Freiburg im Breisgau 1958) 957; IDEM, Carranza, Bartolomé de', en *Gran Enciclopedia Rialp* 5 (Madrid 1971) 676-678; IDEM, Carranza, Bartolomé', en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 1 (Madrid 1972) 358-361.

30. Sobre descripción, contenido y problemática de Vat. lat. 4645, cf.: I. JERICO, 'De articulo fidei hacia Dogma fidei El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)', en *Scriptorium Victoriense* 29 (1982) 254-255.

Sobre la Iglesia como norma infalible y su relación con la revelación, así como las vías de la revelación en su relación con la Iglesia, cf.: J.A. GIL, *La eclesiología de Bartolomé Carranza de Miranda*, (Toledo 1986) 187-212.

todo lo contenido en la sagrada escritura es revelación divina. En contra de la escritura está la autoridad de San Agustín con la frase de «*No creería al Evangelio si no fuera impulsado por la autoridad de la Iglesia*»³¹.

No han faltado quienes afirmaran a este respecto que la sagrada escritura es la primera regla. Tal es el caso de Lutero entre los alemanes al sostener incluso que habría de escucharse al Sumo Pontífice y al concilio sólo en lo que se prueba mediante la sagrada escritura, ya que la revelación tiene lugar por ésta. El Sumo Pontífice y el concilio no son de la misma condición que los Apóstoles o los profetas. Fueron éstos a quienes se hizo la revelación. En texto bíblico (Deut 17,11) aparece claro el mandato divino de hacer cuanto ordenaran los sacerdotes conforme a la ley. Consecuentemente, los Sumos Pontífices obligarán siempre en conformidad con la sagrada escritura³².

Tiene cierta apariencia de verdad la opinión anterior; pero es la Iglesia la regla primera. Es la sagrada escritura la que ha de ser regulada por la Iglesia, no al revés. Carranza alude concretamente a los argumentos evidentes utilizados por Juan Eck al respecto. El Mirandés los encuentra dignos de confianza. Muestra primeramente cómo Cristo creó la Iglesia sin establecer libro alguno y sin mandar a los Apóstoles escribirlo siquiera. Existió entonces la Iglesia antes que la escritura. Jesús se limitó a decir a los suyos que predicaran el evangelio sin darles orden de escribirlo (Mc 16,15). Se recuerda también que la ley nueva no es ley escrita, sino predicación oral. Se diferencia en esto precisamente de la del antiguo testamento. Entre los argumentos bíblicos aportados para probar lo precedente aparecen textos tomados del libro de Jeremías (31,33), de la carta a los Hebreos (10,16) y de la segunda a los Corintios (3,2). También invita Carranza a acudir a la prueba elegantísima utilizada por San Juan Crisóstomo³³.

31. «4a. quaestio erat an sacrae litterae essent infallibilis regula ad fidem christianam. Ad hoc supponamus omnes libros qui sunt in sacro canone esse regulam infallibilem, quia dictati sunt a Spiritu Sancto. Quod hic habetur dubium est utrum sacra scriptura sit prima regula per quam Pontifex et concilium reguletur in definiendis rebus fidei, vel ecclesia et pontifex sit regula per quam sacra scriptura reguletur. Et videtur quod sacra scriptura sit prima regula, quia credimus per revelationem. Sed quae continentur in sacra scriptura sunt a Deo revelata omnia. Ergo sacra scriptura est prima regula. In oppositum est auctoritas Augustini: Evangelio non crederem (Ms. crederent) nisi commendaretur auctoritate ecclesiae. Ergo ecclesia est prima regula». Vat. lat. 4645, fol. 18v.

32. «Ad hoc respondetur. Primo, quod aliqui dixerunt sacram scripturam fuisse primam regulam. Hoc tenuit Lutherus cum germanis et quod summus pontifex et concilium sunt audiendi in rebus quae probantur per sacram scripturam et non aliter, quia per sacram scripturam fit revelatio. Summus autem pontifex et concilium non sunt apostoli nec prophetae, quibus fiat revelatio. Probant hoc ex Deut. ubi dixit Dominus quod facerent iudaei quae docerent sacerdotes iuxta legem. Ergo summi pontifices quaecumque praecipunt debent praecipere iuxta sacram scripturam». Vat. lat. 4645, fols. 18r-19v.

33. «Sed omisa hac opinione, quamvis habeat aliquam apparientiam, respondetur quod ecclesia est prima regula et sacra scriptura debet per eam regulari et non e contra. Hanc conclu-

Por otra parte, la Iglesia es además más antigua que la escritura, circunstancia que la convierte en regla primera. En el antiguo testamento y con anterioridad a la escritura, había personas en la verdad, así como existía también la Iglesia. Ocurrió lo mismo en la ley nueva. Hubo asimismo un tiempo en el que todo estaba abierto. No había todavía escritura alguna. Cuando llegaron las escrituras, recibieron éstas su autoridad de quienes las escribían y éstos las recibieron a su vez de la Iglesia en cuanto eran miembros de ella. En el libro del Deuteronomio (37,18) manda Dios acudir al sacerdote de la Iglesia ciertamente. No se manda acudir a la ley, sino al sacerdote. El es el juez verdadero. Tampoco se debe olvidar a este respecto que la Iglesia ha dado la impresión en ocasiones de obrar contra la escritura y más allá de la escritura. De hecho se manda claramente en ella bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, mientras la Iglesia ha hecho lo contrario y ha bautizado alguna vez sólo en el nombre de Cristo. Puede aportarse aquí otro caso. La escritura mandaba a los gentiles abstenerse de los animales sofocados; pero este mandato no se tiene ahora en cuenta. Ordena asimismo la escritura santificar el sábado y la Iglesia cambió el sábado por el domingo. Hay constancia igualmente de que Cristo declaró no haber venido a quitar la ley sino a cumplirla. Los Apóstoles declararon por su parte que todas las normas legales habían cesado. Hay incluso mucho en relación a la ley cristiana que no existe en la escritura. Tales son entre otros los casos del descenso de Cristo a los infiernos y de la procesión de las divinas personas³⁴.

sionem probat Ioannes Equio in Enchiridio in principio. Probat evidentibus argumentis, quae faciunt fidem mihi. Primum. Christus Dominus redemptor missus a Patre creavit ecclesiam et nullum constituit librum nec praecepit apostolis ut scriberent, et tamen tunc erat ecclesia. Solum dixit: praedicate evangelium. Non dixit: scribite. Ergo. Item, quia evangelium, lex nova, non est lex scripta, sed vocalis praedicatio. In hoc differt a lege veteri. Probatur Ier. 31: Post dies illos, dicit Dominus, ego dabo legem meam scriptam in cordibus eorum. Ergo etc. Item Paulus ad Hebr. 10 idem probat. Item, ad Cor. 2. c. 3.: Epistola mea vos estis. Ergo etc. Potestis consulere d. Chrysostomum super Matth. homilia prima ubi hoc probatur elegantissime». Vat. lat. 4645, fol. 19r.

34. «2º probatur, quia ecclesia est antiquior scriptura. Ergo ecclesia est prima regula. Antecedens patet. In lege veteri antequam esset scriptura erant homines veri et ecclesia. Item, in lege nova erant aperta et nulla erat scriptura. Item, confirmatur quia scripturae succedentes habebant auctoritatem ab scribentibus, scribentes autem habebant auctoritatem ab ecclesia, quia erant membra ecclesiae. Ergo ecclesia est prima regula. Item, confirmatur ex Deut. 37. Dixit Dominus: Cum dubium aliquid decurrerit, accedite ad sacerdotem, etc. ecclesiae. Non dixit: Accedite ad legem, sed ad sacerdotem etc. tanquam ad verum iudicem. Ergo etc. Item, arguitur: Ecclesia visa est facere aliquid contra scripturam et praeter scripturam. Ergo maioris auctoritatis est ecclesia. Antecedens patet quia scriptura praecipit baptizare in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Oppositum autem factum est in ecclesia, quia aliquando baptizavit tantum in nomine Christi. Ergo etc. Item quia scriptura (al margen: Act. 15) praeceperat quod gentes abstinerent a suffocato, modo autem hoc non fit. Ergo. Item, scriptura dicit: Sabbatum sanctificabis, ecclesia autem mutavit sabbatum in diem dominicum. Ergo etc. Item, Dominus dicit: Non

Melchor Cano³⁵

Ha llegado hasta hoy el comentario de Cano en la Universidad de Alcalá el año 1544 la *Secunda Secundae* del Aquinate. Fue recogido el mismo en dos manuscritos: Vat. lat. 4647 y Ms. B (Facultad de Teología de San Cugat en Barcelona)³⁶. Tras haber reconocido que la distinción entre el concilio y el Pontífice respecto a los escritores sagrados reside en que los primeros carecen de revelación, se formula la pregunta de si la sagrada escritura se constituye en regla para la Iglesia. Se trata de averiguar en concreto si la Iglesia ha de tener como única regla la sagrada escritura. A favor de que la escritura es la regla que ha de seguir siempre la Iglesia habla el que la razón formal de la fe descansa en la revelación divina, así como el que la sagrada escritura ha sido revelada por Dios. En su contra destaca la circunstancia de que hay mucho en la Iglesia que no se halla en la escritura sagrada³⁷. Son los luteranos quienes sostienen que el juez propio en la fe es la sagrada escritura. Consecuentemente infieren de ello que no se ha de creer al concilio o al Pontífice si no han probado éstos sus proposiciones por la sagrada escritura³⁸.

veni solvere legem sed adimplere, apostoli autem dixerunt omnia legalia cesasse. Ergo etc. Præterea, multa sunt quæ pertinent ad legem christianam, quæ non sunt in scriptura, ut de descensione Domini ad inferos (ms. inferis), de processione personarum in divinis. Ergo etc.». Vat. lat. 4645, fols. 19r-19v.

35. Biografía, cf.: V. BELTRAN DE HEREDIA, 'Melchor Cano en la Universidad de Salamanca', en *Ciencia Tomista* 48 (1939) 178-202; IDEM, 'La teología de la Universidad de Alcalá', en *Revista Española de Teología* 5 (1945) 405-432; F. CABALLERO, *Conquenses ilustres. II. Vida del Ilmo. Sr. d. Fr. Melchor Cano*, Madrid 1981; A. LANG, 'Cano, Melchior', en *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (Freiburg im Breisgau 1958) 918; F. EHRLE (J.M. MARCH), 'Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez', en *Estudios Eclesiásticos* 9 (1929) 316-329; R. HERNANDEZ, 'Cano, Melchor', en *Gran Enciclopedia Rialp* 4 (Madrid 1971) 857-859; IDEM, 'Cano, Melchor', en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 1 (Madrid 1972) 333-334; J. SANZ Y SANZ, *Melchor Cano*, Monachil-Granada 1959.

36. Hay dos manuscritos de los comentarios de M. Cano a la *Secunda Secundae* del año 1544: Vat. lat. 4647 y Ms. B (Biblioteca de la Facultad de San Cugat en Barcelona).

Sobre el análisis de los mismos y su descripción, cf.: I. JERICO, 'Regula fidei et veritas fidei catholica. El artículo de fe según Melchor Cano', en *Scriptorium Victoriense* 30 (1983) 278-284.

37. «Sed aliud dubium. An ecclesia habeat pro regula sacram scripturam, quia diximus quod non habent concilium et pontifex revelationem, in quo a sacris scriptoribus distinguuntur, ut supra diximus. Et ut apertius agamus, dubitatur an sola sacra scriptura assumatur pro regula. Videtur quod sic, quia esse revelatum a Deo est ratio fidei formalis. Sed ipsa sacra scriptura est a Deo revelata. Ergo. In contrarium est quod multa habemus in ecclesia quæ non in sacra scriptura». Vat. lat. 4647, fol. 28r. Cf. Ms. B, fol. 17r

38. «Ad hoc dubium lutherani asserunt proprium iudicem in fide esse sacram scripturam, ex quo inferunt quod nil debemus credere concilio et pontifici nisi quod per sacram scripturam probaverint». Vat. lat. 4647, fol. 28r. Cf. Ms. B, fol. 17r.

Cano arranca en su exposición del supuesto que Cristo no escribió libro alguno, así como tampoco mandó escribir cosa alguna. Mandó predicar, no escribir (Mc 16,15). Esto guarda coherencia con el texto de Jeremías (31,33) en el que Dios hace la promesa de escribir su ley no en piedras, sino en las entrañas de cada uno. En la misma carta segunda a los Corintios (3,4) dirá San Pablo: «*Sois carta de Cristo, expedida por nosotros mismos, escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios único*». San Juan Crisóstomo llamó incluso la atención sobre cómo, de acuerdo con la primera enseñanza de Cristo, se transmitió en el monte el Evangelio mediante la palabra y así es como recibieron los Apóstoles su enseñanza³⁹.

Por otra parte, es la Iglesia anterior a la escritura sagrada tanto en el antiguo como en el nuevo testamento. La Iglesia tiene además mucho como cierto que no se halla expresamente claro en la escritura y que tampoco está contenido implícitamente en ella. El papa Inocencio III señaló ya cómo no hay constancia en los evangelios de las palabras del «*mysterium fidei*» y del «*aeterni testamenti*» de la consagración de la misa, así como del hecho de que Cristo levantara los ojos antes de hablar para consagrar. Pese a ello, sostiene Inocencio III que todo lo referido fue dicho por Cristo. Cano hace alusión también a Pablo (1 Cor 11,34) cuando manifiesta su intención de disponer todo personalmente a su llegada. Con lo anterior se muestra a las claras cómo todo cuanto comunicó Jesús no se halla en los evangelios. Se aporta como testimonio de ello el dicho referido por Pablo (Hech 20,35). La conclusión de Cano muestra cómo existe hoy en la Iglesia mucho que fue recibido únicamente de palabra desde los Apóstoles⁴⁰.

Asimismo es verdad que lo que se extrae como de fe desde la escritura no se halla contenido en la misma claramente. Hay cosas que se hallan allí de

39. «Pro huius difficultatis explicatione supponitur primo quod Christus non scripsit evangelium nec legitur praecepisse. Euntes, inquit, praedicate evangelium, non scribite. Et Ierem. 31.: In illa die dabo legem meam etc. in visceribus eorum, non ita in bullis lapideis, in quo differt a veteri lege (al margen: 2a. Cor. 3.: Epistola estis Christi, ministrata a nobis, et scripta non atramento, sed Spiritu Dei unico). Vide Chrysostom. homilia in Matth. ubi docet secundum primam instructionem Christi non esse evangelium scribendum, nam in monte docuit verbo et sic apostoli ceperunt». Vat. lat. 4647, fol. 28r. Cf. Ms. B, fol. 17r.

40. «Zum. fundamentum. Ecclesia est antiquior sacra scriptura. In veteri patet. Moyses enim primus cepit scribere. In novo, Theophylactus (al margen: circa exordium) dicit quod Matthaeus scripsit 8º anno ab ascensione Domini (...) 3º. Multa habentur certa in ecclesia quae non sunt in scriptura expresse clara (al margen: immo neque implicite). Probatur. Innocentius 3. de celebratione missarum extra. c. 6. Primo ex illo mysterium fidei et illo aeterni testamenti, quae in evangelii non inveniuntur, et quod levavit oculos, tamen dicitur Christum dixisse et fecisse illud (al margen: 1 Cor. 11.: Cetera cum venero disponam). Probatur et Act. 20. Meminere oportet dictum Iesu: Beatius est dare quam accipere (...) Ergo multa accipimus quae sermone tantum accepimus ab apostolis». Vat. lat. 4647, fols. 28r-28v. Cf. Ms. B, fol. 17r.

modo implícito. Pese a ello, no gozan de menos certeza. Tal es el caso de la virginidad perpetua de María. No existe claro testimonio en la escritura de que permaneciera virgen tras el parto. De todas formas, hay testimonios en ella de que lo fuera en el parto pese a las calumnias de los herejes. Así consta por el texto de Isaías (7,14). Es ciertamente claro que no hay testimonio alguno de la virginidad perpetua en la escritura. El descenso de Cristo a los infiernos es un artículo de fe; pero tampoco hay constancia clara del mismo en la escritura. Pese a ello, se aceptará con firmeza por haber sido declarado por la Iglesia. De la resurrección hay ciertamente testimonio en el evangelio. Basta con acudir a San Mateo (32,31). Según las tesis de Lutero, habría probado mal Cristo la resurrección desde el texto citado anteriormente. No se menciona en el mismo expresamente la resurrección. Se alude sólo a ella de modo implícito. Según Cano, si Cristo procedió a explicar el misterio de la resurrección desde la escritura, puede la Iglesia hacer también ahora lo mismo⁴¹.

Es además la Iglesia quien juzga la escritura. Ninguna escritura es auténtica si no es autorizada por la Iglesia. Esta es la circunstancia que motiva la famosa frase de San Agustín en el sentido de que no creería al Evangelio si la autoridad de la Iglesia no le impulsara a creerlo. Ciertamente, si desaparece este principio, quedan sin seguridad alguna los libros sagrados. Se cree a la escritura precisamente por creer antes a las personas que la escribieron. Las mismas son miembros de la Iglesia. El hecho de que existan dudas respecto al sentido de la sagrada escritura y el hecho de que ésta no puede ser juez de sí misma son los que hacen necesario que la Iglesia pueda juzgar a la escritura. La letra es un juez muerto. El hombre está vivo. Se comprende ahora por qué no dijo el Señor en el libro del Deuteronomio (24,8) que se consultara a la ley y se dijo que se consultara al sacerdote para que definiera según la ley del Señor⁴².

41. «4º. Etiam quae ex sacra scriptura habemus de fide non clare continentur in sacra scriptura, sed quaedam implicite, quae non sunt minus certa. Probatur de virginitate Mariae, de qua non est clarum testimonium quod post partum mansit virgo. Nam licet in partu dicitur: Ecce concipiet, etsi calumnientur haeretici, de perpetua nihil est. Item, de descensu Christi ad inferos. Est articulus fidei et non est clarus in sacra scriptura. Similiter quod Spiritus Sanctus procedit a Filio, non clarum est testimonium, cum autem sit firmiter tenendum ex declaratione ecclesiae. Huius rei habemus testimonium in evangelio, cum quidam dubitarent de resurrectione et quaererent a Christo, respondit: Non legistis, ego sum etc. Iudicio Lutheri male probasset Christus resurrectionem, quia ibi non expressum est, sed implicite. Et ita exemplo illius potest facere ecclesia». Vat. lat. 4647, fol. 28v. Cf. Ms. B, fols. 17r-17v.

42. «5º. Ecclesia est iudex scripturae, quia scriptura non est authentica sine ecclesiae auctoritate, unde Augustinus: Evangelio non crederem, etc. Quia si hoc de medio tolleretur, nulla manet certitudo sacrorum librorum. Item, scriptores ecclesiastici sunt membra ecclesiae. Non ergo illorum scripta credimus, nisi quia illis credimus. Item, quia interim dubitatur de sensu sacrae scripturae (...) Cum sacra scriptura non possit esse iudex sui, oportet quod ad ecclesiam

En referencia a la pregunta de si la Iglesia ha de tener a la sagrada escritura como única regla, dirá Cano que el concilio y el Pontífice no han de tomar como regla exclusiva la sagrada escritura. También son regla a tenerse en cuenta las tradiciones de los Apóstoles. Estas han sido entregadas también (por Cristo a la Iglesia). A la hora de definir será preciso siempre que los concilios nuevos atiendan sobre la materia en disputa a los antiguos, así como al sentir de los santos. La escritura no es la regla única. No todo lo revelado por Dios se halla escrito. Algo permanece de palabra⁴³. En la hipótesis de que se produjera una definición contra la ley, no hay obligación de aceptarla; pero tal cosa no sucederá. De todas formas, está claro que no es preciso mirar sólo a la ley escrita, también se han de mirar las cosas con mayor profundidad y llegar hasta la ley escrita en el corazón. ¿Cuenta la Iglesia con nuevas revelaciones cuando define materia de fe? Algunos como Juan Eck hacen esta concesión a la Iglesia; pero Cano no encuentra motivo para ello. Lo recibido al respecto es que la Iglesia no posee revelaciones nuevas; pero ello no es obstáculo para definir siempre según la revelación⁴⁴.

Diego de Chaves⁴⁵

Como sustituto de Soto en la cátedra de Vísperas, comentó Diego de Chaves las primeras cuestiones de la Secunda Secundae de Santo Tomás durante el curso 1547-1548. Se hallan recogidas las mismas en el Ott. lat.

pertineat, quia littera est iudex mortuus, homo vivus. Unde Dominus non dixit: Consule legem, sed: Consule sacerdotem ut definiat secundum legem Domini». Vat. lat. 4647, fols. 28v-29r. Cf. ms. B, fol. 17v.

43. «Hinc ad dubium dicitur facile quod non solum habent assumere (falta manuscrito: Concilium et Pontifex) pro regula sacram scripturam, sed traditiones apostolorum, quae vicissim sunt traditae. 2º, item quod nova concilia respiciant ad vetera. Et 3º quid sancti senserint circa id de quo disputatur. (...) Non ergo sacra scriptura est sola regula. Et ad argumentum dico quod non omne revelatum a Deo est scriptum, sed quaedam verbo». Vat. lat. 4647, fol. 29r. Cf. Ms. B, fol. 17v.

44. «Ad aliud concedo quod si contra legem definiret non esset tenendum. Sed id non fiet. Nec oportet ad legem scriptam respicere semper, sed interius ad scriptam in corde. Unde non oportet quod ecclesia novam habeat semper revelationem, ut quidam, quorum est Echius, illi tribuunt sine causa. Stet ergo quod novam revelationem non habeat, et tamen secundum revelationem semper definiat». Vat. lat. 4647, fol. 29r. Cf. Ms. B, fol. 17v.

45. Biografía, cf.: V. BELTRAN DE HEREDIA, 'La facultad de teología en la Universidad de Santiago', en *Ciencia Tomista* 39 (1929) 151-153; F. EHRLE (J.M. MARCH), 'Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez', en *Estudios Eclesiásticos* 8 (1929) 433-437; R. HERNANDEZ, 'Chaves, Diego de', en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 2 (Madrid 1972) 674; F. STEGMUELLER, 'Chaves, Diego de', en *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (1958) 1040.

1051. En el problema de la regla primera de fe sigue Chaves la explicación de Cano. Presenta matices de interés que obligan a considerar la explicación como suya por entero⁴⁶. Se supone de salida en ella que existe autoridad infalible tanto en las sagradas letras como en la Iglesia. La cuestión reside en averiguar cuál de las dos goza de mayor autoridad⁴⁷.

Según Chaves, poseen ambas la misma autoridad y dignidad si se habla con simplicidad. La una y la otra tienen autoridad divina. Está claro entonces que la Iglesia posee la autoridad e infalibilidad suficientes para interpretar de nuevo un artículo de fe y también para redactarlo. Esto se opone ciertamente a lo dicho por el Waldense. La afirmación de que puede interpretar y redactar de nuevo un artículo de fe resulta patente en cuanto la Iglesia posee una autoridad que es infalible. No se puede olvidar a este respecto que la república cristiana es perfecta y que cuenta con la misma autoridad que la sociedad civil en orden al gobierno. Poseerá entonces también total autoridad⁴⁸. No se encontraría la Iglesia convenientemente ordenada si no tuviera autoridad para interpretar de nuevo el artículo de fe y para redactarlo. Chaves recuerda lo que se dice sobre la autoridad de los cuatro primeros concilios de la Iglesia: Nicea, Constantinopla, Efeso y Calcedonia. En ninguno de ellos estuvieron presentes los Apóstoles. Pese a ello, son recibidos tales concilios con la misma autoridad que se reciben los cuatro evangelios. Las decisiones de estos concilios no poseen en consecuencia menos autoridad que la sagrada escritura⁴⁹.

46. Diego de Chaves explicó la *Secunda Secundae* (q. 1, a. 10) desde la cátedra de Vísperas el curso 1547-1548 como sustituto de Domingo de Soto. Sus lecciones han llegado hasta hoy gracias al Ott. lat. 1051. El copista señala repetidamente su sospecha de que Chaves explicara por Cano. Sobre este problema, así como sobre la descripción del manuscrito y su análisis, cf.: I. JERICO, 'Doctrina fidei catholica. El artículo de fe según D. de Chaves, D. de Cuevas y P. de Sotomayor', en *Scriptorium Victoriense* 31 (1984) 242-245.

47. «Est dubium principale quatenus sit maior. Sed suppono quod tam in sacris litteris quam in ecclesia est auctoritas infallibilis». Ott. lat. 1051, fol. 34r.

48. «4a. proposito est. Simpliciter loquendo eadem est auctoritas et dignitas utriusque. Probatur quia utraque est auctoritas divina. Et ex his sequitur contra Ubaldensem quod ecclesia habet sufficientem auctoritatem et infallibilitatem interpretandi articulum de novo et condendi illum. Patet quia ecclesia habet infallibilem auctoritatem. Confirmatur quia res publica christiana est perfecta et habet tantam auctoritatem sicut habet alia res publica civilis ad gubernationem. Ergo habet omnem auctoritatem». Ott. lat. 1051, fols. 35r-35v.

49. «Sed res publica christiana non esset bene ordinata si non haberet auctoritatem plenam. Ergo. Confirmatur quia ut 4or. evangelii videtur, etc. In Nicaeno, primo Constantinopolitano, Ephesino et Chalcedonensi ibi non fuerunt apostoli nec prophetae, attamen tanta auctoritate recipiuntur sicut evangelia. Ergo non est minor auctoritas, etc.». Ott. lat. 1051, fol. 35v.

Domingo de Cuevas⁵⁰

A Cuevas le tocó explicar la cuestión primera de la *Secunda Secundae* en el curso 1551-1552 como sustituto de Melchor Cano en la Universidad de Salamanca. Su explicación se halla recogida en el Ms. 20 de Valencia⁵¹. Después de haber probado que el concilio puede definir materia de fe y de costumbres, se pregunta Cuevas sobre la regla que ha de seguir el concilio y el Papa⁵². Los alemanes sostienen al respecto que, si el Papa propone alguna proposición como de fe y no se halla la misma expresamente en las sagradas letras, no hay obligación de creerla. Es la opinión de Lutero. Se intenta demostrar con la cita del Deuteronomio (17, 8-9) que habla de la necesidad de acudir en las dudas al sacerdote para que éste defina según la ley. Se argumenta también al respecto con que todo cuanto existe en el mundo es falible a excepción de la revelación divina. Consecuentemente, la escritura será la única regla. Se ha concedido ya con anterioridad que el concilio y el Papa carecen de revelación alguna. Habrá que decir también en consecuencia que, donde no existe revelación, es imposible que exista proposición de fe⁵³.

Sin embargo, Cristo no escribió evangelio alguno por sí mismo. Tampoco mandó a los Apóstoles que lo escribieran. San Pablo dice en concreto que su carta son los fieles y que la misma está escrita en sus corazones (2 Cor 3,2). La Iglesia existió al principio sin escritura. Teofilacto enseña que escribió Mateo ocho años después de la Ascensión. De todas formas, es cierto que, en el momento de la muerte de Jesús, había Iglesia y no había todavía escritura. No se debe olvidar a este respecto cómo es la Iglesia quien juzga la escritura sagrada, aunque lo nieguen los luteranos. Mientras Arrio sacó cua-

50. Biografía, cf.: V. BELTRAN DE HEREDIA, 'La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá', en *Ciencia Tomista* 13 (1916) 263; F. EHRLE (J.M. MARCH), 'Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez', en *Estudios Eclesiásticos* 8 (1929) 437-438.

51. Sobre la descripción y características del Ms. 20 de la Biblioteca del Patriarca de Valencia (Colegio Seminario del Corpus Christi), cf.: I. JERICO, 'Doctrina fidei tradita. El artículo de fe según D. de Chaves, D. de Cuevas y P. de Sotomayor', en *Scriptorium Victoriense* 31 (1984) 246-247.

52. «Dubitatur an postquam concilium potest definire res fidei et morum quam regulam debeat sequi concilium et papa». Ms. 20, fol. 89v.

53. «Ad hoc dubium dicunt germani. Si proponat papa aliquam propositionem ad credendum, quae non sit expresse in sacris litteris non debet credi. Haec Lutherus. Et probat Deut. 17. Praecipitur Moysi et filiis Israel ut si sit aliquod dubium, eat ad sacerdotem ut definiat secundum legem. Praeterea probat. Omnia quae sunt in mundo excepta divina revelatione sunt fallibilia. Ergo sola scriptura sacra est regula. Praeterea. Nos concessimus superius quod concilium et papa nullam habent revelationem, sed ubi non est revelatio non potest esse propositio de fide. Ergo». Ott. lat. 1051, fols. 89v-90r.

renta y dos testimonios de la escritura sagrada a favor de su herejía y Sabelio treinta, Lutero los superó al extraer de la misma un número infinito. Pero la cuestión decisiva es saber con certeza si son tales testimonios extraídos verdaderos en el sentido que le dan las personas citadas. Este juicio corresponde a la Iglesia. Es ella el juez y la regla de las sagradas escrituras. Si no lo dijera la Iglesia, se ignoraría qué libro es en concreto evangelio verdadero⁵⁴.

Hay obligación además de creer mucho sin hallarse expresamente en las sagradas letras. Tal es el caso de la perpetua virginidad de María. No se encuentra en las mismas; pero hay constancia en ellas de que fue virgen. Lo mismo debe decirse de la fórmula concreta de perdonar los pecados con las palabras «*Ego te absolvo a peccatis tuis*». No está esta fórmula de modo expreso en las sagradas escrituras. Según Cuevas, existen muchas realidades de fe que no pueden tomarse de entre las sagradas letras. Un ejemplo de ello son las palabras de la consagración del cáliz: «*Novi et aeterni testamenti*» y «*Mysterium fidei*». No se hallan las mismas en la sagrada escritura; pero un documento pontificio dice que existen. A continuación llama la atención Cuevas sobre las palabras de San Pablo en la segunda carta a los Tesalonicenses (2,14). Recomienda mantener las tradiciones entregadas de palabra o por carta⁵⁵. La adhesión de fe a lo que no se halla en las sagradas letras se debe a que ello ha llegado hasta el presente desde las tradiciones apostólicas de mano en mano⁵⁶.

A la hora de determinar de fe, el concilio debe examinar necesariamente las sagradas letras. Así se ha hecho en todos los concilios desde el principio, desde el nacimiento de la Iglesia. Es verdad que la Iglesia carece de nuevas revelaciones. Posee únicamente la asistencia del Espíritu Santo. Cae de su

54. «Per quae sit 1a. conclusio. Christus nullum evangelium scripsit de se ipso. Immo, non mandavit apostolis ut mandarent litteris. Unde Paul. 2ae. ad Cor. 3.: Epistola nostra vos estis, scripta in cordibus vestris. 2a. Ecclesia prius tempore fuit quam scriptura sacra, quia ut docet Theophylactus in prologo super Matth.: Scripsit Matthaeus 8. annis post ascensionem. (...) 3a. Ecclesia est iudex scripturae sacrae, licet hoc negent lutherani. Probatur 1º. Arius in suam haeresim extraxit 42. testimonia, et Sabellius 30, et Lutherus infinita. Utrum sint vera in illo sensu necne, ecclesia determinat. Ergo est iudex et regula sacrarum litterarum. Praeterea, quia nesciremus hoc esse evangelium nisi ecclesia diceret. Ergo est iudex». Ott. lat. 1051, fols. 90r-90v.

55. «Multa sunt de fide quae tenemur credere quae non sunt expresse in sacris litteris, v. gr. B. Virginis virginitas sempiterna non habetur, licet habeatur quod fuit virgo. Et ista forma sacramenti: Ego te absolvo a peccatis tuis, non est expressa in sacris litteris. Immo vero dico: Multa sunt quae habentur de fide, quae nec formaliter nec virtualiter possunt excipi in sacris litteris, v. gr. illa verba: Novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, in consecratione calicis non habentur. In cap. cum Marthae de celebratione missarum habentur. Unde Paul. 2ae ad Thess. 2.: Tenete traditiones meas quas tradidi vobis sive per sermonem sive per epistolam». Ms., 20, fol. 90v.

56. «5a. Nos credimus illis quae non sunt in sacris litteris quia ex traditionibus apostolorum et Christi de manu in manum pervenerunt ad nos usque». Ms. 20, fol. 91r.

peso entonces que, si la Iglesia tuviera alguna revelación nueva, lo definido sería sagrada escritura. Pero la Iglesia define siempre desde la revelación. A sus definiciones se asiente desde la fe. El asentimiento de fe se dirige a lo revelado exclusivamente⁵⁷.

Como mucho de lo revelado llegó hasta el presente de mano en mano, no está obligada la Iglesia a seguir solamente la escritura sagrada. Para conocer las tradiciones de Cristo y de los Apóstoles venidas de mano en mano, se hace necesario atender a las tradiciones de los padres de la antigüedad, principalmente a las de aquellos que vivieron en tiempo de los Apóstoles. Si todos los santos consienten en una determinada autoridad de la sagrada escritura, habrá entonces abundante constancia para considerar tal consentimiento como si lo propusiera la Iglesia⁵⁸. La Iglesia ha expuesto siempre lo referente a la fe en conformidad con la ley que es la sagrada escritura. Además de la sagrada escritura, es posible entender también la revelación por ley cuando se alude al «*secundum legem*» del libro del Deuteronomio (17, 8-9)⁵⁹.

Pedro de Sotomayor⁶⁰

En el curso 1556-1557 comenzó probablemente Sotomayor su explicación del comentario a la *Secunda Secundae* recogido en el Ms. 333-53 de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla⁶¹. Este profesor se pregunta si la

57. «6. *Necessarium est concilium examinare sacras litteras et ita factum est in omnibus conciliis a principio ecclesiae nascentis.* 7. *Ecclesia verum est quod non habet aliquam revelationem de novo, sed solum habet assistentiam Spiritus Sancti, nam si haberet aliquam revelationem, iam illa revelatio essent sacrae litterae.* 8. *Etsi non habeat revelationem, semper ecclesia definit ex aliqua revelatione. Et probatur quia assentimus illi per fidem. Ergo est revelatio, quia assensus fidei solum terminatur ad revelata.* Ms. 20, fol. 91r.

58. «9a. *propositio. Ecclesia non solum debet sequi scripturam sacram. Et probatur, quia multa sunt revelata, quae pervenerunt ad nos de manu ad manum.* 10a. *Ut cognoscat ecclesia quae sunt illa quae venerunt ad nos ex traditione Christi et apostolorum oportet videre traditiones patrum antiquorum, eorum praesertim quando fuerunt tempore apostolorum.* 11. *Si consensus omnium sactorum conveniret in aliqua auctoritate sacrae scripturae, abunde satis esset ut ecclesia proponeret.*» Ms. 20, fols. 91r-91v.

59. «*Et ad primum argumentum lutheranorum, respondeo ego. Concedo quod secundum legem, id est scripturam sacram, exponit et ecclesia ea quae sunt fidei, vel per legem intellige non solum sacram scripturam, sed etiam revelationem.*» Ms. 20, fol. 91v.

60. Biografía, cf.: F. ENRLE (J.M. MARCH), 'Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez', en *Estudios Eclesiásticos* 8 (1929) 442-445; G. FRAILE, 'Sotomayor, Pedro de', en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4 (Madrid 1975) 2510; C. POZO, 'Sotomayor, Pedro de', en *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg im Breisgau 1964) 898.

61. Los comentarios de Pedro de Sotomayor a la *Secunda Secundae* se hallan recogidos en el Ms. 333-53 de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla. Sobre la fecha, descripción y análisis

autoridad de la Iglesia y de los concilios es mayor que la de la sagrada escritura, o viceversa. Acepta como cierto que las dos, sagrada escritura e Iglesia, poseen autoridad. A favor de la mayor autoridad de la escritura habla el hecho de que la Iglesia consulta las escrituras cuando procede a definir. De ellas recibe las definiciones, al menos los principios de la definición. En contra habla el hecho de que los evangelistas y los Apóstoles, que fueron quienes escribieron la sagrada escritura, son miembros y partes de la Iglesia misma. Poseería más autoridad la Iglesia en cuanto fueron miembros de ella quienes dotaron de vigor a la escritura⁶².

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando se entiende por Iglesia la actual cuando no hay ya Apóstoles y evangelistas? ¿Posee mayor autoridad la sagrada escritura que la Iglesia del momento presente? Sotomayor se opone a tal posibilidad. La Iglesia actual no posee ciertamente a los Apóstoles y a los evangelistas; pero cuenta con la permanencia del Espíritu Santo. Este la asiste en el gobierno y en la definición de las verdades. Consecuentemente, la Iglesia actual posee la misma autoridad que la precedente. Es tanta su autoridad como los dichos y los escritos de los Apóstoles. No debe olvidarse a este respecto que la Iglesia es un reino perpetuo. No se limita al tiempo presente. Abarca todo el mundo futuro. El texto de la carta primera a Timoteo (3,15) la llama en concreto columna y base de la verdad. No posee la Iglesia actual menor autoridad que en el tiempo anterior⁶³.

Esta exposición de Sotomayor, ¿no contraría claramente la opinión de Cayetano y de Driedo, así como la de otros autores? El profesor salmantino intenta salvar la opinión de tales autores. Pero matiza las cosas. Sólo es posible desde un espíritu maligno deducir que la Iglesia primitiva tuviera mayor autoridad por haber sido adoctrinada directamente por el Espíritu Santo

del manuscrito, cf.: I. JERICO, 'Doctrina fidei catholica. El artículo de fe según D. de Chaves, D. de Cuevas y P. de Sotomayor', en *Scriptorium Victoriense* 31 (1984) 247-248.

62. «Et, quoniam diximus, de scripturis et ecclesia et conciliis est dubium cuius sit maior auctoritas ecclesiae et conciliorum an vero scripturarum (?), licet utrorumque sit certa auctoritas. Sed videtur quod scripturae habeant maiorem auctoritatem. Patet quia ecclesia ad definiendum consulit scripturas, a quibus accipit ea quae definit vel saltem principia definiendi. Ergo maior auctoritas est scripturae. In oppositum est quia apostoli et evangelistae quia scripserunt sacras litteras sunt membra et partes ipsius ecclesiae. Ergo maior est auctoritas ecclesiae cuius membra robur dederunt scripturae». Ms. 333-53, fols. 310v-311r.

63. «3º dico. Proprie loquendo sacra scriptura non habet maiorem auctoritatem quam ecclesia quae modo est exclusis apostolis et evangelistis contra Caietanum, Driedonem et alios. Probatur. Ista ecclesia quae modo est habet intra se Spiritum Sanctum manentem cum illa, per quem regitur et definit suas veritates. Ergo habet tantam auctoritatem sicut praecedens et per consequens sicut dicta et scripta apostolorum. Item, ecclesia est regnum perpetuum. Non pro ista aetate tantum, sed pro toto saeculo futuro est columna et firmamentum veritatis, ut habetur 1. Timoth. 3. Ergo non habet minorem auctoritatem quam tempore praecedenti». Ms. 333-53, fol. 312r-312v.

mediante la revelación, mientras la Iglesia actual recibe idéntica enseñanza por caminos humanos. Ocurriría lo mismo si se dijera que tiene la Iglesia primitiva mayor autoridad por extenderse entonces el Espíritu Santo, gracias a su virtud sobre los creyentes, con grandes signos y prodigios mediante el descenso de modo visible que no se dan ahora. Aristóteles enseñó la verdad de que se asiente más a los principios. A las conclusiones se asiente en segundo lugar. Cuando se emplea aquí esta expresión con referencia a un asentimiento mayor, se está indicando que se trata sólo de un asentimiento más inmediato. El Espíritu Santo es quien enseña a una y a otra Iglesia. Lo hace por sí mismo y de modo inmediato a la del principio. Es éste el motivo por el que cabe hablar de autoridad mayor. Pese a todo, Sotomayor indica la torpeza de este modo de hablar. Lo considera incluso peligroso principalmente en el tiempo que corre. Los herejes se esfuerzan con todas sus fuerzas en debilitar la autoridad de la Iglesia actual. De todas formas, califica de falsedad decir que la Iglesia del principio tuviera una autoridad mayor. Allí se dio sólo distinta manera de enseñanza por parte del Espíritu Santo. A una de ellas le enseñó de modo inmediato y a la otra lo hizo por la fuerza humana. Lo importante reside ciertamente en que es el mismo Espíritu Santo quien enseña. Resulta irrelevante respecto a la autoridad la manera distinta como se ha llevado a cabo tal enseñanza⁶⁴.

Negar una proposición de la Iglesia actual implica ciertamente la herejía. Es un pecado tan grande como la negación de una proposición que se hallara contenida claramente en el evangelio. La proposición declarada por la Iglesia actual es asimismo una afirmación divina. Equivale a la existente en el evangelio. Además, es irrelevante a este respecto que sea una de ellas revelación inmediata desde el Espíritu Santo y la otra lo sea por medio de la razón humana. Se infiere entonces contra el Waldense que la Iglesia actual posee la misma autoridad para redactar y explicar el artículo de fe que la

64. «At vero ut salvemus doctrinam aliorum doctorum, notandum est quod maligno sensu potest elici quod illa quae prior fuit ecclesia esset maioris auctoritatis, quia scilicet tunc illa ecclesia immediate docebatur a Spiritu Sancto per revelationem, modo per viam humanam, ut dictum est. Et rursus quia tunc Spiritus Sanctus extendebat et virtutem suam signis magnis et prodigiis et visibiliter descendebat super credentes, nunc autem ista non fiunt. Unde sicut dicit Aristoteles quod magis assentimus principiis et deinde facta ratiocinatione conclusioni, dicimus magis, id est immediatius. Ita in proposito. Licet idem Spiritus Sanctus est, docet istam ecclesiam et illam, sed illam per se et immediatius. Propterea posset dici maior auctoritatis. Sed tamen dico quod est malus modus loquendi et periculosus praecipue hac tempestate, ubi haeretici conantur maxime labefactare auctoritatem ecclesiae praesentis. Immo vero illud est falsum dicere quod habuerit maiorem auctoritatem, quia licet Spiritus Sanctus aliter docuerit illam ecclesiam quia immediate, et aliter istam quia per viam humanam, ut dictum est. Sed tamen cum sit idem Spiritus Sanctus docens, nihil refert ad auctoritatem, quia aliter illa aliter docuerit». Ms. 333-53, fol.312v.

Iglesia precedente. Pero, ¿no dice el Waldense que la Iglesia ha llegado ya a su estado de madurez y que no puede crecer más? Sotomayor podría aceptar este planteamiento como verdad; pero añade que, como los herejes no des-cansan, hay también necesidad de proceder en la actualidad a una mayor explicación de los artículos. Señala en concreto cómo el concilio de Trento explicó todavía más que los anteriores el artículo de la justificación⁶⁵.

Juan de la Peña⁶⁶

Tres son los manuscritos que recogen los comentarios de Juan de la Peña a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás: Ms. 333-53 (Biblioteca de la Universidad de Sevilla), T 19 (Biblioteca de la Universidad de Coimbra) y Ott. lat. 1046. No hay duda de que los tres contienen comentarios del año 1559; pero no pertenecen todos ellos al mismo curso. El manuscrito sevillano acogió la enseñanza de Peña en 1559, tenida antes de llegar como profesor de Vísperas a la Universidad de Salamanca al comenzar el curso 1559-1560. Las explicaciones de este curso se hallan recogidas ciertamente en el manuscrito portugués (T 19) y en el de la Biblioteca Vaticana (Ott. lat. 1046)⁶⁷.

65. «Ex istis colligitur quod ista magna haeresis est et eiusdem speciei et tam magnum peccatum negare aliquam definitionem istius ecclesiae praesentis, sicut negare propositionem quae aperte contineatur in evangelio. Patet quia ista definitio edita ab ecclesia modo assertio Dei ita bene sicut illa quae est in evangelio. Quod vero illa sit revelata immediate ab Spiritu Sancto et alia per rationem humanam nihil refert. 2º. Infertur contra Ubaldensem quod ecclesia praesens habet prorsus eandem auctoritatem ad condendum articulum fidei et explicandum sicut praecedens. Quod patet quia distinctum est quod habet eandem auctoritatem. Illud vero quod dicit Ubaldensem, quod pervenit iam ad perfectionem frigidam etc. Quia licet illud sit verum, tamen haeretici nunquam quiescunt, et sic oportet fieri maiorem explicationem et in hoc concilio Tridentino explicatus est articulus iustificationis plus quam in aliis conciliis». Ms. 333-53, fols. 312v-313r.

66. Biografía, cf.: V. BELTRAN DE HEREDIA, 'El maestro Juan de la Peña O.P.', en *Ciencia Tomista* 51 (1935) 325-356; 52 (1935) 40-60, 145-178; 53 (1936) 5-31; IDEM, 'Peña, Juan de', en *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg im Breisgau 1963) 257; F. ENLE (J.M. MARCH), 'Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez', en *Estudios Eclesiásticos* 8 (1929) 439-442; C. PALOMO, 'Peña, Juan de la', en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 3 (Madrid 1973) 1957-1958; R. HERNANDEZ, *Introducción* (JUAN DE LA PEÑA O.P.), *Eclesiología. Réplica a la Iglesia de Lutero*, Salamanca 1987 11-18).

67. Sobre la descripción, fecha y análisis de los tres manuscritos de Juan de la Peña, cf.: I. JERICO, 'Fides Ecclesiae tradita. El artículo de fe según J. de la Peña, M. de Corpore Christi y B. de Medina', en *Scriptorium Victoricense* 33 (1986) 124-128.

Ramón Hernández ha publicado, acompañada de una introducción, la edición crítica y la traducción del manuscrito de Coimbra: J. DE LA PEÑA, *Eclesiología, Réplica a la Iglesia de Lutero*, (Salamanca 1987) 62-263.

Primera explicación

¿Cuál es la regla segura para creer sin incurrir en equivocación dentro de la fe católica? ¿De dónde se ha de reunir el símbolo y los artículos de la fe sin miedo a cometer error? La regla primera es de suyo la sagrada escritura. Esta no se equivoca ni puede equivocarse. Lo enseña así la misma sagrada escritura mediante el texto del Eclesiástico (24,32). El resto de las escrituras no canónicas pueden llevar al reconocimiento de la falsedad, mientras la escritura canónica sólo lleva al de la verdad. Además, esta regla es aceptada por todos, incluso por los herejes. Sin embargo, los herejes pecan por exceso al no mantener el equilibrio y decir que ha de tenerse sólo la sagrada escritura como regla en los asuntos de fe. Los luteranos tienen como dogma sostener que se ha de prestar adhesión a la sola palabra de Dios, no a las definiciones de los Papas⁶⁸.

Esta afirmación de los luteranos es una herejía. Entienden éstos por palabra de Dios únicamente la escritura. Olvidan que se obtienen verdaderamente también mediante la tradición realidades referentes a la fe provenientes de la palabra divina. No se hallan ciertamente escritas estas últimas en la sagrada escritura; pero permanecen con certeza en el corazón de la Iglesia. El concilio de Trento considera definitivamente que las tradiciones de la Iglesia han de recibirse como la misma sagrada escritura. También San Pablo recomendaba en la carta segunda a los Tesalonicenses (2,14) mantener las tradiciones aprendidas por la escritura sagrada y por la palabra que va de boca en boca. En la primera carta a los Corintios se habla de disponer lo demás a su llegada (11,34). Se refiere con esta manera de hablar a una exposición oral. En el evangelio de San Juan (20,30) se dice asimismo cómo existen muchos otros signos realizados por Jesucristo, así como muchos otros dichos, que no se escribieron. También llama la atención Peña sobre un documento de Inocencio III y sobre lo tratado por el Concilio II de Nicea acerca de las imágenes. Se alabaron allí las tradiciones de los padres. El mismo San Antonio Abad exhortó a sus discípulos a mantener las tradiciones de los padres⁶⁹.

68. «His suppositis est dubium praecipuum circa litteram articuli quae sit certa regula credendi ut non erremus in fide catholica, sive aliter quaeritur unde debeamus colligere symbolum et articulos fidei sine metu errandi. Sit prima propositio et regula. Sacra scriptura est prima regula. Hoc patet ex ipsamet scriptura. Ecclesiast. 24. dicitur: Haec omnia liber vitae, testamentum altissimi et agnitio veritatis. Reliquae autem scripturae non canonicae possunt dare agnitionem falsitatis. Ista vero non, nisi veritatis. (...) Istam regulam, scilicet divinam scripturam acceptant omnes etiam haeretici, sed illi peccant per excessum non tenentes medium. Dicunt enim quod in rebus fidei sola ista regula est tenenda. Et sic est dogma lutheranorum quod soli verbo Dei est adhaerendum, non papisticis definitionibus». Ms. 333-53, fol. 43v.

69. «Sed hoc est haeticum, nam per verbum Dei intelligunt solam scripturam, quia etiam per traditionem habemus aliqua de fide quae etiam sunt ex verbo Dei non quidem scripta in

Es falsa entonces la regla tenida por los herejes en el sentido que es obligatorio adherirse únicamente a la palabra de Dios cuando se entiende con ello que no hay otro juez en materia de fe más que la sagrada escritura. Es cierta la existencia indudable de otra regla además de la sagrada escritura. Basta con considerar que es la Iglesia la que define cuál es la sagrada escritura y cuál no lo es. La escritura sagrada se halla muerta y no habla a los hombres. No dice siquiera que viene de Dios. La aceptación de la escritura resulta por decirlo así la Iglesia. Hasta los mismos herejes tienen el evangelio de San Juan como escritura sagrada y niegan esta categoría al de San Bartolomé por decirlo así la Iglesia. No hay camino distinto por el que sepa Lutero qué libro es canónico y cuál no lo es. Entre los católicos mismos, así como también cuando se discute con los herejes, aparecen opiniones diversas sobre el sentido y la inteligencia de la escritura. Es esta diversidad la que hace necesaria la existencia de un juez animado al que haya que acudir cuando hay diversos entendimientos sobre la sagrada escritura. Según Peña, se necesita de un juez para hacer verdad aquello de que la fe viene por la audición⁷⁰. La sagrada escritura no basta por sí sola. Es necesario además un juez. Si no lo hubiera, habría que decir que Cristo no ha provisto de lo necesario para la salvación. Tiene que haber entonces, juntamente con la escritura sagrada, otra u otras reglas de verdad infalible⁷¹. Cuando se dice que la

sacra scriptura, sed in corde ecclesiae. Hoc definitum est concilio tridentino sessione 5. statim a principio, ubi definitur quod traditiones ecclesiae sunt recipiendae sicut ipsa sacra scriptura. Hoc etiam Paulus docuit 2. Thess. c. 2. Dicit: State in fide et tenete traditiones quas didicistis sive per sermonem, sive per epistolam nostram. Ac si dixisset: Tenete traditiones quas didicistis sive per scripturam sacram sive per sermonem ex ore in os devenientes. Item, 1. Cor. 11.: Cetera cum venero disponam, scilicet verbis. Et Ioann. ultimo (sic): Multa alia signa fecit Iesus quae non sunt scripta in libro hoc et etiam multa alia dixit. Videndum etiam c. cum Marthae de celebracione missarum. Et videndum in 2º concilio Nicaeno tractando de imaginibus. Extolluntur tamen traditiones patrum. Et Antonius Abbas exhortatus est suos discipulos ut tenerent traditiones patrum». Ms. 333-53, fols. 43v-44r.

70. «2º. Est falsa illa regula haereticorum quod solum verbo Dei est adhaerendum si intelligant quod nullus alius est iudex in rebus fidei praeter sacram scripturam. Quia sine dubio alia est regula praeter sacram scripturam. Primo. Quia ecclesia est quae definit quae sit sacra scriptura et quae non, quia ipsa scriptura est mortua et non loquitur nobis, neque dicit: Ego sum a Deo, Ergo sic debeo intelligi nisi ecclesia hoc dicat. Immo, ipsimet haeretici tenent evangelium Ioannis esse scripturam sacram et non evangelium Bartholomaei, quia ecclesia hoc dicit. Unde enim alia via scit Lutherus hunc esse librum canonicum, illud vero non. Patet quia in sensu et intelligentia scripturae sunt diversae opiniones inter catholicos ipsos et inter illos haereticos. Ergo necesse est praeter scripturam habere alium iudicem animatum ad quem sit confugiendum in istis diversis intelligentiis scripturae, ut semper sit verum quod fides est ex auditu». Ms. 333-53, fol. 44r.

71. «Ergo debemus praeter ipsam scripturam alium habere iudicem, aliter Christus non sufficienter providisset de necessariis ad salutem. Ergo praeter sacram scripturam necesse est ponere aliam vel alias regulas infallibilis veritatis». Ms. 333-53, fol. 44v.

Iglesia universal no puede equivocarse al definir o al creer materia de fe, se quiere decir dos cosas. La primera, que no se cree con fe infusa algo falso. La segunda, que la Iglesia universal no puede creer en forma alguna una falsedad mediante la fe infusa o la fe adquirida. Tampoco puede pensar algo la Iglesia como de fe y resultar en definitiva una falsedad⁷².

Segunda explicación

La Iglesia católica se sirve de cuatro reglas para definir la fe y para no incurrir en error. La primera es la sagrada escritura. La segunda es la tradición común apostólica. La definición del Sumo Pontífice ocupa el tercer lugar. La cuarta le corresponde a la definición del concilio⁷³. La sagrada escritura es considerada absoluta y relativamente como regla primera. Este reconocimiento es común entre los cristianos, verdaderos y falsos. Es también la regla más clara. Todos conceden sin controversia alguna que la sagrada escritura contiene la infalible verdad revelada por Dios⁷⁴. Ahora bien, forman la escritura canónica aquellos libros aceptados por la Iglesia. Es ésta la que conoce la voz de su Esposo. No se cree entonces a la escritura en general y universalmente en el sentido de que está o que ha estado en el mundo. Se cree además en concreto que es la que se halla en la Iglesia de Roma. Los herejes rechazaron ciertamente algunos libros al no considerarlos divinos. La regla de canonicidad tenida por ellos era que gozaban de esta cualidad únicamente los libros sobre los que nunca habían existido dudas. Tal regla es una herejía. La Iglesia posee autoridad además para aprobar libros que no eran tenidos antes como canónicos o que no eran considerados como tales⁷⁵. Si la escritura presenta diversos sentidos ante los fieles, ¿cuál

72. «Unde est 2a. conclusio. Ecclesia universalis non potest errare in rebus fidei aut definiendis aut credendis. Volo dicere quod non solum per fidem infusam non credit aliquid falsum, quia hoc dictum est supra art. 3., sed dico quod nullo modo ecclesia universalis neque per fidem infusam neque per adquisitam potest credere aliquid tanquam de fide quod tamen sit falsum vel neque quod ecclesia putet aliquid esse de fide quod sit falsum». Ms. 333-53, fol. 44v.

73. «Unde modo iam est ulterius disputandum quibus regulis utatur ista ecclesia catholica in definiendis rebus fidei ut non erret. Et dicimus quod istae regulae reducuntur ad quatuor: prima regula est sacra scriptura, secunda traditio communis apostolica, tertia definitio summi pontificis, quarta vero definitio concilii». T 19, fol. 74v. Cf. Ott. lat. 1046, fol. 56v.

74. «Quantum ad primum est notandum quod prima regula et secundum se et quoad nos est sacra scriptura. Est enim communis regula et christianis veris et falsis, et sic est clarior. Sacra scriptura citra ullam controversiam continet infallibilem veritatem revelatam et divinam, quod concedunt omnes qui acceptant ipsam scripturam, quoniam scriptura sacra est quae continet divinam revelationem». T 19, fol. 75r. Cf. Ott. lat. 1046, fol. 56v.

75. «Libri canonici sunt qui acceptantur per ecclesiam, quae novit vocem sponsi sui. (...) Ex his colligimus unum. Quod non solum credimus scripturam in communi et universali esse vel fuisse in mundo, sed quod in singulari est ista quae est in ecclesia romana. (...) Tertio est notan-

de ellos es el que ha de seguirse? Peña entiende que la diversidad de sentidos en la sagrada escritura lleva a que no pueda ser entendida ésta suficientemente según el espíritu de cada uno. Ha de ser entendida entonces mediante el sentido del Espíritu Santo. Causa fe cierta el sentido literal a no ser que, por encima de la literalidad de la escritura, haya sido canonizado otro sentido en ella. Es lo que hizo el mismo Pablo cuando probó en la primera carta a los Corintios (9,9) que los obreros del evangelio han de recibir el pago desde un texto del Deuteronomio (25,4). De todas formas, cabe preguntar si el texto aducido ofrece realmente un sentido espiritual canonizado por San Pablo. Peña afirma simplemente al respecto como posible que un mismo texto admita varios sentidos literales⁷⁶.

Los herejes se extralimitan en la adhesión de fe a la sagrada escritura y no admiten regla alguna fuera de ella. Se adhieren exclusivamente a la sagrada escritura. Esta afirmación constituye una herejía en sí misma. Hay una segunda regla. Es la tradición apostólica y eclesial⁷⁷. Si existen libros determinados por la Iglesia, ¿existen acaso también tradiciones determinadas por ella? Algunas han sido determinadas ya en los concilios sagrados; pero existen otras que no lo han sido todavía. Permanecen en el corazón y en el alma de la Iglesia. Respecto a las tradiciones apostólicas, se encuentran en las sagradas escrituras y fuera de ellas. Suele utilizarse corrientemente a

dum quod haeretici huius temporis et antiqui etiam reiciebant aliquos libros, dicentes non esse ex Deo. Et modo est regula lutheranorum quod illi sunt libri canonici, de quibus nunquam dubitatum est in Ecclesia. Quae regula est haeretica. Et asserendum est quod ecclesia habet auctoritatem approbandi libros qui antea non erant canonici vel quod non reputabantur canonici». T 19, fol. 76r. Cf. Ott. lat. 1046, fol. 57v.

76. «Ultimo est notandum quod scriptura sancta continet plures sensus et quod non potest intelligi sufficienter proprio spiritu, nisi Spiritu Sancto. Et quod sensus litteralis est qui facit fidem, nisi fuerit canonizatus, ut apud Paulum 1a. ad Cor. 9 habetur, ubi probat operariis evangelii accipiendam esse mercedem ex illo: Non alligabis os bovis triturantis, cuius sensus spirituales non erat de fide neque dixisset Paulus. De hac re videte D. Thom. 1. p. q. 1. a. 9 et 10, ubi ego credo scripturam habere plures sensus litterales». Ott. lat. 1046, fols. 57v-58r.

¿Por qué se ha preferido aquí el texto del manuscrito romano al del portugués? Cito lo que dice el portugués. Se verá la diferencia: «Ultimo notandum est quod scriptura sacra continet plures sensus et, quod secundum fidem catholicam non potest intelligi, proprio spiritu non est interpretanda, sed Spiritu divino, et quod sensus litteralis est qui facit fidem et est regula in sacra scriptura. Sensus vero allegoricus et mysticus non facit fidem integram nisi fuerit canonizatus, ut est apud Paulum, Prima ad Corinthios, nono, ubi probat quod laborantibus in evangelio debetur stipendium et adducit illud: Non alligabis os bovi trituranti. Illud testimonium in sensu absoluto non faciebat fidem. Hoc tractatur in Prima Parte, quaestione prima, artículo 9. et 10., ubi ego teneo quod aliquando sub eadem littera sunt plures sensus litterales». T 19, fol. 76r.

77. «Et hoc de prima regula, quae est sacra scriptura. Sed haeretici per excessum adhibent fidem scripturae sacrae. Non enim admittunt aliam regulam nisi sacram scripturam. Et quia hoc est haeticum, sit secunda regula, quae est traditio apostolica et ecclesiastica». T 19, fols. 76r-76v. Cf. Ott. lat. 1046, fol. 58r.

este respecto la forma de hablar de los teólogos en sus disputas con los herejes. Reciben entonces el nombre de tradiciones las que no se hallan expresamente en las sagradas letras⁷⁸.

Gracias a la tradición de la Iglesia se llega al conocimiento concreto de que la escritura es sagrada realmente. También se acepta de esta manera que no haya sufrido corrupción alguna el libro de San Juan gracias a la tradición de la Iglesia. En los comienzos de la existencia de la misma sagrada escritura existen ya la tradición de la Iglesia y la tradición de la misma escritura. Asimismo, la sagrada escritura y la tradición son dos reglas que quedan reducidas a una sola: la doctrina evangélica y apostólica. Se halla en parte escrita en las sagradas letras del antiguo y del nuevo testamento, así como ha sido en parte recibida por medio de la tradición⁷⁹. Además de las escrituras y de las tradiciones, se precisa de una tercera regla para juzgar con seguridad entre la escritura y su sentido, así como entre la tradición y el sentido de la misma. Esta tercera regla es la Iglesia de Roma. La sagrada escritura carece de animación para responder a las preguntas que se le formulan. La Iglesia no puede ser tal juez en todo su conjunto. Sería un error y absurdo enorme decir que los agricultores, los zapateros y las mujerzuelas son tales jueces. Santo Tomás enseña en el artículo décimo de la Secunda Secundae que ese juez es el Sumo Pontífice y el concilio⁸⁰.

78. «Sed est difficultas an, sicut habemus libros canonicos determinatos per ecclesiam, an habeamus traditiones etiam determinatas per ecclesiam. Ad hoc dico quod aliquae sunt traditiones determinatae in conciliis sacris, aliae vero non, sed sunt adhuc in corde ecclesiae et in animo ipsius. Sed est notandum primo pro explicatione huius, ut constat ex auctoritate Pauli et definitionibus conciliorum. Traditiones apostolicae sunt et in sacris litteris et extra illas. Nos vero in praesenti et secundum communem modum loquendi theologorum disputantium cum haereticis, loquimur de traditionibus quae non sunt expresse in sacris litteris. Et ita hoc nomen traditio significat doctrinam quae non est in sacris litteris, sed extra». T 19, fol. 77r. Cf. Ott. lat. 1046, fol. 58v.

79. «Et quod ista sit sacra scriptura et non alia habemus ex traditione ecclesiastica. Et quod non sit corruptus iste liber Ioannis hoc habeo etiam ex traditione ecclesiae. Et a principio ipsius sacrae scripturae habemus traditionem ecclesiae et eiusdem scripturae. (...) Secundo etiam sequitur quod istae duae regulae, videlicet, sacra scriptura et traditio reducantur ad unam, videlicet ad doctrinam evangelicam et apostolicam. Ista autem doctrina partim est scripta in sacris litteris in novo et in veteri testamento, partim vero est per traditionem suscepta». T 19, fol. 78r. Cf. Ott. lat. 1046, fols. 59r-59v.

80. «Sequitur ergo ex his quod necessaria est alia tertia regula, praeter scripturas et traditiones, quae quidem iudicet inter scripturas et sensum illius, et etiam iudicet inter traditiones et sensum traditionis. Haec autem regula est ecclesia romana et hoc est evidentissimum, quoniam scriptura sacra non est animata, ut respondeat ad interrogata. (...) Rursus ecclesia catholica secundum omnes partes non potest esse iudex, quia esset erroneum et absurdissimum dicere quod agricolae et sutores et mulierculae essent iudices. Sequitur ergo quod iste iudex est summus pontifex et concilium generale, ut Divus Tomas dicit in hoc articulo». T 19, fols. 79r-79v. Cf. Ott. lat. 1046, fols. 60r-60v.

Por otra parte, la tradición apostólica ha de recibirse con igual veneración que la misma sagrada escritura. Así lo dice el concilio de Trento. El evangelio de San Juan posee la misma autoridad cuando se hallaba en la memoria que cuando se halla en los escritos. La tradición apostólica es doctrina revelada en la memoria de la Iglesia. Asimismo, la forma concreta de la consagración de la sangre en la misa no se halla en evangelio alguno. Sobre todo, no se hallan las expresiones de «*Sacramento de la fe*» y «*Esto es mi cuerpo*». Pese a ello, han de celebrarse de la misma manera según enseñanza de Inocencio III. El mismo San Pablo atribuye a Cristo la frase «*Beatius est magis dare quam accipere*», recogida en los Hechos de los Apóstoles (20,35). Aunque tal frase no hubiera sido recogida en la escritura del nuevo testamento, sería aceptada en la Iglesia ahora, y antes de ser puesta por escrito, con la misma veneración⁸¹. Merecen asimismo la máxima reverencia las tradiciones consistentes en palabras y que han sido recibidas hasta en sus mismos términos. Es el caso concreto de las formas de los sacramentos de la confirmación y de la unción de enfermos. Ahora bien, el caso es distinto cuando las tradiciones llegan en forma de doctrina y no constan las mismas palabras con las que descubrieron Cristo y los Apóstoles. La procesión de lo concebido por el Espíritu Santo y la licitud del uso de las imágenes poseen idéntica dignidad y autoridad que la escritura en cuanto a doctrina; pero, como no se tienen las mismas palabras dictadas por el Espíritu Santo, no poseen la misma dignidad⁸².

81. «Ultima conclusio sit. Traditio apostolica pari veneratione accipienda est sicut ipsa sacra scriptura. Hoc probatur concilio Tridentino, sessione quarta, ubi ait quod huiusmodi traditiones scriptae vel non scriptae pari veneratione suscipiuntur in ecclesia. Item, secundo probatur, quia evangelium Ioannis in memoria et in chartis eiusdem est auctoritatis, at vero doctrina et traditio apostolica est doctrina revelata in memoria ecclesiae. Tertio probatur, quoniam forma consecrationis sanguinis ut iacet ibi in nullo evangelistarum est. Sed tamen pari celebratione accipienda est prima particula, videlicet Mysterium fidei sicut secunda Hoc est corpus meum, ut patet in capite cum Marthae de celebratione missarum. Item, patet Actorum 20., ubi dicit Paulus quod Dominus dixit: Beatius est magis dare quam accipere. Si ista sententia non esset scripta in illo capitulo, tanta veneratione erat recipienda sicut modo et antea quam scriberetur». T 19, fols. 81v-82r. Cf. Ott. lat. 1046, fol. 62r.

82. «Est tamen notandum quod traditiones, quae habentur in verbis et acceptae sunt in verbis propriis habent istam maximam reverentiam, sicut etiam debetur formis sacramenti confirmationis et extremae unctionis. At vero traditiones quae veniunt ad nos per doctrinam et ignoramus voces quibus Christus et Apostoli explicuerunt conceptum Spiritus Sancti, ut quod usus imaginum sit licitus, istae traditiones quantum ad doctrinam habent parem dignitatem et auctoritatem cum ipsa scriptura. Quia vero non sunt verba ipsa dictata ab Spiritu Sancto non habent tantam dignitatem ex hac parte». T 19, fol. 82r. Cf. Ott. lat. 1046, fol. 62r.

Mancio de Corpore Christi⁸³

El curso 1564-1565 correspondía comentar la *Secunda Secundae* desde el principio en la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca. Mancio llegó cuando el curso había comenzado. Su primera lección la tuvo el día 23 de noviembre. Comenzó directamente por el comentario el artículo décimo de la cuestión primera. Así se halla recogido en el Ms 5 de Palencia (Biblioteca del Cabildo Catedralicio), cuyos comentarios al artículo décimo presentan gran similitud con los de la segunda enseñanza de Juan de la Peña: T 19 y Ott. lat. 1046⁸⁴. A pesar de que Mancio sigue el orden de la explicación de Peña y repite muchas de sus expresiones. Es señal clara de que el de Becerril tenía conocimiento de lo explicado por Peña y no dudó en utilizarlo; pero al mismo tiempo es verdad también que lo hizo a su manera e imprimió a la explicación impartida su propia personalidad. Su pregunta fundamental en lo que aquí respecta mira a aclarar de qué reglas se sirve la Iglesia para no equivocarse. Mancio señala cuatro: la sagrada escritura, la tradición y el sentido común universal, las definiciones pontificias y las de los concilios. Es la sagrada escritura absoluta y relativamente la regla primera, verdad compartida por los herejes y por los católicos. La infalibilidad de su verdad es también admitida por los herejes. Contiene la sagrada escritura la revelación divina inmediata⁸⁵.

La escritura consta ciertamente de multitud de libros llamados canónicos o regulares. Son regla de la fe y de la verdad divina aunque no son canónicos todos los tenidos como tales. Lo son únicamente los aceptados por la Iglesia. Los herejes de la antigüedad y los luteranos sostienen que son únicamente

83. Biografía, cf.: V. BELTRAN DE HEREDIA, 'El maestro Mancio de Corpus Christi O.P.', en *Ciencia Tomista* 51 (1935) 7-103; IDEM, 'Mancio de Corpore Christi', en *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (Freiburg im Breisgau 1961) 1343; F. EHRLE (J.M. MARCH), 'Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez', en *Estudios Eclesiásticos* 8 (1929) 444-447; R. HERNANDEZ, 'Corpus Christi, Mancio de', en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 1 (Madrid 1972) 633.

84. Sobre la naturaleza, la descripción y los problemas del Ms. 5 de la Biblioteca del Cabildo Catedralicio de Palencia, así como sobre los pasajes donde coincide el mismo con los de Peña (T 19 y Ott. lat. 1046), cf.: I. JERICO, 'Fides Ecclesiae tradita. El artículo de fe según J. de la Peña, M. de Corpore Chisti y B. de Medina', en *Scriptorium Victoriense* 33 (1986) 128-132.

El artículo décimo de la *Secunda Secundae* ha sido estudiado, así como el Ms. 5 transcrito y traducido con el correspondiente aparato crítico en el artículo décimo, cf.: A. SARMIENTO, *La eclesiología de Mancio*, Pamplona 1976.

85. «Dubium est quibus regulis utitur ecclesia ne possit errare. Respondetur quod quatuor, scilicet: scriptura, traditio communi et sensu, definitione pontificum et definitione conciliorum. Scriptura est 1a. regula quoad se et quoad nos. Haec regula est communis haereticis nobiscum. In illa est divina veritas infallibilis. Hoc etiam haeretici concedunt, quoniam continet immediatam Dei revelationem». Ms. 5, fol. 74r.

canónicos aquellos libros de los que jamás se ha dudado. Consecuentemente rechazan muchos más libros que los católicos. Precisamente consideran no canónicos los que van contra sus propios vicios y dogmas, mientras aceptan los libros que no los contrarían. Los católicos sostienen como canónicos los aprobados por la Iglesia. Hay entonces ahora libros canónicos que no lo eran anteriormente. Se acepta actualmente en la Iglesia lo que no se aceptaba en otro tiempo. Además, también es verdad que la escritura admite muchos sentidos literales. Todo esto provoca la imposibilidad de su recta comprensión si cada uno se atiene a su propio sentido. La Iglesia y los santos mantienen el sentido literal. Mientras el sentido literal prueba algo como de fe, no ocurre lo mismo con el sentido místico a no ser que se halle ya canonizado en la escritura. Mancio hace alusión al texto del Deuteronomio (25,4) como canonizado en la primera carta a los Corintios (9,10)⁸⁶.

Los herejes admiten únicamente la escritura como regla de fe y de la verdad divina. La tienen por tan infalible que no admiten ninguna más; pero esto último constituye ciertamente una herejía⁸⁷. Se sirve la Iglesia de una segunda regla de fe. Es la tradición de la Iglesia y de los Apóstoles. Mancio hace referencia a lo señalado al respecto por San Pablo en la segunda carta a los Tesalonicenses (2,14). Allí se recomienda mantener lo aprendido por carta o por predicación. Además, los cristianos están obligados a muchas cosas bajo pecado mortal sin hallarse las mismas en la escritura. Tal es el caso de confesarse antes de comulgar. Por otra parte, es la tradición una regla seguida por los padres de la antigüedad en la definición de fe. Así opinan con gran constancia también todos los santos desde el principio. Los cristianos están obligados a mantener y a venerar no sólo la sagrada escritura, sino igualmente lo transmitido de mano en mano⁸⁸.

86. «Scriptura plures continet libros, qui dicuntur canonici, id est regulares, quia sunt regula fidei et divinae veritates; sed non omnes qui habentur in libris biblorum sunt canonici, sed solum qui acceptantur ab ecclesia ut tales. (...) Notandum quod antiqui haeretici et lutherani dicunt quod illi tantum sunt canonici libri de quibus nunquam dubitatum est. Qua ratione plures reiiciunt, qui contra sua vicia faciunt et dogmata. Dicunt non esse canonicos. Eos qui non adversantur acceptant. Nos vero dicimus esse canonicos quos ecclesia approbat. Sequitur ex hoc libros aliquos modo esse canonicos, qui olim non erant. Probatur quia nunc acceptantur ab ecclesia, quae olim non acceptabantur. Vide Castro lib. De haeresibus, verbo scriptura sacra. Item, notandum est quod, cum scriptura habeat plures sensus litterales, non potest recte intelligi proprio spiritu. Sed sensus litteralis est qui est ecclesiae et sanctorum. Item, notandum est quod solus sensus litteralis probat aliquid esse de fide, non autem mysticus, nisi alibi in scriptura sit canonizatus. Declaratur. Deut. 25 habetur: Non alligabis os vobi trituranti. (...) Tamen ex illo loco non probatur hoc esse de fide, nisi Paulus asseruisset hoc ad Cor. 9.». Ms. 5, fols. 75r-75v.

87. «Ultimo notandum est. Haeretici solam scripturam admittunt ut regulam fidei et divinae veritatis et istam dicunt esse infallibilem et praeter ea nullam. Hoc ultimum est haeticum». Ms. 5, fol. 75v.

88. «2a. regula qua utitur ecclesia est traditio ecclesiae et apostolorum. De hoc aliquid dictum est superius, cum probatum est quod ista est vera ecclesia. 2a. ad Thess. 2.: Itaque, fratres,

Hay tradiciones eclesiásticas en las letras sagradas y fuera de ellas. Manicio va a tratar solamente de las tradiciones que se encuentran fuera de la escritura. Sigue así el modo de hablar de los teólogos cuando disputan con los luteranos. Apenas, o quizás nunca, hay tradición eclesiástica o apostólica fuera de los concilios, de los decretos pontificios, de los escritos de los santos o de las historias eclesiásticas⁸⁹. La sagrada escritura y la tradición se reducen a una sola regla: la doctrina apostólica y evangélica. Esta ha llegado en parte escrita en libros y en parte de mano en mano, de boca en boca, de corazón a corazón. Los Apóstoles hablaron de viva voz a sus obispos cuando les predicaban. A su vez, éstos predicaron de la misma manera a los que les siguieron⁹⁰.

Pero la escritura y la tradición no bastan. Piden una regla animada para juzgar entre las escrituras. Es la Iglesia católica de Roma la que juzga a todos. Tiene el deber de juzgar sobre las escrituras y sobre el verdadero sentido de las mismas, así como su misión es juzgar también entre las tradiciones y su sentido. No son suficientes ni la escritura ni la tradición por separado; pero tampoco lo son juntas. La escritura no está viva. Carece de boca y de lengua para poder responder a las preguntas que se le formulan⁹¹. La Iglesia no puede desempeñar el oficio de juez según todos sus miembros. Sería un absurdo muy grande que hubiera que contar a la hora de adoptar decisiones en las cuestiones más graves con jueces como los sastres, los rudos labradores y las mujerzuelas. Es la parte principal de la Iglesia la que ha de

tenete quae didicistis sive per epistolam sive per sermonem. Ad multa enim tenemur sub mortali quae non scripta, sicut confiteri ante eucharistiam. Hanc regulam secuti sunt antiqui patres in rebus fide definiendis. (...) Haec fuit constantissima sententia omnium sanctorum a principio. (...) Non solum scriptura sacra tenenda et veneranda est, sed etiam quae de manu in manum transfusa sunt pari veneratione habenda sunt». Ms. 5, fol. 75v-76r.

89. «Traditiones ecclesiasticae habentur in sacris litteris et extra, ut supra dictum est ex Paulo et conciliis. In praesentia loquimur de traditionibus ecclesiasticis quae sunt extra scripturam, quia ita loquuntur theologi disputantes contra lutheranos haereticos. (...) Sed vix aut nunquam reperitur traditio ecclesiastica aut apostolica nisi in conciliis et decretis pontificum vel scriptis sanctorum vel historiis ecclesiasticis». Ms. 5, fol. 76r.

90. «Unde istae duae regulae, scilicet scriptura et traditio, reducuntur ad unam, scilicet ad apostolicam doctrinam et evangelicam, quae partim est scripta in libris, partim venit de manu in manum, de ore in os, de corde in cor. Apostoli vivae vocis oraculo dixerunt suis episcopis et illi aliis». Ms. 5, fol. 77v.

91. «Ceterum necesse est esse aliam regulam animatam, quae iudicet inter scripturas, quae est ecclesia catholica romana, iudex omnium. Habet iudicare de scripturis et de vero sensu earum. Item, iudicat inter traditiones et de sensu illarum. Non sufficit ergo scriptura nec traditio, nec per se nec ambae simul. Probatur quoniam scriptura non vivit, nec os nec linguam habet, ut possit ad interrogata respondere. Necessarius est vivus iudex, qui haec determinet et definiat». Ms. 5, fol. 78v.

desempeñar este oficio. Como enseña Santo Tomás, le corresponde esta tarea al Papa y al concilio universal⁹².

Juan de Guevara⁹³

Los comentarios sobre la Secunda Secundae del agustino Juan de Guevara, profesor de Vísperas en la Universidad de Salamanca entre 1565 y 1600, se hallan contenidos en el manuscrito T 2 de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra⁹⁴. En ellos se afirma como cuarta nota distintiva de la Iglesia la apostolicidad. Aparece ésta destacada en el credo y en la exposición que hace San Gregorio sobre el mismo⁹⁵. Diversas son las razones que llevan a llamar a la Iglesia apostólica. Después de la Ascensión de Cristo al Padre, los Apóstoles fundaron y corroboraron a la Iglesia en la fe tanto mediante la

92. «3a. regula est ecclesia Christi. Ecclesia vero non potest esse iudex secundum omnes suas partes. Absurdum esset enim ut in gravissimis quaestionibus iudices essent sutores, agricolae rudes, mulierculae. Ideo ponendus et constituendus iudex caput ipsum, qui est praecipua pars, scilicet papa et concilium generale, ut dicit D.Thomas». Ms. 5, fol. 79r.

93. Biografía, cf.: E. DOMINGUEZ CARRETERO, 'Guevara, Juan de', en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 2 (Madrid 1972) 1066-1067; IDEM, 'La Escuela Teológica Agustiniense de Salamanca', en *La Ciudad de Dios* 169 (1956) 652-654; G. DOMINGUEZ DEL VAL, 'Juan de Guevara', en *La Ciudad de Dios* 165 (1953) 145-146; N. MERLIN, 'Guevara, Jean de', en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 6/2 (París 1920) 1962; G. DE VELA, 'El P. Mtro. Fray Juan de Guevara', en *Archivo Histórico Hispano Agustiniense* 7 (1917) 269-280, 333-345.

94. Los comentarios de Juan de Guevara sobre la Secunda Secundae (q. 1, a. 10) se hallan recogidos en el manuscrito T 2 de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra en Portugal. Aunque la Secunda Secundae tocaba iniciarse en el curso 1567-1568, hay discrepancia entre los autores sobre la fecha en que se inició de verdad. Pudieron iniciarse los Comentarios a la Secunda Secundae en 1569 (L. Martínez Fernández), 1570 (V. Beltrán de Heredia) ó 1571 (F. Stegmüller).

La descripción del manuscrito portugués puede encontrarse en: L. MARTINEZ FERNANDEZ, 'El progreso dogmático por vía de conclusión teológica en Juan de Guevara', en *La Ciudad de Dios* 179 (1956) 564, nota 1; V. VELTRAN DE HEREDIA, 'Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina', en *Ciencia Tomista* 42 (1930) 341; F. STEGMUELLER, *Filosofía e teología nas universidades de Coimbra e Evora no século XVI*, (Coimbra 1959) 240.

A este manuscrito T 2 de Coimbra es catalogado también como Ms. 1835. Cf.: U. HORST-PAPS-KOLZIL-UNFEHLBARKEIT. *Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart*, (Mainz 1978) 147, nota 33.

Sobre el problema de la doble escritura del manuscrito portugués, cf.: I. JERICO, 'Manuscrito salmantino del siglo XVI con dos textos diferentes sobre una explicación. Anotaciones para un estudio teológico sobre Juan de Guevara', en *La Ciudad de Dios* 207 (1994) 279-300.

95. «4a. ecclesiae nota est esse apostolicam. Hanc professi sunt patres in symbolo: Credo unam sanctam ecclesiam et apostolicam. D. etiam Gregorius exponens symbolum in registro inquit: Credo unam fidem, unum baptisma, unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam». T 2, fol. 80r.

predicación de la doctrina como con ejemplos milagrosos de virtud. En la carta a los Efesios (2,20) dirá San Pablo que la Iglesia se halla fundada o edificada sobre la base de los Apóstoles⁹⁶. La Iglesia retiene y conserva ciertamente la fe y la doctrina de los Apóstoles⁹⁷.

Sorprende a primera vista la distinción reflejada en el manuscrito T 2. La doctrina apostólica no le consta a la Iglesia sólo «*spiritu*», sino también «*virtute*». Se tiene la impresión por cuanto sigue a continuación que Guevara se está refiriendo a la existencia de doctrina apostólica dicha claramente «*spiritu*» para ser escrita y a la existencia de otra que, escrita o no escrita, consta en la Iglesia «*virtute*». La alusión es clara entonces a la tradición no escrita, concretamente a la institución del sacrificio eucarístico y al modo como haya de celebrarse el mismo. Así han de entenderse los textos aludidos de 1 Cor 11, 2 y 34. San Agustín observa además cómo todo el rito y la razón de la celebración realizada por la Iglesia católica sobre el sacramento eucarístico son una tradición del apóstol Pablo⁹⁸. Asimismo se alude al texto de la segunda carta a los Tesalonicenses (2,14). De él es lícito deducir que no tuvo un peso menor lo transmitido por Pedro mediante discurso que cuanto enseñó por medio de cartas. Guevara advierte incluso cómo el texto escriturístico coloca antes lo transmitido por discurso⁹⁹. Por último se hace alusión al texto de la segunda carta a Timoteo (2,2). De todo ello se deduce claramente que no pertenecen a la Iglesia católica y apostólica quienes dicen aceptar y seguir únicamente la escritura divina en oposición a las tradiciones de la Iglesia, recibidas hasta el momento presente desde los Apóstoles mediante los obispos sus sucesores. No pertenecen a la Iglesia católica y apostólica precisa-

96. «2º dicitur apostolica quia post ascensum Christi ad Patrem eam apostoli in fide et suae doctrinae praedicatione et miraculosis (?) exemplis virtutis fundarunt, eam corroborarunt. Ideo enim ab apostolo Paulo ad Ephe. 2. dicitur fundata seu aedificata supra fundamentum apostolorum». T 2, fol. 80v.

97 «3º dicitur ecclesia apostolica quia fidem et doctrinam apostolorum retinet atque conservat». T 2, fol. 80v.

98. «Sed est advertendum quod doctrina apostolorum non solum spiritu sed etiam virtute constat. Probatur aperte ex Paul. 1ae. ad Corinth. 11.: Laudo vos, fratres, quod per omnia mei memores estis et, sicut tradidi vobis, praecepta mea teneatis. Et in eodem capite loquens de institutione sacrificii eucharistiae et de modo quo debet celebrari dicit: Cetera cum venero disponam. Ex quibus verbis colligit Augustinus epistola 118. ad Iu. c. 6. universum ritum atque rationem quae catholica ecclesia in celebratione huius sacramenti observat ab apostolo traditum fuisse». T 2, fols. 80v-81r.

99. «Et 2ae. ad Thessalon. 2.: Itaque, fratres, state et tenete traditiones quas didicistis, sive per sermonem, sive per epistolam nostram. Ex quibus verbis colligere licet non fuisse minoris ponderis quae Paulus sermone tradidit quam quae per epistolam docuit cum priore loco dixerit sive per sermonem». T 2, fol. 81r.

mente por no recibir la doctrina de los Apóstoles que consta, además de escrituras, también de tradición¹⁰⁰.

Francisco Zumel¹⁰¹

El Ott. lat. 999 contiene el comentario a la *Secunda Secundae* de Juan Gallo. Algunos folios del mismo transmiten lo enseñado por el mercedario Francisco de Zumel durante una sustitución quizás¹⁰². Este se pregunta por la veneración con que deben recibirse las tradiciones apostólicas. Es preciso saber si han de ser recibidas como la sagrada escritura y como se reciben las definiciones de la Iglesia. Los herejes del tiempo consideran a las tradiciones eclesiásticas vacías y las tienen más bien como invenciones humanas. Sostienen además que han de ser rechazadas y que no se les ha de prestar adhesión de fe¹⁰³. Pero la verdad de fe está precisamente en lo contrario. Es éste el motivo que le lleva a la Iglesia católica de Roma a recibir efectivamente las tradiciones apostólicas con gran veneración en orden a confirmar la doctrina de fe y de costumbres¹⁰⁴.

100. «Et 2. ad Thimoth. 2.: Quae audistis ante multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docebunt. Ex quibus verbis manifeste colligitur eos qui solum affirmant se amplecti et sequi divinam scripturam non autem traditiones ecclesiae quae ab apostolis per manus episcoporum sibi invicem succedentes ad nos usque sunt derivata, ad ecclesiam catholicam et apostolicam non pertinere cum doctrinam apostolicam, quae non solum litteris sed etiam traditione constat, non recipiant (Ms. recipiat)». T 2, fol. 81r.

101. Biografía, cf.: F. GÓMEZ CAMACHO, 'Zumel, Francisco', en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4 (Madrid 1975) 2815; V. MUÑOZ, 'Zumel, Francisco', en *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg im Breisgau 1965) 1413; A. PÉREZ COYENA, 'Los grandes teólogos mercedarios', en *Razón y fe* 54 (1919) 29-41; G. VÁZQUEZ NUÑEZ, *El padre Francisco Zumel, general de la Merced y catedrático de Salamanca*, Madrid 1920.

102. Sobre la fecha, la descripción y análisis de Ott. lat. 999, cf.: I. JERICO, 'La conveniencia de los artículos en la distinción de la fe. Enseñanza de dos manuscritos salmantinos del siglo XVI', en *Salmanticensis* 39 (1992) 388.

Aprovecho esta nota para corregir lo aparecido en el citado artículo respecto a la parte III. Falta de transcribirse la numeración: -182v. Entonces queda así: P. III: fols. 32r-95v y 106r-182v, In II II, q. 1-q. 9.

103. «2. quaestio est de traditonibus ecclesiae. Quanta veneratione sint accipiendae. An debeant recipi traditiones apostolicae sicut sacra scriptura et sicut definitiones ecclesiae. In hac quaestione haeretici nostri temporis vanas dicunt et potius commentitias esse huiusmodi ecclesiasticas traditiones, atque ita reiciendas esse, neque illis esse fidem adhibendam». Ott. lat. 999, fol. 99v.

104. «In contrarium est veritas fidei. Et ecclesia catholica romana qua re quidem de facto magna cum veneratione recipit traditiones apostolicas ad confirmandam doctrinam fidei et morum». Ott. lat. 999, fol. 100r.

Por tradición apostólica se entiende en concreto la doctrina contenida fuera de las sagradas escrituras. A veces está en los concilios, en los santos y en corazón de la Iglesia. Hasta se encuentra en alguna ocasión en los decretos pontificios. Apenas existe tradición alguna que se halle fuera de estos lugares o de las historias eclesiásticas. Todo lo contenido en las tradiciones se reduce a ciertos capítulos principales determinados por la Iglesia¹⁰⁵. La tradición es además doctrina católica o universal que se ha transmitido robustecida de una persona a otra de palabra gracias a la autoridad de la Iglesia. Las dos reglas de la fe, la escritura y la tradición, se reducen entonces a una sola: la doctrina apostólica y evangélica. Se halla ésta en parte escrita en los libros y en parte ha llegado hasta el presente de mano en mano, así como de boca en boca¹⁰⁶.

Por otra parte, resulta que la Iglesia es anterior a la escritura. Lo es la Iglesia antigua en relación al antiguo testamento. También lo es la Iglesia nueva respecto al nuevo. La fe y la religión precedieron en consecuencia a las letras sagradas y a la sagrada escritura. Cristo no escribió cosa alguna; pero dejó la Iglesia. No se hallaba al principio la ley evangélica entre los surcos de la escritura. Es ésta ley espiritual, no escrita. Se encuentra impresa en las almas de los fieles. Los Apóstoles enseñaron de viva voz el evangelio y fue más tarde cuando mandaron escribirlo en el catálogo de los libros de la Iglesia. Se deduce así claramente que hubo constancia antes de la religión y de la doctrina cristiana por la tradición que por las letras de la escritura¹⁰⁷. Hay tradiciones recibidas inmediatamente por los Apóstoles desde Cristo.

105 «Pro intelligentia huius. 1º, notandum quod traditio apostolica accipitur a nobis pro illa doctrina quae extra sacras litteras continetur, quae aliquando est in conciliis, aliquando vero in sanctis et aliquando in corde ecclesiae, et interdum reperitur aliqua in decretis pontificum. Et vix reperitur aliqua traditio quae non reperiatur in his locis vel in ecclesiasticis historiis, quoniam omnia quae in traditionibus continentur ad aliqua capita praecipua ab ecclesia determinata reducuntur». Ott. lat. 999, fol. 100r.

106. «2º notandum quod traditio est catholica doctrina, id est universalis, ecclesiae auctoritate roborata ex animo in animum verbo transfusa. Unde istae duae regulae fidei, scilicet scriptura et traditio reducuntur ad unam, scilicet ad doctrinam apostolicam et evangelicam, quae doctrina partim scripta est in libris, partim vero pervenit usque ad nos de manu in manum, de ore in os, etc.». Ott. lat. 999, fol. 100r.

107. «3. Notandum quod ecclesia antiquior scriptura. Ecclesia vetus antiquior veteri testamento, ecclesia novi testamenti antiquior novo testamento. Et ex consequenti fides et religio praecesserunt litteras sacras et divinam scripturam. (...) Christus etiam nihil scripsit et tamen reliquit ecclesiam. Unde lex evangelica non fuit a principio litteris exarata, quae lex spiritus est, non litterae, sed in animis fidelium impressa, nam ceteri apostoli prius viva voce evangelium docuerunt, deinde his mandarunt, ut docet Irenaeus. lib. 3. adversus Valentinianos et Chrysost. super Matth. homilia et Hieronym. in cathalogo scriptorum ecclesiae. Ex qua doctrina aperte infertur christianam religionem et doctrinam prius traditione constasse quam litteris». Ott. lat. 999, fols. 100r-100v.

Es el caso de los sacramentos de la confirmación y de la unción de enfermos. Son sacramentos instituidos exclusivamente por Cristo. Este los entregó a los Apóstoles con la propia palabra para que los administraran al pueblo cristiano. Existen asimismo tradiciones escritas. Fueron constituidas por los Apóstoles gracias a la inspiración del Espíritu Santo. Es lo que ocurre en el caso del ayuno cuaresmal. No fueron entregadas las mismas inmediatamente por Cristo pese a hablar éste por medio de los discípulos a la Iglesia. De ello hay constancia clara en el evangelio de San Juan (16,13 y 15)¹⁰⁸.

Guevara encuentra coherente lo realizado en la Iglesia en orden a que llegara hasta hoy mucho de cuanto pertenece a la fe y a su propio bien gracias a tradiciones que llega de viva voz. Era costumbre vieja de los antiguos entregar a los discípulos mediante la palabra muchas cosas sin escribir. Esto mismo se observará entre los filósofos. Lo dice Clemente de Alejandría al referirse al modo de instrucción dada por Pitágoras a sus discípulos¹⁰⁹. Por otra parte, no puede negarse que lo transmitido de viva voz a los oídos de la Iglesia posee fuerza y eficacia mayores todavía. Resulta en verdad conveniente entonces que no se confiara toda la doctrina, que es ley espiritual y de vida, a unas letras muertas e incapaces de hablar. Los siervos de la ley antigua escrita eran además rudos y se hallaban constituidos bajo la esclavitud. Debido a esta condición, todo cuanto recibieron, incluso las cosas más pequeñas, las tenían escritas en la ley. Cuando han llegado los hijos perfectos y llamados a la libertad de la gracia, reciben la ley escrita en el corazón¹¹⁰.

108. «4. Notandum quod traditones apostolicae sunt in duplici differentia, nam aliae sunt quas apostoli a Christo Domino immediate acceperunt, ut est sacramentum confirmationis et extremae unctionis, quae quidem sacramenta Christus solus instituit. (...) At vero huiusmodi sacramenta a Christo instituta tradidit apostolis Christus ore proprio ut populo christiano administraretur. Aliae vero traditiones scriptae sunt et constitutae ab apostolis Spiritu Sancto suggerente, quas tamen Christus Dominus per se ipsum immediate non edidit, ut est ieiunium quadragesimae, sed Christus per discipulos loquebatur ecclesiae iuxta illud Ioann. 16: Cum venerit ille Spiritus Sanctus docebit vos omnem veritatem, non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis». Ott. lat. 999, fol. 100v.

109. «1a. conclusio. Convenientissime factum est in ecclesia Christi ut quamplurima quae pertinebant ad fidem et bonum ecclesiae traditionibus et viva voce usque ad nos pervenirent. Haec conclusio 1º probatur, quia antiquorum vetus consuetudo fuit multa tradere discipulis non scripto, sed verbo. Quod etiam a philosophis observandum est, ita enim Pythagoras suos instituibat discipulos, ut refert Clemens Alexandrinus». Ott. lat. 999, fol. 100v.

110. «Deinde, quoniam viva voce in aures ecclesiae transfusa maiorem habent vim et efficaciam, maxime conveniens erat ut non tota evangelii doctrina, quae lex est spiritus et vitae, mortuis litteris et non loquentibus committeretur. (...) Ergo servi illius antiquae legis scriptae tanquam rudes et sub servitute constituti, universa etiam minima scripta habebant in lege. At vero nos filii perfecti et in libertatem gratiae vocati, habemus legem scriptam in cordibus». Ott. lat. 999, fol. 101r.

La revelación divina se encuentra ciertamente en la Iglesia; pero ésta no se halla contenida en las sagradas letras del todo. Hay mucho de lo perteneciente a la doctrina cristiana que no está acogido expresamente en el evangelio. Es lo que enseña el papa Inocencio III. Pueden citarse como tales el descenso de Cristo a los infiernos, la procesión del Espíritu Santo, la perpetua virginidad de la Bienaventurada Virgen María, así como muchas otras realidades que no se hallan contenidas en el evangelio expresa o formalmente. Son realidades tan ciertas en la fe que, si alguien dijere lo contrario, sería considerado como hereje en la Iglesia. Zumel cita al respecto textos del evangelio de San Juan (21,23) y de su segunda carta canónica (1,12). También alude a testimonios de San Pablo en sus cartas: 1 Cor 11,34 y 2 Tes 2,14. Esta manera de ver las cosas se opone de verdad a los herejes del tiempo. Al no haber constancia por escrito en concreto de la verdadera glosa de las escrituras sagradas y del verdadero sentido de las mismas gracias a comentarios a la manera de anotaciones del Espíritu Santo respecto a cómo ha sido puesta por escrito la misma, se hace una necesidad recurrir en los lugares más difíciles no sólo a otro lugar de la sagrada escritura como enseñan los herejes, sino al sentido retenido en el corazón de la Iglesia. Si no fuera así, podría perecer la fe¹¹¹.

Con la misma veneración que se otorga la escritura sagrada y canónica han de recibirse también las tradiciones apostólicas y eclesíásticas. Así se halla definido en el concilio de Trento. Además, no es menos eficaz para la enseñanza de la fe y de las costumbres la voz del que enseña que sus escritos. Según San Jerónimo, resulta mucho más eficaz la voz en estos casos. No debe olvidarse a este respecto que Cristo no escribió nada. Se limitó a enseñar de palabra. Muchas de las palabras enseñadas por Cristo fueron orilladas por los evangelistas y no hicieron de las mismas mención alguna. Tal es el caso del «*Beatius est magis dare quam accipere*» de los Hechos de los Apóst-

111. «2a. conclusio. Non omnia quae sunt a Deo revelata in ecclesia continentur in sacris litteris. Haec conclusio probatur 1. Quoniam multa quae pertinent ad doctrinam christianam ecclesiae non recipiuntur expresse in evangelio. Ita docet Innocentius c. Cum Marthae de celebratione missarum. Unde descensus Christi ad inferos, processio Spiritus Sancti, perpetua virginitas Beatae Mariae et alia plurima non contineri expresse aut formaliter in evangelio. Ceterum haec omnia adeo certa sunt in fide ut qui contrarium haberet haereticus haberetur in ecclesia. Ergo. Item 2. probatur. Ioann. ultimo c. et in sua canonica 2.: Multa habeo in corde (...) Et 1. Cor. 11.: Cetera cum veniam disponam. Et 2. ad Thess. 2: Tenete traditiones quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam ex qua doctrina sequitur contra huius temporis haereticos. Qui, cum vera glossa scripturae sacrae et sensus etiam verus sacrarum litterarum non sit peculiariter conscriptus ab Spiritu Sancto commentariis aut annotationibus sic ut ipsa scriptura sacra peculiariter est conscripta quod in difficillimis locis sacrarum litterarum recurrendum est non solum ad alium locum sacrae scripturae, ut haeretici docent, sed etiam ad sensum quem in corde sacra retinet ecclesia. Alias posset perire fides». Ott. lat. 999, fol. 101v.

toles (20, 35). Finalmente, se recuerda cómo al principio de la Iglesia, apenas recibido el Espíritu Santo, transcurrió cierto espacio de tiempo hasta que se llevó a cabo la primera puesta por escrito del evangelio. Hasta entonces se encontraba todo exclusivamente en el corazón de la Iglesia, tanto los preceptos como los misterios. Pese a esta circunstancia, lo así retenido no poseía menor autoridad. Tampoco se recibía en la Iglesia con una menor veneración que si estuviera escrito¹¹².

Zumel distingue diversas tradiciones. Hay algunas que vienen desde los Apóstoles, incluso en lo pertinente a las palabras expresas y formales. Es el caso de las formas de administrar la confirmación y la unción de enfermos. Pero existen otras tradiciones en las que existe ignorancia sobre las palabras mismas con las que explicaron los Apóstoles la revelación divina. Es el caso de la tradición sobre el uso de las imágenes. Cae fuera de toda duda que estas últimas no revisten una dignidad tan grande por no haber constancia de las palabras mismas dictadas por el Espíritu Santo; pero, pese a ello, siguen poseyendo en cuanto a la verdad y a la doctrina la misma autoridad que la escritura. La Iglesia definió el uso de las imágenes desde una tradición de este género como si se realizara la misma desde el evangelio. Es también ésta una conclusión tenida por todos los santos¹¹³.

Apoyado en la doctrina de Cayetano indicará Guevara que quien explica los preceptos y las leyes no las hace desaparecer. La explicación dada en alguna ocasión gracias a la tradición no produce aumento o disminución en los preceptos y leyes divinos. La necesidad de que permanezca la integridad y la verdad de la sagrada escritura no lleva a que se catalogue como malo el

112. «3a. conclusio. Traditiones apostolicae et ecclesiasticae pari veneratione sunt accipiendae atque scripta sacra et canonica. Haec conclusio est definita in concilio tridentino sessione 4. (...) Item, 2. probatur. Non est minus efficax ad docendum fidem et mores vox docentis quam scripta. Immo, longe efficacior ut dicit Hier. ad Paulinum. (...) 3. Christus nihil scripsit, sed solum docuit verbo, ex cuius verbis multa praeterierunt evangelistae quarum nulla prorsus mentionem fecerunt, quale est illud: Beatius est dare quam accipere. Quod verbum testatur Paulus Christum dixisse. (...) 4. Probatur quoniam in primordiis nascentis ecclesiae post Spiritum Sanctum receptum aliquod fuit spatium temporis usque ad primam conscriptionem evangelii. Sed illo tempore intermedio, omnia tantum erant in corde ecclesiae et praecepta et mysteria fidei et tantum illa omnia non erant minoris auctoritatis aut minori veneratione recepta in ecclesia quam si essent scripta. Ergo». Ott. lat. 999, fols. 101v-102r.

113. «Sed notandum est maxime quod quaedam traditiones acceptae sunt ab apostolis, etiam quantum ad verba expressa et formalia apostolorum, sicut forma confirmationis et extremae unctionis. Aliae vero traditiones in quibus ignoramus verba quibus apostoli explicaverunt divinam revelationem, ut est traditio de usu imaginum. Et huiusmodi traditiones non sunt tantae dignitatis, quoniam non habemus verba illa ab Spiritu dictata. Ceterum quantum ad veritatem et doctrinam pares sunt cum scriptura. Et probatur quia ecclesia definivit usum imaginum ex illa traditione ac si definiret ex evangelio. Hanc etiam conclusionem tenent universi sancti». Ott. lat. 999, fol. 102v.

que se entregara a veces la escritura de forma más abundante. El salmo 118 indica claramente al respecto cómo la declaración de las palabras divinas ilumina y da entendimiento a los niños¹¹⁴. Cristo llena ciertamente de improprios a las tradiciones que atentan la ley de Dios. También refuta y reprueba las tradiciones que proceden desde la propia autoridad humana. De todas formas, es cierto también que existen tradiciones humanas por autoridad divina y natural. El discurso citado hace referencia aquí a las tradiciones derivadas desde los Apóstoles y desde la Iglesia mediante la potestad y autoridad divinas. Se trata en realidad de tradiciones humanas; pero son las mismas también tradiciones divinas. Cristo no quita ni refuta las tradiciones. Se limita a reprender simplemente a quienes pretenden que la observancia de las tradiciones abandone los preceptos divinos. Por ser preciso observarlo es por lo que Cristo dirá que se ha de hacer esto sin omitir aquello¹¹⁵.

Pedro de Ledesma¹¹⁶

Tuvo ocasión Ledesma durante el verano de 1581 de terminar el comentario de la *Secunda Secundae* al artículo décimo de la cuestión primera que había comenzado Domingo de Guzmán. Ha sido transmitido el mismo en el Ott. lat. 1048, P. I.¹¹⁷ No se pregunta en él si la Iglesia posee autoridad sobre

114. «Ad argumenta. Ad 1., ex Deut. c. 4. respondet Caietanus quod Dominus iubet ne tollamus Dei praecepta nec minuamus. Unde inquit Deus: Ne tollas praeceptum nec addas. Id est, non dicas esse praeceptum quod non est. At vero qui explicat praecepta atque leges non tollit illas. Et hoc facit aliquando traditio. Et ad illud Ioann. Apocaypsis ultimo, respondetur quod hoc testimonium evangelistae est contra illos qui scripturam et revelationem propheticam depravant et viciant, Atque adeo, ut integra permaneat sacrae scripturae revelatio et veritas, conminatur poenam damnatione aeterna contra praevaricatores legis et scripturae divinae. Non quod malum sit copiosius interdum scripturam sacram reddere, nam Psalmo 118 dicitur: Declaratio sermonum tuorum illuminet et intellectum dat parvulis». Ott. lat. 999, fol. 102v.

115. «Ad 2um. respondetur quod Christus improperat illis traditionibus, quae sunt contra legem Dei. Item, etiam arguit et reprobatur traditiones hominum propria auctoritate. Sed tamen quando traditiones humanae sunt auctoritate divina et naturali, id est hominum, sed Dei traditiones sunt. Traditiones igitur de quibus agimus sunt ab apostolis et ab ecclesia ex Dei potestate et auctoritate. At vero Christus non tollit aut arguit traditiones, sed reprehendit illos quod servatas traditiones volunt praecepta Dei relinquere. Et ideo, quoniam omnia erant simul servanda, dicit Christus: Haec oportuit facere et illa non omittere». Ott. lat. 999, fols. 102v-103r.

116. Biografía, cf.: M.D. CHENU, 'Ledesma, Pierre de', en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 9/1 (París 1926) 126-127; G. FRAILE, 'Ledesma, Pedro de', en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 2 (Madrid 1972) 1274-1275; G. GIERATHIS, 'Ledesma, Pedro', en *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (Freiburg im Breisgau 1961) 873-874.

117. Sobre el Ott. lat. 1048, P.I, cf.: I. JERICO, 'La conveniencia de los artículos en la distinción de la fe. Enseñanza de dos manuscritos salmantinos del siglo XVI', en *Salmanticensis* 39 (1992) 388-389; IDEM, «Entre los preámbulos de la fe y las conclusiones teológicas. Las enseñanzas de D. de Guzmán y de P. de Ledesma sobre el artículo de la fe», en *Compostellanum* 38 (1993) 131-133.

la sagrada escritura. El interés se encamina a descubrir si poseen el Sumo Pontífice y el concilio autoridad para definir cuál es la sagrada escritura y si es posible el error en tal operación¹¹⁸. Según la fe dirá Ledesma que goza de mucha certeza la afirmación de que posee el Pontífice y el concilio autoridad para determinar y definir cuál es la escritura verdadera¹¹⁹. Queda comprobada además semejante afirmación por la autoridad de San Jerónimo y de San Agustín. Según el primero, los cristianos aceptan como sagrados aquellos libros recibidos por la Iglesia. El de Hipona acuñó la frase: «*Evangelio non crederem, nisi auctoritas ecclesiae me conmoneret*». Sobran entonces las dudas sobre si hay en la Iglesia actual autoridad para determinar cuál es la verdadera escritura¹²⁰. La Iglesia posee autoridad para determinar las cuestiones de fe. Una cuestión mayor y fundamental es determinar también cuál es la sagrada escritura. Ha de tener entonces la Iglesia autoridad para realizar tal determinación. Tampoco se puede olvidar que el concilio de Trento afirmara expresamente que poseen el Pontífice y el concilio autoridad para definir y determinar el sentido y la interpretación verdadera de la escritura. Poseerán entonces el Pontífice y el concilio autoridad para determinar qué libros son la verdadera sagrada escritura¹²¹. Por otra parte, es la Iglesia anterior a la sagrada escritura. La palabra de Dios se recibe gracias a la audición como consta por el texto de Isaías (30,20-21). La Iglesia puede definir y determinar de manera óptima cuál es la palabra escuchada realmente. Es capaz también de diferenciar la palabra de Dios de la de los hombres¹²².

La sustitución de Ledesma se halla recogida en los folios 73r-110v. Versa sobre el artículo décimo de la cuestión primera de la Secunda Secundae.

118. «Est ultimum dubium commune papae et concilio, an summus pontifex et concilium habeat auctoritatem definiendi quatenam sit vera sacra scriptura et an in hoc errare possit». Ott. lat. 1048 P.I, fol. 109r.

119. «In huius rei exponendum est prima conclusio. Certissimum est secundum fidem quod pontifex et concilium habent auctoritatem determinandi et definiendi quatenam sit vera scriptura». Ott. lat. 1048 P.I, fol. 109v.

120. «Haec conclusio probatur 1º auctoritate D. Hieronymi in symbolo ad Damasum, ubi dicit: novum et vetus testamentum recipimus in eo numero sacrorum librorum, quia ecclesiae auctoritas tradidit. Idem docet D. Augustinus contra duas epistolas fundamenti c. 5. ubi dicit: Evangelio non crederem, nisi auctoritas ecclesiae me conmoneret. Ergo in ecclesia est auctoritas determinandi quatenam sit vera scriptura». Ott. lat. 1048 P.I, fol. 109r.

121. «Probatur 2º. In ecclesia est de fide quod sit auctoritas determinandi quaestiones fidei. Maxima vero quaestio de fide est et fundamentalis quatenam sit vera scriptura. Ergo est auctoritas in ecclesia ad hoc determinandum. Et confirmatur. Pontifex et concilium habent auctoritatem definiendi et determinandi quisnam sit verus sensus et interpretatio scripturae ut expresse dicit concilium Tridentinum sessione 4. decreto de editione et sensu sacrorum librorum. Ergo pontifex et concilium habent auctoritatem determinandi eos». Ott. lat. 1048 P.I, fol. 109v.

122. «Probatur 3º. Ecclesia est prior quam sacra scriptura et verbum divinum suis auribus excipitur secundum Esai. 30.: Erunt oculi tui videntes praeceptorem tuum, et aures tuae audient verbum post tergum monentis. Ergo ipsa ecclesia potest optime definire et determinare quodnam sit verbum quod audivit, et ex consequenti potest discernere (ms.discernere) verbum Dei a verbo hominis». Ott. lat. 1048 P.I, fol. 109r.

Este poder de la Iglesia para decir cuál es la verdadera escritura y cuál es su auténtico sentido queda probado además por dos textos del evangelio de San Juan (14,26 y 16,13). Deber del Espíritu Santo es enseñar a la Iglesia conforme a la verdad imprescindible para la salvación. En este terreno ocupa un lugar altísimo saber cuál es la verdadera sagrada escritura. El Espíritu Santo cumple con su tarea de enseñar a la Iglesia cuál es la verdadera escritura y cuál es el auténtico sentido de la misma gracias al ministerio del Sumo Pontífice y del concilio. Además, es lo que prueban todos los argumentos aducidos anteriormente para demostrar que el Sumo Pontífice posee autoridad infalible para definir los asuntos de fe. También es posible probarlo con los argumentos con los que se ha demostrado previamente que no pueden errar la Iglesia y el concilio en asuntos de fe¹²³.

Es también conclusión de fe que poseen el Pontífice y el concilio autoridad infalible para determinar cuál es la verdadera escritura entre las ediciones latinas infalible y auténticamente¹²⁴. La Iglesia primitiva tuvo autoridad para definir y determinar la verdadera escritura hebrea. Fue capaz la Iglesia entonces de decir concretamente que el evangelio de Mateo era verdadero y negarle esta cualidad al evangelio de Bartolomé. Si la Iglesia primitiva poseía semejante autoridad, la misma la tendrá también la Iglesia actual. Pueden el Pontífice y el concilio consecuentemente determinar hoy cuál de entre las ediciones latinas es la verdadera escritura¹²⁵. Además, la Iglesia posee verdadera autoridad para determinar las cuestiones relativas a la fe y la principal cuestión en este terreno es saber cuál de las escrituras traducidas al latín es la verdadera. No faltan quienes dicen al respecto que, para llegar a extraer en este punto una conclusión decisiva, debe recurrirse a los jueces antiguos hebreos y hay quienes apelan a los griegos. Los hay también que se dan al estudio de los papiros y existen quienes atienden a las opiniones de los rabinos. Es indudable a este respecto que es algo aceptado la existencia en la

123. «Probatur 4º, nam Ioann. 14. et 16. dicit Christus quod Spiritus Sanctus debet docere ecclesiam secundum veritatem omnem in quantum necessariam ad salutem, sed maxime necessarium ad salutem sit quatenus sit vera scriptura. Ergo Spiritus per ministerium pontificis et conciliorum potest docere hanc veritatem ecclesiae. Potest etiam probari omnibus argumentis quibus probabimus pontificem in rebus fidei definiendis habere infallibilem auctoritatem et etiam probari potest argumentis quibus probabimus ecclesiam et concilium in rebus fidei definiendis errare non posse». Ott. lat. 1048 P.I, fol. 109v.

124. «2a. conclusio. Pontifex et concilium habent infallibilem auctoritatem determinandi quatenus sit vera scriptura ex editionibus latinis et sic habenda pro infallibili et authentica. Haec conclusio est de fide».

125. «Et probatur 1º. In primitiva ecclesia fuit auctoritas definiendi et determinandi quatenus sit vera scriptura hebraea. Et potuit ecclesia tunc definire quod evangelium Matthaei erat verum evangelium et evangelium Bartholomaei non erat verum evangelium. Ergo eadem auctoritas habet ecclesia quae modo est atque illa quae fuit in principio. Ergo possunt determinare quatenus ex editionibus latinis est vera scriptura». Ott. lat. 1048 P.I, fol. 109v.

Iglesia de autoridad para determinar cuál de las ediciones latinas es la verdadera escritura a la que se ha de recurrir¹²⁶.

Fue la Iglesia la que oyó la palabra de Dios. La recibió gracias a la escucha. Los doctores cristianos la saben por haberla oído antes a la Iglesia. Es ella consecuentemente la más apta para juzgar muy bien si es esta o aquella edición latina la que contiene la doctrina recibida¹²⁷. Pueden determinar el Pontífice y el concilio además qué interpretación de la sagrada escritura es la verdadera del Espíritu Santo. En la segunda carta de San Pedro (1,20-21) se dice concretamente que, aunque la profecía de la sagrada escritura requiera una interpretación, ésta va más allá de la interpretación privada. También se dice que los hombres santos de Dios hablaron gracias al impulso del Espíritu Santo. Tienen entonces autoridad el Pontífice y el concilio para determinar cuál de las ediciones latinas es la interpretación verdadera de la sagrada escritura¹²⁸.

Domingo Báñez¹²⁹

En 1584 aparecían editados en Salamanca los comentarios de Báñez a las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae*¹³⁰. En ellos se alude a los here-

126. «Probatur 2°. In ecclesia est vera auctoritas determinandi quaestiones ad fidem pertinentes. Sed praecipua quaestio modo est quatenam ex traditionibus latinis sit vera scriptura, nam quidam dicunt quod in quaestionibus fidei recurrendum est ad iudices antiquos hebraeos, aliqui vero ad graecos, alii ad papyrus, alii ad rabinos. Ergo in ecclesia est auctoritas determinandi quatenam ex editionibus latinis est vera scriptura ad quam recurrendum est». Ott. lat. 1048 P.I, fol. 109v.

127. «Probatur 3°. Ecclesia audivit verbum divinum et excepit illud. Et cognoscunt doctores christiani, quoniam illam audivit. Ergo potest optime iudicare an haec vel illa editio latina contineat hanc doctrinam». Ott. lat. 1048 P.I, fol. 109v.

128. «Probatur 4° et ultimo. Pontifex et concilium possunt determinare quatenam sit vera interpretatio sacrae scripturae ut interpretatio Spiritus Sancti, ut dicitur 2a. Pet. c. 1°. Omnis prophetia scripturae, nisi interpretatio (sic), propria interpretatione non fit, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. Ergo pontifex et concilium potest determinare quatenam ex editionibus latinis sit vera interpretatio scripturae sacrae». Ott. lat. 1048 P.I, fol. 109v.

129. Biografía, cf.: V. BELTRAN DE HEREDIA, 'Báñez, Domingo', en *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (Freiburg im Breisgau 1957) 1219-1220; IDEM, 'La actuación del Maestro Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca', en *Ciencia Tomista* 25 (1922) 64-78, 208-240; 26 (1922) 199-223; 27 (1923) 40-51, 361-374; 28 (1923) 36-47; IDEM, 'El maestro Domingo Báñez y la Inquisición española', en *Ciencia Tomista* 37 (1928) 289-309; 38 (1928) 35-58, 171-189; IDEM, 'Valor doctrinal de las lecturas del P. Báñez', en *Ciencia Tomista* 39 (1929) 60-81; IDEM, 'El maestro Domingo Báñez', en *Ciencia Tomista* 47 (1933) 26-39, 162-179; F. EHRLE (J.M. MARCH), 'Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez', en *Estudios Eclesiásticos* 9 (1930) 156-164; G. GARCIA EXTREMERO, 'Báñez, Domingo', en *Gran Enciclopedia Rialp* 1 (Madrid 1971) 676-678; R. HERNANDEZ 'Báñez, Domingo', en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 1 (Madrid 1972) 182-183; P. MANDONNET, 'Báñez, Dominique', en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2/1 (1923) 140-145.

130. Aquí se empleará la edición de Douai de 1615: D. BAÑEZ, *Scholastica commentaria in Secundam Secundae angelici doctoris S. Thomae* (q. 1-q. 46), Duaci 1615.

jes luteranos. Intentaron los mismos con todas sus fuerzas rechazar y eliminar de la Iglesia las tradiciones divinas y apostólicas. Su convicción firme es que nada han de creer los fieles si no puede ser comprobado por el testimonio expreso de la sagrada escritura. Es éste error insertado con audacia por Martín Lutero en varios lugares de su enseñanza. Llamó a las tradiciones superstición farisaica e invención meramente humana que contrariaba la sacrosanta palabra de Dios¹³¹. Esta opinión funestísima pretende apoyarse en dos fundamentos compartidos por todos los herejes. Los aceptan ante todo los luteranos como algo tenido desde siempre firme al abrigo de cualquier duda, así como algo realmente confirmado por la gran acogida dispensada por todos ellos. Su primer fundamento consiste en imaginar que todo lo perteneciente a la fe, a la religión y, en definitiva, a la consecución de la salvación se contiene expresamente en las sagradas letras, así como en imaginar también que Cristo y los Apóstoles no enseñaron cosa alguna que no constara por escrito en el nuevo testamento. Según el segundo fundamento, el sentido de la sagrada escritura es tan fácil y abierto que no se necesita para sacarlo a la luz recurrir a la autoridad de la Iglesia o a la antigüedad de las tradiciones. Cualquiera podría obtener con la mayor de las facilidades verdadera inteligencia de la sagrada escritura por sí mismo gracias al propio esfuerzo¹³². Los herejes entienden que están obligados los fieles a creer únicamente lo que consta expresamente por la palabra de Dios dentro de los surcos de los libros canónicos. También sostienen que debe afirmarse eso mismo en lo concerniente a la composición de la religión. Consecuentemente, las tradiciones eclesiásticas quedan convertidas en comentarios vanísimos de los hombres. Hasta es posible que las mismas sean más un obstáculo y no un provecho para la salvación¹³³.

Báñez presenta dos comentarios al artículo décimo de la cuestión primera. Todas las citas de este trabajo serán del segundo de los comentarios: In II II, q. 1, a. 10. Sólo se colocará en ellas el número de página correspondiente de la edición de Douai. Las letras *a* o *b* que acompañarán al número indicarán si se trata de la primera o de la segunda columna.

131. «Divinas atque Apostolicas traditiones haeretici lutherani totis nervis ab ecclesia reiicere et eliminare conati sunt, toto pectore contententes nihil aliud fidelibus credendum esse, nisi quod expresse Scripturae testimonio possit probari. Hunc errorem variis in locis suae doctrinae Martinus Lutherus audacter inseruit, traditiones appellans Pharisaeicam superstitionem et mere humanam inventionem cum sacrosancto Dei verbo pugnantem». 167a.

132. «Pestilentissima haec haereticorum sententia duobus innititur fundamentis, quae apud omnes haereticos maxime Lutheranos tanquam firma et indubitata semper habita fuere, magnaue ipsorum asseveratione confirmata. Alterum est, in sacris literis universa illa quae ad fidem, ad religionem, ac denique ad salutem comparandam necessaria sunt, expressa contineri, nihilque Christum vel Apostolos docuisse, quod in novo testamento non habeatur conscriptum. Alterum vero est, sacrae Scripturae sensum adeo facilem esse et apertum, ut ad ipsum eruendum non sit necesse vel ad Ecclesiae auctoritatem, vel ad antiquitatem traditionum recurrere, sed facillime poterit quisque veram Scripturae sacrae intelligentiam proprio spiritu privata industria venari». 167b.

133. «Ex his duobus colligunt haeretici, illa dumtaxat credenda esse fidelibus, eaque solum ad religionem componendam asserenda, quae expresse Dei verbo in canonicis libris exarata

¿Poseen una fuerza tan grande las tradiciones apostólicas y eclesiásticas para comprobar los dogmas de la fe como se ha delimitado que la tiene la Iglesia católica: el Sumo Pontífice o el concilio general?¹³⁴ Los argumentos que niegan esta paridad son varios. Todo cuanto han de creer los fieles como de fe, en cuanto necesario para su salvación, se hallaría contenido entre los surcos de las escrituras. Consecuentemente, no habría necesidad de que lo tenido desde las tradiciones eclesiásticas se creyera en orden a la salvación de los fieles. Las tradiciones serían inventos ciertos de los hombres¹³⁵. El mismo Cristo habría reprobado las tradiciones en cuanto opiniones humanas. Por esta razón, se hallan tan distantes de lo relativo a la fe y a la salvación. Son más bien perniciosas. Un texto de San Marcos (7,7) lo atestiguaría. Además, son despreciadas hasta tal punto las tradiciones por Cristo que llegan a ser condenadas como perniciosas¹³⁶. También rechazarían abiertamente las tradiciones los padres más antiguos al enseñar cómo se debe recurrir exclusivamente a la sola sagrada escritura. La conclusión de todo ello sería que no deben aducirse las tradiciones cuando se trata de confirmar la fe¹³⁷. La experiencia dejaría constancia además de cómo lo transmitido oralmente a través de muchos para llegar a quienes se encuentran más alejados geográficamente no es aceptado en forma alguna en su integridad y pureza. En el caso de las tradiciones mediaría un intervalo temporal tan amplio que haría imposible la conservación incorrupta y pura de las mismas, a no ser que se recurriera a la existencia de un milagro; pero no debe recurrirse a los mila-

reperiuntur. Colligunt praeterea, traditiones Ecclesiasticas vanissima esse hominum commenta, quae obesse potius quam prodesse poterunt ad salutem». 167b.

134. «Ex his duobus colligunt haeretici, illa dumtaxat credenda esse fidelibus, eaque solum ad religionem componendam asserenda, quae expresso Dei verbo in canonicis libris exarata reperiuntur. Colligunt praeterea, traditiones Ecclesiasticas vanissima esse hominum commenta, quae obesse potius quam prodesse poterunt ad salutem». 167b.

134. «Dubitatur sexto. Utrum Apostolicae atque Ecclesiae traditiones tantam vim habeant ad fidei dogmata comprobanda, quantam hactenus definivimus habere catholicam Ecclesiam, vel summum Pontificem, aut generale concilium?». 165b.

135. «Arguitur primo pro parte negativa. Universa quae a fidelibus catholicis credenda sunt, atque ad eorum salutem sunt necessaria, in scripturis exarata continentur, ergo ea quae ecclesiasticis traditionibus habentur, neque ad fidem neque ad salutem fidelium necessaria sunt, sed potius ut inventa quaedam humana haberi debent». 166a.

136 «Secundo arguitur. Traditiones reprobatae sunt a Christo Domino tanquam hominum placita, ergo tantum abest, ut ad fidem et salutem spectent, quod potius sunt perniciosae. Antecedens probatur ex illo Marci. 7. ubi Christus dicit de Pharisaeis: In vanum me colunt docentes doctrinas et praecepta hominum. Relinquentes enim mandatum Dei, tenetis traditiones hominum. Ecce ubi a Christo ut inutiles parvi penduntur, imo ut perniciosae damnantur traditiones». 166a-166b.

137 «Arguitur tertio. Sancti et antiquissimi Patres aperte reiiciunt traditiones, atque ad solam Scripturam docent esse recurrendum, ergo non sunt adducendae traditiones ad fidem confirmandam». 166b.

gros cuando se trata de asuntos del gobierno común de la Iglesia. Por contraste, resultaría a este respecto la sagrada escritura mucho más fiel si se trata de la conservación de las tradiciones en comparación con la memoria de los hombres. No se ha de confiar tanto entonces en las tradiciones dependientes de la memoria humana como en la sagrada escritura si se trata la confirmación de la fe¹³⁸. Tampoco habría en tal caso razón segura, ni camino concreto alguno, para conocer las tradiciones apostólicas y para distinguirlas de las disposiciones y opiniones humanas. Si se admitiera que hubiera realmente en la Iglesia tradiciones apostólicas, resultaría la imposibilidad de extraer de las mismas argumento alguno firme en confirmación de los dogmas de fe. No habría constancia cierta en consecuencia de cuál es concretamente esa clase de tradiciones¹³⁹.

Interesan en esta cuestión las tradiciones que contienen doctrina sana, útil y necesaria para la fe y las costumbres. ¿Se hallan éstas realmente en la Iglesia universal? No se discute sobre las tradiciones privadas. Interesan únicamente las universales y comunes a toda la Iglesia¹⁴⁰. A este respecto cabe decir que, dentro de las tradiciones generales emanadas de Cristo, hay unas que proceden inmediatamente. El las enseñó y entregó con su predicación o doctrina. Hay también otras que se derivan mediatamente de Cristo. Proceden por su instigación y mandato particular. Las entregó a los Doce gracias a la inspiración del Espíritu Santo en orden a que las conservaran. Tales tradiciones pertenecen a la primera clase. Reciben el nombre de divinas por emanar de la autoridad de Cristo y del Espíritu Santo. No son las únicas tradiciones existentes. Existen también las llamadas apostólicas y son éstas las encomendadas a la Iglesia por los mismos Apóstoles de Cristo en su calidad

138. «Arguitur quarto. Experimento constat, ea quae per multorum ora traduntur praesertim ad aliquos loco remotiores, haud quaquam integra et inviolata permanere, ergo Ecclesiae traditiones, quae a prioribus ad posteriores non solum loco sed magno temporis intervallo distantes transferuntur, minime conservari poterunt incorruptae et illibatae, nisi ad miraculum recurramus: at miracula in communi Ecclesiae gubernatione non sunt admittendae, ergo. Et confirmatur. Sacra Scriptura multo fidelior est in conservandis iis, quae illi traduntur quam hominum memoria, ergo traditionibus, quae ex memoria hominum pendent, non tam fidendum est in rebus fidei confirmandis quam sacrae Scripturae». 166b.

139. «Arguitur quinto. Non est aliqua certa ratio ac determinata via ad cognoscendum quae sint Apostolicae traditiones et ad discernendum illas ab humanis institutis et placitis, ergo quamvis re vera sint in Ecclesia aliquae Apostolicae traditiones, nullum tamen ex illis firmum argumentum desumi potest ad fidei dogmata confirmanda, cum non constet certo, quae sint in particulari huiusmodi traditiones». 166b.

140. «His ergo traditionibus a praesenti disputatione relegatis, illae dumtaxat in praesentem sunt asserendae controversiam, quae doctrinam sanam utilem ac necessariam ad fidem vel mores continent, et de his est disserendum a nobis, an in universali Ecclesia reperiantur. (...) Verum de privatis traditionibus non est a nobis in praesentia disputandum, sed solum de universalibus et communibus toti Ecclesiae». 168a.

de pastores y prelados dotados de autoridad apostólica. Hay incluso un tercer grupo de tradiciones. Reciben el nombre de eclesiásticas. Se han introducido por la autoridad de los Pontífices de Roma y de los padres de la antigüedad. Las ha recibido la Iglesia universal¹⁴¹. Gozan ciertamente las tradiciones divinas de total inmutabilidad. Contienen el mismo derecho divino y carece la potestad eclesiástica de facultada para quitarlas o cambiarlas. Deben conservarse en absoluto puras y sin cambio alguno. Hacen las mismas referencia a dogmas muy ciertos de fe¹⁴².

En los libros canónicos no se halla contenido de modo claro u oscuro todo lo pertinente a la fe católica. Tampoco fue puesto por escrito en ellos todo cuanto Cristo y los Apóstoles enseñaron y establecieron al instituir la Iglesia y confirmarla en la fe. Afirmar lo contrario constituye una clara herejía¹⁴³. Por otra parte, no hay total claridad en la escritura sagrada de modo que cualquiera pueda entenderla fácilmente y que no sea necesario tener que acudir a un maestro o a un doctor. Al contrario, aparecen en ella muchos pasajes con las mayores dificultades a la hora de ser entendidos. Por supuesto, esta aseveración contraría lo enseñado por todos los herejes luteranos; pero es una afirmación acogida por la totalidad de los teólogos y de los doctores católicos como verdad cierta de fe¹⁴⁴. Por otra parte, es verdad también que las tradiciones fueron necesarias siempre y en cada uno de los

141. «Tertio animadvertendum est quod inter generales Ecclesiae traditiones quaedam a Christo Domino emanarunt vel immediate ipsas docente et tradente sua praedicatione et doctrina, vel mediate, ita quod Apostoli ex peculiari instinctu et iussione Christi, ex peculiarique Spiritus Sancti inspiratione eas Ecclesiae tradiderint conservandas: quaedam vero ab ipsis Christi Apostolis, qui ut supremi Ecclesiarum pastores et praelati ipsas Apostolica autoritate Ecclesiae commendarunt: aliae denique romanorum Pontificum, ac veterum Patrum autoritate introductae sunt, quas universalis suscepit Ecclesia, de quibus omnibus inferius subiiciemus exempla. Et quidem traditiones Ecclesiasticae primi generis suo iure appellantur divinae, quae a divina Christi et Spiritus Sancti autoritate promanarunt; at traditiones secundi generis proprio nomine appellabimus Apostolicas, quia in Apostolorum autoritate sunt fundatae. Tertii tandem generis traditiones generali nomine appellatur Ecclesiasticae». 168a-168b.

142. «Quarto notandum est discrimen, quod inter haec tria traditionum genera in communi versatur, quod traditiones divinae omnimodam habent inmutabilitatem; nam cum ius ipsum divinum contineant, non est datum Ecclesiasticae potestati eas vel tollere, vel immutare, sed absque ulla prorsus innovatione illibatae sunt conservandae tanquam ad certissima fidei dogmata spectantes». 168b.

143. Secunda conclusio. Non omnia, quae ad Catholicam fidem pertinent, in libros canonicis continentur neque aperte neque obscure; neque omnia illa, quae Christus et Apostoli docuerunt et statuerunt pro Ecclesia instituenda et fide confirmanda, scripturis sacris mandata fuerunt, et oppositum est manifesta haeresis». 169b.

144. «Tertia conclusio. Sacra Scriptura non adeo clara est in omnibus, ut absque magistro et doctore facile possit intelligi, quin potius in multis difficillimam habet intelligentiam: Haec assertio refragatur quidem omnibus Lutheranis haereticis, ut supra insinuavimus: amplectuntur tamen illam universi Theologi et catholici doctores tanquam certam fidei veritatem». 170b.

estados del pueblo de Dios (naturaleza, escritura y evangelio). Las mismas eran necesarias para el gobierno en la fe y en la religión. Para todos los católicos se considera la conclusión anterior como bien fundada, aunque resulta más segura cuando la misma se refiere al estado de la ley evangélica¹⁴⁵. Las tradiciones divinas poseen ciertamente la misma fuerza y autoridad en orden a confirmar los dogmas de fe que la tenida por las definiciones de los Pontífices y de los concilios. Las tradiciones poseen una autoridad tan grande como la poseída por las escrituras sagradas. Es ésta también una verdad de fe católica. No se juzgará entonces como menos hereje y menos infiel quien se opusiere a las tradiciones divinas de la Iglesia que quien se apartara de las escrituras sagradas y de las definiciones de los concilios y de los Pontífices¹⁴⁶. La Iglesia se gobierna y se rige ciertamente por las tradiciones apostólicas y eclesiásticas, además de por las divinas¹⁴⁷.

La sagrada escritura no enseña concreta y especialmente todo cuanto se requiere para alcanzar la salvación. Adoctrina en cambio la misma sobre el camino por el que se puede llegar al conocimiento de cuanto es necesario para alcanzarla. La misma escritura enseña y manda incluso que se sigan las tradiciones apostólicas. Es ésta una manera de completar cuanto no se halla escrito en las escrituras¹⁴⁸. Según el texto evangélico de San Marcos (7,7), no dice que Cristo rechazara la totalidad de las tradiciones. El mismo se refiere únicamente al rechazo de las vanas y supersticiosas, sobre todo de las inútiles y repugnantes para con la ley de Dios. Era éstas con las que los jefes de los judíos engañaban al pueblo ordinario. Así aparece por el contexto y por las circunstancias en las que se vio movido Cristo a proferir tales palabras. Según la regla de San Hilario, deben entenderse siempre los dichos desde sus causas. Además, la Iglesia de Cristo no venera la totalidad de las tradi-

145. «Quarta conclusio. In Ecclesia Dei semper et pro omni eius statu, naturae, legis scriptae, Evangelicae fuerunt necessariae traditiones, quibus populus Dei in fide et religione gubernaretur. Haec conclusio satis constituta est et certa apud omnes catholicos, ut iacet, quamvis pro statu Evangelicae legis maiorem habet certitudinem, ut statim dicemus». 172a.

146. «Quinta conclusio. Divinae traditiones tantam vim tantamque auctoritatem habent ad fidei dogmata confirmanda, quantam habet catholica Ecclesia, quantam habent Pontificum ac conciliorum definitiones, et tanta denique est traditionum auctoritas quanta et Scripturae sacrae. Haec conclusio veritas est catholica, secundum quam non minus haereticum et infidele eum iudicare debemus, qui divinis Ecclesiae refragatur traditionibus, quam qui ab Scripturis sacris et conciliorum ac Pontificum definitionibus recedit». 175b.

147. «Sexta conclusio. Ecclesia Christi non divinis solum, de quibus hactenus diximus, traditionibus, verum et Apostolicis et Ecclesiasticis gubernatur et regitur». 178a.

148. «Ad argumenta in principio proposita deinceps nobis respondendum est. (...) Secundo respondetur, quod licet divina scriptura in particulari et specialiter non doceat omnia ad salutem requisita: docet tamen viam qua in eorum cognitionem venire possimus. Docet enim et praecipit, ut traditiones sequamur Apostolicas, quae suppleant ea, quae in scripturis non reperiuntur scripta». 179b.

ciones. Únicamente honra las emanadas desde el Espíritu Divino, así como aquellas que guardan coherencia grande con las leyes divinas¹⁴⁹. Los herejes pueden extraer ciertamente multitud de argumentos contra la autoridad de las tradiciones; pero hay también muchísimos testimonios para probar que los doctísimos padres de la antigüedad veneraron las tradiciones eclesiásticas con el mayor de los afectos y las confirmaron al aseverarlas seriamente. De todas formas, Báñez se limita a hacer esta alusión¹⁵⁰. Los argumentos presentados por los herejes respecto al gobierno de la Iglesia serían válidos a todas luces si procediera ésta solamente conforme a las costumbres humanas y no contara con la providencia especial de Cristo y del Espíritu Santo. Existe ciertamente la promesa hecha por Cristo de permanecer en medio de la Iglesia hasta la consumación del mundo (Mt 28,20)¹⁵¹.

SEGUNDA PARTE

Desde Vitoria hasta Báñez (1526-1584) aparecen dos problemáticas diversas entrecruzadas dentro de los comentarios de los miembros de la Escuela de Salamanca. La primera de ellas se centra en la fe definida por el Papa y el concilio general, mientras la segunda se fija en la comprobación de la fe no definida y creída firmemente por la Iglesia.

149. «Ad secundum argumentum respondetur, Christum Dominum Marci. 7. omnes reprobare traditiones, sed vanas, superstitiosas et inutiles imo et legi Dei repugnant, quibus Iudaeorum maiores promiscuam plebem deludebant, ut constat ex contextu, et ex occasione ob quam Christus motus fuit ad illa verba proferenda. Et ut habet celebris Hylarii regula, intelligentia doctorum ex causis est sumenda dicendi. At Ecclesia Christi non omnes veneratur traditiones, sed eas duntaxat, quae a divino spiritu emanarunt, divinisque legibus valde sunt consentaneae». 180b.

150. «Ad tertium argumentum negatur antecedens. Adduximus sane innumera sanctorum Patrum testimonia. Et brevitati consulentes alia quamplurima praetermittimus, in quibus antiquissimi et doctissimi Patres Ecclesiasticas traditiones et summo venerantur affectu, et magna asseveratione confirmant». 180b.

151. «Ad quartum argumentum respondetur, eius vim in eo sitam esse, quod haeretici qui hoc nos argumento petunt, ita de Ecclesiae gubernatione commentantur, atque si more tantum humano procederet, et non speciali Christi et Spiritus sancti providentia disponderetur, et quasi non fuerit dictum Ecclesiae a Christo; Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi». 181a.

DEFINIRE FIDEM

Definitio Ecclesiae¹⁵²

Después de haber muerto los Apóstoles, la Iglesia (el Papa y el concilio) propone obligatoriamente artículos nuevos de fe. Comenzó a hacerlo ya en el concilio de Nicea I. Allí estableció la consustancialidad del Hijo en relación al Padre¹⁵³. Afirmó en concreto que el Hijo y el Padre son de la misma única naturaleza. ¿No se sigue del reconocimiento anterior que, después de Cristo y de los Apóstoles, se haya verificado en la Iglesia un aumento sustancial en la revelación divina que aumente lo transmitido por ellos y contenido en la sagrada escritura? ¿Crece realmente la fe en cuanto a la sustancia después de Cristo y de la muerte de los Apóstoles? La Iglesia no necesita ciertamente de la recepción de una revelación nueva para ordenar de nuevo el símbolo o para redactar un nuevo un artículo de fe. La Iglesia actual no posee verdaderamente autoridad para redactar de nuevo la sagrada escritura; pero tiene autoridad para redactar un artículo nuevo de fe.

La Iglesia redacta los artículos nuevos de fe desde la sagrada escritura. El Papa y el concilio carecen de autoridad para determinar como de fe si algo no afecta a la sagrada escritura o al entendimiento de la misma. Cuentan ciertamente los mismos con el concurso y con la asistencia del Espíritu Santo; pero tanto el concurso como la asistencia se dan siempre en relación a lo revelado en la escritura¹⁵⁴. Pese a las apariencias, la redacción de un artículo nuevo no consiste en recibir revelación nueva por parte de Dios. La autoridad de la Iglesia para redactar se sirve de la revelación mediata, de lo revelado a los Apóstoles. La redacción del artículo nuevo de fe se diferencia así de lo que es la redacción de la escritura sagrada. Esta última necesita de revelación inmediata. Como ésta no se da en la Iglesia, es preciso reconocer que carece de autoridad para redactar la sagrada escritura¹⁵⁵.

El Waldense admite la posibilidad de que la Iglesia haya redactado artículos nuevos de fe después de los Apóstoles; pero parece oponerse a que la Iglesia actual pueda hacerlo de nuevo. Domingo de Soto entiende este planteamiento en el sentido de que la redacción de un artículo nuevo no resulta conveniente cuando no existe necesidad. El Waldense no negaría que, en caso de necesidad, pudiera la Iglesia explicar también un artículo nuevo en

152. Quedan comprendidas en este apartado las explicaciones de Vitoria, Soto, Chaves y Sotomayor.

153. Cf. nota 25.

154. Cf. nota 13.

155. Cf. nota 27.

la actualidad¹⁵⁶. Sin recurrir a matización alguna, Chaves enseña contra el Waldense que la Iglesia tiene autoridad suficiente e infalibilidad para interpretar un artículo nuevo y para redactarlo¹⁵⁷. Sotomayor admite la afirmación del Waldense como posible verdad. Se aceptaría entonces que la Iglesia ha llegado ya a una perfección tal en la que no hay crecimiento. Añade con todo de su parte que, como los herejes nunca descansan, hay necesidad también de mayor explicación de la fe. Así lo entendió el concilio de Trento y pasó a explicar el artículo de la justificación más que lo realizado en los concilios que le precedieron¹⁵⁸.

La Iglesia no estaría ciertamente bien ordenada si careciera de autoridad plena¹⁵⁹. De todas formas, es la Iglesia una república perfecta. Posee la misma autoridad que una república civil cuando se trata de gobernar. Cuenta con una autoridad total¹⁶⁰. Por otra parte, la Iglesia no posee menor autoridad que la sagrada escritura. Los cuatro concilios primeros de la Iglesia son recibidos igual que los cuatro evangelios¹⁶¹. ¿Es posible entonces que la Iglesia se equivoque cuando redacta un artículo nuevo de fe? Santo Tomás afirma corresponderle al Papa la definición última de la fe¹⁶². De ello resulta que el Papa podría definir a solas la fe sin reunir previamente el concilio. El tratamiento de esta problemática va a provocar un desenfoque aparente en la cuestión aquí debatida. Uno puede tener la impresión de que podría haber fallo alguno cuando el Papa y el concilio redactan el artículo nuevo de fe¹⁶³.

A principios del siglo XVI se mantenía todavía con fuerza la teoría de que el concilio se halla por encima del Papa y de ser aquél la autoridad suprema en la Iglesia. Soto despacha con pocas palabras esta problemática sobre quién es superior. Sostiene que Santo Tomás no se preocupa en distinguir entre el Papa y el concilio cuando se trata de redactar el artículo nuevo. El Aquinate se limitó a afirmar que la Iglesia es capaz de redactar un nuevo artículo de fe. En el caso de que fuera realmente superior el concilio respecto al Papa, cabría decir en conformidad con la sentencia de Santo Tomás que el Sumo Pontífice dispondría de la misma autoridad que el concilio para redactar un nuevo artículo de fe¹⁶⁴. Es Francisco de Vitoria el que se adentra en esta cuestión con mayor decisión. Reconoce de salida cómo la Iglesia

156. Cf. nota 25.

157. Cf. nota 48.

158. Cf. nota 65.

159. Cf. nota 49.

160. Cf. nota 48.

161. Cf. nota 49.

162. Cf. II II, q. 1, a. 10c.

163. Cf. nota 14.

164. Cf. nota 28.

cuenta con la promesa de la asistencia del Espíritu Santo a la hora de redactar el artículo nuevo de fe; pero añade también que no basta la promesa de la asistencia del Espíritu Santo para proceder de cualquier manera a la proposición¹⁶⁵. Cuenta con tal auxilio cuando se halla la Iglesia en caso de necesidad y cuando no basta, o no puede bastar, la diligencia humana¹⁶⁶.

Vitoria admite a las claras la posibilidad teórica de que el Papa a solas, así como el Papa juntamente con el concilio, pueda equivocarse cuando redacta un artículo nuevo de fe si no se emplea en semejante operación la diligencia debida. Tanto el concilio como el Papa están obligados a atender a la sagrada escritura y a las opiniones de los santos, así como han de verificar también consultas previas y recurrir a la oración¹⁶⁷. No se procede a la definición de fe con un acto meramente jurídico. El Papa carece de capacidad para darse cuenta sin más de si una proposición pertenece o no pertenece a la fe revelada¹⁶⁸. De todas formas, el Papa puede cumplir los requisitos para comportarse diligentemente sin tener que convocar el concilio. Ocurre tal cosa cuando el asunto a definir es fácil y el Papa se asesora con el consejo de unos pocos. Pese a ello, la congregación del concilio no es asunto indiferente. Viene exigido por la gravedad de la materia a definir, en cuanto el Papa debe poner toda la diligencia requerida¹⁶⁹.

De las afirmaciones anteriores no puede deducirse la existencia de equivocación alguna cuando ha redactado el Papa, y el concilio, un nuevo artículo de fe. Es el Espíritu Santo quien rige a la Iglesia. No permitirá que sea determinado por el Papa y por el concilio algo con temeridad. Todo cuanto hubiere sido determinado habrá de ser aceptado entonces como de fe¹⁷⁰. Será el Espíritu Santo quien se ocupará de que se llegue a la determinación tras haberse comportado el Papa y el concilio con la debida diligencia¹⁷¹. Pero, si tanto el Papa como el concilio están obligados a atenerse a la sagrada escritura cuando redactan un artículo nuevo de fe, ¿no deberá reconocerse también que ésta es una regla superior a la Iglesia?

Es ciertamente posible que lo definido por la Iglesia no coincida a las claras con lo existente en la sagrada escritura¹⁷². Cae fuera de lugar sugerir siquiera que se haya podido equivocar la Iglesia al determinar. El Espíritu Santo no permitirá error cuando se redacta el artículo nuevo de fe. Todos los

165. Cf. nota 13

166. Cf. nota 12.

167. Cf. notas 16 y 20

168. Cf. notas 11.

169. Cf. nota 12, 16 y 20.

170. Cf. nota 17.

171. Cf. nota 21.

172. Cf. nota 18.

cristianos están obligados a aceptar que la sagrada escritura y la Iglesia gozan de igualdad hasta el punto de ser ambas infalibles en cuanto a autoridad y verdad. Así como la escritura sagrada es incapaz de engañarse o de engañar, lo mismo le ocurre a la Iglesia. Goza de idéntica infalibilidad la verdad de la proposición determinada por la Iglesia que la existente en la sagrada escritura¹⁷³. Según Sotomayor, es herejía de la misma especie, así como pecado de la misma magnitud, negar una definición de la Iglesia actual que negar una proposición contenida con claridad en un evangelio. Unas y otras son afirmaciones divinas. Es irrelevante del todo el que la una haya sido revelada inmediatamente por Dios y la otra mediante la razón humana¹⁷⁴. De todas formas, dirá Soto que la primera herejía de los luteranos consiste en debilitar la autoridad de las determinaciones eclesiales de fe y en oponerse a lo expuesto con anterioridad¹⁷⁵. Afirman los luteranos que la Iglesia ha errado de hecho cuando ha realizado las proposiciones de fe y que el privilegio de la infalibilidad le corresponde únicamente a la sagrada escritura¹⁷⁶.

Chaves dice a este respecto que la autoridad de la Iglesia es como la de las letras sagradas. En la Iglesia hay autoridad infalible¹⁷⁷. Domingo de Soto establece una diferencia entre la autoridad existente de la sagrada escritura y la de la Iglesia. Acepta que la primera es la misma que la de los Apóstoles y que éstos hablaban gracias a una revelación inmediata por parte de Dios, mientras que la segunda se halla fundada en la revelación de modo mediato gracias a la sagrada escritura¹⁷⁸. En cuanto una y otra tienen su origen en Dios resulta imposible afirmar que la una sea mayor que la otra. De todas formas, el carácter mediato o inmediato es aquí de poco peso. Aunque lo nieguen los herejes, lo esencial en la fe es que la Iglesia no puede, al igual que el evangelio, equivocarse. Consecuentemente, la Iglesia posee capacidad para redactar el artículo de fe y obligar a los cristianos a creerlo como creen la escritura¹⁷⁹. Sotomayor acepta cómo el Espíritu Santo enseña de diferente manera a la Iglesia y a la escritura. A una le da su enseñanza mediatamente y a la otra de modo inmediato. De todas formas considera una falsedad deducir de ello que la Escritura posea mayor autoridad que la Iglesia. Lo importante es en este punto la realidad de que es el Espíritu Santo el que enseña. No lo es el que su enseñanza se hubiere dado de una manera o de

173. Cf. notas 15 y 18.

174. Cf. nota 65.

175. Cf. notas 15 y 18.

176. Cf. nota 19.

177. Cf. nota 47.

178. Cf. nota 24.

179. Cf. nota 25.

otra¹⁸⁰. Chaves dirá a este respecto que, cuando se habla «*simpliciter*», es idéntica la autoridad y la dignidad de la escritura y de la Iglesia. Ambas cuentan con la autoridad divina¹⁸¹.

Sotomayor admite también que la escritura sagrada y la Iglesia poseen autoridad cierta. En cuanto la Iglesia consulta las escrituras a la hora de definir y recibe desde ellas lo definido, o al menos los principios de su definición, se tiene la impresión de que es mayor la autoridad de la escritura que la de la Iglesia; pero, por otra parte, parece que es mayor la autoridad de la Iglesia en cuanto quienes escribieron las sagradas escrituras, los Apóstoles y los evangelistas, eran miembros y partes de la misma Iglesia¹⁸². Pero la Iglesia actual en la que no hay Apóstoles y evangelistas, ¿posee idéntica autoridad que la sagrada escritura? Sotomayor establece que no tiene mayor autoridad la escritura. La razón es que permanece también en la Iglesia actual el Espíritu Santo en orden a regirla y definir sus verdades. Debe decirse en consecuencia que su autoridad es idéntica a la de la Iglesia que le precedió, así como a los dichos y escritos de los Apóstoles. No se olvide que es la Iglesia un reino perpetuo. Ha de durar durante todos los tiempos futuros. La Iglesia es columna y fundamento de la verdad (I Tim 3,15)¹⁸³.

Es posible hablar incluso de que la escritura sagrada posee mayor autoridad que la Iglesia. De hecho, es adoctrinada ésta mediante la escritura gracias al Espíritu Santo. Como dice Aristóteles, se cree más inmediatamente a los principios que a las conclusiones. Es este carácter de inmediatez el que llevaría a decir que es mayor la autoridad de la escritura si se la compara a la de la Iglesia¹⁸⁴. Sería posible salvar así lo dicho por autores de renombre como Cayetano y Driedo¹⁸⁵. De todas formas, le parece a Sotomayor que la manera de hablar es mala y peligrosa, principalmente en el tiempo que corre. No debe olvidarse que los herejes intentan debilitar lo más posible la autoridad de la Iglesia actual¹⁸⁶.

Regulae definitionis¹⁸⁷

En la redacción de un artículo nuevo de fe, ¿qué reglas han de ser empleadas para que no haya equivocación alguna en la fe? ¿De dónde ha de orde-

180. Cf. nota 64.

181. Cf. nota 48.

182. Cf. nota 62.

183. Cf. nota 63.

184. Cf. nota 64.

185. Cf. nota 63.

186. Cf. nota 64.

187. Quedan comprendidas en este apartado las explicaciones de Juan de la Peña, Mancio de Corpore Chisti, Juan de Guevara y Pedro de Ledesma.

narse de nuevo el símbolo y de dónde han de redactarse los artículos nuevos de fe?¹⁸⁸ Varias son las reglas a las que ha de atenerse la Iglesia si no quiere incurrir en equivocación al definir de fe¹⁸⁹. Regla primera en sí misma y en relación a los cristianos es la sagrada escritura¹⁹⁰. Allí se contiene únicamente la verdad. Las escrituras no canónicas pueden llevar falsedades consigo¹⁹¹. A la sagrada escritura la aceptan como regla primera los cristianos todos, los verdaderos y los falsos. Eso hace que se trate de una regla más clara que las demás. La aceptación universal de la misma se explica por contener la revelación divina. Ello hace que todos reconozcan su verdad como infalible¹⁹².

De todas formas, los herejes pecan por exceso respecto a la regla de la sagrada escritura. No mantienen el equilibrio. La ven como la única regla a la que se debe acudir en materia de fe. Entre los luteranos se acepta el dogma de que uno se ha de adherir exclusivamente a la palabra de Dios y oponerse a las definiciones del Papa¹⁹³. ¿Con qué seguridad cuenta esta actitud de los luteranos? Sostener que no hay otra regla infalible de fe que la sagrada escritura es una herejía¹⁹⁴. Quienes acogen y siguen exclusivamente la escritura sagrada, sin acoger y seguir también las tradiciones de la Iglesia entregadas por los Apóstoles de mano en mano a quienes les sucedieron para que llegaran las mismas hasta el momento presente, no pertenecen a la Iglesia católica y apostólica. Ello se debe a que no reciben la doctrina de los Apóstoles. Consta ésta, además de por cartas, por tradición¹⁹⁵. Por otra parte, constituye una auténtica falsedad identificar del todo la palabra de Dios con la escritura. La Iglesia mantiene muchas realidades de fe que han llegado hasta el presente gracias a la palabra de Dios pese a no hallarse escritas en los libros sagrados. Residen las mismas en el corazón de la Iglesia. La existencia de tales realidades no escritas y mantenidas por la Iglesia se confirma en primer lugar por la decisión del concilio de Trento cuando dice que las tradiciones de la Iglesia han de aceptarse como la misma escritura. Así lo dejan ver también determinados pasajes del nuevo testamento (2 Tes 2,14; 1 Cor 11,34 y Jn 20,30). El segundo concilio de Nicea alabó precisamente las tradiciones de los padres. San Antonio Abad recomendó a sus discípulos la observancia de las mismas¹⁹⁶. San Agustín habría dicho incluso a

188. Cf. nota 68.

189. Cf. nota 73.

190. Cf. notas 68 y 73.

191. Cf. nota 68.

192. Cf. nota 74.

193. Cf. notas 68 y 77.

194. Cf. nota 86.

195. Cf. nota 100.

196. Cf. nota 69.

este respecto cómo todo el rito y la razón de la celebración del sacramento de la Eucaristía, tal como la observa la Iglesia, son una tradición transmitida por el apóstol San Pablo. Se relaciona esta afirmación del de Hipona con lo dicho en la carta primera a los Corintios (11, 2 y 34)¹⁹⁷.

De todas formas, la costumbre de los herejes de utilizar sólo la regla de la sagrada escritura en materia de fe constituye una falsedad. No tienen los mismos en cuenta que la sagrada escritura se halla muerta. No habla para dar testimonio de sí misma y decir que proviene de Dios. A la escritura se le acepta gracias a la Iglesia. Hasta el propio Lutero admite la canonicidad del evangelio de San Mateo y rechaza la del de San Bartolomé por haberlo dicho así la Iglesia¹⁹⁸. Tampoco se considera suficiente decir que la escritura es la regla primera en la fe cuando se trata de redactar un nuevo artículo. Debe aclararse también cuál es en concreto la sagrada escritura. ¿Quién declara con autoridad irrefutable qué libros son la verdadera sagrada escritura? Es algo que corresponde de verdad a la Iglesia. Los libros aceptados por ella son los verdaderos libros canónicos¹⁹⁹. Es algo segurísimo que el Sumo Pontífice y el concilio poseen autoridad para definir la verdadera escritura sagrada²⁰⁰. Se prueba mediante la autoridad de San Jerónimo y de San Agustín²⁰¹. Al poseer la Iglesia autoridad para determinar las cuestiones de fe, la tendrá también para determinar la sagrada escritura. Es ésta ciertamente la cuestión más grande y fundamental en la fe²⁰². Por otra parte, el Espíritu Santo se halla en la Iglesia con intención de adoctrinarla en lo necesario para la fe. No hay duda alguna de que es algo necesario en grado máximo saber cuál es la sagrada escritura²⁰³.

Los herejes, tanto actuales como antiguos, acostumbran a distinguirse por su rechazo a determinados libros y por no reconocerlos como divinos. La pretensión de los luteranos llega hasta imponer la regla herética de que son libros canónicos los que nunca fueron objeto de dudas en la Iglesia²⁰⁴. Tal actitud lleva a olvidar que la fe viene desde la audición²⁰⁵. La fe en la canonicidad de la sagrada escritura implica creer asimismo la escritura concreta mostrada por la Iglesia de Roma. No consiste en creer sólo de forma común y general en que tal escritura existe o que ha existido. Debe aceptarse clara-

197. Cf. nota 98.

198. Cf. nota 70.

199. Cf. nota 86.

200. Cf. nota 119.

201. Cf. nota 120.

202. Cf. nota 121.

203. Cf. nota 123.

204. Cf. nota 75.

205. Cf. notas 70, 86 y 122.

mente en ella que la Iglesia actual posee autoridad para aprobar libros concretos que no eran canónicos con anterioridad a la determinación o que no habían sido todavía reconocidos como tales²⁰⁶.

Ledesma se adentra por su parte a decir incluso que el Sumo Pontífice y el concilio poseen autoridad infalible para determinar cuál es la verdadera escritura sagrada entre las ediciones latinas hasta el punto de hacerlo con infalibilidad y autenticidad²⁰⁷. Como la Iglesia actual posee la misma autoridad que la tenida en los primeros tiempos. Si tuvo entonces autoridad para determinar dentro de la escritura hebrea cuál era la verdadera, la poseerá ahora también para decir cuál es la verdadera escritura latina²⁰⁸. La Iglesia actual tiene autoridad de verdad para determinar las cuestiones pertinentes a la fe. Una cuestión de este género es saber cuál es la verdadera sagrada escritura entre las muchas traducidas al latín²⁰⁹. La razón por la que puede hacer semejante determinación la Iglesia es por haber oído precedentemente la palabra de Dios y haberla acogido. Los doctores cristianos tienen su conocimiento de la sagrada escritura por haber escuchado lo que dice la Iglesia²¹⁰. Se sale al paso de esta manera a quienes son del parecer que tal cuestión ha de resolverse mediante el recurso a los jueces antiguos hebreos, a los papiros o a los rabinos²¹¹.

De todas maneras no se acaban los problemas relativos a la sagrada escritura, que es la primera regla de fe, con saber cuáles son en verdad los libros canónicos. La sagrada escritura admite una tal diversidad de sentidos en sí misma que es imposible entenderla según el espíritu de cada uno a no ser que se cuente con el del Espíritu Santo. Es cierto que el sentido literal resulta decisivo en orden a la fe; pero es verdad también que se admite a veces un sentido no literal por haber sido ya canonizado en la misma escritura. La anterior afirmación puede entenderse asimismo diciendo que no se canoniza en la escritura el sentido místico, sino que hay varios sentidos literales al mismo tiempo en la sagrada escritura²¹². Ahora bien, ¿quién decide definitivamente cuál es el verdadero sentido literal? No es tal en forma alguna el que dice cada uno a su antojo, sino el señalado por la Iglesia y por los santos. El sentido literal es precisamente el que prueba algo como de fe a no ser que se trate de otro sentido diverso que haya sido canonizado²¹³. El Sumo Pontí-

206. Cf. notas 75 y 86.

207. Cf. nota 124.

208. Cf. nota 125.

209. Cf. nota 123.

210. Cf. nota 127.

211. Cf. nota 126.

212. Cf. nota 76.

213. Cf. nota 86.

ficie y el concilio pueden determinar cuál es ciertamente la verdadera interpretación de la sagrada escritura e identificarla con la interpretación del Espíritu Santo²¹⁴.

A la certeza sobre qué libros son canónicos y cuál es el verdadero sentido de la escritura sagrada no se llega en modo alguno desde la sola escritura. Se precisa en semejante operación de una segunda regla, que es la tradición apostólica y eclesiástica²¹⁵. ¿De dónde tiene noticia la Iglesia de la canonicidad o no canonicidad de determinados libros? ¿De dónde sabe ella cuál es en concreto el sentido exacto de la sagrada escritura? De lo uno y de lo otro adquiere ella constancia gracias a la tradición eclesiástica. Sería mejor decir a este respecto que los cristianos cuentan desde el principio con la tradición de la Iglesia y con la tradición de la escritura misma²¹⁶. Estas dos reglas, la escritura sagrada y las tradiciones eclesiásticas, quedan reducidas a una sola: la doctrina apostólica y evangélica. Se halla ésta en parte escrita en libros y en parte ha llegado de mano en mano o de corazón a corazón. Así la dijeron los Apóstoles a los obispos y a otros. Se sirvieron del oráculo de la viva voz²¹⁷.

Hay por tanto tradiciones dentro de la escritura y fuera de ella. Lo que ocurre es que la disputa de los teólogos con los herejes hace que se reserve el nombre de tradiciones a las que no se hallan de modo expreso en la sagrada escritura. Tradición quiere decir así lo que se halla fuera y no dentro de las letras sagradas²¹⁸. La sagrada escritura y la tradición son consecuentemente una sola regla: la doctrina evangélica y apostólica. Se halla ésta en parte escrita y en parte es recibida por tradición²¹⁹. Como la Iglesia impone con su autoridad los libros del canon de las escrituras, ¿ha determinado acaso también alguna tradición con el pasar del tiempo? Peña da una respuesta escueta al respecto y dice que hay tradiciones ya determinadas en los concilios sagrados. Reconoce también que otras tradiciones no lo han sido todavía y permanecen en el corazón de la Iglesia²²⁰. Apenas o nunca se encuentra tradición eclesiástica o apostólica alguna fuera de los concilios o de los decretos pontificios, así como fuera de los escritos de los santos o de las historias eclesiásticas²²¹.

La escritura sagrada es ciertamente la primera regla en la redacción del artículo de fe. Las tradiciones eclesiásticas son la segunda. Los padres de la

214. Cf. nota 128.

215. Cf. nota 77.

216. Cf. notas 79 y 106..

217. Cf. nota 90.

218. Cf. notas 78 y 89.

219. Cf. nota 79.

220. Cf. nota 78.

221. Cf. nota 89 y 105.

antigüedad se acomodaron a la regla de la tradición eclesiástica y apostólica. Es ésta una opinión muy constante entre todos los santos desde el principio. Gracias a la tradición hay constancia en la Iglesia de la obligación de confesarse bajo pena de pecado mortal antes de recibir la Eucaristía²²². De todas formas, la tradición apostólica ha de ser aceptada con la misma veneración que la sagrada escritura²²³. En la carta segunda a los Tesalonicenses (2,14), San Pablo les recomienda mantenerse y retener las tradiciones²²⁴. Llama la atención en esta recomendación que no se le concede menor peso a lo transmitido de palabra que a lo transmitido por carta. Se coloca incluso en primer lugar lo transmitido oralmente²²⁵. Según el concilio de Trento²²⁶, las tradiciones escritas y no escritas son recibidas en la Iglesia. La misma autoridad le corresponde en ella a lo escrito en papel que a lo retenido en la memoria. La doctrina y la tradición apostólica es la revelación en la memoria de la Iglesia. Esta recibe con igual solemnidad las palabras concretas, unidas entonces a la consagración del cáliz, de «*mysterium fidei*» que las de «*Esto es mi cuerpo*» . No importa a este respecto que las primeras no se hallen en la sagrada escritura. Se recibiría además en la Iglesia con igual veneración la conocida frase de los Hechos de los Apóstoles (20,35) de «*Beatius est magis dare quam accipere*» aunque se hubiera conservado sin ser escrita en los libros canónicos del nuevo testamento²²⁷.

Puestos a establecer distinciones en relación a las tradiciones recibidas, cabe separar las tradiciones que constan de palabras y han sido recibidas en su integridad de las tradiciones llegadas a la Iglesia a través de la doctrina y de las cuales se ignora en concreto las palabras en que fueron dichas. Ejemplo de las primeras son las fórmulas con que se administran los sacramentos de la confirmación y de la unción de enfermos. Ejemplo de las segundas aparece la procesión del Espíritu Santo. A las unas y a las otras se les debe otorgar en la Iglesia la máxima veneración; pero ha de reconocerse que poseen mayor dignidad en ella las palabras mismas dictadas por el Espíritu Santo²²⁸. Unas y otras poseen igual autoridad en cuanto a doctrina que la sagrada escritura. De hecho definió la Iglesia desde la tradición el uso de las imágenes como si definiese desde el evangelio. Pertenece ésta al segundo grupo aquí indicado. Además, se trata de una conclusión tenida por todos los san-

222. Cf. nota 88.

223. Cf. notas 81 y 88.

224. Cf. nota 111.

225. Cf. nota 99.

226. Cf. nota 112.

227. Cf. nota 81.

228. Cf. notas 82 y 113.

tos²²⁹. Hay tradiciones recibidas por los Apóstoles directamente desde Cristo y hay otras que fueron sugeridas por el Espíritu Santo sin haberlas dado directamente Cristo. A las primeras pertenecen los sacramentos de la confirmación y de la unción de enfermos, mientras pertenece a las segundas el ayuno cuaresmal²³⁰.

La Iglesia es apostólica²³¹. Fueron los Apóstoles quienes la cimentaron y la corroboraron en la fe gracias a la predicación de su doctrina y a los ejemplos milagrosos de su esfuerzo²³². Retiene y conserva la Iglesia la fe de los Apóstoles²³³. La doctrina apostólica no consta sólo «*spiritu*». Hay constancia de ella también «*virtute*»²³⁴. La definición de fe se constituye así desde la sagrada escritura y desde las tradiciones eclesiásticas; pero, por muy importantes que sean las dos, no bastan por sí solas para dar lugar a algo obligatorio definitivamente en la fe como lo es la definición eclesial²³⁵. Se necesitan además otras reglas. La definición ha de ser llevada a cabo por el Sumo Pontífice o ha de tratarse de una definición del concilio²³⁶. Hace falta una regla animada que tenga boca y lengua para hablar y para poder responder a las cuestiones²³⁷. La tercera regla ha de juzgar entre las escrituras y el sentido de las mismas, así como entre las tradiciones y el sentido de la tradición. Esta tarea le corresponde a la Iglesia de Roma. No puede realizar semejante papel la escritura sagrada por no estar viva y por no poder responder a los interrogantes planteados. Se podría sugerir que semejante juez fuera la Iglesia entera según todos sus miembros. Esto constituye un absurdo grandísimo y una equivocación al mismo tiempo. Los agricultores, los sastres y las mujerzuelas no pueden constituirse en tales jueces. Este papel le corresponde al Sumo Pontífice, y también al concilio general. Así lo afirma Santo Tomás cuando enseña el artículo décimo de la cuestión primera de la Segunda Secundae²³⁸.

229. Cf. nota 113.

230. Cf. nota 108.

231. Cf. nota 95.

232. Cf. nota 96.

233. Cf. nota 97.

234. Cf. nota 98.

235. Cf. notas 71 y 91.

236. Cf. nota 73.

237. Cf. nota 91.

238. Cf. nota 80 y 92.

COMPROBARE FIDEM

Prima regula fidei²³⁹

¿Han de recibirse en la Iglesia las tradiciones apostólicas con la misma veneración que la sagrada escritura y que las definiciones de la Iglesia?²⁴⁰ La Iglesia católica romana recibe de hecho con veneración las tradiciones apostólicas en orden a confirmar la doctrina de fe y de costumbres²⁴¹. Los herejes del siglo XVI tienen a las tradiciones eclesíásticas como vacías y como invenciones humanas. Han de ser rechazadas y no han de ser creídas mediante la fe²⁴². La fe de la Iglesia se halla en la sagrada escritura, en las definiciones y en las tradiciones apostólicas. ¿Se hallan todas ellas a la misma altura en cuanto a autoridad o hay alguna de ellas superior a las demás hasta el punto de que se le sometan por ser inferiores?

Crear es asentir a la revelación divina. Como todos los libros del canon sagrado han sido dictados por el Espíritu Santo, cae de su peso que son también los mismos regla infalible de fe. Además, si creer es asentir a la revelación, da la impresión que la sagrada escritura será la regla primera en la fe. De hecho, todo cuanto se halla en la sagrada escritura ha sido revelado²⁴³. Además, la sagrada escritura es presumiblemente la regla única en la fe²⁴⁴. ¿Es ciertamente la sagrada escritura la regla primera en el sentido de que ella regulará al Sumo Pontífice y al concilio?²⁴⁵ Carece ciertamente el Papa y el concilio de revelación inmediata²⁴⁶. Está claro que no tienen éstos el poder de redactar la escritura «*ex novo*». El Papa y el concilio no son Apóstoles o profetas. A ellos no fue a quienes se les hizo la revelación²⁴⁷. Los cristianos conceden abiertamente que el Papa y el concilio carecen de revelación nueva. No puede existir en consecuencia proposición de fe si no hay revelación de por medio²⁴⁸. ¿Autoriza lo anterior a proclamar abiertamente que han de seguir el Papa y el concilio lo escrito en los libros sagrados cuando proponen la fe obligatoriamente a la Iglesia?

239. Quedan comprendidas en este apartado las explicaciones de Bartolomé Carranza, Melchor Cano, Domingo de Cuevas y, en parte, Francisco Zumel.

240. Cf. nota 103.

241. Cf. nota 104.

242. Cf. nota 103.

243. Cf. nota 31.

244. Cf. nota 37.

245. Cf. nota 31.

246. Cf. nota 37.

247. Cf. nota 31.

248. Cf. nota 53.

Entre los alemanes salió Lutero con la afirmación de que sólo serán escuchados el Papa y el concilio cuando sus proposiciones se prueben por la sagrada escritura. Estima incluso que la revelación se realiza únicamente a través de la sagrada escritura²⁴⁹. Para los luteranos es el juez propio en materia de fe la sagrada escritura. Nada es obligatorio de creer de lo propuesto por el concilio y el Sumo Pontífice si no ha sido probado previamente desde la sagrada escritura²⁵⁰. Según Lutero, lo propuesto para creer por el Papa ha de hallarse expresamente en las escrituras para ser aceptado por la fe²⁵¹. El libro del Deuteronomio habla claramente de que, en los casos difíciles, se enseñará al pueblo conforme a la ley (17,11). Los luteranos entienden este texto bíblico en el sentido de que los Sumos Pontífices mandarán siempre de acuerdo con la sagrada escritura. Los luteranos aceptan además que, a excepción de la sagrada escritura, puede fallar todo lo existente en la tierra²⁵².

Frente a la actitud de los luteranos aparece el dicho de San Agustín: «*Evangelio non crederem, nisi commendaretur auctoritate ecclesiae*»²⁵³. Por otra parte, mantiene la Iglesia mucho sin hallarse en la sagrada escritura²⁵⁴. De este contraste surge la pregunta de cuál es la regla primera en la fe. Se trata de averiguar en concreto cuál de las dos se da con anterioridad, la escritura o la Iglesia²⁵⁵. Esta prioridad alcanza tres estadios. Hay una referencia temporal. Se trata de averiguar si la escritura precede o no precede a la Iglesia. En segundo lugar, es necesario comprobar quién es realmente el juez decisivo cuando existe a la vista una aparente contradicción. Por último, será preciso investigar si todo lo revelado se halla realmente en la escritura o hay revelación que se da sólo en la Iglesia.

Cristo tuvo cuidado especial en fundar la Iglesia; pero no se ocupó en modo alguno de que hubiera también escritura. Es un hecho. Nada mandó en relación a que su Evangelio se pusiera por escrito²⁵⁶. Además, existió la Iglesia antes que la escritura sagrada, tanto en el antiguo como en el nuevo testamento. En el régimen veterotestamentario había hombres en la verdad, así como Iglesia verdadera. Existían éstos con anterioridad a la escritura. Hubo incluso un tiempo en el nuevo testamento en el que todo estaba abier-

249. Cf. nota 32.

250. Cf. nota 38.

251. Cf. nota 53.

252. Cf. notas 32 y 53.

253. Cf. nota 31.

254. Cf. nota 37.

255. Cf. nota 31.

256. Cf. notas 33, 39 y 54.

to. No había todavía escritura²⁵⁷. El nuevo testamento se diferencia precisamente del viejo en ser una predicación oral y no en ser una ley puesta por escrito²⁵⁸. Hay constancia clara entonces de que no entregó Cristo su Evangelio para que se pusiera por escrito²⁵⁹. De lo anterior resultará que hubo constancia antes de la religión y de doctrina cristiana por tradición que por las letras²⁶⁰.

Además de una mayor antigüedad, la Iglesia se comporta como juez en relación a la sagrada escritura. ¿Quién dice en último término que la sagrada escritura es la verdadera y que ha de ser aceptada como tal revelación divina? Lo dice con toda certeza la Iglesia. Las escrituras gozan así de autoridad gracias a los que las escribieron; pero éstos recibieron a su vez su autoridad desde la Iglesia al ser miembros suyos²⁶¹. En este sentido es la Iglesia, además de más antigua, juez verdadero de la escritura. Desconocerían los cristianos el verdadero evangelio si la Iglesia no dijera cuál es el mismo de verdad²⁶². Es cierto que los luteranos se atienen a lo expresado en la sagrada escritura como norma exclusiva a seguir; pero la fe cristiana no se identifica sólo con lo expresado en ella. Hay muchas realidades de fe que se dan ciertamente en la sagrada escritura; pero no constan en la misma de modo claro. Tales son los casos del descenso de Cristo a los infiernos y de la procesión de las personas en Dios²⁶³. Tampoco se halla expresamente con claridad en ella que María permaneciera virgen tras el parto (virginidad perpetua)²⁶⁴, así como tampoco se halla de esta manera en la escritura la fórmula de la absolución de los pecados²⁶⁵.

Es la Iglesia también juez para conocer el sentido verdadero de la escritura sagrada. Herejes como Arrio, Sabelio y Lutero extrajeron multitud de proposiciones como reveladas desde los libros sagrados; pero el juicio decisivo sobre las mismas en relación a si lo eran o no lo eran de verdad reside en la determinación de la Iglesia²⁶⁶. Existen ciertamente dudas cuando se intenta conocer el sentido exacto de lo escrito en los libros sagrados. Como la escritura está muerta, no puede juzgarse a sí misma. Hace falta entonces un juez vivo que defina el sentido de la misma. Es algo que le pertenece a la

257. Cf. notas 32, 40 y 54.

258. Cf. nota 33.

259. Cf. nota 39.

260. Cf. nota 107.

261. Cf. notas 34 y 42.

262. Cf. notas 42 y 54.

263. Cf. nota 34 y 41.

264. Cf. nota 41.

265. Cf. nota 55.

266. Cf. nota 54.

Iglesia²⁶⁷. Pero, ¿no está obligada la Iglesia a atenerse a la ley, que es la sagrada escritura, como lo enseña el texto del Deuteronomio citado anteriormente (17,11)? Carranza llama la atención a este respecto. Enseña que el texto referido apunta ante todo al Pontífice en el sentido de que lleva el mismo hasta la Iglesia²⁶⁸. Así es como entiende también el mismo pasaje Cano. Coloca éste la atención en el Pontífice cuando se ha de definir según la ley²⁶⁹. De todas formas, Fray Melchor indica que, si el Pontífice definiera en contra de la ley, no habría obligación de mantener lo definido como de fe. De todas formas, se remarca cómo no es preciso mirar siempre a la ley escrita. Es preciso mirar con mayor profundidad y llegar de esta manera hasta la ley escrita en el corazón²⁷⁰. Todo cuanto expone la Iglesia como de fe procede ciertamente desde la sagrada escritura o desde la revelación²⁷¹.

Además de ser anterior a la sagrada escritura y de ser su juez, posee la fe de la Iglesia mayor amplitud que la existente en la escritura. Hay realidades tenidas por la Iglesia que no se hallan en la escritura sagrada a pesar de haber sido dichas realmente por Cristo. Se aportan como ejemplos las expresiones concretas de la consagración del cáliz: «*mysterium fidei*» y «*aeterni testamenti*»²⁷². No pueden extraerse las mismas formal, ni virtualmente, desde las sagradas escrituras²⁷³. Han llegado éstas a la Iglesia por haber sido entregadas desde Cristo y desde los Apóstoles de mano en mano²⁷⁴. En consecuencia, no está obligada la Iglesia de ceñirse en exclusiva al seguimiento de la sagrada escritura. Hay mucha revelación llegada hasta el tiempo presente de mano en mano. Si la Iglesia desea saber qué es cuanto le ha llegado sin escribirse desde Cristo y los Apóstoles, se fijará en las tradiciones de los padres de la antigüedad, principalmente en las de los que vivieron en tiempo de los Apóstoles²⁷⁵. En la misma escritura se habla claramente de que se recibe mucho desde los Apóstoles sólo de palabra²⁷⁶. Asimismo, recuerda también la misma escritura sagrada que ha de mantenerse lo entregado de palabra y por carta²⁷⁷. En los lugares más difíciles de la sagrada escritura no se ha de recurrir en exclusiva a otro lugar de la sagrada escritura como hacen los

267. Cf. nota 42.

268. Cf. nota 34.

269. Cf. nota 42.

270. Cf. nota 44.

271. Cf. nota 59.

272. Cf. nota 40.

273. Cf. notas 55 y 111.

274. Cf. nota 56.

275. Cf. nota 58.

276. Cf. nota 40.

277. Cf. nota 55.

herejes. Se debe acudir también a lo que retiene la Iglesia en su corazón. En caso contrario podría perecer la fe²⁷⁸.

Se comprende ahora por qué, a pesar de lo sostenido por Juan Eck, no necesite la Iglesia de revelación alguna nueva para justificar la existencia obligatoria de determinadas verdades de fe. Hay ciertamente revelación en la Iglesia más allá de la sagrada escritura. Con toda seguridad se afirmará también que no puede haber proposición de fe donde no hay revelación²⁷⁹. Pero la afirmación anterior no lleva al reconocimiento de que toda la revelación se halle en la sagrada escritura. No se ha de emplear entonces como regla única la sagrada escritura para medir lo que ha de tenerse o no tenerse como de fe. Los concilios nuevos están obligados a mirar a los antiguos, así como a atender al sentir de los padres²⁸⁰. Cuando el sentir de los padres antiguos es unánime en una concreta autoridad de la sagrada escritura, hay razón abundante en la Iglesia para llegar a proponer como de fe lo que es unánimemente admitido por todos²⁸¹.

¿No hubiera sido mejor que se hubiera puesto todo lo entregado por Cristo y por los Apóstoles en la escritura sagrada? Resulta ciertamente en gran parte conveniente que mucho de lo pertinente a la fe y al bien de la Iglesia haya llegado hasta la actualidad gracias a las tradiciones y de viva voz. Así lo hacían muchas veces los maestros antiguos en las instrucciones a sus discípulos²⁸². Además de conveniente en sumo grado es incluso más poderoso y eficaz que no se pusiera la totalidad de la doctrina por escrito. La ley evangélica es espíritu y es vida. No se entregó la misma a unas letras muertas y mudas. Hay diferencia entre la ley antigua y la nueva. En aquella se hallaba escrito todo, incluso lo más mínimo. La ley nueva lo tiene escrito todo en el corazón. Mientras los hombres de la antigua ley eran rudos y estaban sometidos a la servidumbre, los de la ley nueva son hijos perfectos que han sido llamados a la libertad de la gracia²⁸³.

Auctoritas traditionis²⁸⁴

Existe ciertamente fe eclesial que no consta claramente en las escrituras sagradas y que no ha sido todavía definida. Cuando se va a proceder a una definición concreta, la Iglesia comprueba lo que va a ser propuesto ante los fieles. ¿Tienen las tradiciones apostólicas y eclesiales una autoridad tan

278. Cf. nota 111.

279. Cf. nota 53.

280. Cf. nota 43.

281. Cf. nota 58.

282. Cf. nota 109.

283. Cf. nota 110.

284. Queda comprendida en este apartado la explicación de Domingo Báñez.

grande para comprobar los dogmas de fe²⁸⁵ como la tiene la Iglesia católica (el Sumo Pontífice o el concilio general)?²⁸⁶ En el siglo XVI hay una corriente de pensamiento opuesta a la autoridad. Los luteranos entienden que no hay necesidad de Papa o de concilio alguno para comprobar cuáles son los dogmas de fe. Para ellos presenta la escritura sagrada un sentido clarísimo y no hay necesidad en consecuencia de acudir a la autoridad de la Iglesia o a la antigüedad de las tradiciones²⁸⁷. Ven estos herejes a las tradiciones como una superstición farisaica y como una mera invención humana opuesta a la sacrosanta palabra de Dios²⁸⁸. Las tradiciones en su vaciedad podrán incluso obstaculizar a la salvación más bien que ayudar²⁸⁹. Todo lo referente a la fe y a la religión, así como todo lo necesario para conseguir la salvación, entienden que se hallará expresado claramente en las sagradas escrituras. Nada habrían enseñado Cristo y los Apóstoles que no se pusiera por escrito en el nuevo testamento²⁹⁰. En los libros canónicos estaría expresamente escrito todo lo anteriormente referido²⁹¹.

Los argumentos contrarios a que la tradición apostólica y eclesial sirva para comprobar un dogma de fe se apoyan en que las tradiciones no son irremplazables en cuanto todo lo necesario para creer y para alcanzar la salvación se halla en las escrituras sagradas²⁹². Se llega incluso a mostrar cómo Cristo vituperó las tradiciones como opiniones humanas. Se deducirá de ello la imposibilidad de que pertenezcan las tradiciones a la fe y a la salvación cuando son más bien perniciosas²⁹³. Asimismo, los santos padres no sólo habrían rechazado abiertamente las tradiciones, sino que habrían afirmado al mismo tiempo la necesidad de recurrir sólo a la sagrada escritura. De ello se sacaría la conclusión de que no han de aportarse las tradiciones para confirmación de la fe²⁹⁴. Se arguye también desde el supuesto de que no hay seguridad de que las tradiciones lleguen con el pasar del tiempo en su integridad e inviolabilidad a no ser que se recurra a un milagro, que no ha de admitirse como necesario en el gobierno común de la Iglesia. En cambio, es la sagrada escritura mucho más fiel a la hora de conservar lo transmitido que la memoria de los hombres. Si las tradiciones dependen de la memoria humana, habrá que concluir claramente que no gozarán éstas de la misma

285. Se puede presumir que el término «*dogma fidei*» designa en este caso la verdad firme de fe que no ha sido todavía definida por la Iglesia.

286. Cf. nota 134.

287. Cf. nota 132.

288. Cf. nota 131.

289. Cf. nota 133.

290. Cf. nota 132.

291. Cf. nota 133.

292. Cf. nota 135.

293. Cf. nota 136.

294. Cf. nota 137.

confianza que las sagradas escrituras²⁹⁵. Además resulta imposible conocer y distinguir las tradiciones de las disposiciones y opiniones humanas. Resulta ciertamente una imposibilidad extraer un argumento para confirmar los dogmas de fe en cuanto no hay constancia de cuáles son en concreto semejantes tradiciones²⁹⁶.

Los libros sagrados no contienen clara u oscuramente todo lo pertinente a la fe, así como tampoco se escribió todo cuanto fue enseñado por Cristo y los Apóstoles para institución de la Iglesia y para confirmación de la fe. La afirmación contraria es una herejía²⁹⁷. Tampoco es la sagrada escritura tan clara para todos hasta el punto de que sea susceptible de ser entendida por todos fácilmente, sin necesidad de doctores y maestros. Debe decirse a este respecto incluso que hay lugares en ella de muchísima dificultad. Esta es una verdad opuesta a los herejes luteranos. La aceptan como de fe todos los teólogos y doctores católicos²⁹⁸. Las tradiciones fueron siempre necesarias (en el estado de la naturaleza, de la ley escrita o del Evangelio) en orden a que el pueblo fuera dirigido en la fe y en la religión. Se trata de una conclusión bastante firme y cierta entre todos los católicos; pero goza de mayor certeza en el estado de la ley evangélica²⁹⁹. La Iglesia de Cristo no se gobierna y se rige solamente mediante las tradiciones divinas. También se sirve de las apostólicas y eclesiásticas³⁰⁰.

Las tradiciones son de tres clases. La primera categoría les corresponde a las tradiciones divinas. Reciben este nombre por brotar de la autoridad divina de Cristo y del Espíritu Santo. Emanan desde Cristo en cuanto el las enseñó inmediatamente con su predicación y doctrina o en cuanto los Apóstoles las entregaron para que fueran conservadas desde la inspiración del Espíritu Santo³⁰¹. Poseen entonces una total inmutabilidad. Por contener el mismo derecho divino, carece la Iglesia de potestad para quitarlas o para cambiarlas. Han de conservarse limpias de cualquier innovación por referencia a certísimos dogmas de fe³⁰². Hay otras clases de tradiciones. Unas se llaman apostólicas en cuanto se hallan fundadas en la autoridad de los Doce. Son las que los Apóstoles encomendaron con su autoridad a la Iglesia en calidad de pastores y preladados. Otras se adoptan el nombre general de eclesiásticas por haberlas recibido la Iglesia desde la autoridad de los padres de

295. Cf. nota 138.

296. Cf. nota 139.

297. Cf. nota 143.

298. Cf. nota 144.

299. Cf. nota 145.

300. Cf. nota 147.

301. Cf. nota 141.

302. Cf. nota 142.

la antigüedad³⁰³. Las tradiciones divinas poseen una fuerza y una autoridad tan grande para confirmar los dogmas de fe como la tenida por la Iglesia católica (las definiciones del Papa y del concilio) y como la que tienen las sagradas escrituras. No se ha de considerar menor hereje e infiel el que se opone a las tradiciones divinas de la Iglesia que el que se aparta de las escrituras sagradas y de las definiciones (de los concilios y de los Sumos Pontífices)³⁰⁴.

A pesar de la existencia de las sagradas escrituras, son convenientes las tradiciones. Aunque la escritura no enseña todo lo requerido para la salvación, las enseñanzas y preceptos de la misma indican que se sigan las tradiciones. Estas suplen lo que no se halla escrito en la escritura³⁰⁵. Cuando Cristo vitupera las tradiciones, se refiere a las que engañan al pueblo. Reprueba únicamente las vanas, supersticiosas e inútiles. Debe advertirse al respecto cómo no venera la Iglesia todas las tradiciones. Se limita a las emanadas del espíritu de Cristo y a las que guardan gran coherencia con las leyes divinas³⁰⁶. Por su parte, los muy doctos santos padres de la antigüedad veneraron con gran afecto las tradiciones y las confirmaron al aseverarlas muy seriamente³⁰⁷. Cuando los herejes rechazan las tradiciones, se olvidan de la providencia especial de Cristo y del Espíritu Santo con los que cuenta la Iglesia. Ven a ésta como si su proceder se acomodara sólo a las costumbres humanas³⁰⁸.

CONCLUSION

La sagrada escritura es regla de fe a la que no es lícito añadir ni sustraer nada. Es en consecuencia ilícito entonces constituir símbolo alguno de fe cuando ha sido editada la sagrada escritura. Así se formulaba Santo Tomás en el siglo XIII la primera objeción en el artículo noveno de la *Secunda Secundae*. Esta misma objeción recobra toda su actualidad en el siglo XVI con ocasión de la aparición de la herejía luterana. Desde Alemania se lanzaba constantemente entonces la acusación contra los artículos de fe. Se les reprochaba en concreto no haber sido extraídos correctamente desde la sagrada escritura. No coincidían los mismos con las proposiciones expresas de la sagrada escritura. Los artículos de fe demostraban claramente que la

303. Cf. nota 141.

304. Cf. nota 146.

305. Cf. nota 148.

306. Cf. nota 149.

307. Cf. nota 150.

308. Cf. nota 151.

escritura había sido injustamente recortada o aumentada. Cuando se había procedido a la redacción de los artículos de fe por parte del Papa y del concilio general, se había aumentado o disminuido indebidamente lo existente como revelación divina. Los luteranos aceptaban de buen grado la doctrina de los artículos de fe; pero no estaban de acuerdo con el número de ellos propuesto por la Iglesia. Entendían asimismo la redacción de un artículo nuevo como una operación simple en la que se tomaba una frase expresada en la sagrada escritura y se proponía universalmente como revelación inmediata de Dios. Todos estaban obligados entonces a creerla como tal. La operación de redactar de nuevo un artículo no necesitaba así concebida del Papa y del concilio general. Se había convertido en una operación fácil y sencilla. Podía realizarla cualquiera. Por otra parte, imponer un artículo nuevo autoritativamente en la Iglesia resultaba sencillísimo. Cualquier fiel podía comprobar por sí mismo la fe desde la sagrada escritura al ver que coincidía lo definido al cien por cien con lo revelado en ella.

Las tesis de los luteranos partían del supuesto de que es posible una equivocación cuando la Iglesia redacta con su autoridad el artículo de fe. Era precisamente Santo Tomás quien había enseñado en el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* que corresponde en último término al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo por pertenecerle la decisión definitiva en las cuestiones más graves de la Iglesia. Persistían todavía en el siglo XVI partidarios de la teoría conciliarista. Sostenían los mismos que el concilio general es superior al Sumo Pontífice en cuanto éste puede incurrir en error en materia de fe cuando actúa a solas. Interesa aquí aludir únicamente a que los conciliaristas pregonaban entonces abiertamente que, si el Papa redactaba a solas un artículo de fe, podía incurrir en error. En la Escuela de Salamanca se le presta poca atención a la teoría conciliarista. Son Vitoria y Soto quienes se entretienen un poco en ello. Fray Francisco se vio obligado a demostrar claramente que hablar de posibilidad de error en la definición de fe del Papa y del concilio es posible ciertamente en el plano teórico cuando no se ha puesto previamente la debida diligencia. De todas formas, coloca fuera de toda discusión que, si la Iglesia ha redactado con toda su autoridad un artículo de fe y lo ha impuesto a todos los cristianos, no habrá duda alguna al respecto de que no ha habido equivocación de por medio y de que lo redactado es verdadero, así como obligatorio universalmente. Tanto el Sumo Pontífice como el Concilio habrán puesto previamente toda la diligencia requerida para proceder a redactar el artículo de fe. No debe olvidarse a este respecto que el Papa y el concilio se hallan asistidos por la asistencia continua y perpetua del Espíritu Santo en orden a no incurrir en error al proponer la fe a todos los cristianos. De todas formas, es posi-

ble que las tesis radicales de los luteranos aceleraran la caída en picado de las tesis conciliaristas en el siglo XVI. Los ataques de los luteranos contra las definiciones de fe, vinieran éstas del Papa o del concilio general, harían caer en la cuenta a los teólogos católicos que la definición de fe radicaba decisivamente en la figura del Sumo Pontífice como el Vicario que es de Cristo en la tierra.

Como los luteranos identifican plenamente revelación con sagrada escritura, el tratamiento de esta problemática por parte de los teólogos católicos se centrará en mostrar ante todo cómo la revelación divina no se halla constituida solamente por la escritura sagrada. Además de ella habrá también revelación en las tradiciones no escritas. Han llegado éstas a la Iglesia actual de mano en mano. La sagrada escritura no se vale por sí sola para conducir a los hombres a la salvación. Por una parte, la sagrada escritura precisa de una regla que la señale claramente como portadora de la revelación divina. Es la Iglesia quien señala con claridad y con autoridad los libros canónicos en los que se halla contenida la sagrada escritura. Por otra parte, el texto de la sagrada escritura es difícil y oscuro en ocasiones. Su comprensión verdadera requiere también un esfuerzo continuo para desentrañarlo certeramente de entre otros posibles sentidos no correctos. Por otra parte, la Iglesia no trae revelación nueva alguna cuando redacta el nuevo artículo de fe; pero cuenta en tal operación, además de con la escritura sagrada, con la revelación que le llegó de forma oral. Gracias a ella puede advertir cuál es el auténtico sentido de la revelación y proceder a obligar a todos en orden a que lo crean. La redacción de un nuevo artículo de fe jamás conlleva el que se produzca aumento sustancial de la revelación. Esta no aumenta ni disminuye con ello. La Iglesia (Papa y concilio general) redacta siempre el nuevo artículo de fe desde la escritura.

Los salmantinos entienden que todo cuanto se necesita creer para alcanzar la salvación se encuentra contenido en la sagrada escritura, aunque no esté en ella todo de modo expreso y claro. También es verdad que algunos salmantinos afirman en ocasiones que la Iglesia tiene mucho, incluso de fe, sin hallarse en la sagrada escritura clara ni oscuramente. Una afirmación no se opone a la otra. Cuando la Iglesia redacta un artículo nuevo de fe, no descubre nada nuevo en el sentido de que fuera desconocido por los Apóstoles. La mayor explicación de la fe se dio en tiempo de Jesucristo. Es lo que afirma Santo Tomás en la respuesta a la objeción cuarta del artículo séptimo de la cuestión primera de la Secunda Secundae. El tiempo de la plenitud es el de Cristo. Conocieron con mayor plenitud los misterios de la fe quienes vivieron con mayor cercanía a Cristo, fuera con anterioridad (Juan Bautista) o con posterioridad (los Apóstoles). La redacción de un artículo nuevo no

tiene nada que ver con aumento del conocimiento de la fe existente. La Iglesia no enseña una realidad desconocida hasta entonces. El artículo nuevo redactado ha existido y ha sido creído siempre en la Iglesia. ¿Qué lleva entonces consigo el paso de una verdad de fe no definida a una verdad de fe definida? El hecho de la definición no afecta a la sustancia ni a la verdad de la fe. La salida satisfactoria a esta pregunta ha de buscarse en la obligatoriedad. Sería absurdo decir que la verdad una vez definida es en sí misma más cierta que lo eran anteriormente. Esta sigue siendo siempre la misma pese al paso del tiempo. La definición hace que haya obligación universal de aceptar por la fe lo que ha sido verdad en todo momento. Mientras la verdad no estaba definida podía ser ignorada, y contradicha incluso, inculpablemente. Ello no llevaba a incurrir en herejía. Una vez que la verdad ha sido definida como tal, ningún cristiano puede disentir conscientemente de ella sin incurrir en culpa.

Al lado del artículo de fe aparece también el dogma de fe dentro de esta problemática teológica. Si la primera parte de este trabajo cabe la posibilidad de colocarla justamente bajo la sombra de la problemática del artículo, se puede decir con toda justeza también que la segunda cae dentro de la del dogma. Este estudio ha sido titulado como «*Definire et comprobare fidem*». Es el artículo de fe el prototipo de la definición eclesial verdadera e infalible. El dogma aparece en relación con la fe creída firmentente en la Iglesia; pero es esa fe que necesita ser comprobada como revelación divina. La comprobación de la fe se realiza ciertamente cuando se va a proceder a la redacción de un artículo nuevo. La realizan con toda diligencia entonces el Papa y el concilio general. De todas formas, esa misma operación puede ser realizada también por los fieles de la Iglesia particularmente. La fe eclesial es más amplia que las proposiciones expresas de la escritura y que las definiciones expresas de fe realizadas por la Iglesia. Los fieles creen como de fe firmemente muchas verdades que no se hallan expresamente en los libros sagrados y que no han recibido el marchamo de una definición autoritativa por parte del papa y del concilio general. Se encuentran las mismas en el corazón de la Iglesia. Son las tradiciones divinas creídas por todos los fieles. La atención prestada a las tesis de los protestantes sobre la proposición expresa de la sagrada escritura, además de conducir a cimentar sobre bases más conscientes el carácter revelado del artículo de fe, ha llevado también a que se pusiera la atención en esa fe comprobable como tal y que no ha sido definida todavía por la Iglesia. Se cree la misma de verdad pese a no constar de modo expreso en los libros canónicos y en las definiciones eclesiales.

Sobre el “amor mutuo” de los cristianos

TEXTO

«Hijos míos, ya me queda poco que estar con vosotros [...]. Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, también vosotros amaos unos a otros. En esto conocerán todos que sois discípulos míos: en que os tenéis amor entre vosotros» (Jn 13, 33-35). «Este es el mandamiento mío: que os améis unos a otros igual que yo os he amado» (Jn 15, 12-14)¹.

Voy a hacer dos asedios en torno al «amor mutuo» de los cristianos. El primero, un comentario ceñido a la literalidad del texto, explicando el llamado evangelio de Juan por él mismo y por algunos otros textos del Nuevo Testamento. El segundo, una meditación desde la antropología metafísica, desde la realidad que llamamos amor y su significado en la vida humana. En ella haré una rauda incursión por otras formas históricas de encontrar a Dios o creer haberlo encontrado, así como un brevísimo apunte sobre cómo han vivido los cristianos el «mandamiento nuevo». Volveré, por último, a nuestra realidad.

I.- COMENTARIO

1.- *Situación del texto*

En todo enunciado, alguien dice algo a alguien en un espacio y tiempo determinados. Estas coordenadas espacio-temporales, creadas por el discurs-

1. Cito por *Nuevo Testamento*, traducción de J. Mateos / L. Alonso Shökel, introducciones, notas y vocabulario bíblico de Juan Mateos, con la colaboración de F. Camacho / A. Urbán / J. Rius / J. Barreto, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987².

so mismo y ordenadas en relación a un sujeto, no son algo extrínseco, sino parte integrante del significado, a veces decisiva.

Jesús, según Juan, pronuncia este texto en su última Cena con los discípulos. Su muerte está próxima. Les abre su corazón, «hijos míos», y les da su encargo final; les manifiesta su última voluntad; les deja su testamento. Con él comienza Jesús su discurso de despedida a los discípulos después de lavarles los pies, símbolo del amor con que los ama, y de anunciar la traición de Judas, la traición a ese amor. Son dos actitudes opuestas respecto al mandamiento nuevo, la que hay que seguir y la que hay que evitar. El texto tiene como destinatarios a los discípulos. En él se habla del amor que deben tenerse unos a otros como discípulos suyos. No habla para nada de los otros hombres, a no ser indirectamente, en cuanto posibles conocedores de su comunidad a través del amor que ven en ella.

2.- Mandamiento y mandamientos

De lo dicho se deduce la importancia de este texto. Es, según Juan, el texto fundacional de la comunidad cristiana, su institución como tal comunidad. En él compendia Jesús su vida, sus hechos y palabras.

Jesús lo llama «mandamiento», pero en realidad no lo es. Lo llama así para contraponerlo a los mandamientos de la antigua alianza. Aquello pasó. En adelante, les dice, este es el mandamiento. Pero no se trata de una ley impuesta desde fuera, que haya que acatar sumisamente, como lo sería si fuera verdaderamente mandamiento. El amor no se impone. Es él el que se nos impone y nos incita a actuar.

Jesús ama, actúa en bien de los hombres («pasó haciendo el bien», Hch 10,38) porque está en sintonía con su Padre, «que es amor» (1 Jn 4, 8), identificado con él. Pues lo mismo debemos hacer los discípulos. No seguimos a Jesús por obligación, sino por vocación. No nos amamos por ley, sino por estar identificados con Jesucristo, con el Padre en definitiva; porque en la muerte de Jesucristo «hemos comprendido lo que es el amor» (1 Jn 3. 16); porque Dios «nos amó a nosotros y envió a su Hijo» (1 Jn 4, 10). Insistiremos en esto.

«Os doy un mandamiento nuevo», dice Jesucristo. Pero poco después añade: «Las exigencias que yo propongo no las propongo como cosa mía» (Jn 14, 10). «Si me amáis, cumpliréis los mandamientos míos» (Jn 14, 15). «El que ha hechos suyos mis mandamientos y los cumple, ese es el que me ama» (Jn 14, 21). «Si seguís conmigo, y mis exigencias siguen entre vosotros, pedid lo que queráis que se realizará» (Jn 15, 7). «Si cumplís mis man-

damientos, os mantendréis en mi amor, como yo vengo cumpliendo los mandamientos de mi Padre y me mantengo en su amor» (Jn 15, 10).

Ahora bien, Jesús no explica nunca cuáles son sus mandamientos ni los de su Padre; nunca los enumera. Y es que el «mandamiento nuevo» expresa la actitud que tienen que tener los discípulos entre ellos. Los «mandamientos suyos» son los actos concretos que derivarán de esa actitud; las obras exigidas por «su mandamiento»; la respuesta que tendrá que dar el discípulo en cada circunstancia y con cada persona. Imposible enumerarlos. El «pecado del mundo» (la injusticia, la falta de amor) (Jn 1, 29) origina los pecados concretos del hombre contra el hombre. Del «mandamiento nuevo» brotan los innumerables «mandamientos» en favor del hombre. El Evangelio nos orienta, nos dice en qué dirección debemos caminar. Los pasos concretos que tenemos que dar, el contenido de nuestros actos, somos nosotros los que tenemos que decidirlo en vista de la realidad en que vivimos. Hay que entender, pues, el mandamiento nuevo en toda su radicalidad y configurar desde él nuestra vida en todos sus aspectos.

3.- Novedad del mandamiento de Jesús

Jesús llama «nuevo» a su mandamiento y lo es efectivamente por varias razones.

En primer lugar, porque propiamente no es un mandamiento, como acabamos de ver, sino algo que viene exigido por el hecho de ser discípulos suyos. Nuestro amor es el río formado por el manantial vivo que brotó de su costado traspasado (Jn 19, 34). En segundo lugar, porque no hay más mandamiento que este. De él nacen las obras que el discípulo hará a lo largo de la vida. En tercer lugar, por la novedad inesperada de su contenido: Jesús no manda amar a Dios, sino que se amen mutuamente unos a otros en su realidad individualísima (no solo en lo común y público, como se dirá después), tal como son, por ellos mismos; así Dios será glorificado en ellos. En cuarto lugar, porque la norma y modelo ya no es el amor que cada uno se tiene a sí mismo, sino Jesucristo en persona: «igual que yo os he amado». En quinto lugar, porque su amor mutuo será la señal, el distintivo de su condición de discípulos suyos. Por fin, pero no en último lugar, porque la razón fundamental para amarse es el estar identificados con el Padre, que nos amó primero, llegando al extremo de darnos a su Hijo para que tengamos vida definitiva (Jn 3,16). Las dos primeras razones ya quedan expuestas. A continuación expongo las otras.

No es la única vez que Jesús habla de novedad en relación con su buena noticia. «Nadie echa una pieza de paño sin estrenar a un manto pasado, por-

que el remiendo tira del manto y deja un roto peor. Tampoco se echa vino nuevo en odres viejos, porque, de lo contrario, revientan los odres, el vino se derrama y los odres se echan a perder; no, el vino nuevo se echa en odres nuevos, y así las dos cosas se conservan» (Mt 9, 16-17). Jesús no se atiene a la disciplina del ayuno ni se la impone a sus discípulos. Donde está él, hay alegría, libertad, amistad (Mt 9, 10; *ib.*, 19. 19; Jn 2, 1-11). Las antiguas observancias e instituciones ya no tienen lugar (Gál 4, 8-11). No caben componendas entre lo nuevo que él trae y lo viejo, aunque por desgracia esto persistió tenazmente en la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén y fue lo que se transmitió con mayor firmeza. No hace falta recordar sus enseñanzas sobre la Ley, el culto, el Templo, el Mesías, hijo de David, frente al Mesías, Hijo de Dios... «Donde hay un cristiano, hay humanidad nueva; lo viejo ha pasado, existe algo nuevo» (2 Cor 5, 17).

4.- Dirección del amor

Jesús no dice: «amad a Dios» o «amadme», sino: «amaos unos a otros». Si examinamos nuestro lenguaje, es evidente que le hemos corregido la plana. Nosotros hablamos de «amar a Dios» y solo después, muy después, de «amar al prójimo» como consecuencia del amor a Dios. En la moral anterior al Concilio Vaticano II y en los repertorios que corrían para preparar el examen de conciencia se distinguía claramente entre deberes para con Dios y deberes para con el prójimo, entre mandamientos de la primera tabla y mandamientos de la segunda. Se había vuelto al Antiguo Testamento, que desafortunadamente ha predominado sobre el Nuevo durante largas épocas y aún hoy es notoriamente visible en muchas prácticas.

Jesús, en cambio, a la hora de resumir su evangelio, dice simplemente: «este es mi mandamiento: que os améis unos a otros». También en otras ocasiones dejó fuera los mandamientos de la primera tabla. Un joven rico le preguntó: «Maestro, ¿qué tengo yo que hacer de bueno para conseguir vida eterna?» Jesús le contesta: «Si quieres entrar en la vida guarda los mandamientos». ¿Cuáles?, pregunta él, y Jesús le responde: «no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no darás falso testimonio, sustenta a tu padre y a tu madre y ama a tu prójimo como a ti mismo» (Mt 19, 16-19 par). Nada más. Los tres primeros mandamientos, referentes a Dios, ni los menciona. Moisés mandó sustentar al padre y a la madre, no dejarlos en la miseria. Letrados y fariseos, en cambio, enseñaban que quien ofrecía sus bienes al templo, es decir, a Dios, quedaba libre de esta obligación. Jesús les dice: invalidáis «el mandamiento de Dios con esa tradición que os habéis transmi-

tido. Y de estas hacéis muchas» (Mc 7, 13). La piedad para con Dios se expresa amando al prójimo, no desentendiéndose de él. Y en ese amor hay que empezar por los propios padres, aunque otra cosa dijeran los fariseos y hayan dicho después monjes y frailes. En el «juicio de las naciones», es decir, de los paganos, la suerte de estos dependerá del bien que hayan hecho a los pobres y desamparados, con quienes Jesús se identifica; de ninguna otra cosa (cf. Mt 25, 31-46).

Y es que Dios no nos comunica su amor para que se lo devolvamos a él —¿para qué lo querría?—, sino para que lo comuniquemos a los demás. ¿Qué diríamos de quien hiciera un regalo a alguien con la condición de que este se lo devolviera?

«Dios es amor» (1 Jn 4, 8) y «así demostró su amor al mundo, llegando a dar a su Hijo único, para que todo el que le presta su adhesión tenga vida definitiva y ninguno perezca» (Jn 3, 16). «Y este es el contenido del testimonio: que Dios nos ha dado vida definitiva, y esta vida está en su Hijo» (1 Jn 5, 11). Dios nos ha comunicado en Jesucristo su amor, su Espíritu, para que lo difundamos sobre los demás. Su amor es una onda expansiva. Alcanzados por ella, debemos seguir su dirección. Jesucristo nos la ha señalado: «amaos unos a otros».

El mejor comentario a este texto es la primera carta de san Juan: «El mensaje que oísteis desde el principio fue este: que nos amemos unos a otros [...]. Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos [...]. Hemos comprendido lo que es el amor porque aquel entregó su vida por nosotros; ahora también nosotros debemos entregar la vida por nuestros hermanos [...]. No amemos con palabras y de boquilla, sino con obras y de verdad» (1 Jn 3, 11-18). «Amigos míos, amémonos unos a otros, porque el amor viene de Dios y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no tiene idea de Dios, porque Dios es amor. De este modo se manifestó entre nosotros el amor de Dios: enviando al mundo a su Hijo único para que tuviésemos vida por su medio. Esto define a ese amor: no el haber nosotros amado antes a Dios, sino el habernos él demostrado su amor enviando a su Hijo para que expiase nuestros pecados. Amigos míos, si Dios nos ha amado así, es deber nuestro amarnos unos a otros. A la divinidad nadie la ha visto nunca; si nos amamos mutuamente, Dios habita en nosotros y su amor queda realizado en nosotros. Esta es la señal de que habitamos en él y él en nosotros, que nos ha hecho partícipes de su Espíritu [...]. Conocemos el amor que Dios mantiene en nosotros. Dios es amor: quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él [...].

Podemos amar nosotros porque él nos amó primero. El que diga «yo amo a Dios» mientras odia a su hermano, es un embustero, porque quien no

ama a su hermano a quien está viendo, a Dios, a quien no ve, no puede amarlo. Y este es el mandamiento que recibimos de él, que quien ama a Dios ame también a su hermano» (1 Jn 4, 7-21)².

Jesucristo dio su vida por nosotros. Ahora, dice Juan, nosotros debemos darla por nuestros hermanos. Dios nos ha amado. Deber nuestro es amarnos unos a otros. Aquí no hay lógica. Si Jesucristo dio su vida por nosotros, nosotros tendríamos que darla por él. Si Dios nos ama, nuestro deber sería amarle a él. Esta es nuestra mentalidad. Esta es la mentalidad religiosa. Pero Jesucristo nos diría como a san Pedro: vuestra idea «no es la de Dios, sino la humana» (Mt 16, 23). «A la divinidad nadie la ha visto nunca», dice Juan aquí, y lo dijo en su Evangelio (1, 18). A Dios, a quien no se le ve, no se le puede amar, dice también. Hay que amarlo en quienes él ama: en nuestros hermanos, realizando su designio, identificándonos con él. De la plenitud del amor de Cristo hemos recibido nuestro amor, «un amor que responde a su amor» (Jn 1, 16). Respondemos a su amor amándonos.

5.- Reciprocidad del amor

«Amaos unos a otros», nos dice Jesucristo. Tanto en el evangelio como en los textos que he citado de su primera carta, Juan entiende el amor como una conducta en reciprocidad, algo que va y viene. Así lo entiende también san Pablo. «A vosotros, hermanos, os han llamado a la libertad; solamente que esa libertad no dé pie a los bajos instintos. Al contrario, que el amor os tenga al servicio de los demás» (Gál 5, 13). «Si hay un estímulo en el Mesías y un aliento en el amor mutuo; si existe una solidaridad de espíritu y un cariño entrañable, hacedme feliz del todo y andad de acuerdo, teniendo un amor recíproco y un interés ecuánime [...] en la unidad. En vez de obrar por egoísmo o presunción, cada cual considere humildemente que los otros son superiores y nadie mire únicamente por lo suyo, sino también cada uno por lo de los demás» (Flp 2, 1-4). El amor, según el Apóstol, es el deber permanente que tenemos unos con otros. «A nadie le quedéis debiendo nada, fuera del amor mutuo, pues el que ama al otro tiene cumplida la ley» (Rom 13, 8).

El amor, en el Nuevo Testamento, no es un sentimiento delicuescente y edulcorado. El amor son hechos, obras, entrega a los demás, don de sí

2. «Es claro que Juan evita siempre el hablar directamente y sin añadidura del amor hacia Dios» (José M. Castillo, *Oración y existencia cristiana*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1979, 171 n- 37). En su Evangelio no aparece nunca esta expresión y en 1 Jn sólo en 4, 21 y en 5, 2, donde el contexto deja claro que se trata del amor que se identifica con Dios en la observancia de los mandamientos, es decir, en la entrega a los hermanos, como veremos luego. Puede verse en José M. Castillo bibliografía sobre este tema.

mismo; pero no un don adusto, seco y desabrido, sino afable, efusivo, entrañable, cariñoso. «Cariño entrañable» es la expresión de san Pablo (Flp 2,1). «Bien sabe Dios con qué cariño cristiano os echo de menos» (Flp 1, 8). El texto dice literalmente: «cómo os añoro en las entrañas de Jesucristo». Es la manera cristiana de designar el cariño. Las «entrañas» eran la sede del afecto, como el corazón lo era del pensamiento. «Como buenos hermanos, sed cariñosos unos con otros, rivalizando en la estima mutua» (Rom 12, 10). «Sed cariñosos unos con otros»: ¡palabra de Dios!

6.- «Igual que yo os he amado»

Antes, en el Evangelio de Juan, Jesús ha dado como norma a sus discípulos el que se asemejen a él. «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros» (Jn 6, 53). Comer su carne y beber su sangre es asimilar su vida y muerte, hacerse semejante a él, reproducir sus rasgos, asimilar su amor, expresado en su vida (su *carne*, su *cuerpo*) y en su muerte (su *sangre*). Juan sitúa el mandamiento del amor entre la traición de Judas y la predicción de las negaciones de Pedro; es decir, en el mismo lugar en que Mt (26, 26-30) y Mc (14, 22-269) colocan la eucaristía. Esto quiere decirnos que el amor mutuo es el sentido profundo, la realidad por ella significada. La expresión «comer su cuerpo y beber su sangre», simbolizados en el pan y el vino, quiere decir tomarle a él como norma de vida; comprometerse, como él, en llegar hasta el final en la actividad liberadora del hombre.

«Os dejo un ejemplo para que igual que yo he hecho con vosotros, hagáis también vosotros» (Jn 13, 15), les dice a los discípulos al terminar de lavarles los pies. Jesús espera que los suyos le igualen en el cumplimiento de su evangelio: «amaos como yo os he amado». Haced lo «que yo he hecho», nos dice, en paralelismo con las palabras referentes a la eucaristía: «haced esto en memoria mía». «Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced lo mismo en memoria mía [...]. Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre; cada vez que bebáis, haced lo mismo en memoria mía» (1 Cor 11, 24-25). Cada vez que comáis el pan y bebáis la copa, haced lo que yo estoy haciendo: entregaos a los demás como yo y sellad vuestra entrega con vuestra sangre; estad dispuestos a ser perseguidos «por causa mía», por vuestra entrega; a que os condenen incluso a la muerte. Jesucristo no manda repetir una ceremonia ritual de gestos y palabras en su materialidad. Manda que comamos el pan y bebamos la copa haciendo lo que él hizo, entregándonos a los demás con todas las consecuencias, incluida la muerte violenta. «Lo

mismo» («esto») tiene un valor anafórico: recoge el significado de su acción y palabras en toda su complejidad.

La norma de nuestro amor mutuo es, por consiguiente, Jesucristo, que nos «amó hasta el fin» (Jn 13, 1); Jesucristo levantado en alto (crucificado y exaltado). Este debe ser siempre nuestro punto de referencia, la estrella polar por la que orientarnos en el océano de nuestras relaciones personales. «Lo mismo que en el desierto Moisés levantó en alto la serpiente, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre para que todo el que lo haga sujeto de su adhesión tenga vida definitiva» (Jn 3, 14-15). En torno a él se constituye y progresa la comunidad cristiana. «Mirarán al que traspasaron» (Jn 19, 37). De su costado brotaron «sangre y agua» (Jn 19, 34): su amor manifestado (*sangre*) y su amor comunicado (*agua*). Él es quien tira de nosotros y nos impulsa a amarnos. «Cuando sea levantado de la tierra, tiraré de todos hacia mí» (Jn 12, 32). No es un modelo exterior que tengamos que copiar, sino un modelo que nos incita; que despierta en nosotros una actitud de benevolencia hacia los demás; que nos impulsa a traducirla en obras.

¿Cómo tiene que ser nuestro amor? Esta misma pregunta se hizo san Pablo y, mirando a Jesucristo crucificado, respondió: «el amor es paciente, es afable; el amor no tiene envidia, no se jacta ni se engríe, no es grosero ni busca lo suyo, no se exaspera ni lleva cuentas del mal, no simpatiza con la injusticia, simpatiza con la verdad. Disculpa siempre, se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre» (1 Cor 13, 4-7). ¡Cuánto bien nos haríamos a nosotros mismos y a aquellos con los que convivimos, si meditásemos con frecuencia estas palabras y las encarnásemos en la realidad, en nuestra realidad!

7.- El Padre, origen de nuestro amor a través de Jesucristo

Al leer las palabras de Jesús sobre el mandamiento nuevo, quizá hemos concluido que el Padre no tiene arte ni parte en este asunto, pues no se le menciona expresamente. Conclusión evidentemente errónea. Basta escarbar un poco en ellas para encontrarle y precisamente como el que las sostiene y da sentido. Recordemos algunos textos ya citados, sin necesidad de citarlos de nuevo. Es él el que ha tenido la iniciativa, no nosotros. Porque él nos ama nos amamos. Porque Jesucristo, manifestación del amor del Padre, dio su vida por nosotros, sabemos que amar es dar nuestra vida por nuestros hermanos. Nuestro amor mutuo, como discípulos de Jesús, viene del Padre. Nuestro amor es respuesta al amor de Jesús (Jn 1, 16), como él responde al amor que recibe del Padre. El ser, la sustancia del Padre, si es que estas pala-

bras tienen sentido aplicadas a Dios, es amar. Todo lo que él hace es expresión de ese amor. Dios es amor, fuerza, dinamismo que alcanza a la comunidad cristiana a través de Jesús y a toda la humanidad. «La Palabra se hizo hombre» (Jn 1, 14). Cualquier afirmación que contradiga esta su realidad es falsa.

Los discípulos han visto a Jesucristo, han experimentado su amor. «Hemos contemplado su gloria –la gloria que un hijo único recibe de su padre–, plenitud de amor y lealtad» (Jn 1, 14). El amor, la gloria, que Jesús recibe del Padre lo comunica a sus discípulos. «La prueba es que de su plenitud todos nosotros hemos recibido: un amor que responde a su amor» (Jn 1, 16). «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que han visto nuestros ojos, lo que contemplaron y palparon nuestras manos acerca de la Palabra, que es la vida; porque la vida se ha manifestado, la hemos visto, damos testimonio y os anunciamos la vida definitiva, la que se dirigía al Padre y se ha manifestado a nosotros. Eso que hemos visto y oído os lo anunciamos también a vosotros para que vosotros lo compartáis con nosotros; y nuestro compartir lo es con el Padre y con su Hijo, Jesús Mesías» (1Jn 1, 2-3).

Como dice Juan Mateos, el uso extraño del neutro («lo que existía desde el principio»...) «puede indicar que la vida de que se trata no es solamente la que se manifestó en la persona de Jesús, sino también, de modo más general, la que, por su obra, existe y se manifiesta en las comunidades cristianas»³. El proyecto de Dios sobre el hombre se ha hecho tangible en Jesús y, en diferente medida, continúa realizándose en los suyos. San Pablo dirá: «el amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5, 5).

8.- Amor de entrega y amor de identificación

Nos ayudará a entender las palabras de Jesús distinguir entre amor de entrega y amor de identificación. Amor de entrega es aquel por el que una persona se da a otra; se dedica enteramente a ella; pone su atención e interés en favor de ella y se emplea en su servicio. En el amor de identificación, en cambio, una persona acepta a otra; está de acuerdo con ella, con sus gustos y aficiones; llega a tener las mismas ideas y creencias que ella, los mismos propósitos; hace suyos los proyectos de ella.

3. *Nuevo Testamento*, edic. cit., 1. 124.

a) *Amor de entrega*

Dios ama a Jesús con amor de entrega: se da a él, le comunica su vida, su Espíritu. Pero no le da su amor para que se lo devuelva a él (eso sería egoísmo, dominio, una forma de esclavizarlo), sino para que, identificado con él, lo difunda entre los hombres. Dios es una onda en expansión. La expresión máxima de su amor es Jesucristo.

Identificado con su Padre, Jesucristo ama a los hombres, nos ama con amor de entrega, nos comunica el amor recibido del Padre, nos da su vida, nos entrega su Espíritu. «Y, reclinando la cabeza, entregó el Espíritu» (Jn 19, 30). Apareciéndose a los discípulos, una vez resucitado, sopló sobre ellos y les dijo: «recibid el Espíritu Santo» (Jn 20, 22). Pero no nos lo comunica para que se lo entreguemos a él, para que se lo devolvamos, sino para que, identificados con él, lo comuniquemos a otros, nos lo comuniquemos mutuamente, nos amemos.

Dios no quiere al hombre para él. Lo quiere para que sea como él, hijo suyo, como su Hijo amado, Jesús; don de sí, amor sin límites. Dios no reclama al hombre para él como en el Antiguo Testamento. El hombre no es siervo de Dios ni de Jesucristo, sino hijo y amigo. «Nadie tiene amor más grande por los amigos que uno que entrega su vida por ellos. Vosotros sois amigos míos si hacéis lo que os mando. No, no os llamo siervos, porque un siervo no está al corriente de lo que hace su señor; a vosotros os vengo llamando amigos, porque todo lo que oí a mi Padre os lo he comunicado» (Jn 15, 15). Dios no es rival del hombre, sino que con su Espíritu le potencia para que alcance su condición divina. «A cuantos la han aceptado los ha hecho capaces de hacerse hijos de Dios: a esos que mantienen la adhesión a su persona» (Jn 1, 12). Anularse el hombre para afirmar a Dios, enajenarse en él, desentenderse de los hombres, servirle en la soledad, lejos del mundo, es negar a Dios, creador, dador de vida.

El discípulo, en los evangelios, no se entrega a Dios ni se consagra a él ni a Jesucristo. Es Dios quien consagra a Jesús para que comunique su amor y Jesús nos consagra con su amor para que lo comuniquemos. Nos consagra para ir a los demás. «No me elegisteis vosotros a mí, os elegí yo a vosotros y os destiné a que os pongáis en camino, produzcáis fruto y vuestro fruto dure» (Jn 15, 16). «Conságralos con la verdad, verdad que es tu mensaje. Igual que a mí me enviaste al mundo, también yo los he enviado a ellos al mundo y por ellos me consagro yo mismo, para que también ellos estén consagrados con verdad» (Jn 17, 17-19). «Igual que el Padre me ha enviado a mí, os envío yo también a vosotros» (Jn 20, 21). Y, dicho esto, sopló sobre ellos, les dio su Espíritu, los consagró en la verdad para su misión, como el Padre

le había consagrado a él. «El Espíritu del Señor descansa sobre mí, porque él me ha ungido. Me ha enviado a dar la buena noticia a los pobres [...], a proclamar el año favorable del Señor» (Lc 4, 18-19).

Así piensa también san Pablo. «El amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu santo que nos ha dado» (Rom 5,5). «Es que el amor del Mesías no nos deja escapatoria, cuando pensamos que uno murió por todos» (2 Cor 5, 14).

Textos en los que ni Dios ni Cristo figuran «como objeto, sino como primer sujeto y fuente del amor que el Espíritu Santo pone en nosotros [...]». Parece que el *agapé* que corre del corazón de Dios como de su fuente no se detiene en nosotros, sino que pasa por nosotros para continuar corriendo en beneficio de otros seres. Es, en verdad, el amor *de Dios* el que, por nosotros, continúa su curso. Pero, por este *agapé*, nosotros somos algo muy distinto de un conducto inerte: no pasa por nosotros sin nosotros [...]. El *agapé* de Dios toma en nosotros un relevo vivo y, en el movimiento por el que nosotros alcanzamos a otros seres, es al mismo tiempo nuestro y de Dios [...]. Los cristianos son relevos vivientes del *amor* que corre de Dios como de su fuente»⁴. Como decía Bergson, es preciso amar a los otros «no por el amor de Dios, sino con el amor con que Dios nos ama»⁵

Convendría que en nuestro lenguaje sobre estos temas nos atuviéramos a los evangelios. Nosotros hablamos de entrega y consagración a Dios. ¿Justifican los evangelios esta expresión? No. Es Dios quien nos consagra y, cuando se recibe su consagración, hay que apretarse los machos, porque ser consagrado por Dios es ser enviado al mundo para ser buena noticia y anunciarla; la buena noticia de su amor, manifestado en Jesús de Nazaret. Lo demás son pamplinas nuestras, ideas de los hombres (Mt 16, 23). Nosotros hablamos, por ejemplo, de consagrar una iglesia a Dios; pero, todavía en el siglo V, el papa Sixto dedicó la basílica de santa María la Mayor al pueblo de Dios. En el arco de su ábside se lee: «Xystus episcopus plebi Dei»⁶. Este es el auténtico lenguaje cristiano, el original. El otro es un híbrido de Antiguo Testamento y paganismo⁷.

4. Yves Congar, *Dieu, qui envoie en mission*, en *La Vie Spirituelle* 711 (1994) 492.

5. Cit. por Charles Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo. VI. Exilio y regreso*, versión española de Soledad García Mouton y Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid 1995, 24.

6. Cf. Juan Mateos, *Cristianos en fiesta. Más allá del cristianismo concencional*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1976², 111-129.

7. Son dos direcciones opuestas. En los griegos, el amor de Dios (genitivo objetivo, el amor que se tiene a Dios) es el amor con que este mundo sublunar, arrastrado por el *primum mobile*, le ama «naturalmente»; el «peso» que arrastra las esferas celestes y a los hombres hacia él «en cuanto que es amado» (Aristóteles, *Metafísica*, 1072b. Edic. trilingüe por Valentín García Yebra, Edit. Gredos, Madrid 1970), ocupando cada cosa su «lugar» natural (sobre las distintas

b) *Amor de identificación*

Jesús, identificado con el Padre, en sintonía con él, ama a los discípulos. «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10, 30). «Quien me ve a mí está viendo al Padre [...]. ¿No crees que yo estoy identificado con el Padre y el Padre conmigo? Las exigencias que yo propongo no las propongo como cosa mía: es el Padre, quien, viviendo en mí, realiza sus obras. Creedme: yo estoy identificado con el Padre y el Padre conmigo; y si no, creedlo por las obras mías» (Jn 14, 9-11). «Aquel día experimentaréis que yo estoy identificado con mi Padre» (Jn 14,20). «El mensaje que estáis oyendo no es mío, sino del Padre, que me envió» (Jn 14, 24). «Pues sí, os lo aseguro: un hijo no puede hacer nada por sí, tiene que vérselo hacer al padre. Así, cualquier cosa que este haga, también el hijo la hace igual, porque el padre quiere al hijo y le enseña todo lo que él hace. Y le enseñará obras mayores que estas para vuestro asombro» (Jn 5, 19-20).

Jesús se identifica con su Padre; nosotros, con él. «De su plenitud todos nosotros hemos recibido: un amor que responde a su amor» (Jn 1, 16). «Igual que el Padre me ha enviado a mí, os envió yo también a vosotros» (Jn 20, 21). «Sí, os lo aseguro: quien me presta adhesión, hará obras como las mías y aun mayores» (Jn 14, 12). Jesús espera que estemos a su altura. Al lavarles los pies a los discípulos, se puso a su nivel. En realidad, los subió hasta el suyo, los hizo iguales a él. Por eso el comportamiento de ellos debe ser igual al suyo: realizar, ellos también, el proyecto creador del Padre. «Para que igual que yo he hecho con vosotros, hagáis también vosotros» (Jn 13, 13). «Un discípulo no es más que su maestro, aunque, terminado el aprendizaje, cada uno le llegará a su maestro» (Lc 6, 40).

Identificados con Jesús, nos identificamos con el Padre. Nuestras obras, como las de Jesús, son las del Padre. Como Jesús, «mientras es de día, nosotros tenemos que trabajar realizando las obras del que me envió» (Jn 9, 4).

clases de movimientos, sobre el peso y los lugares naturales, es decir, sobre la mecánica sublu-
nar en la antigüedad, cf. S. Sambursky, *El mundo físico a finales de la antigüedad*, Alianza Edi-
torial, Madrid 1990, 76-110). Según los griegos, Dios no ama, no puede amar: sería una imper-
fección, una dependencia de lo corruptible. Dios es el objeto del amor de los hombres. Estos se
consagran a Dios y le dedican templos. En el Nuevo Testamento, el amor de Dios (genitivo sub-
jetivo, el amor que Dios nos tiene) es el amor con que él ama a sus criaturas. Su amor se derra-
ma en nosotros y nosotros lo expandimos. El sujeto primero es siempre él. No vamos nosotros a
él, sino que él viene a nosotros y nos empuja hacia los demás. Aquí no cabe hablar de consagra-
ción a Dios, ni tiene sentido dedicarle templos a aquel a quien se adora en cualquier tiempo y
lugar. Los templos no son ya casa de Dios, sino casa del pueblo de Dios, los lugares en los que
este se reúne. Cf. C. S. Lewis, *La imagen del mundo*, Antoni Bosch, editor, 1980, 85- 87; José
Vega, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*,
Estudio Agustiniiano, Valladolid 1987, 533-544.

«Las exigencias que tú me entregaste se las he entregado a ellos y ellos las han aceptado» (Jn 17, 8). «Padre santo, guárdalos unidos a tu persona para que sean uno como lo somos nosotros» (Jn 17, 11).

«Amar a Dios es, en primer lugar, aceptarlo en uno mismo como presencia y fuerza de amor (el Espíritu), cuyo término es siempre el hombre. Así, amando a los demás, se hace a Dios presente en uno mismo y se establece con él la única relación posible, la de su amor aceptado, que es su presencia y su gloria»⁸.

9.- *Experiencia de Dios en el amor mutuo*

Los evangelios nos repiten con insistencia que el lugar de encuentro del hombre con Dios es una vida de entrega, como la de Jesús, al servicio de los demás. «Suprimid este santuario y en tres días lo levantaré [...]. Se refería al santuario de su cuerpo» (Jn 2, 19-21), de su persona. Jesús es el nuevo santuario, la nueva morada de Dios. «Créeme, mujer, se acerca la hora, o, mejor dicho, ha llegado en que los que dan culto verdadero adorarán al Padre con espíritu y lealtad, pues el Padre busca hombres que lo adoren así. Dios es espíritu, y los que lo adoran han de dar culto con espíritu y lealtad» (Jn 4, 21-24). Se da culto al Padre, se le venera, imitándole; haciendo lo que él hace, haciéndose hijos suyos, cada vez más semejantes a él; colaborando con él en su obra creadora, llevándola a plenitud; amando lealmente al hombre. «Por ese cariño de Dios os exhorto, hermanos, a que ofrezcáis vuestra propia existencia como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios, como vuestro culto auténtico» (Rom 12, 1). El «cuerpo» (*sôma*), como dice literalmente el texto («*que ofrezcáis vuestro propio cuerpo*»), es la vida, «la propia existencia», la persona en cuanto se exterioriza y relaciona, en cuanto es identificable y activa; la persona entera en su relación con los otros y con el universo. Las mutuas relaciones de amor y entrega con las que los cristianos, a imitación de Jesús, vamos entretejiendo nuestras vidas son nuestro auténtico sacrificio; el culto en el que Dios se complace. Hay aquí para los cristianos motivo de reflexión antropológica y ecológica. Este es el culto que ofreció Jesús Mesías, mediante el cual quedamos consagrados. «Aquí estoy yo para realizar tu designio[...]. Por esa voluntad hemos quedado consagrados, mediante la ofrenda del cuerpo de Jesús Mesías, única y definitiva» (Heb 10, 9-10). Y este es el culto que celebramos en la eucaristía.

8. Juan Mateos y Juan Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, 618.

«Uno que me ama cumplirá mi mensaje y mi Padre le demostrará su amor: vendremos a él y nos quedaremos a vivir con él» (Jn 14, 23). Cumplir el mandamiento de Jesús es tener experiencia de Dios, de su gracia, de su Espíritu (*inhabitación del Espíritu Santo*, dicen). Cumplir los mandamientos de Jesús es percibir la presencia del «Espíritu de la verdad, el que el mundo no puede recibir porque no lo percibe ni lo reconoce. Vosotros lo reconocéis, porque vive en vosotros y además estará con vosotros» (Jn 14, 17). El amor mutuo, presencia del Espíritu, hace madurar la comunidad cristiana y la diviniza. Esta es su experiencia fundamental. Si esta no existe, todo lo demás es una farsa. Si existe, Jesús está en ella con su Espíritu y lo está el Padre, como está el amado en el amante, impulsándola a hacer sus obras y sosteniéndola en ellas, dándole vida.

10.- El amor mutuo, seña de identidad de los discípulos de Jesús

«En esto conocerán todos que sois discípulos míos: en que os tenéis amor entre vosotros» (Jn 13, 35) «igual que yo os he amado». Se trata, conviene insistir en ello, del amor mutuo de los discípulos. Por consiguiente, de un amor inspirado en el de Jesús, con el que se identifican con el Padre. Este es el signo distintivo de sus discípulos, sus señas de identidad. No hay más. Ni leyes, ni observancias, ni penitencias, ni cultos rituales, ni vestimentas, ni ninguna otra parafernalia. Todo eso pasó, pertenece al Antiguo Testamento y al paganismo. Ni el ascetismo, ni el misticismo en el sentido usual del término (cf. *Diccionario de la Real Academia Española* o *Diccionario de uso del español* de María Moliner; hoy esta palabra se ha vuelto incontrolable, como la de *carisma*), ni las elucubraciones racionales sobre Dios son el distintivo del cristiano. La misma santa Teresa escribe: «¡Cuántas cosas de estas hacían los filósofos, u aunque no sea de estas, de otras de tener mucho saber!»⁹. Como no lo son la química, ni la ecología, ni la arquitectura... Ha habido cristianos ascetas y místicos, como ha habido filósofos, ingenieros, físicos... Pero fuera del cristianismo ha habido también filósofos, ingenieros, físicos... y muy rigurosos ascetas y místicos muy subidos (judíos, musulmanes, budistas...), cuyo lenguaje marcó el de algunos cristianos.

Es este distintivo del amor mutuo, en seguimiento de Jesucristo, el que nos posibilita la misión en el mundo: que los hombres «tengan vida y les rebose» (Jn 10, 10). Para comunicar vida hay que tenerla; para comunicar amor cristiano hay que amar cristianamente, mostrar que los hombres somos

9. *Moradas* V, 3, 7, en *Obras completas*, BAC, Madrid 1979⁶, 400.

hermanos, hijos de un mismo Padre, revelado en Jesús de Nazaret. «Enseñadles a guardar todo lo que os mandé» (Mt 28,20). La comunidad cristiana se convierte en un espacio de amor y luz, signo del amor de Jesucristo en medio del mundo, signo del amor del Padre. «Yo, por mi parte, la gloria que tú me has dado se la he dado a ellos, para que sean uno como nosotros somos uno - yo identificado con ellos y tú conmigo-, para que queden realizados alcanzando la unidad, y así conozca el mundo que tú me enviaste y que les has demostrado a ellos tu amor como me lo has demostrado a mí» (Jn 17, 22-23). «Vosotros sois la luz del mundo [...]. Empieze así a brillar vuestra luz ante los hombres; que vean el bien que hacéis y glorifiquen a vuestro Padre del cielo» (Mt 5, 14-16). De aquí, de esta realidad del amor mutuo y solo de ella, no de la fuerza de la espada ni del apoyo del poder civil (Mt 26, 52-54; Jn 18, 33-38) ni de la «ostentación de elocuencia o saber» (1 Cor 2, 1)¹⁰, debe partir la evangelización de los que se interesen por nuestra fe. «Dispuestos siempre a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida una explicación, pero con buenos modos y respeto y teniendo la conciencia limpia» (1 Pe 3, 15-16). Una vida de amor mutuo es ya evangelización. Una vida de entrega a los demás es mística y ascética, la única mística y ascética cristiana para nosotros, dada nuestra comprensión del evangelio y del ser del hombre.

II.- MEDITACIÓN

11.- Definición del amor

Leemos en el *Diccionario de la Real Academia Española*: «Amor. Sentimiento que mueve a desear que la realidad amada, otra persona, un grupo

10. El Régimen de Cristiandad, por muchas justificaciones históricas que se le busquen y muchos apoyos vétero-testamentarios que se le encuentren, es la negación del evangelio. La espada está de más cuando se anuncia al Dios de Jesucristo, que «es amor» (1 Jn 4, 8), y se proclama «el año favorable del Señor» (Lc 4, 19). «Mirad que yo os envió como corderos entre lobos» (Lc 10, 3). La historia de las misiones, desde Constantino hasta la pérdida de las últimas colonias europeas tras la Segunda Guerra Mundial, tiene un lado sangriento absolutamente vituperable. El siglo XIX, llamado el Siglo de las Misiones, alcanzó cotas inimaginables de explotación y destrucción por obra de ingleses, belgas, holandeses, italianos y franceses. Se habla, con razón, de las persecuciones de los cristianos por los paganos; pero hay que hablar también, con no menos razón, de las de estos por aquellos. Cf. Ramón Teja, *Los monjes vistos por los paganos*, en *Codex Aquilarensis* 8 (1993) 13-24; P. F. Beatrice (dir.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, trad. S. J. e S. Zampa, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993. San Agustín (algunos textos suyos sobre el particular se estudian en la última obra citada, pp. 101-114) justificó la violencia de los emperadores Constantino y Teodosio contra los gentiles: la victoria sobre los gentiles era una victoria sobre el diablo. Cf. *De civ. Dei* V, 25 y 26, 1; Y. M. Duval, *L'éloge de Théodose dans la Cité de Dieu* (V, 26, 1), en *Recherches Augustiniennes* 4 (1966) 135-179.

humano o alguna cosa, alcance lo que se juzga su bien, a procurar que ese deseo se cumpla y a gozar como bien propio el hecho de saberlo cumplido».

Este es el significado de la palabra «amor». Pero la definición es una abstracción, un esquema, un fragmento, una fórmula algebraica, cuyas letras no tienen valor ninguno en concreto. Son los distintos usos de la palabra los que irán dando valor numérico a esas letras, significados concretos. El significado será en cada uso mucho más denso y rico que la definición académica o cualquier otra que se dé.

Amor de Dios, amor de los hijos, amor de la gloria, amor de padre... Son los ejemplos que pone el DRAE. Se podría continuar la lista con otros muchos. Hay muchas formas de amor. ¿Cómo entenderlas? ¿En que relación se hallan unas con otras? Habría que establecer en cuál de sus usos tiene el significado pleno y a partir de él establecer el significado de los otros. Parece evidente que, cuando hablamos de amor sin más, nos referimos al amor intersexuado.

«Creo que es un error radical partir de ese amor genérico e indiferenciado, que puede aplicarse a la relación entre padres e hijos, hermanos, amigos, incluso a la música, la ciencia o la patria, y tratar luego de buscar la diferencia específica del amor en sentido estricto, el amor que he llamado intersexuado o heterosexual, el amor entre hombre y mujer *como tales*. Que este amor sea una especie de aquel género, esto es precisamente lo que habría que probar. Yo pienso más bien que todos los «amores» son formas biográficas derivadas del amor en sentido estricto, realidades humanas cuya última raíz está en la posibilidad del amor en el riguroso sentido del término [...].

¿Cuándo madura y se actualiza la persona prometida y latente en el niño? Sin duda al llegar a la pubertad, es decir, a la edad en que su condición sexuada es plenamente poseída [...]. La realidad plena de la persona coincide con la inserción en el horizonte de la condición amorosa intersexuada, a la luz de la cual se ordenan y adquieren significación biográfica todas las demás realidades «afectivas». Significa el paso a otro orden de magnitud o, si se prefiere, a otra cualidad. Si se quiere hablar de géneros, ahora es cuando se realizaría el «paso a otro género», no el descubrimiento particular dentro de un género ya conocido. [*En el Génesis II, 24, la creación del hombre como varón y mujer, la condición sexuada*] es la raíz de la primera relación humana y, por tanto, del primer amor.

De esta condición hay que partir, si no me engaño, para comprender todas las formas de lo que se llama «amor» en cualquier sentido. Entiéndase-me bien. No quiero decir que cualquier amor sea una modificación -menos todavía, una degeneración- del amor heterosexual, sino que, en la efectiva realidad de la vida humana tal cual es, dentro del ámbito de la estructura

empírica, todo amor radica en esa condición sexuada que es la posibilidad del amor entre hombre y mujer [...]. No es casual que en tantas lenguas la palabra «amor» tenga un sentido amplísimo y vago y un sentido más preciso y fuerte, que es justamente el amor entre hombre y mujer. Sin este, todos los «amores» humanos serían otra cosa, tendrían otro sentido. Y no sería difícil perseguir las anomalías en estos «amores» -desde la amistad hasta la pasión intelectual o el patriotismo- cuando por cualquier razón está afectada la raíz del amor en sentido riguroso [...].

La instalación de la persona en su condición amorosa en su concreción respecto de otra persona [...] es el que podríamos llamar «lugar ontológico» del amor en sentido estricto, interpretado biográficamente y dentro del marco de la estructura empírica. En él habrán de radicarse todas las formas posibles -histórica, social y personalmente- de amor, y todas aquellas formas de «amor» en el sentido lato de la expresión, que habría que derivar homológicamente, mediante sumas y restas, es decir, mediante modificaciones estructurales, de ese núcleo radical y originario»¹¹.

La cita ha sido larga, pero tiene la virtud, creo, de plantear el problema en términos rigurosos, a la altura de nuestro tiempo. Es un buen punto de partida para reflexionar sobre estos temas. En general, hablamos por aproximación; no amamos el rigor de los conceptos. No hay más que preguntar por el significado de las palabras que usamos a diario. Preferimos la luz agriada, el trazo grueso, el crepúsculo y las vaguedades.

12.- *Amar y ser amado*

En ninguna otra relación humana resalta más la estructura interpersonal del hombre que en el amor. El hombre es comunidad. Decir hombre es decir sociedad, pluralidad. Un hombre solo no sería hombre.

Al hablar del amor, se acostumbra a pensar y hablar del amor *a* los demás, pero se suele pasar por alto el amor *de* los demás. Y, sin embargo, este amor es uno de los factores determinantes en el desarrollo equilibrado de la personalidad. Cada uno se percibe a sí mismo, se percata de quién es él en el trato con los otros. Y según sea el trato que reciba, así será la percepción que tendrá de sí mismo. Se hará consciente de su dignidad, de ser alguien, de ser persona, si es tratado como tal. Pero si los demás le desprecian y ningunean, se sentirá vil y despreciable y nadie. De ahí la estupidez

11. Julián Marías, *Antropología metafísica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973, 199-202.

antigua, todavía seguida por muchos, de no alabar, en su presencia, a quien se lo merece, no sea que se ensoberbezca, y sí, en cambio, censurarle para que se humille, especialmente a niños y jóvenes. Hay que alabar a las claras, sin tapujos, lo que merece alabanza. En cuanto a lo censurable, o se censura abiertamente o se calla uno. Lo que no es admisible es elogiarlo en voz alta y zamarrearlo por los rincones. Esto tiene un nombre: hipocresía, farsa. De ahí también el peligro que tiene trivializar la corrección fraterna y convertir en ejercicio cicatero y ruin lo que fue establecido por motivos graves. Hay quienes se dedican a señalar las motas, pero nadie se atreve a sacar las vigas (Lc 6, 41).

¡Qué contento se puso el pícaro Guzmán de Alfarache tras oír predicar «un buen sermón de un docto agustino» sobre el Cuerpo Místico de Cristo. «¡Válgame Dios -me puse a pensar- que aun a mí me toca y yo soy alguien! ¡Cuenta se hace de mí! ¿Pues qué luz puedo dar o cómo la puede haber en hombre y oficio tan oscuro y bajo? Sí, amigo, me respondía. A ti te toca y contigo habla, que también eres miembro de este Cuerpo Místico, igual con todos en sustancia, aunque no en calidad»¹².

«Y ¿qué era lo que me deleitaba sino amar y ser amado?», se pregunta san Agustín¹³. Amar y ser amado. Al amar, el hombre se logra a sí mismo, madura humanamente más que con ninguna otra actividad. Se cumple, también aquí, lo del evangelio: el que pone a salvo su vida, el que no la entrega a los demás, la pierde; pero el que la pierde, el que la entrega a los demás, la salva (Mt 16, 25). El amor es incluso motor del desarrollo intelectual. Aviva la inteligencia en la comprensión de lo que se ama. Cuando un tema atrae el interés y el investigador se entrega a él con amor y gozo, los resultados suelen ser óptimos. Todo cambia si se trabaja con desgana. Es un hecho comprobado constantemente el progreso que hacen los alumnos con el maestro al que aman¹⁴. Si le aman, es, sin duda, porque se sienten amados por él. Y esto nos lleva al otro aspecto del amor, al amor recibido. No menos necesario que amar es ser amado. Es precisamente el no ser amado lo que hace ver lo imprescindible que es el amor en la afirmación de la persona, especialmente en la infancia, pero no solo en ella¹⁵. Desequilibrios, perturbaciones

12. Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache* (Clásicos Castellanos 83), parte I, libro II, c. 3, Espasa-Calpe, Madrid 1969, Vol. II, 38.

13. *Confess.* II, 2, Cf. *ib.* III, 1, 1.

14. «Serán tanto más provechosas las horas de la escuela, cuanto más se parezca a la madre quien les enseñe, aun con detrimento de la sabiduría académica. Goethe decía -y con qué profunda verdad!- que «solo aprendemos de aquel a quien amamos»; y esta frase nos enseña todo el valor pedagógico de la madre, y en su defecto, de la maestra, más que sabia, maternal» (Gregorio Marañón, *Biología y feminismo*, en *Obras completas*, Espasa-Calpe, Madrid 1967, III, 26)

15. Cf. Juan Rof Carballo, *Violencia y ternura* (Col. Austral A 19), Espasa-Calpe, Madrid 1988.

psicológicas, trastornos incluso biológicos provienen muchas veces de no sentirse amado. No sentirse amado es sentir el vacío de la propia existencia, sentirse al borde del abismo, quizá precipitarse en él. El amor se aprende amando, es verdad, pero se aprende aún más, siendo amado. Primero el ser amado y después amar. El niño aprende a amar al ser amado. Su amor es respuesta al amor recibido. El amor es siempre respuesta al otro, no sólo en la niñez. Es el otro, con su sola presencia, el que incita, el que hace aparecer la posibilidad de amar, el que origina el deseo de amar.

El infierno no son los otros, hay que afirmar rotundamente contra Lastre. El infierno es una vida de que está ausente toda mirada amorosa; una vida no estremecida por la presencia del otro, en la que nunca se haya oído la voz cálida de otra persona.

«Sólo Dios basta», escribió santa Teresa¹⁶. ¡Memez soberana!, dicho sea con todo respeto a la santa. Si sólo Dios basta, ¿qué estamos haciendo aquí los demás? Semejante afirmación la contradijo, como tantas otras, con su vida de intensas y sobreabundantes relaciones humanas, a veces demasiado humanas; difícilmente encajables en los cánones ascéticos que ella misma, siguiendo la tradición, enseñaba y hacía cumplir. Pero es que los textos del Nuevo Testamento, los citados al hablar de la reciprocidad del amor y otros muchos, dicen lo contrario.

¡Cuántas depresiones y neurastenias se evitarían en los conventos si existiera en ellos este mutuo amor cariñoso de que nos habla el Nuevo Testamento! Pero los maestros espirituales vieron siempre la afectividad como una zona oscura y pantanosa en la que el diablo campaba a sus anchas. La rigidez y austeridad eran norma del trato personal, siempre parco y controlado. De aquí el persistente estiaje afectivo de la vida conventual. El cariño se veía como afeminamiento, y ya se saben las connotaciones peyorativas que esta palabra conllevaba. Incluso las mujeres tenían que ser varoniles¹⁷, ásperas y hurañas. Un solo ejemplo: «ninguna hermana abraza a otra, ni la toque el rostro, ni en las manos, ni tengan amistades en particular, sino todas se amen en general, como lo mandó Cristo a sus apóstoles muchas veces, pues siendo tan pocas, fácil será de hacer. Procuren de imitar a su esposo, que dio la vida por nosotros; este amarse unas a otras en general y no en particular importa mucho»¹⁸.

16. *Poetas*, en *Obras completas*, edic. cit., 514.

17. «No querría yo, hijas mías, lo fuédesed en nada (*mujeres*), ni lo pareciédesed, sino varones fuertes [...]. El Señor las hará tan varoniles que espanten a los hombres» (santa Teresa, *Camino de perfección* 7, 8, códice de Valladolid, en *Obras completas*, edic. cit., 221).

18. Id., *Constituciones* 6, en *Obras completas*, edic. cit., 642.

En el ambiente en que se vivía en los conventos, las amistades y otras señales de afecto no

¿Dónde prohibió Jesucristo a sus apóstoles que se amasen en particular y les mandó que lo hicieran en general? ¿Qué clase de amor es ese «en general»? El amor, si existe, es personal, individualísimo, de persona a persona. Y, cuando es recíproco, como pide el evangelio, alcanza a estas en su núcleo más irreductible. Habrá que amar a todos sin acepción de personas, como ama Dios (Rom 2, 11; Sant 2, 1; y otros varios textos del NT); pero, también como Dios, a cada uno en particular (los «llama por su nombre» (Jn 10, 3), individualísimamente. La amistad, por otra parte, o es particular o no es amistad. Amigo de todos, amigo de nadie. ¿En virtud de qué se puede prohibir sentimiento tan humano y necesario? Y ¿dónde prohibió Jesucristo a los discípulos las muestras de amor y amistad usuales en su tiempo y las de los siglos venideros?

Sería curioso y ejemplar un estudio comparado de la afectividad en los clásicos espirituales y en el Nuevo Testamento, comenzando por lo que en él se dice sobre la de Jesucristo. Veríamos entonces cuándo y dónde se fueron introduciendo doctrinas extrañas a la inspiración original, por mucho que se haya repetido a lo largo de la historia la cantinela del retorno a las fuentes. Y es que cada cultura y cada época tiene sus propios ojos y con ellos lee los textos del pasado. También nosotros. El retorno a las fuentes sólo puede significar, en el mejor de los casos, conocerlas. Nada más. Nunca, gobernarse por ellas.

dejaban de ser un peligro. Eran notorios y frecuentes sus desvíos. El error estaba en pretender solucionarlos con inútiles recursos de tejas arriba, siendo así que su solución está de tejas abajo, y con castigos y prohibiciones, estableciendo tiempos, siempre escasos, de recreo en común, únicos en los que se permitía el trato con los hermanos, y controlando incluso el contenido de la conversación. Es decir, condenando la convivencia. Como siempre, para que no hubiera abusos se prohibían los usos. No hay modo de solucionar un problema mal planteado. Una afectividad viciada en su raíz produce frutos viciados. Ahí está la historia del celibato que lo corrobora.

En la vida humana, tal como es, hay una determinación sexuada. No existe «el hombre». Existen varones y mujeres en relación de disyunción y polaridad. Cada término de la relación está intrínsecamente referido al otro, como define la disyunción el *Diccionario de la Real Academia Española*. Se proyectan mutuamente el uno hacia el otro, se reclaman entre sí. Desde su condición sexuada ve cada cual la realidad entera. Toda la vida, hasta la comprensión de la física cuántica, por ejemplo, queda impregnada por ella. Y en ella se originan los comportamientos sexuales y asexuales (los «asexuados» no existen) (cf. Julián Marías, *Antropología metafísica*, edic. cit., 145-154 y 183-212). Negar esta condición sexuada del hombre, aunque sea por sublimación, distorsiona la vida entera. «La dualidad de los sexos trae consigo que hombres y mujeres estén constituidos por la referencia de los unos a los otros hasta el punto que, tanto en aquellos como en estas, todo modo deficiente en vivir referido al otro sexo es lo que, en cada caso, reclama explicación y justificación» (José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, (Col. Austral 1501), Espasa-Calpe, Madrid 1972, 113).

13.- *Excurso sobre la experiencia de Dios en la naturaleza*

Si «Dios es amor» (1 Jn 4, 8), el amor al prójimo será evidentemente lugar de encuentro con él. Ahí podrá el hombre compenetrarse e identificarse con Dios. Si Dios es Padre, se le encontrará siendo hijos suyos, imitándole, amando a los hombres como él los ama. Pero ¿solo ahí se le podrá encontrar? Dios es creador. Es también una de las afirmaciones bíblicas fundamentales. Parece que también se le podrá encontrar en las criaturas, en la naturaleza.

«Desde que el mundo es mundo, lo invisible de Dios, es decir, su eterno poder y su divinidad, resulta visible para el que reflexione sobre sus obras, de modo que no tienen disculpa» (Rom 1, 20). Pero la lectura que se ha hecho de este texto durante siglos ha sido mágica. Consiste en afirmar de Dios, llevadas al máximo, las cualidades de las criaturas, y en negar en él los defectos de estas. Método a todas luces erróneo. ¿En qué se parece la silla al silletero? «No he visto nunca parecerse nada la raíz de la planta a su flor ni a su fruto. Probablemente, pues, es condición de toda causa no parecerse nada a su efecto»¹⁹.

Este y otros textos bíblicos movían a buscar pruebas de la existencia de Dios por las criaturas; pruebas que cuajaron en las famosas cinco vías de santo Tomás, cuya trampa descubre hoy cualquier párvulo. En ellas, antes de partir, se conoce ya, y muy bien, la realidad a la que por fas o por nefas hay que llegar. Es el mismo sofisma que sigue usándose, a veces, en la investigación teológica. Se parte de una verdad incommovible en todos sus extremos y se les dice a los teólogos: busquen las pruebas. Llamar a esto investigación no es serio ni emparentarlo con la razón. Para llegar a Dios desde el mundo no se puede empezar llamando criaturas a las cosas, si antes no se ha demostrado que han sido creadas. De las cosas, del universo, se llegará, si es que se llega, a un fundamento y raíz; pero que eso sea Dios es lo que hay que probar y no darlo por probado: «a esto llamamos Dios, luego Dios existe». Si se probara, aún nos quedaría mucho trecho para demostrar que ese Dios es el Dios del que hablamos los cristianos u otro cualquiera de los que hablan otras tradiciones²⁰

19. José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias* (Col. Austral 151), Espasa-Calpe, Madrid 1968⁷, 38.

20. Doy tan solo una bibliografía de urgencia:

Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, introducción de Pedro Cerezo Galán (Col. Austral A 312), Espasa-Calpe, Madrid 1993, 10, 49-50 y *passim*; id., *Mi religión y otros ensayos breves*, (Col. Austral 299), Espasa-Calpe, Madrid 1968⁵, 11-12; Fernand van Steenberghen, *Un incident révélateur au Congrès thomiste de 1950*, en *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 84 (1989) 379-390, donde cita otras publicaciones suyas que no he podido consultar; Fidel

A lo largo de los siglos, ha habido muchos hombres que han hablado de su experiencia de Dios en muy variadas formas. En el corazón de un bosque solitario y rumoroso, junto a un manantial que puja y puja, a la vera de un río que se precipita o se remansa, en el silencio de una noche estrellada..., el hombre puede encontrarse lleno de preguntas que le lleven hasta la misma entraña del mundo, al interior iluminado de la totalidad de las cosas, y a trascenderlas todas en busca del ausente, de su razón fundante.

Kant y Heidegger, Leopoldo Panero, Dámaso Alonso, Unamuno, Mallarmé, Schleiermacher, Gerard Manley Hopkins, sor Juana Inés de la Cruz, Pascal, san Juan de la Cruz, san Ignacio de Loyola, fray Luis de León y tantos otros, desde el hombre primitivo a nuestros días, contemplaron, sobrecogidos, el parpadeo de lo divino en el silencio nocturno. Sintieron en sus carnes, estremecidos, el ala del misterio, la presencia por ausencia de alguien inasible, invisible e inefable. Cada uno de ellos nos dejó su versión, de acuerdo con sus creencias y supuestos.

La presencia por ausencia de alguien, acabo de escribir. Esto no lo hubiera dicho jamás un antiguo. Para ellos la presencia de Dios en el cielo nocturno era algo evidente, inmediato, tan presente como las estrellas. Aún más, pues era él quien las sostenía en el ser y les daba luz, la verdadera causa inmediata de todo cuanto eran y hacían²¹. Era él más que ellas quien lo hacía. En el cielo nocturno, ellos veían a Dios como vemos nosotros las estrellas. Y ¿cómo no iban a verlo si el aire estaba poblado de poderes y las estrellas habitadas de inteligencias soberanas, y las siete esferas y los tres cie-

Casado, *¿Es válida la demostración racional de la existencia de Dios a través de las vías?*, en *Estudio Agustiniiano* 5 (1970) 627-639; Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1985, 118-178; Julián Marías, *El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo*, en *San Anselmo y el insensato*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973, 66-70 y 91-93; id., *La filosofía del P. Graty*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1972, 98-113.

El problema de lo fundamental y lo último, a partir de la *relicación* del hombre, ha sido planteado por Zubiri en toda su radicalidad. Su esfuerzo filosófico es inestimable. Aun así, no hemos llegado al umbral de la divinidad y estamos lejos, muy lejos, del Dios de los cristianos. Cf. Paulino Garagorri, *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Editorial Plenitud, Madrid 1968, 131-168; Diego Gracia, *Voluntad de verdad (Para leer a Zubiri)*, Editorial Labor, Barcelona 1986, 94-98 y 211-236.

21. Solamente dos textos de fray Luis de León. «Porque, a la verdad, el nacer los árboles, y el crecer y dar fruto, parece negocio que viene todo del cielo, y cosa no hecha por los árboles, sino que la hacen en ellos con pequeña ayuda de ellos, y por orden y eficacia de otros» (*Exp. del libro de Job*, 8, 20, en *Obras completas castellanas*, BAC, Madrid 1951², 921). «Porque él lo hace todo, no solo porque desde su principio compuso las causas para ello, sino también porque, cuando se hace, concurre él con las causas» (*Íb.*, 37, 6, *ib.*, 1219). Cf. P. Marcelino Gutiérrez, *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*, en *Obras completas*, Real Monasterio de El Escorial 1929, I, 203-206.

los se movían acordemente, en danza cósmica, alabando al Señor, sentado como rey en el empíreo con sus ángeles y sus santos? En el silencio de la noche, solo ante el misterio, el hombre se sentía desterrado, lejos de la patria por la que gemía. De allí le llegaban los sonos de una música no precedera²². En respuesta a ella, se le despertaban las ansias más profundas, y los ojos se le convertían en manaderos, y suspiraba por la luz que no conoce ocaso y por la «verdad sin velo» (fray Luis de León) y el reposo eterno. Como suspira quien, en la fría soledad de una noche de invierno, oye la música lejana que baja hasta él desde la casa que brilla en fiestas allá en la montaña²³.

No son, evidentemente, éstos nuestros sentimientos; pero, por muchas explicaciones científicas y filosóficas que se den, la noche sembrada de estrellas seguirá llenando de asombro a los mortales, que seguirán haciéndose preguntas, pero ahora quizá sin respuesta. Sonos, perfumes, voces, parpadeos, sueños... El hombre seguirá, inevitablemente, acudiendo a la cita tras el rastro que se pierde en el confín inaccesible. «Vengo detrás de una copla / que había por el sendero»²⁴. «Desde el umbral de un sueño me llamaron...»²⁵.

Pero no sólo en la noche se encontraba a Dios. Para los hombres anteriores a la modernidad secularizada las criaturas eran camino hacia él. Como nosotros vemos el paisaje a través del cristal sin fijarnos en este, ellos veían a Dios a través de las criaturas, que para ellos eran traslúcidas. Fijarse, detenerse en ellas, estudiarlas era violentarlas, alterar su finalidad, pecar. Es este un tema recurrente en los autores espirituales. Sea suficiente citar a san Agustín.

«Pregunté a la tierra y me dijo: ‘no soy yo’; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viviente y me respondieron: <no somos Dios, búscale más allá de nosotros>»²⁶. Y así continúa preguntando al aire, al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas, recibiendo siempre la misma respuesta: «no somos tu Dios». «No sois mi Dios, pero decidme algo de él. Y todas exclamaron a una inmen-

22. Cf. San Agustín, *Enarr. in ps.* 41, 9.

23. Cf. las odas «El aire se serena», «¿Cuándo será que pueda...?», «Cuando contemplo el cielo» y «Alma región luciente» de fray Luis de León, *Poesías*, en *Obras completas castellanas*, V, VIII, XII y XVI, edic. cit., 1.436-1.438, 1.442-1.444, 1.451-1.453 y 1.458-1.460.

24. Juan Ramón Jiménez, *Pastorales*, I, en *Segunda antología poética (1898-1918)* (Col. Austral 1460), Espasa-Calpe, Madrid 1969, 55.

25. Antonio Machado, *Galerías, LXIV*, en *Poesía y prosa*, edic. crítica de Oreste Macrí (Clásicos Castellanos. Nueva Serie 12), Espasa-Calpe, Madrid 1989, 474.

26. *Confess.* X, 6, 9.

sa y sola voz: 'él nos ha hecho'. Mi pregunta era mi mirada atenta; y su respuesta, su belleza»²⁷. «A todos hablan, pero solo entienden su voz los que la contrastan con la verdad interior»²⁸.

Esta última frase nos abre el camino para entender qué es lo que se quiere decir cuando se habla de las criaturas como voz de Dios o del cántico con que le alaban. ¿Cantan ellas la gloria de Dios o la canta el que las ve? ¿Son voz de Dios o las hace voz de Dios el que las contempla? Lo que hacemos es trasladar nuestros sentimientos a las criaturas, hacerlas resonadores de nuestros pensamientos; personificarlas, ya dirigiéndoles la palabra (apóstrofe), ya haciéndolas hablar (prosopopeya). Una técnica bien conocida en todas las literaturas. No son los ojos los que ven, sino el hombre. No se ve con los ojos, sino con los conceptos, dice Platón en el *Teeteto*; con la «verdad interior», dice san Agustín. Los ojos son como el cristal por el que vemos. Por eso hay tantas ideas de la realidad, tantos puntos de vista, que es lo que significa etimológicamente *idea*. Y unos alaban a Dios al ver el universo; otros se encogen de hombros y otros lo niegan.

«Que todas tus criaturas te den gracias, Señor» (Sal 145 (144), 10). ¿Cómo le alabarán «si no tienen voz ni pueden conocer a Dios [...]». La urdimbre de las criaturas, esta ordenadísima belleza, sin interrupción desde lo ínfimo a lo sumo y desde lo sumo a lo ínfimo, templada, sin embargo, con sus diferencias, alaba toda ella a Dios. ¿Por qué lo alaba? Porque al ver su hermosura, alabas tú a Dios en ella. La belleza de la tierra es, en cierto modo, la voz de la tierra. Fijas tu atención y ves su belleza, su fecundidad, su vigor, cómo germina la semilla, cómo a veces produce lo que no se ha sembrado. Lo ves y con tu atenta mirada es como si le preguntaras. Tu investigación es tu pregunta. Y cuando has investigado y escudriñado con asombro su fuerte vigor, su hermosura inmensa y su claro poder, que por sí misma no puede tenerlo, al instante piensas que no puede existir por ella misma, sino por su Creador, Lo que en ella encontraste es la voz de su alabanza para que alabes tú a Dios. Es que, ¿considerada en su conjunto la belleza de este mundo, no te responde a una sola voz: 'no me hice yo, sino Dios' ?»²⁹. El hombre mira, es decir, pregunta. Y lo que ve le fuerza a alabar a Dios, es decir, responde. Es el hombre quien pregunta y es él quien responde. Si el que pregunta y responde canta la gloria de Dios, las criaturas la cantan.

27. *Íb., íb.*

28. *Íb., íb., 10.*

29. *Enarr. in ps.* 144, 13. Sobre la mirada como pregunta y la respuesta de las cosas; sobre el lenguaje de las cosas; la voz de la realidad, o como quiera decirse, tiene unas consideraciones profundas y bellas Manuel García Morente, en *Escritos pedagógicos* (=Col. Austral 1571), Espasa-Calpe, Madrid 1975, 143-145.

Hubo siglos en que el hombre de determinadas culturas no vio así las cosas. No había para él criaturas, pues no había creación. Con el proceso de des-cristianización que comenzó a vivirse en la Edad Moderna, las criaturas están dejando de serlo y Dios aparece cada vez más lejano en el horizonte de muchos hombres.

La belleza del universo, en su conjunto, fuerza a alabar al Creador. ¿Y la fealdad? ¿Y el mal? «Por envidia del diablo» entraron en el mundo (Sal 2, 24; Gén 3, 14-19), contestaban de carrerilla los creyentes. Algunos, sin excluir esta razón, sintiéndose poetas añadían: son los lunares en el rostro de la hermosa; las palabras neutras que, lejos de anular la belleza de un poema, la realzan; las disonancias que no disuenan, sino que refuerzan la armonía³⁰. Hoy muchos, dubitativos, se abstendrán de responder. Algunos quizá sospechen que la idea tradicional de Dios, un Dios congelado, garrapiñado, identificado con el ser de Parménides, ya no funciona. Que, como cristianos, tenemos que redescubrir al «Padre de nuestro Señor, Jesús Mesías; Padre cariñoso y Dios que es todo consuelo» (1 Cor 1, 3); Dios que es vida y da vida, Dios que es amor y da amor y ríe y sufre y llora, el Dios del que hablan los evangelios. Los cristianos haremos bien en volver a él, en vivir lo que Jesús vivió y enseñó, y desde ahí hacernos nuestras preguntas.

14.- *Historicidad del amor*

Lo cierto es que definimos el amor, la justicia, la vida religiosa, la pobreza, el matrimonio, la ciudad, la espiritualidad agustiniana, el hombre, la religión, el sacerdocio, la libertad, la rosa, el seminario, el sol, la tierra... y cualquier otra realidad, y nos paseamos con esa definición por la historia

30. «Dios, por quien el conjunto de las cosas es perfecto, aun con sus imperfecciones. Dios, por quien nada disuena hasta el confín del mundo, pues las cosas peores cantan a una voz con las mejores [...]. Dios, en quien están todas las cosas, pero a quien ni la fealdad le afea, ni la malicia le hace malicioso, ni el error le extravía» (san Agustín, *Sol.* I, 1, 2). Tanto los demonios como los hombres malos contribuyen al bien de los buenos «y así se embellece el orden de los siglos, como una canción bellísima compuesta de antítesis [...]. Las antítesis embellecen el lenguaje. Así las realidades contrarias realzan la belleza de las generaciones» (id., *De civ. Dei.* XI, 18). Dios, inmutable, gobierna las cosas mudables y manda las convenientes a cada tiempo «hasta que pase la hermosura del conjunto de los siglos, del que aquellas son partes, adecuadas cada una a su momento, como una inmensa canción de un cantor inefable, y vayan a contemplar eternamente la belleza los que dan culto legítimo a Dios mientras es el tiempo de la fe» (*Ep* 138, 1, 5). El universo entero es «una canción», *carmen universitatis* (*De musica* VI, 11, 29), que no debe traducirse por *poema*, sino por *canción*, como ya observó Ernst Robert Curtius (cf. *Literatura europea y Edad Media latina*, FCE, México- Madrid-Buenos Aires 1976, II, 759).

universal sin hacer distinción de tiempos y lugares, mucho menos de personas, creyendo que en cada caso agota la realidad. Prescindimos de todas las circunstancias socio-históricas en que se ha encarnado y de todo lo individual. Todo ello lo juzgamos una quisicosa, un accidente sin mayor interés. Y así no nos enteramos de nada. La realidad, que no es un concepto, aunque necesitemos de ellos para apresarla, se nos escapa siempre. Decimos, por ejemplo, que el sentido vivo de comunidad es un rasgo característico de la espiritualidad agustiniana, herencia de san Agustín, y nos quedamos tan orondos. En realidad, no hemos dicho nada concreto si a continuación no materializamos su significado y lo corporeizamos con el contenido real que tiene en la época o en el autor que estudiamos. Tan distinto puede ser ese contenido como lo es promover la convivencia o prohibirla como fuente de pecado, aunque en uno y otro caso se proponga la vida en común. De no hacerlo así, damos a las palabras nuestros significados, como si siempre hubieran tenido los mismos, y creemos que la comunidad agustiniana ha sido siempre como es hoy. ¡Gravísimo error!

Pasar del significado abstracto de una palabra, consignado en el diccionario, de su definición, al significado concreto que tiene en cada uso, a la realidad por ella denotada, que es siempre singular, es una operación arriesgada³¹.

Entre los muchos factores que hay que tener en cuenta para establecer el significado concreto de un texto (su análisis lingüístico, literario, semiótico...), aparte de su situación , ya señalada, me voy a fijar sólo en dos.

Uno de ellos es el contexto histórico-cultural, es decir, todo aquello que pertenece a las circunstancias históricas (políticas, económicas, sociales...) y a la tradición cultural (ideas, usos y costumbres, creencias, supersticiones...) en que se usa la palabra.

Deus significa en latín «un dios, algún dios», no «dios», como suele traducirse (había muchos), mientras que en el latín cristiano significa «Dios» (no hay más que uno), una realidad espiritual, una en naturaleza y trina en personas. Sería ingenuo, y sin embargo es lo que hacemos, dar por supuesto que la palabra *deus* significó en el latín tardío lo mismo que en el latín arcaico. O que la palabra *Deus* del latín cristiano significó lo mismo para los humanistas que para los obispos visigodos, para el alto clero o para la masa de cristianos, y que sigue significando lo mismo para los cristianos actuales.

Tan importantes como las palabras que aparecen en un enunciado son los contextos verbales y extraverbales en que se insertan. Si digo que voy a

31. Cf. Eugenio Coseriu, *Teoría del lenguaje y lingüística general* (Biblioteca Románica Hispánica.II. Estudios y Ensayos 61), Editorial Gredos, Madrid 1967, 282-323; José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* (Col. Austral 1501), Espasa-Calpe, Madrid 1972, 182-209.

investigar el significado de «los pocos sabios que en el mundo han sido», el conocido verso de fray Luis de León, no voy a investigar el verso que acabo de escribir, sino el verso quinto de su oda primera, que solo en relación con ella y con todas las obras de fray Luis y con el contexto de fecha y lugar en que fue escrito tiene significado cabal.

«De lo sos ojos tan fuertemiente llorando», dice el primer verso del *Cantar del Cid*. No entenderíamos que un hombre «tan bien barbado» como el Cid «llorase fuertemiente», al partir al destierro, si no supiéramos que para el hombre antiguo no había dolor si no se expresaba externamente, si no se lloraba. «De los sos ojos» nos parece un relleno, un ripio, un pleonasmo; pero cambiaremos de opinión si sabemos que el verbo *llorar*, sin más precisiones, significaba entonces llorar con sollozos y gritos, rasgándose las vestiduras, mesándose los cabellos, golpeándose el pecho y arañándose... El verso, por lo tanto, significa que el Cid lloraba intensamente, pero con llanto silencioso, sólo de ojos, como ha notado Alberto Montaner³².

«Verano era aquel, verano hacía / el mundo en general, porque templaron / los vientos su rigor y fuerza fría». Así traduce fray Luis de León unos versos de las *Geórgicas* de Virgilio³³. Nos extraña que se diga que en verano templan los vientos su rigor y frío. Comentando a Job escribe: «las tempestades vienen como sin pensar en verano, porque el verano es tiempo alegre y sereno, y destruyen antes que se sazonen los fructos, y es mal que viene de golpe y de presto»³⁴. Seguimos sin entender. Pero todo se aclara si sabemos que *verano* (*ver*, *-ris*, *veranum tempus*) para fray Luis y sus contemporáneos, como para los hombres de la Edad Media, designaba aproximadamente nuestra primavera, y *primavera* (prima-vera) para ellos se reducía a los días templados que suele haber al comienzo de nuestra primavera (su verano). Nuestro verano era para ellos el estío.

Podría hacerse una antología con las anotaciones disparatadas que se han puesto a algunos textos clásicos, creyendo saber lo que no se sabía. Más de un erudito ha andado a la caza de primeras ediciones por haber leído en la portada de algunos libros: «ahora nuevamente editado», ignorando que *nuevamente* significaba entonces «por primera vez» o «recientemente, poco ha». «Y lo que pasó entonces en toda la redondez del orbe romano (*la conversión de los gentiles*), escribe fray Luis de León, pasó en la edad de nuestros

32. Cf. *Cantar de Mio Cid*, edic. de Alberto Montaner, estudio preliminar de Francisco Rico, Crítica, Barcelona 1993², 103 n-1.

33. Cf. *De los nombres de Cristo*, l. 3, *Hijo de Dios*, en *Obras completas castellanas*, edic. cit., 681.

34. *Exposición del libro de Job*, 36, 14, *ib.*, 1207-1208.

padres, y pasa ahora en la nuestra, y por vista de ojos lo vemos en el mundo nuevamente hallado»³⁵. No es que fray Luis crea que América había sido descubierta antes que los españoles arribasen a sus costas. Dice que ha sido descubierta «recientemente, poco ha».

Las palabras no viven aisladas, Se enlazan entre sí en campos semánticos y estos se enlazan a su vez entre ellos, formando una red inextricable de significados, que no es estática, sino que varía a lo largo de la historia de la lengua, y se descompone y recompone en nuevas asociaciones. Las palabras hay que leerlas en el interior de esa red y en el interior de los códigos culturales del tiempo y lugar en que fueron escritas, descubriendo el suelo y subsuelo en que se asientan.

Estamos muy lejos de disponer de una historia de la palabra amor para andar orientados en nuestras reflexiones. Habría que ver, en primer lugar, si en todas las épocas ha tenido su significado saturado en el amor intersexual, como lo tiene hoy, o si ha habido épocas en las que lo ha tenido en alguno de sus otros usos³⁶. Comenzamos por no saber lo que significa etimológicamente, es decir, no sabemos por qué llamamos «amor» al amor. No cabe irracionalidad mayor.

15.- *Historicidad del amor cristiano*

¿Qué significaban en su contexto verbal e histórico-cultural y en la situación en que, según Juan, fueron pronunciadas, las palabras que estamos comentando? Algo podemos entrever y algo he dicho respecto a la situación y al contexto verbal, tanto en el evangelio de Juan como, en general, en el Nuevo Testamento; pero muchas de las preguntas que nos hacemos quedan sin contestación. Comenzamos por no saber hasta qué punto son palabras de Jesús o mera creación de Juan. En todo caso, expresan la visión de fe que una comunidad cristiana tenía de Jesús, presente por su Espíritu en ella; Espíritu que es vida de Dios, fuerza suya.

Lo evidente es que han sido vividas de muy diferente manera según los tiempos y lugares. Y se vivirán de manera muy distinta de como las vivimos nosotros. Para darnos cuenta de ello bastará estudiar cómo se han vivido entre cristianos, comenzando por las cartas del Nuevo Testamento, las rela-

35. *De los nombres de Cristo*, l. 2, *Brazo de Dios*, edic. cit., 545.

36. Cf. *Diccionario histórico de la lengua española*, Real Academia Española, Madrid 1986, fascículo 17º, s. v. *amor*.

ciones entre amos y esclavos, entre señores y vasallos, entre amos y criados, entre patronos y obreros o, en general, entre ricos y pobres a lo largo de la historia. Hoy nos parece injusto el trato que hasta fecha reciente se daba a los criados o a los obreros. No tergiverseamos la historia. La escasa justicia social que hoy día hay en el mundo, incomparablemente superior, sin embargo, a la de épocas anteriores, ha tenido que ser arrancada a las clases dirigentes, también a las iglesias cristianas. La insensibilidad de estas a la justicia social ha sido escandalosa. Los más iracundos sermones contra los ricos, y hubo muchos, no consiguieron nada eficaz, técnicamente hablando, porque, en definitiva, eran una vehemente, pero piadosa exhortación a la limosna; no a un cambio de las relaciones sociales, a un vuelco del orden establecido. Y no podían serlo porque aquellos hombres estaban en la creencia (y las creencias no se discuten, son la tierra firme sobre la que caminamos) de que ese orden era de derecho divino. Combatían tan solo, y con qué furia algunos de ellos, los abusos, no los usos³⁷. Y eran estos precisamente los que había que combatir. Los mismos que se despachaban tan violentamente contra los ricos, exhortándolos a la limosna, predicaban, con no menos violencia, resignación a los pobres en espera del juicio de Dios.

«Cuando Dios hace a los pobres, pues es él quien no quiere que posean, los hace para probar a los ricos. Así está escrito: *el pobre y el rico se encontraron. ¿Dónde se encontraron?* En esta vida. Nació este y nació aquel, se tropezaron y *se encontraron*. ¿Quién hizo a los dos? *El Señor* (Prov 22, 2). Al rico para ayudar al pobre; a este para probar a aquel. Obre cada cual según sus posibilidades, de modo que él no padezca necesidad (no proponemos que la padezca). Lo que a ti te sobra otro lo necesita»³⁸. Hay pobres y ricos porque Dios lo quiere; es él quien los hace, como nos lo dice su palabra (Prov 22, 2). Si no hubiera ricos, ¿quién daría limosna a los pobres? Si no hubiera pobres, ¿cómo se salvarían los ricos? Ambos, pues, son necesarios. Tal es el orden establecido por Dios. ¿Quién se atreverá a cambiarlo?

Se comprende lo absurdo que es aplicar la expresión «opción por los pobres» (lo de «preferencial» sobra), nacida del Vaticano II, a los tiempos

37. «Hay acciones o instituciones que nos parecen retrospectivamente conformes al espíritu del Evangelio [...], pero que han sido conseguidas fuera de la acción de los organismos de la iglesia visible, digamos más francamente, a pesar de la oposición encarnizada (*encarnecida, dice la traducción*) de ciertos representantes de lo que un sociólogo llamaría los «ambientes cristianos». [*Dos ejemplos: la tolerancia y*] el progreso de la justicia social, tan trabajosamente conseguido por el movimiento obrero [...]. En la medida en que el movimiento obrero se hizo temer fue cómo consiguió arrancar jirones de justicia a una clase dirigente, pagana en este punto, aunque a veces se considerase cristiana: esa violencia fue como un *compelle intrare*, que obligó a practicar una justicia que no había conseguido producir la predicación» (Henri-Irénée Marrou, *Teología de la historia*, Ediciones Rialp, Madrid 1978, 123-124).

38. San Agustín, *Serm.* 39, 6.

anteriores, como se hace a veces. Entonces hubo preocupación por ellos, y muchos, muchísimos, ejercieron con ellos caridad; muchos, con riesgo de su vida, y algunos la perdieron. Pero los supuestos de que partían, y ahí están las palabras de san Agustín, eran muy distintos de los nuestros. Hoy se da por supuesto que Dios no quiere la pobreza; que esta, como la riqueza, es obra de los hombres. Hay que hacerse, por consiguiente, solidarios de los pobres para ayudarles a salir de su situación. «Dichosos los que eligen ser pobres, porque esos tienen a Dios por rey» (Mt 5, 3), dice Jesucristo. Los pobres por elección, no por necesidad o porque otros les hayan hecho pobres. La finalidad de esta elección se expresa en las otras bienaventuranzas: liberar a los oprimidos y sojuzgados³⁹.

También dentro de las relaciones familiares se combatían los abusos, pero no los usos. La familia tenía una cabeza, el padre. A ella estaban sometidos los demás miembros, como se ve en las cartas del Nuevo Testamento, que siguen la tradición del Antiguo y del contexto grecorromano⁴⁰. Durante el Antiguo Régimen, la autoridad del padre no era muy inferior a la temible del todopoderoso *paterfamilias* romano. Los hijos podían huir de la casa paterna, «desgarrarse» de ella, como se lee en los clásicos⁴¹. Las hijas estaban a merced del padre hasta que pasaban por decisión de él al dominio del esposo o al de alguna priora. «Respecto a su mujer, aún era mayor, si cabe, su autoridad, puesto que, en caso de que le diera muerte, la justicia prefería cerrar los ojos, a menos que la familia de la víctima fuera muy poderosa»⁴². Escenas de estas eran frecuentes en el teatro de la época. Sin duda, en la realidad no lo eran tanto; pero si aún hoy abundan las vejaciones a mujeres y niños, no es gratuito suponer que entonces sobreabundaban.

Las relaciones familiares, según los que escribían de estas cosas, tenían que ajustarse a patrones muy estrictos. No hablemos del sexo, de sus tiempos y modos, que es para alucinar. Había que desasirse de todo afecto humano, y con qué riqueza de vocabulario lo dicen; de todo lazo de «carne y sangre», que así se decía; renunciar al amor natural —¿qué es esto del amor natural?— y dar paso a la caridad, al amor divino. Algunos, más moderados o menos rotundos en su lenguaje, decían que había que perfeccionar el amor natural mediante la caridad; pero, si se estrujan un poco los textos, se ve que, en rea-

39. Cf. Concilio Vaticano II, GS 26 y 29-32

40. Sobre las relaciones, en el Nuevo Testamento y en san Agustín, de amos y esclavos, y sobre las del *paterfamilias* con los que de él dependían cf. José Vega, *La convivencia*, en *Estudio Agustiniano* 30 (1995) 510-515.

41. «Se desgarró, como dicen los muchachos, de casa de sus padres, y se fue por ese mundo adelante» (Miguel de Cervantes, *La ilustre fregona*, en *Novelas ejemplares*, (Clásicos Castellanos 27), Espasa-Calpe, Madrid 1969, I, 222).

42. Antonio Domínguez Ortiz, *El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias*, en *Historia de España Alfaguara*, Alianza Editorial / Alfaguara, Madrid 1981⁸, III, 195).

lidad, dicen lo mismo. Del haz de relaciones que es la persona había que raerlas todas menos una: la relación con Dios. Siempre que alguien se relacionaba por necesidad con las criaturas, tenía que hacerlo por Dios, como un gesto hacia él, exclusivamente hacia él⁴³. Había que evitar, como degradante, el trato con los hombres; también los religiosos entre ellos. «Dijo uno: ‘cuantas veces estuve entre los hombres, volví menor hombre’. Lo cual experimentamos por cierto cuando mucho hablamos»⁴⁴.

Sabido es que el matrimonio fue, durante siglos, un contrato socio-económico. Los padres de los contrayentes establecían las condiciones económicas de la nueva pareja, destinada, como todas, a la reproducción. El amor quedaba fuera. Los esposos tenían que amarse, no con amor humano, sino con amor de caridad⁴⁵, que es casto, espiritual; con el mismo con que se ama a los enemigos. «El cristiano ama en su mujer la criatura de Dios [...] y odia la unión y la cópula corruptible y mortal. O sea, que ama en ella lo que tiene de ser humano y aborrece lo que tiene de mujer. Así ama también al enemigo; no en cuanto es enemigo, sino en cuanto es hombre; hasta desear que le acontezca lo que para sí mismo desea; es decir, que, corrigiéndose, llegue renovado al reino de los cielos. Esto mismo se ha de entender del padre y de la madre y de los demás vínculos de sangre»⁴⁶. «No encuentro para qué ayuda del varón pudo ser creada la mujer, si prescindimos de la procreación»⁴⁷. Cualquier afecto humano había que extirparlo. Que el esposo, por ejemplo, desease amorosamente a la esposa solo podía ser fruto de la concupiscencia, el hediondo gusano enquistado en nuestra carne por el pecado original. Tal doctrina se ha repetido solemnemente en nuestros mismos días. Que lo desease la esposa era algo contra la naturaleza; cosa del mismo Satanás, que lo deseaba en ella. «Porque el ser honesta una mujer no se cuenta ni debe contar entre las partes de que esta perfección (*la de la mujer*) se compone, sino antes es como el sujeto sobre el cual todo este edificio se funda, y, para decirlo en un palabra, es como el ser y la substancia de la casada, porque, si no tiene esto, no es ya mujer, sino alevosa ramera y vilísimo

43. «Llamo caridad al movimiento del alma que lleva a gozar de Dios por él mismo, y de sí mismo y del prójimo por Dios; y concupiscencia al que lleva a gozar, no por Dios, de sí mismo, del prójimo y de cualquier cuerpo» (San Agustín, *De doct. christ.* III, 10, 16). Cf. José Ortega y Gasset, *Vives-Goethe*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973, 47-48 y 77; id., *En torno a Galileo (Esquema de las crisis)* (Col. Austral 1365), Espasa-Calpe, Madrid 1965, 178-187.

44. Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*, trad. de fray Luis de Granada, Aguilar, Madrid 1989, primer tratado, c. 20, 63.

45. Cf. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Edit. Herder, Barcinone 1973³⁵, Index systematicus rerum, J 9c, 9cd, p. 908.

46. San Agustín, *De serm. Dni. in monte I*, 15, 41-42.

47. Id., *De Gen. ad litt.* IX, 5, 9.

cieno, y basura la más hedionda de todas y la más despreciada. Y como en el hombre ser dotado de entendimiento y razón no pone en él loa, porque tenerlo es su propia naturaleza, mas si le faltase por caso, el faltarle pondría en él mengua grandísima, así la mujer no es tan loable por ser honesta, cuanto es torpe y abominable si no lo es»⁴⁸. No es extraño que, en este contexto, mujer *enamorada* significara *prostituta*⁴⁹.

No es este ya, felizmente, el lenguaje del concilio Vaticano II, pero hasta llegar a él los que buscaron caminos nuevos en medio de tan insostenible doctrina fueron, como siempre, condenados. El mismo texto conciliar fue elaborado con la oposición inicial de la mayoría de los votantes⁵⁰, y no es difícil advertir en él un lenguaje transaccional. El amor queda consagrado en este texto magisterial, que no es la última palabra de la historia, como raíz y origen del matrimonio; como un afecto humano, siempre en desarrollo, que debe impregnar toda relación entre los esposos⁵¹. Queda todavía, sin duda, mucho camino por recorrer hasta que los cristianos vean el amor heterosexual como «llamarada divina» (Cant 8,6). Huella de Dios es el amor, todo amor, sea cristiano o no el que ama, ya que «Dios es amor» (1 Jn 4, 8).

La doctrina que hemos visto sobre las relaciones entre los esposos se aplicaba, como nos ha dicho san Agustín, a todas las relaciones humanas, especialmente a las familiares. No se podía amar a los padres ni a los hijos como tales: eso hubiera sido afecto carnal, es decir, pecado; amar las criaturas, lo

48. Fray Luis de León, *La perfecta casada*, c. II, en *Obras completas castellanas*, edic. cit., 249. El P. Félix García, en nota a este pasaje, encuentra estas palabras lógicas y valientes. «Las expresiones duras de fray Luis de León, dice, pueden parecer excesivas, y, sin embargo, son de una gran lógica y valentía». ¡Gran lógica y valentía la de privar a la mujer de razón y entendimiento! La naturaleza la hizo casta; al hombre, en cambio, le dejó chospar a su albedrío. «Como a su centro camina / lo leve o lo que es pesado [...], / tal la hembra y el varón / el uno al otro apetece [...]; / y si la naturaleza / quitase a su calidad / el freno de honestidad / que templa su ligereza, / correría a rienda suelta / por do más se le antojase, / sin que la razón bastase / a hacerle dar la vuelta; / y así, cuando el freno toma / entre los dientes el gusto, / ni la detiene lo justo, / ni algún respeto la doma». (Miguel de Cervantes, *El laberinto de amor*, jornada II, en *Obras completas*, recopilación, estudio preliminar, prólogo y notas por Ángel Valbuena Prat, Aguilar, Madrid 1960, 424).

49. «Enamorada, siempre se toma en mala parte, como mujer enamorada o amiga» (Sebastián de Cobarruvias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Ediciones Turner, Madrid 1977, s. v. *enamorado*). *Enamorado* es el que anda en amores, que son siempre lascivos. «Amores. En nuestra lengua se toma por los amores profanos y lascivos, que son los que tratan los enamorados» (*Diccionario de autoridades*, edición facsímil (Biblioteca Románica Hispánica. V. Diccionarios, 3), Editorial Gredos, Madrid 1984, s. v. *amores*). Es lo más opuesto que puede haber al amor de caridad o amor casto, con el que deben amarse los esposos por Dios y solo por él, negando todo afecto humano.

50. Cf. Francisco Gil Hellín, *Del amor conyugal a la paternidad responsable*, en *Scripta Theologica* 26 (1994) 1039-1055.

51. GS 47-51

temporal y perecedero. Había que amar en ellos lo eterno; amarlos igual que a todos: como hijos de Dios, si lo eran, o para que lo fuesen si no lo eran⁵²; lo cual quiere decir, que no todos los hombres son hijos de Dios, sino solo los bautizados. ¡A qué extremos llevó esta teoría! Los religiosos rompían con su familia y los ejemplos que ponen las crónicas hacen temblar la pajarilla. No hay hagiógrafo que no nos cuente que su santo, teniendo que pasar por obediencia por su pueblo, ni siquiera se detuvo a ver a sus padres. Viudas hubo que, por seguir su vocación religiosa, abandonaron a sus hijos menores de edad. Ellos fueron atrapados por el hampa, y ellas vivieron dichosas en su retiro, alcanzando algunas la gloria de los altares. Así ha sido la historia y es inútil darle vueltas⁵³.

La conclusión es clara. El amor, como todo lo humano, también el amor cristiano, es una realidad histórica. No tiene un ser fijo, dado de una vez para siempre. Su sustancia es carecer de ella. Se vive siempre en un contexto determinado, dentro de un modelo humano muy complejo, y es todo el sistema el que hay que tener en cuenta para entender cualquiera de sus elementos. Por eso el resumen que acabo de hacer peca, como todo resumen, de abstracto. Habría que estudiar el tema por épocas e incluso por generaciones. A nadie se le oculta que tal historia sería larga y liosa. Creo, sin embargo, que las líneas generales que he trazado valen para la época anterior al

52 Al novicio Leto, que había ido a su casa por determinados problemas y seguía en ella retenido por las lágrimas de su madre, le escribe Agustín: «¿Por qué te envuelve en su red y te aparta y desvía de la carrera emprendida sino porque es tu madre? En cuanto hermana de todos los que tenemos a Dios por padre y por madre a la Iglesia, no te lo impide, como no me lo impide a mí ni a ninguno de nuestros hermanos, que la amamos, no con caridad privada como tú en vuestra casa, sino con caridad pública en la casa de Dios. Estás unido a ella por necesidad carnal [...]. Mate ella en sí este afecto por el que te ama particularmente para que no estime el haberte llevado en su seno más que el haber sido engendrada contigo en el seno de la Iglesia. Y lo que digo de tu madre, hay que entenderlo de todos los demás parientes. Esto mismo debe aplicarlo cada uno a su alma, de tal modo que odie en ella el afecto privado, que es sin duda temporal, y ame en ella aquella comunión y sociedad de la que se dijo: *tenían un alma y un corazón hacia Dios* (Hch 4, 32)» (Ep 243, 4). «No se enojen los padres porque el Señor haya mandado que los odiamos, pues también nos manda odiar nuestra propia alma [...]. Significa que hemos de matar en nosotros el afecto carnal del alma [...]. Esto mismo podemos decir con toda razón de los padres, matando su afecto carnal con la espada de la palabra de Dios [...] y dando vida en ellos a ese afecto por el que son hermanos y por el que, con sus hijos temporales, reconocen a Dios y a la Iglesia como padres eternos» (ib., 5). San Agustín se apoya en varios textos del evangelio, entre otros en este de san Lucas: «Si alguien viene a mí y no *odia* a su padre y a su madre y a su esposa [...], no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 26). Así se leyó hasta fecha bien reciente. Hoy, en cambio, leemos. «Si uno quiere venirse conmigo y no me *prefiere* a su padre y a su madre [...], no puede ser discípulo mío». Cf. José Vega, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-manásico-sacerdotal de san Agustín*, edic. cit., 67-77.

53. Cf. Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Edit. Labor, Barcelona 1973, 55.

Vaticano II en lo referente al amor matrimonial, familiar y a todo afecto humano, y para antes de la *Rerum novarum* en las cuestiones sociales.

Algo de esto dijo ya Jesucristo, aunque nosotros hayamos preferido acogernos a la seguridad de lo fijo e inmutable. «Ese valedor, el Espíritu Santo, que enviará el Padre por mi medio, él os lo irá enseñando todo, recordándoos todo lo que yo os he expuesto» (Jn 14,26). «Mucho me queda por deciros, pero no podéis con ello por el momento. Cuando llegue él, el Espíritu de la verdad, os irá guiando en la verdad toda, porque no hablará por su cuenta, sino que os comunicará cada cosa que le digan y os interpretará lo que vaya viniendo. Él manifestará mi gloria, porque, para daros la interpretación, tomará de lo mío. Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso he dicho que toma de lo mío para daros la interpretación» (Jn 16, 12-15).

Viviendo en el Espíritu de Jesús, tenemos que recordar lo que nos ha dicho, darle vueltas, meditar sobre ello, y lo iremos comprendiendo cada vez mejor. Pero hay cosas que no están dichas. Si vivimos su «mandamiento nuevo», atentos a la realidad, que es también siempre nueva, iremos descubriendo nuevos aspectos de su mensaje, virtualidades nuevas, nuevas formas de vivirlo, nuevas realizaciones, antes ni soñadas. «Quien tenga oídos, oiga lo que dice el Espíritu a las iglesias» (Ap 2, 17).

16.- *Vivencia del amor cristiano*

¿Cómo vivió Jesús su amor a los discípulos? ¿Cómo vivió el significado de las palabras que, según Juan, les dirigió como despedida? Esta es la pregunta decisiva. Para averiguarlo tenemos que apoyarnos, así he intentado hacerlo, en los textos que sobre él nos han llegado (en el evangelio de Juan ante todo, al que pertenece el texto que consideramos; en los otros evangelios, y, en general, en el Nuevo Testamento). Textos que no son biografías de Jesús, sino interpretaciones teológicas sobre él; expresiones de fe de las pri-

Santo Tomás de Aquino, de acuerdo con su axioma de que «la gracia perfecciona la naturaleza, no la destruye», razonó que Dios no es el único objeto del amor en el orden de la caridad, sino que lo son también los hombres, y que la caridad no es la única razón para amar al hombre; también lo son los lazos de carne y sangre y otros, todos ellos meramente humanos (los que hay entre padres e hijos, esposos, hermanos, amigos...). Pero sus razonamientos no se tuvieron en cuenta y se siguió condenando todo afecto humano. Cf. *S. Th.* I-II^o, qu. 26-28; II-II^o, qu. 23-26; James McEvoy, *Amitié, attirance et amour chez s. Thomas d' Aquin*, en *Revue Philosophique de Louvain* 91 (1993) 383-408; Juan Martín Velasco, *Experiencia mística y experiencia del hombre y del mundo*, en *Iglesia Viva* 161 (1992) 451-458.

meras comunidades cristianas, a las que no interesaba tanto el Jesús que fue como el Jesús que es en la comunidad que vive de su Espíritu (a nosotros, al revés; obsesionados por «el Jesús histórico», descuidamos al Jesús que es). Son los datos fundamentales de que disponemos.

Pero no bastan los datos. Una vida no se reduce a fichas. Para acercarse a una vida humana, para entrar en ella y reconstruirla, hay que echar mano del único recurso que tenemos: la imaginación. Los datos son imprescindibles. Hay métodos para su recopilación y manejo. Pero hace falta una labor paralela que despierte y cultive la imaginación, tan denostada en los ambientes espirituales de otros tiempos y hoy tan descuidada en los colegios y universidades. Sólo con imaginación se puede dar el salto desde los datos, interpretar la realidad en su esplendor y transmitirla eficazmente. Y esto no sólo en historia, sino también en física, en matemáticas y en cualquier otra disciplina. Los físicos y los biólogos lo han visto bien y nos han advertido sobre ello. La ciencia es imaginación, creación que hay que confrontar con la realidad. En lo primero coincide con la creación artística; difiere en lo segundo.

Las palabras hay que situarlas para establecer su significado concreto, y es el otro factor al que me he referido antes, en el vivir del que las pronuncia o escribe, como una acción más⁵⁴. Durante algunas décadas, el autor ha sido desprestigiado, como si fuera un pelele que no sabe lo que hace, en beneficio del omnisciente lector o de la obra. Ya Unamuno valoraba a don Quijote por encima de Cervantes. Sin descuidar la influencia que el lector tiene en la interpretación y valoración de la obra (el *Quijote* es de Cervantes, pero es también de todos sus lectores), hay que radicar esta en el autor y preguntarse qué conexión tiene con su vida ¿Por qué y cuándo surgió en él; en qué «lugar» de su vida apareció y qué se propuso con ella? Verla, en definitiva, originariamente, naciendo, brotando del manantial vivo. Al fin y al cabo, una palabra, un discurso, un texto son una acción de alguien. La lengua es general, pero el hablar es individual. El que habla usa un instrumento social, pero se expresa como único, insustituible, desde su fondo personal, con sus ideas, pero también con sus percepciones y sus imaginaciones y sus sentimientos y sus pasiones y sus deseos y sus creencias y sus filias y sus fobias y su cuerpo y lo que es y lo que ha sido y lo que proyecta ser... Con todo su yo y con todo su mundo conscientes e inconscientes⁵⁵. Llegar a ese íntimo

54. Cf. José Ortega y Gasset, *Cartas a Ernest Robert Curtius* (Carta del 4-III-38), en *Epistolario*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1974, 106-122.

55. Cf. Dámaso Alonso, *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, (Biblioteca Románica Hispánica. II. Estudios y ensayos 1), Editorial Gredos, Madrid 1957, *passim*, en especial 19-33 y 481-493; en *Obras completas*, Editorial Gredos, Madrid 1989, IX, 15-27 y 403-414. Sobre las funciones del lenguaje, cf. Karl Bühler, *Teoría del lenguaje*, traducción de Julián

reducto, allí donde las grandes creaciones son aún tenues hilillos de aguas bullidoras que saltan a la superficie, es una gozosa aventura, tarea vigilante de intuición y técnica.

Nos equivocáramos sobremanera si creyéramos que, dentro de una misma época, todos viven en la misma forma la realidad. Ni siquiera la viven así los de una misma generación. Hay dos grandes bloques de personas: varones y mujeres. La realidad se organiza en forma distinta para aquellos y estas, porque la realidad está en conexión con la vida en que se constituye. Una es la razón masculina y otra la femenina⁵⁶. El amor mutuo lo vivieron en forma muy diferente san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús, por muy afines que fueran en su proyecto religioso. La realidad varía también, dentro de cada grupo, al radicarse en la vida individual. El humanista Luis Vives y el Inquisidor Torquemada vivieron de muy distinta manera el mandamiento nuevo. Ni siquiera personas afines en sus ideales y profesión, aunque se traten asiduamente, coinciden en sus vivencias. Pues hasta esa entraña individualísima hay que llegar, si no queremos seguir diciendo generalidades.

17.- Actualización del amor cristiano

Dejando a un lado la vivencia del mandamiento nuevo, que es asunto de cada uno, ¿qué podemos decir sobre el amor mutuo, o sobre el amor al prójimo en general, amigo o enemigo, a finales del siglo xx? Porque somos nosotros, la comunidad cristiana actual, los que, siguiendo el Espíritu de Jesús, tenemos que vivir hoy el evangelio y anunciarlo con nuestra palabra; escribir con nuestras vidas la «verdadera historia de Jesús», su historia actual.

Amar a alguien, hoy, es reconocerle como persona, como sujeto libre y responsable, aunque sea un irresponsable; afirmarle en su dignidad; amarle tal como es, en sí mismo y por sí mismo y para que sea él mismo; querer eficazmente su bien. Y esto no con maneras ásperas e hirsutas, sino afables y cariñosas. Amarle cristianamente es vivir todo esto en Jesucristo, el Señor, como hijos del Padre, identificados con él. Para amar al hombre Dios no le exige como requisito previo un buen comportamiento, mucho menos un comportamiento religioso, como sostenían los fariseos. Dios ama a todos gratuita, eficaz e incondicionalmente. Recordemos, entre otros textos, la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32). Así amaba también Jesucristo:

Mariás, *Revista de Occidente*, Madrid 1961², 51-56; Roman Jakobson, *Linguistique et poétique*, en *Essais de linguistique générale*, Editions de Minuit, Paris 1963, 213-223

«este acoge a los descreídos y come con ellos» (Lc 15, 2; Mt 2, 11 par). Así debemos amar los discípulos del Señor.

Quien ama así, sea o no cristiano, comunica con Dios. Es esta una verdad evangélica (Lc 10, 25-37, *el buen samaritano*, y Mt 25, 31-46, *el juicio e las naciones*), felizmente recuperada. «El Espíritu es el huésped de nuestras almas y todo lo que es amor auténtico comunica misteriosamente con el soplo mismo de Dios»⁵⁷, ya que «Dios es amor» (1 Jn 4, 8).

El amor, en los albores del siglo XXI, es inseparable de la justicia, de la promoción de la persona y su crecimiento humano en sentido riguroso. El ideal de justicia debe ser irrenunciable⁵⁸. Hoy ese ideal se realiza cuando los hombres tienen los ingresos suficientes para llevar una vida digna (casa, comida, vestido...), para educarse y recibir atención sanitaria⁵⁹. Ello exige enterarse honradamente, sin tapujos, de la situación; contribuir al sostenimiento de las instituciones que trabajan por la justicia y los derechos humanos; colaborar en proyectos concretos en favor de los necesitados; favorecer las iniciativas que vayan apareciendo; imaginar, cuando el hombre está en apuros es el recurso que tiene, caminos nuevos. A estas alturas, es incomprendible que haya parroquias en las que aún no funciona cáritas ni colaboran, mucho o poco (la viuda que echó «unos céntimos en el tesoro del templo» dio más que nadie, Lc 21, 1-4), con las organizaciones solidarias de los más débiles; o colegios de religiosos en los que este tema de la justicia continúa sonando a música celestial o es, a lo sumo, el chocolate del loro. Estas son en estos años finiseculares las obras de Dios, del que nos envió (Jn 9, 4).

56. Cf. Julián Marías, *Antropología metafísica*, edic. cit., 183-191.

57. Charles Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo. VI. Exilio y regreso*, edic. cit., 24.

58. «El hombre occidental de nuestro tiempo considera que la justicia social es un imperativo inexcusable, dicho sea en su honor; los cristianos, que con varios pretextos habían sido bastante indiferentes a ella, han caído en la cuenta de que hay que incorporarla a toda actitud cristiana ante la vida que no sea una superchería» (Julián Marías, *Problemas del cristianismo*, BAC, Madrid 1979, 36). «Muchos cristianos -especialmente eclesiásticos- la han descubierto recientemente; los ha fascinado de tal manera, que tienen una propensión marcadísima a identificar la religión con la justicia social. Esto me parece perfectamente sin sentido [...]. Dios interesa por *sí mismo*, y de él se derivan para el hombre innumerables cosas. Que una de ellas sea la justicia social, no lo dudo; pero no se olvide que la justicia *social* es sólo una forma particular de la justicia, y que más allá de la justicia hay legión de cosas que importan» (Id., *ib.*, 35-36). «El siglo XX es ininteligible si no se tiene en cuenta lo que significan en él estas dos palabras juntas: «justicia social». Es algo indiscutido; todo el mundo la pide; nadie la niega, menos se atrevería a oponerse a ella [...]. Inferir de esto que nuestra época es la de la justicia social, sería demasiado: una cosa es predicar y otra dar trigo [...]. La pretensión de justicia social es inobjetable para un hombre de nuestro tiempo, y pienso que uno de los grandes títulos de gloria del siglo XX es haber llegado a esta sensibilidad» (Id., *La justicia social y otras justicias*, (Col. Austral 1627), Espasa-Calpe, Madrid 1979, 13-16).

59. Cf. Concilio Vaticano II, *GS 26*.

Se trata, en suma, de hacer realidad, aquí y ahora, la palabra de Jesús: hazte prójimo del necesitado (cf. Lc 10, 25-37)⁶⁰.

18.- *Amar y reflexionar sobre el amor*

¿Qué es literatura? ¿Qué es filosofía? ¿Qué es álgebra? ¿Qué es diseño?... se preguntan cada año los profesores de estas materias al comienzo del curso, y van desgranando doctamente las muchas definiciones que se han dado. Los alumnos, que nunca han practicado esas realidades de que les hablan, andan con sus musarañas y les oyen como quien oye llover. Los que se dicen más listos empollarán el rollo y lo soltarán, tal cual, cuando les llegue su hora. Pero ni ellos ni los otros se habrán enterado de nada. Y es que es inútil comenzar por definir las cosas. Las cosas se hacen y luego se habla de ellas. Ni la literatura, ni la filosofía, ni la física, ni la teología... se pueden definir antes de hacerlas, antes de entrenarse en ellas. Primero hay que hacerlas y luego se reflexiona y se habla sobre ellas y se perfecciona su hacer. Esto lo escribió, ya en 1938 al menos, García Morente, pero no pocos profesores siguen sin enterarse. «Es absolutamente imposible decir de antemano qué es filosofía. No se puede definir la filosofía antes de hacerla: como no se puede definir en general ninguna ciencia, ni ninguna disciplina, antes de entrar directamente en el trabajo de hacerla»⁶¹. Hay que revivir la situación en que se originó el saber del que nos vamos a ocupar; hacerlo nosotros desde nuestra situación, y, cuando lo dominemos, tendremos claro en qué consiste. Ortega y Gasset nos recuerda el juego de los niños cuando preguntan a los mayores: ¿qué es una carraca?, ¿qué es una bicicleta?, y estos, al no encontrar las palabras, comienzan instintivamente a hacer los movimientos que expliquen lo que es una carraca y una bicicleta. «Ahora bien, comenta, la definición verbal que luego enunciaría el ser de la carraca, de la bicicleta o del cielo, la montaña, el árbol, etc., no hará sino expresar con palabras lo que esos mismos movimientos significan, y su contenido no sería, no es otro que hacernos saber algo que el hombre hace o padece con una cosa; por tanto, que todo concepto es la descripción de una escena vital»⁶².

Al terminar esta exposición sobre «el amor mutuo», conviene recordar estas cosas tan elementales. ¿Qué es amarse mutuamente? Amémonos y lo

60. Cf. Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid 1968², II, 19-27 (sobre la parábola del Samaritano como encuentro con el otro).

61. Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, Editorial Losada, Buenos Aires 1977¹⁹, 1.

62. *El hombre y la gente*, edic. cit., 70.

sabremos. Reflexionemos sobre ello y entonces, solo entonces, la reflexión nos ayudará a conocer mejor lo que es el amor y a amarnos mejor. La contemplación versa sobre la acción, y esta, una vez contemplada, se renueva y perfecciona. Amarse es quererse bien unos a otros y traducir ese querer en obras. Obras son amores, que no buenas razones, dice un antiguo refrán. «No basta decirme: «¡Señor, Señor!», para entrar en el reino de los cielos; no, hay que poner por obra el designio de mi Padre del cielo» (Mt 7, 21), «Hijos, no amemos con palabras y de boquilla, sino con obras y de verdad» (1 Jn 3, 18). Una de esas obras puede ser reflexionar, leer o escribir sobre el amor, si es que se hace con amor; de lo contrario, «de nada nos sirve» (1 Cor 13, 1-3). Conviene recordar también estos textos de san Agustín: «Dame uno que ame y sabrá de qué estoy hablando»⁶³. «El amor no puede estar ocioso. ¿Qué es lo que también obra el mal en el hombre sino el amor? Preséntame un amor ocioso, inactivo»⁶⁴.

José VEGA, OSA
Estudio teológico agustiniano
Valladolid

63. *In Jo. Ev.* 26, 4.

64. *En. in ps.* 31, *Serm.* 2, 5..

TEXTOS Y GLOSAS

El individuo y la especie

El hombre honrado de Kant no se deja arrebatar su fe en la libertad (que posibilita su vida moral), en la inmortalidad (que le abre un horizonte sin límites para acercarse a la santidad) y el Ser Supremo (cuya omnipotencia puede garantizar allá el enlace, aquí imposible, entre virtud y felicidad completa). Bien puede la razón práctica establecer como postulados la libertad, la inmortalidad y Dios, después del análisis de la tercera antinomia de la razón pura y la solución arbitrada para ella en la Dialéctica trascendental, así como la prueba de que, si bien no pueden demostrarse apodócticamente la existencia de Dios ni del alma inmortal, tampoco puede probarse su inexistencia y sí garantizarse la ausencia de contradicción en los respectivos conceptos y la utilidad para el uso especulativo de la razón de la hipótesis en que se supone su existencia (especialmente la de una Inteligencia infinita, que, como autora de la Naturaleza, anima al científico a descubrir las sofisticadas fórmulas que empleó para su obra).

Desde hace tiempo mantuve que cabe una versión eudemonológica de la argumentación moral kantiana. En esa lectura los postulados de la razón práctica encerrarían, una vez *desbeatificados* (para emplear una expresión orteguiana), los contenidos intencionales de los deseos humanos más profundos. El hombre quiere ser libre, inmortal y poderoso como un dios. Deseos radicales que pueden expresarse como afán de dominio sobre el espacio, el tiempo y la materia, que son las tres rúbricas que circunscriben su vida.

No parece que haya para la especie estrictos límites espaciales ni temporales, y el avance científico y técnico, que ha alcanzado velocidad de progresión geométrica, parece insinuar que no habrá tampoco límites *materiales*, queremos decir: límites para el dominio de las fuerzas de la materia. Lo que lleva a concluir la casi divinidad de la especie, en cuanto que se presenta como omnipresente, con vida perdurable y omnipotente o cuasi omnipotente. Es por lo tanto la especie, y no el individuo, la imagen y semejanza de

Dios por lo que concierne a esos tres atributos de la divinidad. No morir, estar en todas partes y poderlo todo, eso es ser Dios para el hombre.

DEUS SIVE SPECIES

La especie se comporta con los individuos, que la componen y transmiten, como un dios no providente.

Si puede estar en todas partes, perdurar por los siglos de los siglos y llegar hasta el final en el dominio de las fuerzas, entonces goza la especie los atributos que el individuo desea para él. Los deseos del individuo se cumplen en la especie. Es decir, tiene la especie como atributos los que son deseos del individuo.

Esto nos lleva a la paradójica conclusión de que el hombre quiere ser su propia especie. Unamuno es el que más cerca ha estado de decirlo, cuando hablaba de “serlo todo y para siempre” en el cap. III de su *Del sentimiento trágico de la vida*: “quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros... extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo”. Rompiendo así “esta prisión del tiempo y del espacio”, de la que ya hablaba al final de la *Vida de Don Quijote y Sancho*. “Cada conciencia quiere ser ella y ser todas las demás sin dejar de ser ella, quiere ser Dios”, repite hacia el final del cap. IX de *Del sentimiento trágico de la vida*. Pessoa termina la Oda Triunfal de su heterónimo Alvaro de Campos (publicada en abril de 1915) de esta manera: “¡Ah, no ser toda la gente y estar en todas partes!”.

Ser yo con toda la vida de la especie. Con su extensión, su duración y su poderío. Así, resulta que el hombre secretamente quiere ser como los ángeles tomistas, en los que coinciden especie e individuo, porque cada uno de estos agota el contenido de la especie y ésta consta de un solo individuo. Dice Santo Tomás: “Quotquot sunt individua, tot sunt species”.

Pero en el caso del hombre, la especie sobrepasa claramente al individuo. Es más, creo que él no puede sobrepasarla ni en el ámbito del deseo.

Sólo a la especie le son aplicables las entusiastas palabras del Discurso del Pico della Mirandola: “id habere quod optat, id esse quod velit”.

Al principio el individuo hombre viviría, en efecto, como si fuera inmortal, pero a la vez que “se le abrieron los ojos”, se daría cuenta de que “habría de morir”. En cambio, a la especie *entera* es como si no le hubiera alcanzado el pecado.

Todas aquellas filosofías que acuñaron fórmulas del tenor *Deus sive Natura*, o se dejan encerrar en otras parecidas como *Deus sive Historia ...*, y que se instalan en la perspectiva universal que justifica el sacrificio del indi-

viduo o lo aceptan como mal menor, porque a eso se reduce vistas las cosas *sub specie aeternitatis*, no hacen a fin de cuentas más que secularizar en sus peculiares casamientos de la libertad con la necesidad la sumisión y obediencia solicitadas siempre en las distintas formas de la religión tradicional (con el postulado de la providencia y sus designios inescrutables). O esconden otras actitudes místicas, que traicionan a sus autores al no resistir la tentación de suplir el culto antiguo por uno nuevo: *Humanitas sive Deus, Status sive Deus...* Todas ellas, cuya lista es muy amplia, al no soportar la poco consoladora perspectiva individual y concreta, le suplieron por la contemplación de las cosas *sub specie speciei*. Lo que las unifica y cataloga como filosofías exaltadas.

En “Introducción a Don Juan” (1921, VI, 137) termina Ortega preguntándose: “¿No es cierto que la historia toda (por la peregrinación de nuestra especie por el vasto repertorio de los ideales...) bajo cierto sesgo, adopta una actitud donjuanesca?”

Es, ciertamente, el primer texto en el que hemos visto asociados a la especie y a Don Juan, pero aquí como en otras graves cuestiones no coincidimos con el magnífico pensador. Que pudiera decirse que la especie “donjuanea” no debe distraernos de la conversa, que es, según creemos, lo verdaderamente interesante, a saber, que Don Juan “especiea”, si se nos permite expresarnos así. Don Juan quiere para él solo toda la vida actual de la especie. De ahí que vayan juntas la lista de los muertos y la de las mujeres conquistadas.

Bien para nosotros es aquello que, sin eliminar nuestra conciencia individual, apaciguara nuestros anhelos y temores de una vez por todas. Verdadero es lo que existe a prueba de bomba. Y bien, Verum et Bonum convertuntur? Esta es la cuestión. Concedida la providencia sobre la especie, pues desde el estadio finito y semiconsciente primitivo (tal vez un solo individuo) se ha elevado a una entidad cuasi infinita (aunque inconsciente), salta la duda sobre la providencia referida a cada individuo concreto que la merezca. No la pequeña providencia construida a través de las instituciones interpuestas entre el individuo y la especie, tales como la familia, asociaciones varias y el estado mismo, sino la providencia radical sobre el destino. La manera más sencilla de describirla supondría que la especie se replegara en sus individuos haciéndoles partícipes de los atributos que ella tiene. Es indudable que se ha incrementado la participación de muchos individuos en el consumo de espacio, tiempo y poder, y que de algunos privilegiados de la historia podría decirse que han tenido tanto poder y disfrutado tanto placer como la especie toda en etapas anteriores. Mas aquí se apunta a que la especie comunicara por entero sus atributos a los individuos. Como se dice del alma que está

toda en todas las partes del organismo, que la especie estuviera toda en los individuos. La especie toda en todos. “Todo el mar en cada gota”, utilizando aquí el verso machadiano.

Y este puede ser el momento de comprobar que no apuntaba mal el cristianismo. Nos bastará con dos textos, uno de Santo Tomás y otro de San Pablo. El primero, que está en *Opusc. 57 in festo Corp. Chr. I* dice: “Unigenitus Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo”. Traduce el *Catecismo de la Iglesia Católica* en el párrafo 460: “El Hijo Unigénito de Dios, queriendo hacernos partícipes de su divinidad, asumió nuestra naturaleza para que habiéndose hecho hombre, hiciera dioses a los hombres”.

Efectivamente, de no ser ya “pequeños dioses hechos a imagen de Dios” como defendía metafísicamente Leibniz en el párrafo 5 de su *Sistema nuevo de la naturaleza*, bastaría que Dios hubiera asumido la naturaleza humana o que un hombre completamente bueno hubiera alcanzado los atributos divinos para elevarnos a su esfera.

El texto de San Pablo es el que llevó a Teilhard de Chardin “a considerar y formular de una manera racional” su hipótesis del punto Omega, que da sentido a la Evolución humana que en él converge como en “un *Centro distintivo que irradia en el corazón de un sistema de centros*”. Dios como “Centro de los centros”, que unifica todo “con la unión orgánica en El”. Entonces, decía San Pablo, “no habrá más que Dios, todo en todos”. Y añade Teilhard: “He aquí en verdad una forma superior de “panteísmo” sin huella alguna de confusión ni de aniquilación”, el *En pâsi panta theos*.

Pero, además, con el cristianismo ocurre lo siguiente. Que si la ciencia consiguiera lo que, si fuera sincera, confesaría que busca, el cristianismo ya “lo anticipó”, bien que prometiéndolo para el más allá, pero para todos, incluidos los que ya no estaríamos invitados el día venturoso de la utopía científica, que parece va para largo. Y si la ciencia no fuera a conseguirlo, entretenida en mil sofisticadas minucias, entonces no tiene atribuciones para la exclusiva de la esperanza en un futuro mundano nebuloso, como para motejar a quienes, viendo que el tiempo apremia, se la juegan a una carta y, sin que se siga daño para otros, la depositan en otra instancia. No debe en ningún caso la ciencia intentar amordazar a la religión bien intencionada como en tiempos se le hizo a ella en nombre de ésta.

La magia quería conseguir aquí la dicha que la religión prometía allá. La ciencia ha sido llamada para suplir a la magia y convertirse, con su método lento, en cumplidora de los afanes de aquella. A los hombres de épocas preteritas les parecían verdaderos milagros los logros posteriores de la ciencia. Pero pensarían tal vez que realizan milagros en lo que menos se necesita. Si

en el día utópico diera en la diana retrotrayendo la situación a la edad dorada o a la previa al pecado original, aun el viejo creyente podría hablar de anticipación mitológica y repetir en el nuevo contexto frases como “los últimos serán los primeros”, y “pocos los elegidos” si el milagro no incluyera la resurrección de los muertos, y podría identificar al Verbo divino en el Logos de la ciencia.

Empieza por resultar llamativo que el problema kantiano de la metafísica se pueda transformar hoy en el de los límites de la ciencia. En el problema de determinar ahora hasta dónde puede llegar o no la ciencia en el futuro. De la misma manera que, por ejemplo, en lo referente a la existencia o no existencia de Dios se distinguían en metafísica las dos posturas dogmáticas y extremas del teísmo y el ateísmo y la kantiana del agnoscismo especulativo, que lo convertía en idea reguladora como el ideal trascendente de la razón, así también ahora puede distinguirse entre quienes afirman que la ciencia puede en un futuro previsible *salvar* tecnológicamente a la humanidad, quienes por el contrario lo niegan porque piensan que el *tope* de la ciencia está cercano, y quienes creen en la mera aproximación asintótica al ideal incanzable. Estos últimos harían aquí las veces de los agnósticos kantianos, manteniendo que nunca pasarán del estatuto de “ideas reguladoras”, pero que sí cumplirán ese papel, proyectos como la síntesis de la Vida, vencimiento de la vejez (la “graveza” que decía Manrique) acompañado de inmortalidad terrenal y resolución bioquímica, por ejemplo, de las ciencias matemáticas. Los que creen, en cambio, que están en condiciones de demostrar que la ciencia puede conseguir esos objetivos serían los “teístas científicos”, y quienes, por el contrario, consideran que se trata de ensoñaciones completamente infundadas y que no tardando mucho la ciencia dejará de dar pasos significativos hacia adelante, serían los nuevos “ateos”.

Maximiliano FARTOS MARTINEZ
Universidad de Valladolid

LIBROS

Sagrada Escritura

RENZ, J.- RÖLLIG, W., *Handbuch der althebräischen Epigraphik. Bd. I. Die althebräischen Inschriften. Teil 1: Text und Kommentar. Bd., II/1: Zusammenfassende Erörterungen, Paläographie und Glossar. III. Texte und Tafeln. Wissenschaftliche Monographien* Darmstadt 1995, 25 x 18, 3 v.

Dado el continuo hallazgo de nuevas inscripciones, la publicación y actualización de los "corpus" que las reúnan, se hace imprescindible. El libro que presentamos, que se compondrá de cuatro volúmenes (no ha aparecido el vol. II/2), pretende reunir todas las inscripciones antiguas hebreas de los s. X al VI a. C., o al menos, el mayor número posible de ellas. Se coloca así en la línea de los antiguos repertorios de Deringer (1934), de Moscati (1951), o el más reciente de G. I. Davies (1991). Evidentemente no se limita a transcribir las, sino que se comentan, se valora su género, el contenido, la forma paleográfica de las letras y se ofrece la bibliografía de cada una de las inscripciones. Se ha prescindido de presentar las fotografías. De esta manera se convierte en un manual completísimo.

Comienzan los autores en el s. X, porque sólo entonces se comenzó a formar una tradición epigráfica genuinamente hebrea; el calendario de Gezer de esta época todavía tiene influjos fenicios. Las inscripciones anteriores o son fenicias o protocananeas que se diferencian paleográficamente de las hebreas. Por otro lado, después del s. VI, ya comienzan las inscripciones a ser arameas. Se recogen las inscripciones propiamente dichas, es decir, las inscripciones monumentales, las grabadas sobre cerámica, y los "ostraka" escritos a tinta. No se recogen todas las inscripciones de una sola letra que son claramente marcas de artesanos. El comentario es completísimo, pues de cada inscripción se presenta la bibliografía, el lugar donde fue encontrada, las circunstancias del hallazgo, la descripción y la fecha, dando los datos arqueológicos, paleográficos e históricos; luego se analiza la forma de la escritura, el contenido y el género literario y finalmente el texto con todas las particularidades que este tipo de trabajo lleva consigo: signos para indicar la letras dudosas o las desaparecidas, las reconstrucciones, etc. Este es el contenido del primer volumen.

El Vol. II/1 es un tratado sistemático de las inscripciones. En forma compendiada se exponen los géneros literarios de los textos, pesos, medidas y números, nombres de personas, nombres de dioses y especialmente la paleografía. De cada letra se ofrece un cuadro donde se puede apreciar las variaciones y evolución de los rasgos de cada una. Seguidamente se presenta el elenco de todas las palabras que ocurren en las inscripciones.

Finalmente el Vol. III presenta los textos. Primeramente todas las inscripciones en escritura cuadrada. Seguidamente los cuadros paleográficos, es decir, las formas de las letras por siglos, y luego, los dibujos de las inscripciones en escritura fenicia.

El Vol. II/2, aún no publicado, recogerá los sellos, pesos y otros documentos.

El libro está escrito con cuidado y esmero. No obstante, creemos que los autores no han sido generosos en la presentación de las siglas que usan. Dado que el libro va a ser consultado por quienes se dedican al A. T., sin ser especialistas en Epigrafía, se les hubiera hecho un favor ofreciéndoles un lista más numerosa con la explicación de las siglas.

Los autores atribuyen todos los abecedarios a ejercicios escolares, siguiendo en ello a A. Lemaire. La manera de escribir (letras grabadas), el material, y el lugar en ocasiones no hablan a favor de esta explicación.– C. MIELGO.

JOSIPOVICI, G., *El Libro de Dios. Una respuesta a la Biblia*, Herder, Barcelona 1995, 22 x 14, 516 pp.

El autor es profesor de inglés en la Universidad de Sussex. Si añadimos que es autor de novelas, piezas teatrales y crítico literario, quedar bastante claro el argumento del libro: el autor quiere hablar de la Biblia como literatura, enseñar a leer la Biblia, o como él dice, "este libro es un libro sobre la naturaleza de la lectura, tanto como sobre la Biblia" (p. 17).

Se coloca en la línea de la nueva crítica literaria. Pero, mientras que R. Alter y M. Sternberg estudian las narraciones, Josipovici analiza también lo que no son narraciones; y mientras N. Frye solo estudia el conjunto, el autor se ocupa también de las historias y personajes individuales.

Es normal que no aprecie la crítica literaria antigua, que busca lo que hay antes y detrás del texto. Tal crítica pretende, según él, predeterminedar lo que el texto tiene que tener; lo que lleva a la muerte de la lectura: un "libro nunca me apartaré de mí mismo si sólo acepto como perteneciente a él lo que ya he decretado antes que debe estar allí" (p. 42-3). Es inevitable que la lectura que ofrece de la Biblia sea muy selectiva: el comienzo del Génesis, la historia de José, la de los Jueces, David, Jesús, Pablo, la construcción del tabernáculo del Exodo, etc.

La cuestión central es si la Biblia es un discurso especial y privilegiado. Y si lo es, ¿por qué? En el pasado era claro: por su origen divino la Biblia tiene un status especial, y por lo mismo la hermenéutica tenía que ser especial. Ahora ya no se le reconocen cualidades literarias especiales a la Biblia; no existe poesía o prosa divina. La Biblia es como cualquier otro libro. Pero sigue siendo especial por su unidad, a pesar de que su nombre pudiera dar a entender que es una antología; tiene una forma literaria y un ritmo estilístico muy propio desde el comienzo hasta el final. Este es el objetivo del libro: presentar esa manera de contar típica de la Biblia. Y desde luego no se contenta con esta generalización, sino que desciende a análisis de episodios particulares.

Una característica notable del libro es el respeto a la Biblia. – C. MIELGO.

NIELSEN, E., *Deuteronomium* (Hanbuch zum Alten Testament, I/6), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995, 24 x 17, X-311 pp.

En esta conocida serie de comentarios, el Deuteronomio no había sido explicado. Encomendada esta labor allí por los años 30 a A. Bentzen, ve ahora la luz el comentario compuesto por un discípulo.

En la introducción se tratan las cuestiones usuales: estructura, origen, relación con la reforma de Josías, y el programa del Dt.

En cuanto al origen del Dt, constata la existencia de adiciones sacerdotales, que presumiblemente se hicieron en el momento de la unión del Dt con el Tetrateuco. Estas intervenciones son 1,3, (quizá 2,39 aB; 10,6-7), 32, 48-52; 34,1.7-9. Es el último estadio, y por lo mismo en periodo posexílico. El Deut sufrió otro proceso de redacción más profundo en el momento de la composición del Dtr, al cual el Dt sirvió como comienzo y programa. Es en este momento cuando el Deut fue provisto de prólogo (cap.1-3). Esta redacción es del tiempo del destierro. Se alinea, pues, con la posición ampliamente compartida, de M. Noth. Tras esta fuerte intervención dtr, todavía se hicieron otras adiciones inspiradas en el Dtr, que pueden sorprenderse en el cap. 4 y 29-30, en cap. 5 y 9,1-10,5. El trasfondo del

origen del Dt primitivo es indudablemente la reforma de Josías. Un Ur-Dt sin la centralización del culto es inconcebible. De esta manera siempre se pensó que los círculos jerosolimitanos de fines del s.VII tuvieron mucho que ver en la composición del Dt.

Sin embargo, el Dt tiene cosas que no corresponden con lo que cabía esperar de estos círculos. Por ejemplo, la lucha contra los cultos de la fertilidad, el esfuerzo por apartar al pueblo de la veneración de los dioses cananeos, el acento puesto en la afirmación de la unicidad de Dios y su adoración exclusiva obligan a pensar en la relación con los profetas del Norte, concretamente con Oseas. El autor es igualmente favorable a atribuir el origen de muchas ideas del Dt a los levitas. Desde luego la centralización del culto no procede de los levitas. Esto no impide que otras temas del Ur-Dt, como la adoración a Dios sólo, sea de origen levita. Estas ideas de los levitas fueron recogidas por el sacerdocio y la nobleza de Jerusalén y aquí tomó forma el Ur-Dt. La exclusividad del culto a Yahve posiblemente fue la causa para que los sacerdotes de Jerusalén extrajeran de ella la centralización.

En cuanto a la relación del Dt con la reforma de Josías, la tentación es reconocer el parecido. Pero dado que el relato de 2 Re 22-23 es Dtr, uno duda si dicha narración es historia verdadera o construcción interesada del Dtr. El debate está abierto. Son varias las razones para afirmar que el relato de la reforma no se ha de tomar al pie de la letra. Queda, no obstante, el hecho de que un libro de la ley ciertamente impulsó la reforma de Josías.

El comentario sobresale, como es normal en esta serie, en el análisis literario. Bajo este punto de vista es un comentario clásico: uso amplio y refinado del método histórico-crítico. La crítica literaria ofrece un cuadro de la historia del texto que desemboca en la historia de la tradición y de la redacción. Con más brevedad se trata de la forma literaria y de la estructura. Se termina con anotaciones explicativas de cada uno de los versículos. Este trabajo se hace perícopa por perícopa.

En la traducción distingue el autor con el tipo de letra las partes proto- o predeuterónicas (negrita), las deuterónicas (escritura normal), las dtr y postdtr (escritura cursiva) y las sacerdotales (negrita cursiva). En el comentario de crítica literaria justifica esta división del texto, en confrontación con otros autores. No olvida advertir que esta división es hipotética. Sin duda alguna es un comentario con el que habrá que contar en la explicación del Dt.— C. MIELGO.

ROSE, M., *5. Mose. Teilbd. 1: 5. Mose 12-25: Einführung und Gesetze. Teilbd. 2: 5. Mose 1-11 und 26-34: Rahmenstücke zum Gesetzeskorporus.* (Zürcher Bibel Kommentare AT 5), Theologischer Verlag, Zürich 1994, 24 x 15, 2 v.

Aunque el autor insiste en que dirige su comentario a los no-teólogos, éstos, no obstante, lo leerán con interés, dadas las opiniones manifestadas por él anteriormente sobre la relación entre el Dtr y el Tetrateuco.

Es sabido que esta serie expone preferentemente el contenido de los libros, es decir, buscan presentar la doctrina; pero, al mismo tiempo, y en este libro especialmente, el autor quiere exponer la historia redaccional e histórico-religiosa del Dt.

El autor quiere meter al lector "in medias res". No presenta una introducción general al libro; inmediatamente se ofrece el comentario organizado en etapas (exactamente doce), que no siguen el orden de los capítulos, sino un orden orgánico según la importancia del tema. En el vol. I se comenta el código: cap. 12-25 y en el segundo, el resto. De esta manera la primera perícopa comentada es el cap. 12, que le sirve al autor de modelo y paradigma para exponer su método de interpretación y sus puntos de vista sobre la composición del Dt. Encuentra en este cap. cuatro estratos enumerados de esta manera en orden cronológico: 13-19, 20-27, 8-12 y 2-7. Contenido, interés y objetivo de cada sección son aclarados con detalle para luego exponer la evolución doctrinal de la norma sobre la cen-

tralización del culto y finalmente la fecha. Los cuatro estratos señalados responden a cuatro etapas en la composición del libro. Llama a la primera etapa (a la cual en este cap. pertenecen los vv. 13-19) "Deuteronomische Sammlung", que más o menos viene a corresponder a lo que comúnmente se entiende como "predeuteronomico" y que coloca en el periodo de la reforma iniciado por el rey Ezequías (715-696 a. C.). Seguidamente viene la llamada "Escuela Deuteronomica" del tiempo de Josías (comienzo de su obra con el cap. 6). A continuación distingue dos estratos "deuteronomistas": el más antiguo (estrato III) va unido a la composición de la historia Dtr (tesis de M. Noth) y finalmente el estrato IV, también deuteronomista que coloca al final del destierro o a comienzos del postexilio. Esta distribución en cuatro estratos la encuentra en casi todas las perícopas de la colección legislativa. Al parecer no encuentra rastro de intervenciones sacerdotales. El autor hace esta vivisección del texto sin citar a los demás comentaristas y generalmente sin dar razones; para ello remite al lector a sus libros anteriormente publicados, especialmente a *Deuteronomist und Jahwist* 1981.

A lo largo del comentario busca continuamente una interpretación del texto anclada en el momento histórico en que supone haberse originado la perícopa de que se trata. Esto da concreción a la manera de leer el texto, aunque todo ello está basado en gran medida en pura suposición, pues no es fácil determinar el momento de la escritura de cada texto; el uso de la tijera en la descomposición del texto en estratos es sumamente delicado. Tampoco se justifica alterar el orden del comentario, si al fin y al cabo, el nuevo orden elegido tampoco responde a la cronología.— C. MIELGO.

NAVARRO PUERTO, M., *Los Libros de Josué, Jueces y Rut* (Guía Espiritual del Antiguo Testamento) I, Barcelona: Herder; Madrid: Ciudad Nueva, 1995, 20 x 12, 169 pp.
MARCONCINI, B., *El Libro de Isaías*. (Guía espiritual del Antiguo Testamento), Barcelona: Herder; Madrid: Ciudad Nueva, 1995, 20 x 12, 183 pp.

Con relativa frecuencia van apareciendo nuevos comentarios de esta serie de origen italiano. El nombre de la serie explicita suficientemente el objetivo: son comentarios sencillos, destinados a un vasto público. Su lectura no requiere preparación especial. Ofrecen una breve introducción que tiene como finalidad situar al lector frente a lo que va a encontrar. No se comentan todas las partes del libro, sino solamente las más representativas.

Son recomendables para un primer contacto con la S. Escritura y útiles para catequistas y participantes en círculos de estudios.— C. MIELGO.

JEREMIAS, J., *Der Prophet Amos* (ATD 24/2). Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 24 x 16,5, XXII-137 pp.

"El presente comentario parte del supuesto que el actual libro de Amós en todas sus partes presupone la ruina del estado del Reino del Norte y en algunos lugares también la destrucción del reino de Judá" (p. IX), "Quien quiera aproximarse a la persona del profeta, debe acudir a las visiones, y quien quiera conocer el libro, debe acudir a 5, 1-17" (ib). "Amós es un libro teológico y no meramente un tratado de crítica social" (Ib.). Con estas premisas ya uno se imagina que el punto fuerte del comentario ser reconstruir la historia y la interpretación sucesiva del libro, o lo que es lo mismo, practicar una exégesis diacrónica. Conforme a esto, pone en letra cursiva las aportaciones exílicas y posexílicas; pero no debe considerarse que lo impreso en letra normal remonta a Amós; los transmisores del texto pronto comenzaron una labor de adaptación de las palabras del profeta a la realidad. La reconstrucción de la historia redaccional del texto es impulsada hasta límites no habituales.

Otro punto fuerte del comentario es la exposición doctrinal, ceñida al texto, atendiendo a las circunstancias históricas del tiempo de Amós.

A parte de la adjudicación tardía de algunas partes del libro, mayor de lo que comúnmente se opina, señalaríamos como puntos no tan habituales la afirmación de que Amós en su predicación cambió de manera de pensar: de una esperanza puesta en la conversión de Israel (por ello intercede ante Dios por Israel), pasó a la certeza del fin del pueblo. Concluye esto de las visiones. Es también de destacar que el autor ve en algunas adiciones hechas al libro una influencia contaminante del libro de Oseas (por ejemplo en el 5,26). Esta influencia es debida a la mano de los editores de los profetas menores. Digamos finalmente que la exégesis es detallada y minuciosa. El autor conoce perfectamente la bibliografía existente.– C. MIELGO.

GARCÍA-MORENO, A., *La Neovulgata. Precedentes y actualidad*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1986, 24 x 16, 346 pp.

El autor nos ofrece un estudio histórico de la Vulgata, así como una valoración de la Neovulgata, es decir, la nueva versión oficial de la Iglesia, que ha tratado de devolver a la antigua Vulgata su pureza primigenia y una mayor fidelidad a los textos originales con el auxilio de los más actuales y eficaces medios científicos. Viene presentado su autor, San Jerónimo, mediante unos datos biográficos y las características de su obra literaria. Éste, ante la proliferación de versiones dispares de la Biblia, hizo su propia traducción, que se fue imponiendo por su calidad, tanto interpretativa como literaria. En los capítulos posteriores expone la difusión inicial de la Vulgata hasta los avatares de Trento. Desde este Concilio, la Vulgata ha servido a la Iglesia Católica en su función magisterial y en su liturgia latina. Fruto del Concilio Vaticano II fue el intento de alcanzar la Vulgata en su estado más puro, con lo que se llegó a la publicación de la Neovulgata. Su interés reside en su empleo litúrgico, dado que dentro del campo exegético bíblico no ha tenido mucha repercusión.– D.A. CINEIRA.

SCOTT, J. M., *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of ΤΙΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1992, 23 x 16, 353 pp.

El presente volumen, un trabajo de doctorado presentado en Tübingen, propone aclarar el significado y el trasfondo del término υἱοθεσία para poder esclarecer algunos pasajes paulinos. Para ello hace un estudio amplio del término dentro del mundo greco-romano, y concluye que υἱοθεσία forma parte del grupo de términos helenistas para designar “adopción como hijo”, como lo demuestra el amplio uso de este concepto en las fuentes literarias. Pablo se apropió también de este uso común del término, por lo que no se puede traducir simplemente por “filiación”. Pero aunque Pablo usa un concepto griego, no se sigue necesariamente que el apóstol tenga en mente un procedimiento legal o una metáfora. Una vez analizado el campo semántico (conceptual) de la adopción en las fuentes greco-romanas, así como en el judaísmo y en el AT, hace un estudio exegético del uso de υἱοθεσία en el corpus Paulinum.

El estudio de Gal 4,5 y su contexto, le lleva a la conclusión de que υἱοθεσία en este pasaje remite a un trasfondo específico judío-veterotestamentario, aunque el término se no se encuentre en la LXX o en otra literatura judía de ese periodo. El contexto enmarca el pasaje dentro de la tipología del Éxodo, pero clarificando que los creyentes son hijos y herederos sólo en cuanto participan por el bautismo del Hijo de Dios, porque Cristo es *el* heredero de Abraham y *el* hijo mesiánico de Dios prometido en 2 Sam 7,12-14. Por tanto,

el término contiene la expectación escatológica judía. Esto viene corroborado por 2 Cor 6,18. Mientras el contexto de υἱοθεσία hace pensar en un trasfondo greco-romano del término, sin embargo toda la línea de pensamiento y argumentación en Gal 3-4, juntamente con otros paralelos paulinos, indican inequívocadamente un trasfondo judaico-veterotestamentario de adopción para el término. Los creyentes, por tanto, bautizados en el hijo mesiánico de Dios participan con él en el promesa davídica de la adopción divina.

Rom 8 contiene las mismas ideas que Gal, pero desarrolla el aspecto de que la participación en el Hijo mesiánico de Dios por adopción se extiende no sólo al presente, sino por medio del espíritu también al futuro. Los creyentes, al igual que Jesús, reciben el Espíritu en su bautismo de adopción pero será en la resurrección donde esta adopción sea plena. Por tanto, los aspectos presentes y futuros de υἱοθεσία in Rom 8 reflejan los estadios sucesivos de participación en el Hijo por el Espíritu.

Resumen: el presente estudio muestra que hay un trasfondo unificado y específico judío-veterotestamentario de "adopción como hijos" en el corpus Paulinum: la palabra aparece en cuatro ocasiones con el sentido de adopción anunciada por la tradición de 2 Sam 7,14 (cf. 2 Cor 6,18), conteniendo un aspecto presente (Gal 4,5; Rom 8,15) o futuro (Rom 8,23; Ef 1,5) dependiendo del momento cristológico e históricosalvífico enfatizado en cada contexto.— D.A. CINEIRA.

GARCÍA PÉREZ, J.M., *San Lucas: Evangelio y Tradición. Sustrato arameo en Lc 1,39; 8,26-39; 21,36; 22,28-30; 23,39-43*, (Studia Semitica Novi Testamenti IV), Editorial Ciudad Nueva - Fundación San Justino, Madrid 1995, 24 x 16, 367 pp.

Los críticos han insistido siempre en el elemento helenístico vulgar de la lengua del NT, minimizando lo que pudiera considerarse de origen semítico. Para explicar la presencia de dichas peculiaridades lingüísticas, muchos han recurrido a un procedimiento redaccional intencionado del autor. San Lucas manifiesta un conocimiento notable de la lengua griega, por lo que podría ser de origen heleno. No obstante, el lector de su evangelio se encuentra en algunas ocasiones con un estilo literario y un pensamiento poco comunes para un escritor griego. La existencia de elementos anómalos y extraños, inexplicables desde el griego, es lo que justifica el recurso al sustrato arameo. Por tanto, este fenómeno se explica porque Lucas es deudor de tradiciones de origen palestinese, redactadas en arameo. El autor trata los semitismos o casos concretos de sustrato arameo (casos de traducción defectuosa del arameo al griego) del evangelio de Lucas.

El estudio comprende seis capítulos dedicados a los cinco pasajes lucanos nominados en el título del libro y otro dedicado al término σκουμμένη. Cada uno de ellos constituye una extensa pieza de exégesis en la que se enfrenta con las anomalías de contenido o de forma, expone las explicaciones dadas por otros estudiosos, y desde la hipótesis de un sustrato arameo, ofrece una posible lectura coherente del texto. Dicha lectura desde un trasfondo semítico proyecta una luz nueva sobre estos pasajes para su mejor comprensión. Para ello se vale de la filología y de la lingüística.— D. A. CINEIRA.

CONTRERAS MOLINA, F., *Estoy a la puerta y llamo (Ap 3,20). Estudio temático* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 84), Ediciones Sígueme, Salamanca 1995, 21 x 13,5, 427 pp.

El texto se encuentra en la séptima y última carta a las Iglesias del Ap. Es Cristo quien está de pie a la puerta, da golpes, alza la voz, pide entrada y con autoridad invita a una cena nocturna. El autor hace un estudio sincrónico del texto (análisis pormenorizado de todas las palabras). Trata de investigar la compleja prehistoria del pasaje, a saber, su

génesis explicativa (estudio diacrónico). Para ello analiza Ap 3,20 dentro de las corrientes mesiánicas que insistían en la llegada del mesías, y entendían la noche de Pascua como vigilia mesiánica. Así mismo demuestra que nuestro texto constituye una síntesis cristológica y su formulación responde a la larga vigilia pascual de la iglesia. Una novedad de este estudio es el análisis de la influencia del Cant 5,2, en nuestro pasaje, adquiriendo éste una comprensión nupcial, mesiánica y parenética. No podía faltar su conexión con la literatura sapiencial. Otro capítulo vendrá dedicado a su engarce con los sinópticos, (relación con alguna parábola, Mc 13,34-36) y con Juan (14,23) lo que subraya la densidad cristológica y la actualidad de la venida. El último capítulo está dedicado al tema de la comensalidad, señal de comunión que rubrica un encuentro y sella una alianza, lo cual da da al texto una interpretación eucarística.

Hay que destacar la metodología de ir abordando y retomando siempre Ap 3,20, pero cada vez desde distintas y complementarias angulaciones que permiten contemplar todas las características y dimensiones del pasaje.– D.A. CINEIRA.

LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 13-17, vol. III* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 70), Ediciones Sígueme, Salamanca 1995, 21 x 13,5, 265 pp.

Este eminente exégeta presenta en este volumen el admirable discurso de despedida (Jn 13-17), en el que Jesús manifiesta que tiene plena conciencia de lo que va ocurrir: su muerte, su glorificación y el porvenir de los discípulos. El libro presenta una *lectura* sencilla e inteligible de cada versículo y por tanto, está dirigido a cualquier lector. Al mismo tiempo es un comentario serio, pero sin perderse en la infinidad de discusiones existentes respecto a problemas exegéticos muy concretos. El presente volumen está estructurado de la siguiente manera: a) un prólogo (Jn 13,1-32) con dos episodios centrales, el lavar los pies de Jesús a los discípulos y la orden a Judas de seguir con su proyecto; b) el adiós de Jesús o discurso de despedida (Jn 13,33-14,31) con la función pragmática de consolidar la fe y de liberar a la comunidad de la angustia que siente por el fracaso de su predicación; c) la identidad del discípulo de Jesús (Jn 15,1-16,4a); d) la existencia escatológica (Jn 16,4b-33); e) el último coloquio de Jesús con su padre (Jn 17). A este último capítulo le dedica una especial atención, afirmando que no es tanto una oración sacerdotal, cuanto un coloquio entre Jesús y el Padre sobre la obra del Hijo en el mundo. Cada capítulo finaliza con una conclusión. El libro es una *lectura* sencilla, amena y sugestiva para descubrir la presencia continua de Jesús para los creyentes mediante su espíritu, tal y como lo entiende Juan.– D.A. CINEIRA.

SÁNCHEZ MIELGO, G., *Introducción a los escritos del Nuevo Testamento* (Textos. Biblia 3), Ediciones San Pio X, Madrid 1995, 24 x 17, 463 pp.

Este libro se presenta como un manual, una ayuda para tomar un primer contacto con el NT, situarlo en su tiempo, en su espacio y en la circunstancia eclesial que lo vio nacer, con lo que se estará en condiciones de una mejor comprensión de sus textos, pero no se abordan cuestiones de interpretación. La orientación y presentación es pedagógica, con la siguiente distribución: la primera parte contiene la ambientación general para comprender la situación socio-política, cultural y religiosa de Palestina del s.I.; después dedica atención a la problemática sinóptica, junto con una introducción a cada uno de los tres evangelios. La segunda parte está dedicada al cuerpo paulino: medio ambiente, su persona, actividad; una introducción a cada una de las cartas paulinas, así como a Hechos, que ofrece el marco de la actividad paulina. La tercera parte está dedicada al cuerpo joánico (incluido al Apocalipsis). La cuarta parte se dedica al resto de los escritos neotestamentarios. Finaliza con cuestionarios para cada parte así como una selecta bibliografía.

Es un libro recomendado para estudiantes de teología y catequistas que quieran tener una visión panorámica de la problemática del NT y acercarse a éste desde una perspectiva crítica.– D.A. CINEIRA.

LÉGASSE, S., *El proceso de Jesús*. Historia (Biblioteca Manual Desclée 8), Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, 23,5 x 15, 192 pp.

El presente libro, traducción del original francés aparecido en 1994, es la primera parte de la obra de este exégeta. El tema del proceso de Jesús ha suscitado gran interés entre los especialistas en los últimos años. Baste citar que en el mismo año 94, otros cuatro estudios sobre el mismo tema fueron publicados (*W. Bösen, Reinbold, R.E. Brown y M. Myllykoski*). En años precedentes también habían aparecido estudios como estos de *M. Myllykoski* (1ª parte, 1991), *Schreiber* (1993) y *Sommer* (1993). Ninguno estos últimos es citado por Légasse.

El original francés fue ya comentado en esta misma revista (véase EstAg 29 (1994) 589s.). Tanto la traducción como la presentación del libro en español está bien hecha, por lo que el lector español tiene ahora la oportunidad de acceder a una buena obra crítica desde el punto de vista histórico sobre el proceso de Jesús. Esta le ayudará a descubrir los problemas no solucionados que los textos evangélicos presentan sobre la muerte de Jesús.– D.A. CINEIRA.

Teología

BEINERT, W. (hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. I: Einleitung in die Dogmatik. Theologische Erkenntnislehre. Gotteslehre. Schöpfunglehre. Theologische Anthropologie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1995, 16 x 23'5, 640 pp.

Llegan los manuales teológicos modernos. Más sucintos, más esquemáticos, más claros. No está mal para una ciencia proclive a la verborrea. El presente volumen es el primero de una serie que, tan sólo en tres manuales, intenta dar una visión completa de la Dogmática católica. En éste se abordan los temas de teología fundamental (introducción a la teología, conocimiento teológico), misterio de Dios, doctrina de la creación, antropología teológica. Todo ello concentrado en algo más de 600 páginas. Cada sección ofrece una selecta, aunque no mínima bibliografía, lo que es una gran necesidad, dado el agobiante caudal librero que nos invade. Al final del libro, los acostumbrados y ejemplares índices onomástico y temático de las editoras alemanas.

Se dice en la introducción que el libro está pensado para las nuevas generaciones, condicionadas por la pantalla y lo visual (televisión, ordenador). Por ello abundan los esquemas, cuadros, flechas, glosarios y resaltes, que a los menos jóvenes nos dejan algo sorprendidos, cuando no perplejos. Aparte de eso, los temas son tratados de modo muy explicativo y esencial, que es un mérito muy aprovechable. Y como toda obra de colaboración vale lo que valen sus autores, los nombres de Beinert y Ganoczy garantizan la solidez del trabajo. No estaría mal que alguna editorial española se animase a traducirlo.– T. MARCOS.

GELABERT BALLESTER, M., *La revelación, acontecimiento con sentido*, Ed. San Pío X, Madrid 1995, 17 x 24, 242 pp.

En la producción teológica actual en torno al tema de la Teología Fundamental, se va abriendo camino de forma fehaciente la nueva perspectiva de orientar tal disciplina teológica en la línea presentada por el Vaticano II en la Constitución *Dei Verbum* y los documentos que posteriormente el Magisterio ha elaborado. Se centra el autor en la presentación de su trabajo en las líneas directrices del documento de la Congregación para la Educación Católica sobre *La formación teológica de los futuros sacerdotes* de 1976, donde se insiste en tres aspectos centrales de la Teología Fundamental: Desarrollo del tema básico la revelación y su transmisión; respuesta a los interrogantes de nuestro tiempo, tanto dentro como fuera del ámbito creyente y el sentido de la revelación cristiana como iluminación concreta de la forma de existir el hombre en la historia. Con una metodología escolástica muy definida y respondiendo a esas preocupaciones indicadas, el autor va desgarrando de forma progresiva la diversa temática que debe tener cabida en una comprensión de la revelación como historia y centrada en el acontecimiento Cristo como manifestación plena de Dios y la respuesta dada por el hombre en la vivencia de ese acontecimiento y su proyección en la vida. Estudio muy asequible a todo creyente preocupado por dar razón de su fe y esperanza y sin duda apto para poder ser usado como texto teológico sobre el tema tratado. Por otra parte, ésta es la preocupación central del autor, como queda indicado. Muy buen sentido pedagógico en la presentación de los diversos temas y muy interesantes los ejercicios prácticos con los que concluye el libro.- C. MORAN.

FORTE, B., *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1995, 13'5 x 21, 410 pp.

Las categorías de éxodo y advenimiento, pregunta del hombre y respuesta desde la revelación del Dios de los cristianos, con las que trabaja constantemente el autor en todos sus estudios, dan una impronta especial a esta obra que presentamos hoy al público. Desde la manifestación del Dios trinitario que en la Palabra (el Hijo) revela al Silencio (el Padre) y se presencializa en la historia en el Encuentro (el Espíritu Santo), todo ello dando origen al mundo y al hombre y en una perspectiva de memoria y profecía, como compendio del misterio pascual. Sólo desde ahí es posible dar respuesta al enigma del dolor en la historia y al quehacer del hombre como guardián del ser y del mundo en una visión lineal de la misma, propia del judeo-cristianismo. La reflexión del autor nos introduce también en dar razón de la fe y la esperanza que habitan en el creyente, frente a concepciones unilaterales y excesivamente racionalistas de una filosofía de la historia desfondada y miope. A través de un conjunto de reflexiones que siguen esta línea trinitaria de la historia, nos introduce Forte en una comprensión en la que todo el hombre se siente afectado y desde donde puede caminar con una seguridad que sólo puede surgir de la fe. Bienvenidos sean estudios de este calibre, que entroncan con la mejor tradición cristiana en el estudio de la teología de la historia, como las presentadas por S. Agustín y Joaquín de Fiore, siguiendo posteriormente otras formas complementarias de comprensión de la misma. Respuesta también a una problemática ecológica y de sentido de la historia, muy en consonancia con las preocupaciones de nuestra época.- C. MORAN.

TORNOS, A., *Cuando hoy vivimos la fe. Teología para tiempos difíciles*, San Pablo, Madrid 1995, 13'5 x 21, 317 pp.

Nuestro mundo se siente cada vez más invadido por ideologías divergentes y a veces contrapuestas, a través de las cuales el creyente cristiano debe discernir lo propio de su

identidad en el mensaje de Cristo. El autor, filósofo y teólogo de talla internacional, se preocupa a la luz del misterio de Jesús el Cristo, de ir detectando esas ideologías, que pueden crear dificultad al cristiano para la confesión y vivencia de su fe. Encontramos reflexiones personales, unas al alcance del gran público y otras más directamente dirigidas a personas con una mayor formación filosófico-teológica y todas ellas orientadas a determinar en concreto las líneas directrices que pueden marcar el camino para hacer presente en el momento actual el proceso de evangelización cristiana en una sociedad y en una situación nuevas. Todos los tiempos son fáciles o difíciles dadas las situaciones y los enfoques a través de los cuales el mensaje se va abriendo camino. Habría que decir que las circunstancias son nuevas, y por tanto exigen también plantamientos nuevos y distintos a épocas pasadas. Y a esto es a lo que el autor intenta responder y orientar al creyente.– C. MORAN.

KESSLER, H., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuauflage mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen*, Echter, Würzburg 1995, 14'5 x 20'5, 526 pp.

Uno de los temas que más han sido investigados en la actualidad teológica es el de la resurrección de Cristo y temática complementaria por los problemas, que comporta. El profesor Kessler indica en la Introducción a su obra, que siempre la problemática de la resurrección de Cristo en los estudios realizados hasta el presente, le habían dejando inquieto e insatisfecho. Por esto se apresta a hacer un estudio casi exhaustivo del tema y los realiza recurriendo a todos los ámbitos desde donde el tema puede ser estudiado: La Biblia, la Teología Fundamental, la Sistemática y llevando todo ello al lado de la praxis cristiana y la incidencia del misterio de la resurrección de Cristo en la existencia cristiana. La amplitud del esquema presentado y la seriedad con la que realiza dicho estudio, son garantía de que las conclusiones a las que nos lleva van a marcar un hito en los estudios de dicho tema. Por otra parte el mismo autor nos indica que no es un tema intranscendente, sino uno de los dogmas centrales de la fe cristiana y desde la experiencia cristiana es la afirmación de fe que patentiza claramente la opción cristiana en aquello que es lo decisivo de la misma, superación de la realidad de la muerte a través de la resurrección. De aquí que el autor se haya preocupado de llegar hasta lo más propio de la fe cristiana en la comprensión del significado de la resurrección de Cristo, frente a otras concepciones quizás ajenas a la misma y que han problematizado su comprensión. Bienvenida esta obra que no podrá faltar en la consulta del estudioso del tema en sus diversas ramificaciones.– C. MORAN.

BIFFI, I., *I Misteri di Christo in Tommaso d'Aquino. I*, Edizioni Jaca Book, Milano 1994, 15 x 23, 408 pp.

Dentro del amplio campo teológico desarrollado por Santo Tomás de Aquino, ha tenido suma importancia la parte dedicada en toda su producción teológica a los misterios de Jesús el Cristo. El teólogo comentarista Biffi, profesor en la Facultad de Teología de Milán y perito en este arte de la hermenéutica de los lugares teológicos clásicos de la tradición, especialmente medieval, asume con una técnica nada común el estudio de la cristología en la teología del Maestro Tomás a través de todas sus obras, excepto los comentarios al AT, los sermones y las cuestiones 27-59 de la III Parte de la Suma Teológica, que se lo reserva para un estudio posterior. Afronta el comentarista el estudio de los misterios de Cristo, intentado ver la relación que se da en el desarrollo de la doctrina del Doctor Angélico entre lo "económico" y lo "teológico", insistiendo en el recurso constante a la Escritura y no olvidando el recurso que hace Santo Tomás a la tradición que le precede y al Magisterio. La nueva estructura que se va dando hoy a los tratados del misterio de Cristo

en su parte de desarrollo histórico y en la reflexión teológica, los va detectando Biffi en la exposición de las obras que analiza en este tomo. Está convencido el autor de que a Santo Tomás hay que hacerle justicia una vez más, frente al uso que se hizo posteriormente de él en la neoescolástica y el neotomismo, siguiendo un consejo recibido del P. Chenu, de hacer un estudio más significativo de Tomás, insistiendo en la teología bíblica que está presente en su preocupación por analizar los misterios de Cristo. Y esto no solo en la Suma Teológica, sino también en los otros escritos del santo. Por todas estas razones hay que insistir en el estudio de estos autores que han marcado una pauta fiel al misterio revelado, porque ellos lo han reflexionado y expuesto al público desde la economía de salvación y atentos siempre a la situación cultural del pueblo al que lo comunican. Bienvenidas sean obras de este calibre y esperamos el segundo tomo, que completará el pensamiento de Santo Tomás en torno a los misterios de Cristo.– C. MORAN.

SAYES, J.A., *Señor y Cristo*, EUNSA, Pamplona 1995, 14'50 x 21'50, 552 pp.

Felizmente la teología actual cuenta en su haber un buen número de estudios en torno al misterio de Cristo. Y cada estudio posee un acceso concreto desde diversas vertientes a la riqueza insondable de este misterio. El autor del presente estudio, teólogo fundamentalista, lo hace desde las tres dimensiones básicas: la histórica, la ontológica y la redencional. Respondiendo a una preocupación fundamental: El mensaje de salvación no se fundamenta en una idea, ni en una teoría, bien sea social, bien sea política o humanista en general. Se basa en el acontecimiento Cristo y desde él y su misterio se pueden extraer conclusiones para todos los ámbitos del quehacer humano en el tiempo y en la historia. Y hace su estudio desde las bases bíblicas, viendo el alcance de las afirmaciones en torno a la realidad de la persona Cristo desde esas tres vertientes, al igual que su recurso constante a la tradición de la Iglesia y al Magisterio, insistiendo en la doctrina conciliar del Vaticano II y el pensamiento actual. Tiene carácter de texto teológico. El mismo autor lo indica y los diversos temas que se desarrollan han sido expuestos ya en otras obras del mismo autor. Por su precisión teológica, por la claridad de pensamiento y la capacidad de respuesta a los planteamientos actuales que pudieran desorientar la razón de ser y actuar del ser cristiano en sus diversas situaciones, este manual de teología debería ser un recurso fácil y constante de aquellos cristianos que desean seguir dando razón de su fe y de su esperanza y que sienten inquietudes serias de preparación para una misión fecunda y coherente con lo que significa ser cristiano.– C. MORAN.

FERNANDEZ, B., *El Cristo del seguimiento*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1995, 13'5 x 21, 324 pp.

De todos es conocido cómo el estudio de la Biblia y la Tradición está colaborando a profundizar nuestros conocimientos en todos los campos del saber teológico y en concreto de la figura, persona y obra de Jesús de Nazaret, el Cristo. Ello ha colaborado a delinear con más precisión el perfil humano-divino de Jesús y al mismo tiempo el concretar mejor las facetas propias del discípulo que intenta seguir los pasos de su Señor. La cristología que el autor del presente trabajo nos ofrece, se centra fundamentalmente en esta nota del seguimiento, tanto del que invita a ser seguido, Jesús, como del seguidor, el cristiano. Tomando como fundamento las bases de las diversas cristologías y con esa perspectiva del seguimiento, se van desarrollando los diversos momentos del significado del seguimiento de Jesús en sus diversas facetas. Se detiene el autor sobre todo en las diversas formas del seguimiento como teología pneumática narrativa o expresión de la presencia del Cristo resucitado en la comunidad eclesial, dando significado a lo que de cristiano tiene esta línea

de actuación, en la creación de un mundo más justo, más humano y más en paz y amor. Es la presencia de ese Reino de Dios en la historia a través de la actuación del mismo en sus seguidores. Obra que puede colaborar a una mejor inteligencia de este aspecto de la vida de Jesús el Cristo, y también a un mayor compromiso de aquellos que nos llamamos cristianos.- C. MORAN.

FRIES, H., *Todavía es posible la esperanza. Experiencias de Iglesia* (Pedal 233), Ediciones Sígueme, Salamanca 1995, 12 x 18, 160 pp.

Hermoso librito de este emérito profesor de teología, con una capacidad de análisis que para sí quisieran otros en activo. Es una pequeña colección de artículos y ponencias recientes, en las que va reflexionando sobre la situación actual de la Iglesia, al hilo de su experiencia y saber acumulados. Hay un suave deje de amargura en sus pensamientos. Tras el Vaticano II, la primavera de la Iglesia, cuando ésta se abrió al mundo, cuando las palabras renovación y *aggiornamento* la definían, parece haber llegado el crudo invierno. Ecumenismo estancado, centralismo rampante (nombramiento de obispos, control de profesores), vuelta a las verdades religiosas claras y cuasiinfalibles (cuando la fe no es una verdad clara, sino confianza), obediencia como principal virtud (conciencia y responsabilidad en formol)... un artículo habla del fundamentalismo. Sin embargo, y en esto insiste mucho el libro, la fidelidad al evangelio exige esperanza (cuyos componentes son la paciencia y la resistencia), la fuerza para superar las dificultades, lo contrario de la resignación. De lectura obligatoria.- T. MARCOS.

FLOREZ, G., *Matrimonio y familia* (Manuales 12), BAC, Madrid 1995, 14'5 x 21'5, xxviii-285 pp.

Como todos los manuales de esta serie de la BAC, el libro presenta al comienzo una bibliografía amplia y actualizada sobre la cuestión, aumentada y concretada después en cada capítulo. También, un necesario índice onomástico final. Particularidad de este volumen es el gran número de capítulos, o subdivisiones del tema. Se gana en análisis, pero tal vez pierde algo en la visión de conjunto, aparte de repetir irremediamente algunos puntos (caso del divorcio o la sacramentalidad). Otra particularidad es la cantidad y extensión de las notas, que intentan descargar la densidad del texto, pero sin tener que privarle totalmente de ella. Los distintos apartados comienzan con una visión antropológica y social del matrimonio, para adentrarse después en la doctrina bíblica y eclesial, dedicando capítulos propios a la indisolubilidad y liturgia matrimoniales, así como a la idea que de él tienen otras confesiones cristianas, y a la relación Iglesia y Estado respecto al mismo. Como puede verse, tales capítulos enmarcan los aspectos centrales del matrimonio, desde la sexualidad a las distintas soluciones al fracaso matrimonial. Se echa de menos solamente un capítulo dedicado a la psicología, ciencia que puede prestar gran ayuda en la teología del matrimonio.- T. MARCOS.

ALCALA, M., *Mujer, Iglesia, sacerdocio* (La Barca de Pedro 1), Ediciones Mensajero, Bilbao 1995, 15 x 22, 469 pp.

La polémica y reciente carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* de Juan Pablo II, en la que rechaza la posibilidad de ordenación de la mujer, pone de actualidad el presente libro, 2ª edición de *La mujer y los ministerios en la Iglesia* (1982). Las últimas decisiones de la Comunión Anglicana, por otra parte, que han aceptado lo contrario de la Iglesia Católica,

justifican igualmente esta nueva edición. Precisamente éstos son los dos capítulos que se añaden a la anterior edición, aparte de la puesta al día de los restantes y de la bibliografía, con el apéndice del documento sobre la mujer aprobado por la última Congregación General de los jesuitas, a los que pertenece el autor, más la elaboración de índices onomástico y temático.

El libro presenta una amplia y buena información sobre el tema, desde el punto de vista teológico e histórico, imprescindible éste para entender aquél, resaltando los aspectos bíblico y ecuménico, que ayudan a entender el punto a que se ha llegado. Rigor en los datos y ecuanimidad en la interpretación, nada menos, son las cualidades del libro. No se trata de discutir sobre el alcance del "dictamen definitivo" con que el Papa ha cerrado el tema de la ordenación de la mujer, pura pérdida de tiempo (al fin y al cabo, también se condenó en el siglo pasado la libertad religiosa, Dz 1715). El libro ayuda a entender las razones del escrito papal. Para ello hay que darse cuenta de que la emancipación de la mujer es una idea de este siglo, que no ha habido ordenaciones sacerdotales femeninas en ninguna Iglesia más que en este siglo, que la Jerarquía católica ha querido evitar el "contagio" por fidelidad a una secular tradición... Pero los tiempos no se detienen. Habría que empezar por recuperar el diaconado femenino, tradición más antigua que su prohibición.- T. MARCOS.

La Iglesia misionera. Textos del Magisterio Pontificio (Minor 78), BAC, Madrid 1994, 11 x 17'5, 641 pp.

Estupenda la idea de la BAC de reunir textos magisteriales de modo temático, ciñéndose a los Papas de este siglo y al Vaticano II. Se ayuda así a su utilización rápida y cómoda, ahorrando tiempo en la búsqueda de un material disperso. Por otra parte, se percibirá también la innegable evolución de la Iglesia en este siglo, marcada por su último concilio. El presente volumen recoge los documentos magisteriales referidos a la tarea misionera de la Iglesia. Tras la introducción general de José Capmany, director en España de las Obras Misionales Pontificias, cada documento es presentado muy brevemente (fecha, Papa, ocasión y significado) por J. Esquerda Bifet, de reconocida competencia en este tema. Se proponen escritos fundamentales de la misionología eclesial, desde la *Maximum illud*, de 1919, hasta la reciente *Redemptoris missio*. Por supuesto, el decreto vaticano *Ad gentes*, y el no menos significativo *Evangelii nuntiandi*, que fijaron el modo actual de entender la misión. Como apéndices no menos importantes, la breve declaración del concilio *Nostra aetate*, sobre las religiones no cristianas, y el escrito de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos "Diálogo y Misión", sobre el diálogo interreligioso. En suma, una encomiable iniciativa.- T. MARCOS.

La familia, futuro de la humanidad. Documentos del Magisterio de la Iglesia. Edición A. Sarmiento (Minor 80), BAC, Madrid 1995, 11 x 17'5, 675 pp.

Enmarcado en el mismo concepto anteriormente comentado, este libro reúne los documentos del Magisterio sobre la familia. Tema también importante para la Iglesia, pues la familia es una célula básica de ella, la iglesia doméstica. Son 11 documentos, que abarcan un siglo de vida eclesial, desde el *Arcanum divinae sapientiae* de León XIII (1880) hasta la *Mulieris dignitatem* de Juan Pablo II. En este periodo la Iglesia ha debido confrontar su doctrina tradicional sobre el matrimonio y la familia con un mundo muy cambiante en dichas cuestiones. Emancipación de la mujer, legalización del divorcio, generalización de los contraceptivos, liberalización sexual, nuevas técnicas reproductivas... han sido muchos frentes, que han probado la modernidad de la Iglesia, así como su influjo en la sociedad. De la buena voluntad y aperturismo de la *Gaudium et spes* para una compren-

sión actualizada del matrimonio, al frenazo de la famosa *Humanae vitae*. *Casti connubii*, *Familiaris consortio* *Domun vitae*, son otros escritos reportados. Cada documento viene precedido de una sucinta presentación y del sumario. El libro termina con un útil índice temático.– T. MARCOS.

LUIS FERRERAS, A. de, *La cuestión de la incomprendibilidad de Dios en Karl Rahner* (Estudios 172), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995, 17 x 23'5, 401 pp.

Todo mundo sabe y dice que Rahner es uno de los más importantes teólogos de este siglo. Todo mundo conoce su decisiva influencia en el concilio Vaticano II, y en la transformación que significó para la Iglesia. Todo mundo ha oído algunas de estas expresiones: “cristianos anónimos”, “existencial sobrenatural”, “giro antropológico”, “teología trascendental”. A todo mundo le suenan algunas de sus citas, sea sobre el invierno en la Iglesia, el cristianismo místico del próximo siglo, o la Trinidad económico-inmanente. Sin embargo, el estudio sistemático de la teología rahneriana está más descuidado entre nosotros. Para empezar, la traducción de sus famosos *Escritos de Teología* se ha quedado en menos de la mitad (7 de sus 16 volúmenes). No es ajeno a esta falta de dedicación el mismo Rahner, cuya abstracta reflexión y dificultad de lectura son igualmente lugares comunes, irónicamente “apriorismos” de su teología.

Hay que saludar por todo ello el presente estudio, con todos los visos de tesis doctoral, adaptado para su publicación. El tema analizado es la idea genérica de Rahner sobre Dios. Teniendo en cuenta que repite muchas veces que Dios es “el Incomprensible”, “el Misterio absoluto”, lo que es un presupuesto de todo su pensamiento, el libro funciona muy bien como una introducción a la teología de Rahner. De hecho, dedica dos capítulos al método y presupuestos rahnerianos. Los capítulos centrales tratan de Dios *in se* y Dios *extra se* (tocando Trinidad, cristología, gracia, escatología), para dedicar el último capítulo a las conclusiones del estudio. Erudición, amenidad y buen decir caracterizan al autor, haciendo recomendable este libro. Sólo faltan unos buenos índices al final.– T. MARCOS.

GESCHE, A., *Dios para pensar. I: El mal. El Hombre*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1995, 21 x 13,5, 332 pp.

Bajo el título “Dios para pensar” las “Editions du Cerf” de París comenzaron en 1993 la publicación de una serie de volúmenes sobre: el Mal, el Hombre, Dios, el Cosmos, el Destino... Los dos primeros fueron galardonados con el premio “Cardenal Mercier 1993”. Con buen criterio “Ediciones Sígueme” ofrece ahora al lector de lengua castellana los dos primeros títulos, que son presentados aquí en un sólo volumen.

La idea de Dios está a la base de la reflexión sobre el mal y sobre el hombre. Meter a Dios en estos temas es precisamente abordarlo en todo su escándalo.

La parte dedicada al mal comienza hablando de una serie de tópicos sobre el tema, para pasar a analizar ampliamente la realidad de Dios en el enigma del mal, una de cuyas formas será el pecado original. Finalmente se concluye con dos temas: los teólogos de la liberación y el mal, y odisea de la teodicea.

El autor es muy consciente que Dios no da respuesta a todo, por eso había que llegar a aceptar como Job los riesgos de la contestación.

La parte dedicada al hombre, comienza estudiándolo como un enigma para pasar después a analizar la teología como antropología, es decir como discurso sobre el hombre. Desde la perspectiva creyente el hombre es, a la vez, un ser creado y creador y, en última instancia, el hombre encuentra en Dios su último fundamento, “Dios es prueba del hombre”.

Es sugestiva la última parte, donde se nos propone la verdadera vocación del hombre: un ser para la felicidad. Eso es lo que fundamenta la esperanza de ser y vivir como hombre, aun en medio de la realidad del mal.

Obra sugestiva y profunda que sale fuera de los caminos trillados, para ofrecer nuevas perspectivas y nuevas respuestas a viejos y eternos enigmas.– B. SIERRA.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Editorial Sal Terrae, Santander 1995, 21,4 x 13,5, 358 pp.

Ruiz de la Peña es uno de los mejores teólogos, dentro de una joven generación de estudiosos españoles cuyas obras han traspasado las fronteras siendo publicadas en lenguas diversas del castellano, cosa no frecuente en libros de teología de autores españoles. Sus obras de antropología y escatología son hoy un obligado punto de referencia sobre el argumento.

Sin olvidar sus estudios anteriores, aquí el autor nos brinda una profunda reflexión que abre nuevos horizontes para la fe.

Su objetivo es que, en medio de la crisis, los cristianos nos tomemos a pecho la supervivencia de la fe y nos reconciliemos y comprometamos cordialmente con ella.

En una primera parte se analiza la situación actual describiendo “el lado oscuro de nuestra cultura”. Se reconstruye la genealogía de la increencia en la sociedad actual, tomando como punto de partida los diversos tipos de ateísmo, desde el s. XIX hasta el pensamiento débil de los posmodernos... A continuación realiza un balance de la situación y sus repercusiones en la mentalidad y la conducta de nuestros contemporáneos.

Se para después a analizar la increencia en la actual realidad española, interrogándose si no nos encontraremos ante un cambio de fase, ante el fenómeno religioso.

En una segunda parte profundiza cuatro grandes desafíos que interpelan singularmente a los creyentes: el científico, el antropológico, el ético y el ecológico. Aunque distintos, se interactúan mutuamente y exigen una respuesta.

Por eso el autor, en la última parte de su obra, realiza una propuesta. En primer lugar nos habla de la necesidad de una preparación del evangelio que disponga los ánimos para el anuncio cristiano y que comprenda, –en palabras del autor–, “la redefinición de la racionalidad, la recuperación de la cuestión del sentido y el redescubrimiento de la significatividad de Dios”.

Para concluir, Ruiz de la Peña se arriesga a hacer una propuesta sobre el perfil de la iglesia del mañana, partiendo de la imagen que ofrece la de hoy.

Reflexión lúcida y valiente, iluminadora y llena de fermento que abran caminos a la causa de la evangelización de cara al nuevo milenio.– B. SIERRA.

APARICIO RODRIGUEZ, A. (ed.), *María del evangelio. Las primeras generaciones cristianas hablan de María*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1994, 22,4 x 15,7, 463 pp.

Esta obra colectiva es fruto del estudio de una serie de biblistas deseosos de profundizar en aquello que dijeron las primeras generaciones cristianas cuando hablaron de María. Algunos son autores ya bien conocidos –René Laurentin, Salvador Muñoz Iglesias, Aristide Serra...–, mientras que otros lo son menos, aunque todos ellos son personas competentes y conocedoras del argumento.

La monografía se estructura en tres partes. En la primera se analizan una serie de textos mariológicos que se encuentran en el evangelio de Mateo. En la segunda los estudios se centran en los abundantes materiales mariológicos ofrecidos por el evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles. Finalmente, en la tercera parte se afronta el tema de María en el Evangelio de Juan y en el Apocalipsis.

Metodológicamente se ha dado primacía a los métodos estructurales y narratológicos, sin olvidar los crítico-literarios.

Cada una de las partes se divide en “estudios” y “notas”. Esta diferenciación obedece a la extensión del artículo y, en determinados casos, a la importancia mariológica.

En un apéndice se ofrecen dos temas estrechamente relacionados con la mariología: la mujer en el Evangelio de Juan y las diosas vírgenes, un estudio de las raíces paganas y cristinas de la mariología.

En conjunto una obra de buen nivel sobre la mariología bíblica.– B. SIERRA.

GARCIA PAREDES, J.C.R., *Mariología*, BAC, Madrid 1995, 21,4 x 14,4, 418 pp.

Dentro de su serie de textos teológicos la Biblioteca de Autores Cristianos acaba de sacar a la luz esta importante “Mariología”, del autor José Cristo Rey García Paredes.

El objetivo de la misma es ofrecer una síntesis que sitúe a María, la Madre de Jesús nuestro Señor, en el lugar teológico y eclesiológico que le corresponde.

La obra se divide en tres partes: Mariología Bíblica, Mariología Histórica y Mariología Sistemática. De todos modos –como el autor advierte en la introducción y el lector puede comprobar–, esta división no es rigurosa. Y en cada una de las partes los tres aspectos se entremezclan.

En la parte bíblica se analizan detalladamente los datos mariológicos ofrecidos por los evangelios de Mateo, Lucas y Juan. Al estudiarlos se ha privilegiado el método estructural retórico narratológico, pues, en opinión del autor, resulta más adecuado para el fin que se propone, y permite abordar los textos en sus respectivos contextos.

Como un apéndice a esta parte bíblica se estudia el sugestivo tema de “María y las diosas”, en el contexto religiosos del Asia Menor.

En la parte histórica se analiza el desarrollo en la patrística, la liturgia y la teología de algunas verdades mariológicas como: la Nueva Eva, la Maternidad Virginal de María, la Inmaculada, la Asunción. El autor –conscientemente–, ha hecho una opción, centrándose en los momentos más creativos y fundamentales en el aspecto mariológico.

La parte sistemática comienza con un capítulo titulado “la clave interpretativa”. Aquí el autor quiere apuntar una serie de anotaciones metodológicas para un renovado acercamiento a las cuestiones teológicas. Se estudia a continuación la maternidad divina de María, la virginidad, santidad, la Inmaculada Concepción, la Asunción en cuerpo y alma al cielo y su función subordinada en el proyecto de la salvación. Un último capítulo está dedicado a la “mujer en la plenitud de los tiempos” tomando como base de la reflexión, la mujer en la Carta a los Galátas.

Una mariología voluminosa densa y meritoria. En relación con otras obras, sobre el mismo argumento, el autor realiza algunas nuevas aportaciones en cuanto a las claves hermenéuticas que utiliza y al colocar la mariología bíblica en el contexto de otras diosas vírgenes del Asia Menor. No dudo que será de gran utilidad tanto para los profesores como para los alumnos de teología.– B. SIERRA.

GONZALEZ DE CARDENAL, O., *Raíz de la esperanza*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1995, 21 x 13,5, 541 pp.

Creo que el Prof. Olegario González de Cardenal sea el teólogo más clarividente dentro del panorama español y una importante cima de la teología europea. De ahí que cualquiera de sus libros no pueda pasar inadvertido y signifique siempre una nueva y positiva aportación.

La problemática de la esperanza ha sido estudiada por el autor en otras obras anteriores, desde varias perspectivas. Aún recuerdo su último libro “Madre y muerte” –escrito a raíz de la muerte de su madre– presentado en estas mismas páginas.

El presente estudio se centra exclusivamente en el aspecto personal de la esperanza. El autor habla de la "raíz" y no sólo de la "razón" de la esperanza. Se pregunta de dónde nace, cómo se afirma y cómo se sostiene cuando el sinsentido, el dolor, la desilusión o el desamor nos invaden.

Esta raíz de la esperanza es doble: una de naturaleza metafísica (la trascendencia del hombre) y otra de la naturaleza histórica (la promesa de Dios, anunciada por los profetas y consumada en Cristo).

La obra se divide en cuatro partes tituladas: Historia, Revelación, Persona y Futuro.

En la primera parte, el autor se asoma a la conciencia actual para comprender de dónde le viene a no pocos hombres y mujeres de hoy esa secreta desesperanza. Se analiza la realidad del hombre como finitud, soledad y esperanza, dando la palabra a autores como Feuerbach y Nietzsche, que tanto influjo han tenido en esta actitud de desesperanza del hombre de hoy.

En la segunda parte se exponen algunos de los grandes hechos y textos de la revelación bíblica. Se habla del Dios de la esperanza, la esperanza del hombre y la esperanza de Dios. El Nuevo Testamento llama Dios de la esperanza al que resucitó a Jesucristo de entre los muertos. Este acto de Dios, ha fundado una esperanza nueva respecto al futuro.

En la tercera parte se describen formas de vida cristiana y actitudes de vida cotidiana que son fruto de esta esperanza. Se habla primero de "Heroísmo y santidad" haciendo ver cómo del evangelio, como buena noticia de Dios, surge una nueva humanidad para el hombre. Al mismo tiempo de la santidad que Dios nos otorga, deriva una forma peculiar de heroísmo. Reflexiona después sobre "Santidad y solidaridad", analizando el sentido de la vida monástica en el cristianismo y mostrando cómo de la soledad orante ante Dios, surge una forma fecunda de solidaridad. Finalmente habla de "Esperanza y felicidad cotidiana" analizando la estrecha relación entre ambas.

En la cuarta parte se encara el presente a la luz del futuro. Se comienza hablando sobre la "Esperanza en el envejecer" con lúcidas y profundas reflexiones. Continúa hablando sobre "Esperanza y oración" haciendo ver cómo la oración es matriz e intérprete de la esperanza.

En una síntesis final se ofrece un "Esbozo para una teología de la esperanza", que deberá ser tenida en cuenta en el futuro por todo aquel que hable del argumento.

Con estas páginas el autor ha querido "dar razón de su esperanza y ser colaborador de la alegría de sus hermanos, especialmente en tiempos de perplejidad y desesperanza". Considero que su objetivo ha sido sobradamente alcanzado y que todo aquel que se acerque a esta obra, saldrá grandemente enriquecido no sólo intelectualmente, sino también vitalmente.- B. SIERRA.

RATZINGER, J., *Ser cristiano en la era neopagana* (Ensayos 88), Ediciones Encuentro, Madrid 1995, 23 x 15, 205 pp.

Tratándose de un libro del Cardenal Ratzinger, «Panzerkardinal», actual «guardián de la ortodoxia», y ante un título como «era neopagana», apelativo que nunca ha gustado mucho ni a tirios ni a troyanos, parece que la aceptación acrítica por unos o el rechazo visceral por otros están servidos.

La obra está dividida en tres amplios capítulos. En el primero, titulado «fidelidad y reforma», se ofrecen las «intervenciones más elaboradas del Cardenal Ratzinger, que han sido publicadas por 30D. En ellas se descubren los ejes centrales de su tarea como Prefecto de la Fe a lo largo de los últimos 12 años» (p. 11). Temas, como «reforma desde los orígenes» y «teólogos de centro», enmarcan la defensa de lo esencial de la fe y la libertad respecto a lo contingente en la Iglesia (los instrumentos, las estructuras).

El segundo capítulo, «dar testimonio en la era pagana», abarca las entrevistas concedidas de 1987 a 1994 (“perestroika” de Gorbachov, “disenso teológico”: casos de Küng, Boff y Curran, teología de la liberación, “Moral Majority”). En ellas el Cardenal Ratzinger trata de identificar los males que afligen a la cultura de nuestros días y los «fenómenos de disolución interna de la comunidad cristiana», aunque abierto a la esperanza que nace no de una situación favorable sino de la Resurrección de Cristo. En sintonía con “*La ciudad de Dios*” de San Agustín, el “éxito” de la fe nunca está determinado por la condiciones de la historia.

El libro termina con el capítulo «fragmentos para una imagen completa», una serie de entrevistas, discursos e intervenciones, centrados cada uno en un tema concreto. «Los laicos, las canonizaciones, la liturgia, la misión y el ecumenismo; son cinco aspectos del debate eclesial que han sido afrontados por Ratzinger, algunas veces en un contexto de polémica, y otras como aportación del Prefecto de la Fe a las discusiones de los Sínodos sobre los laicos y sobre Europa» (p. 161).

Como ya hizo, en parte, en su libro “*Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones*”, ciertamente el Cardenal Ratzinger trata en muchos casos de exponer, y hasta justificar y legitimar, actuaciones de instancias vaticanas que pudieran considerarse no del todo acertadas, como pudieran ser, entre otros, los casos del “*Catecismo de la Iglesia Católica*” y el trato dado a la teología de la liberación. Pero consideramos que es de justicia, y lo exige un mínimo grado de objetividad, escuchar a uno de los principales protagonistas, para sentirse después con la libertad de los hijos de Dios.— F. RUBIO C.

KÜNG, H., *Grandes pensadores cristianos*, Ed. Trotta, Madrid 1995, 23 x 14, 235 pp.

Hans Küng es un teólogo que sabe elegir temas de actualidad. Es decir, temas que interesan al hombre de nuestro tiempo. Para desarrollarlos cuenta con unas cualidades no frecuentes en autores de tales temas. Lo hace con estilo ágil, casi periodístico, con fino análisis crítico y buscando la mayor objetividad. Ello consigue que la exposición resulte sumamente atractiva e ilustrada.

El título del libro fija muy bien la materia del mismo. En él tienen cabida siete grandes pensadores cristianos: Pablo, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino, Martín Lutero, Friedrich Schleiermacher y Karl Barth. Como se puede ver, se trata de una sustancial representación en el pensamiento cristiano. De todos ellos hace una exposición sucinta, no puede ser de otra forma, pero sumamente sugestiva. Y, siguiendo su estilo y forma de enfocar los temas, no faltan interpelaciones y preguntas, que, de alguna manera, nos descubren lagunas mayores o menores en sus respectivos mensajes. El autor presenta su libro como una *introducción a la teología cristiana*. Y afirma: “Introducciones a la teología hay muchas; la mayoría tienen un enfoque temático aplicándose en ellas principios abstractos, metódicos o hermenéuticos. No sin complacencia sigo yo aquí otra vía: teología como realización, teología como proyecto vital, teología a través de figuras paradigmáticas de la historia real del cristianismo: grandes pensadores cristianos, representativos de una época” (11).

Con este horizonte como telón de fondo, “invita de corazón a lectoras y lectores a penetrar con él en el mundo, tan lejano al principio, de los siete grandes pensadores cristianos, y no sólo para conocer a éstos, sino también para poder entender mejor la realidad de nuestro tiempo” (13). No dudo que tales fines se alcancen, si alguien se decide a leer el libro. Aunque la lectura del mismo exige un cierto nivel cultural, su mensaje resulta bastante asequible para las lectoras y los lectores que tienen una cierta inquietud teológica.— B. DOMINGUEZ.

CASTILLO, J. M., *Espiritualidad para comunidades*, Ed. San Pablo, Madrid 1995, 21,5 x 13,5, 190 pp.

José María Castillo es un teólogo que se distingue por tres cualidades sobresalientes: competencia, claridad y cercanía. Trata los temas con altura teológica. Tiene un estilo transparente y claro. Y, por ello, se hace cercano, llega con facilidad a los lectores.

Aunque parece, a primera vista, que la palabra *espiritualidad* no tiene mayores problemas y que todos saben muy bien qué se esconde tras ella, la cosa no es tan evidente. De ahí que el autor, en la misma introducción, se haga cargo del problema. “Hablar de espiritualidad, es hablar de un asunto que para muchos entraña una sospecha, a veces una dificultad importante. Porque «espiritualidad» viene de «espíritu» y en la mentalidad de mucha gente, el «espíritu» es lo que se opone a la materia, al cuerpo, a lo sensible, a algo que es tan fundamental en la vida como el gozo y el disfrute de lo más inmeditamente nuestro, de lo que más nos llena y lo que, a primera vista al menos, más nos hace gozar del mundo y de la vida” (p. 7). El autor se pronuncia, lo que resulta del todo coherente, contra esta forma de ver la espiritualidad. Espiritualidad, por lo demás, que recibe el calificativo de cristiana. Esta espiritualidad no puede tener nada en contra de todas esas cosas. Y no puede tenerlo, porque cree en la creación, a la que ve como obra del Dios bueno. El autor presenta la espiritualidad cristiana como una espiritualidad fundamentalmente *comunitaria*. “La forma más original de vivir el cristianismo fue, de hecho, la vida comunitaria. Y, por lo tanto, se puede afirmar con toda seguridad que la espiritualidad cristiana es esencialmente comunitaria. De ahí, la necesidad y la urgencia de analizar lo que significa y exige una espiritualidad para comunidades. Este es el sentido y el alcance del presente libro” (p. 14).

Como se puede ver con facilidad, estamos ante una temática muy importante. Lo que hace asegurar que el libro ayudará de forma decisiva a las personas que se decidan a leerlo. Ayuda que terminará en alcanzar un conocimiento más correcto de lo que es la espiritualidad cristiana, y así estar en condiciones de encarnar de forma auténtica. Su lectura no cansará. Con toda seguridad.— B. DOMINGUEZ.

PRIMAVESI, A., *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología. Feminismo. Cristianismo*, Herder, Barcelona 1995, 21,5 x 13,5, 384 pp.

La autora, para más señas teóloga, intenta en su libro alcanzar dos metas dignas de todo encomio. Una: nivelar la visión patriarcalista de Dios que ofrece la Biblia. Otra: buscar formas de actuación que luchen contra la tendencia hoy muy presente de la degradación de la naturaleza. Son tareas de no fácil consecución. En particular, la primera, la Biblia tiene un trasfondo cultural sustancialmente patriarcalista. Si es verdad que el Dios de la Biblia es asexuado, sin embargo todas o casi todas sus descripciones son eminentemente masculinistas. Ello hace difícil sustraerse a su marco. Tan difícil, que tal marco sigue muy vivo en iglesias que, como la católica, manifiesta ser voluntad de Cristo que la mujer no pueda acceder a los ministerios más significativos de la misma. Con todo, la tarea que Primavesi se propone no deja de ser digna de encomio y hoy se dan ya muchos intentos por conseguir presentar el rostro materno de Dios, es decir, por encontrar rasgos femeninos en Dios. Realidad que con seguridad influirá en las futuras concepciones eclesiales.

Más fácil se presenta la segunda tarea. Pesa sobre la humanidad actual una sensación desagradable acerca del modelo de progreso que se está imponiendo. De no rectificar, la humanidad se está cavando su propia ruina. El llamamiento a tomar conciencia del problema, sea desde el frente que sea, será siempre una empresa digna de alabanza. Para los creyentes cristianos dicha empresa no es sólo científica, sino que tiene también su cara

teológica. La Biblia, que ofrece al hombre y a la mujer la misión de dominar la tierra, les recuerda que tal dominio debe estar siempre a su propio servicio y que no debe traducirse en destrucción.

“Se trata, se nos dice, de un libro polémico, capaz de hacer tambalear muchos prejuicios religiosos y culturales, pero que no puede dejar indiferente a nadie que esté preocupado por el presente y el futuro de la humanidad”. En base a lo dicho y a lo que expresan estas palabras, me permito encomendar la lectura de la obra.– B. DOMINGUEZ.

Excerpta e dissertationibus in sacra theologia, Universidad de Navarra, Pamplona 1994, 15'5 x 24, 549 pp.

Volumen XXVI de la colección dedicada a extractos de tesis doctorales de la Universidad de Navarra. Se presentan cinco tesis: G. Kpan, *La crainte dans les relations de l'homme avec Dieu*; B. Marsh, *Towards a Theology of Ecology*; F. Rodríguez Jarque, *El tratado de la creación. Su estructura y desarrollo histórico*; K. Gryz, *La gracia y la libertad en San Juan de la Cruz*; J.C. Martín Mínguez, *Moralidad, diagnóstico prenatal e intervenciones técnicas*. Como se ve, temas para casi todos los gustos. De cada tesis se presenta en primer lugar su índice general y bibliografía y abreviaturas, y luego el capítulo extractado, de modo que se tenga una idea de la intención genérica de la tesis al leer el capítulo juzgado más interesante. Reflejo de estudio y esfuerzo, de teología incipiente, todas las tesis intentan aportar esperanzadamente su contribución a la teología y fe cristianas.– T. MARCOS.

BEATO DE LIEBANA, *Obras completas*. Edición bilingüe J. González Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman, Estudio Teológico de san Ildefonso / BAC (Maior 47), Madrid 1995, 15 x 22,5, 953 pp.

Beato de Liébana (Cantabria) vivió en la segunda mitad del siglo VIII, sin que se sepan con exactitud las fechas de su nacimiento y muerte. Se le conoce sobre todo en el ámbito de la exégesis por su *Comentario al Apocalipsis* y en el mundo del arte por los célebres «beatos», es decir, ejemplares de dicho *Comentario* magníficamente miniados. Además de exégeta fue teólogo, faceta de la que dejó constancia en su obra *Apologético*, en que ataca las doctrinas adopcionistas de Elipando de Toledo. Por último, fue poeta como lo atestigua el poema *O Dei Verbum*, un himno al apóstol Santiago, al que es el primero en considerar patrono de España y el primero en afirmar su venida a la península; himno que entró en la liturgia mozárabe para la fiesta del santo, y cuya atribución a Beato no es aceptada por todos. La presente obra ofrece por primera vez los tres escritos juntos.

La introducción general consta de tres capítulos. En el primero, J. González Echegaray ubica a Beato históricamente. Mirando a la geografía, nuestro monje presbítero pasó sus días y sus trabajos en el reino de «Asturias», la única porción del territorio nacional que no sucumbió a la invasión árabe; mirando a la teología, lo más significativo de su época fue la lucha en favor y contra las ideas adopcionistas de Elipando, ya mencionadas; desde el punto de vista de la espiritualidad, era un momento de desasosiego ante el fin del mundo que, conforme a cálculos basados en los datos bíblicos, se esperaba para fin del siglo o, a más tardar, para el año 800. De ahí la oportunidad del *Comentario al Apocalipsis*, el libro neotestamentario que anticipa lo que iba a acontecer entonces. En el segundo, el mismo autor se ocupa de los códices de las tres obras del santo, con especial atención a los «beatos», que representan «un ciclo artístico peculiar, con una unidad de concepción que lo distingue perfectamente de otras escuelas y técnicas contemporáneas de la iluminación de códices», examinando los tres estilos con sus diferentes escuelas. Por último, en el tercero, L.G. Freeman estudia los elementos simbólicos en la obra de Beato, cuyo conocimiento considera de suma importancia para entenderla. Ayuda a comprenderlos el con-

texto en que nacen: monacal, rural, de presión ideológica procedente de la conquista árabe, y de espera del fin del mundo. Con detenimiento expone el significado atribuido a los diversos números, presente tanto en el *Himno* como el *Comentario*, que tiene un verdadero «armazón numerológico». Junto al simbolismo de los números, el simbolismo sexual que «no parecen -así el autor- los más adecuados para un comentario bíblico», aunque él mismo reconoce que Beato se mantiene en la línea que parte ya de los Padres de la Iglesia. Esta introducción concluye con una amplia bibliografía general.

En la introducción específica al *Comentario*, A. del Campo comienza con una amplia presentación del Apocalipsis de san Juan y luego pasa revista a los comentarios al Apocalipsis anteriores a Beato: el de Victorino (revisado por S. Jerónimo), el de Tyconio que da origen a la «escuela tyconiana», el de Casiodoro, el de Apringio de Beja, el de S. Cesáreo de Arlés, el de Beda y el de Ambrosio de Aupert. Teniendo en cuenta que el *Comentario* está construido «utilizando la técnica del mosaico» es lógico que se detenga en el problema de las fuentes de Beato, y específicamente en los «pasajes africanos». Por último, presenta la teología y enseñanzas de Beato. Para el texto latino, sigue la edición de H. Flórez, anotando las variantes más significativas de las otras dos ediciones, la de H.A. Sanders y la de E. Romero-Pose.

La introducción al himno *O Dei Verbum* corre a cargo de J. González Echegaray. Se ocupa de su estructura literaria, de su autenticidad, de las posibles fuentes. Su contenido más significativo es la afirmación de la venida de Santiago a España. El texto latino es el de la edición crítica de M. C. Díaz y Díaz.

Por último, la introducción al *Apologético* es obra de A. del Campo. Estudia sucesivamente los antecedentes del adopcionismo, la controversia Elipando-Beato, las fuentes, el estilo literario y contenido y la teología y enseñanzas de Beato en el *Apologético*. El texto latino es el de la Patrología Latina de Migne (96,893-1030). En el aparato crítico se anotan las variantes con la edición de B. Löfstedt en el CC *Continuatio Medievalis*, 59.

La edición está enriquecida con numerosas láminas, reproducciones en color de las ilustraciones del «beato» de Fernando I, que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid. Pero hay cosas que se echan de menos. En primer lugar, el estudio de carácter genérico de las fuentes hecho en las introducciones debería ir complementado con la referencia a ellas en pie de página, allí donde es posible identificarlas; en segundo lugar, los estudiosos estarían agradecidos si se hubiesen ofrecido los índices que son habituales en esta clase de obras, pero carece de todos, a excepción del general.- P. de LUIS.

EVAGRIO PONTICO, *Obras espirituales: Tratado práctico. A los monjes. Exhortación a una virgen. Sobre la oración*. Introducción y notas J.I. González Villanueva; traducción J.P. Rubio Sadia (Biblioteca de Patrística 28), Ciudad Nueva, Madrid 1995, 13,5 x 20,5, 289 pp.

La colección Biblioteca de Patrística ofrece a los lectores de lengua hispana en el presente volumen las obras espirituales de Evagrio Pónico, personaje significativo del s. IV, contemporáneo y muy cercano a los grandes Capadocios san Basilio y san Gregorio de Nacianzo y que, sobre todo después de su muerte, ejerció un gran influjo en los ambientes monásticos.

Quién fue en realidad Evagrio, los datos biográficos más relevantes y las líneas maestras de su doctrina espiritual, lo expone con claridad González Villanueva en los nueve capítulos de su amplia introducción (130 p.). En el primero ofrece los rasgos biográficos que le parecen asegurados, para lo cual comienza con el examen de las fuentes, en relación sobre todo con la Historia Lausiaca. Discutido ya en vida, lo fue más una vez muerto, y de ello queda testimonio en la frecuente pseudonimia y expurgaciones frecuentes en la tradición literaria de sus obras, sobre todo en las doctrinales, hasta que fue formalmente

condenado en el a. 553. En consecuencia, el segundo capítulo lo dedica al problema de su ortodoxia o heterodoxia. La mencionada pseudonimia plantea el problema de los escritos auténticamente evagrianos, problema que es afrontado en el capítulo tercero, dedicado a su obra, que divide en tres grupos: escritos -los más importantes- mencionados por Sócrates y Gennadio; escritos que figuran bajo su nombre, no mencionados por dichos historiadores; escritos transmitidos bajo otros nombres, sobre todo san Nilo de Ancira. Los cinco capítulos siguientes los dedica a presentar la doctrina espiritual de nuestro autor. En el cuarto ofrece su división general de la vida espiritual; división con frecuencia tripartita (*praktike, physike y theologike*), correspondiendo a cada etapa una obra, respectivamente el *Tratado práctico*, *El gnóstico* y *Capítulos gnósticos*; pero también bipartita (*bíos praktikós/gnostikós*); otra forma de establecer dicha división es la cadena de virtudes. En el quinto, se detiene en la primera etapa de la vida espiritual o *práctica*, en concreto en los ocho pensamientos; en el sexto, se ocupa de la *apatheia*, es decir, la segunda parte del *Tratado práctico*; su contenido sustancial es la lucha contra los pensamientos. El capítulo séptimo lo dedica a la oración y contemplación, basándolo principalmente en la obra *Sobre la oración*. El octavo, que se ocupa del lugar que ocupa Cristo en el sistema evagriano, concluye con estas palabras de síntesis: «es innegable que su sistema espiritual es el más completo del oriente cristiano, y ha influido eficazmente en la formación de la teología de la espiritualidad cristiana». Por último, en el noveno, señala sobre qué ediciones está hecha la presente traducción. Para el *Tratado Práctico*, la edición crítica de Guillaumont (SC n° 170-171); para *A los monjes y Exhortación a las vírgenes*, la edición crítica de H. Gressmann (TU 39,4 (1913)); para *Sobre la oración*, la edición griega de la *Philocalia* (Atenas 1957). La traducción va acompañada de amplios comentarios en las abundantes notas, con excelente documentación, que colocan el pensamiento de Evagrio en la tradición espiritual cristiana. La obra concluye con un índice bíblico y otro analítico.- P. de LUIS.

ANDRES DE CRETA, *Homilias marianas*. Introducción, traducción y notas G. Pons Pons (Biblioteca de patrística 29), Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1995, 13,5 x 20,5, 188 pp.

Andrés de Creta nació en Damasco hacia el 660, vivió como monje en Jerusalén, asistió al Concilio de Constantinopla del 680, sexto ecuménico, y finalmente fue ordenado obispo de Gortina, en Creta, donde murió en el 740. Brilló como orador sagrado y compositor de himnos litúrgicos. Entre sus homilias, destacan ocho de tema mariano: cuatro tratan de la Natividad de María, una de la Anunciación y tres de la Dormición. De ellas se ofrece ahora por primera vez la traducción castellana a partir del texto de Migne (PG 97, 805-914 y 1045-1110).

Después de una breve reseña de los datos biográficos, G. Pons expone brevemente la doctrina mariana de este autor oriental, señalando sus aportaciones a cada uno de los siguientes misterios: Inmaculada Concepción, Natividad, Anunciación, Virginitad, Asunción y Realeza. Aportaciones significativas, pues no en vano el Vaticano II le cuenta entre los Padres de la Iglesia que han sido testigos de la fe de la Iglesia en la Inmaculada Concepción de María, en su ascensión en cuerpo y alma a los cielos y en su intercesión en favor de los fieles (Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n^{os} 56, 59 y 62). Además de descubrir la riqueza de su teología mariana, el lector de las homilias topará con un género de oratoria, excesivamente florido, que podrá gustarle o no, pero que sin duda le llamará la atención. La obra concluye con los índices bíblico y de materias.- P. de LUIS.

La leyenda del rey Abgar y Jesús. Orígenes del cristianismo en Edesa. Introducción, traducción y notas J. González Núñez (Apócrifos Cristianos 1), Editorial Ciudad Nueva / Fundación san Justino, Madrid 1995, 13,5 x 20,5, 236 pp.

Con el presente volumen, la editorial Ciudad Nueva, asociada a la Fundación san Justino, inicia una serie dedicada a los Apócrifos cristianos. Hay que dar la enhorabuena a ambas instituciones por poner a disposición del lector de habla hispana no experto en lenguas antiguas esos escritos de la cristiandad antigua de gran valor, no histórico en la mayor parte de los casos, pero sí de testimonio de la fe y piedad de los cristianos de la época en que fueron compuestos.

El volumen comienza con una presentación de los apócrifos cristianos: descripción general, abundancia, características principales; por último, se da a conocer el proyecto emprendido. En su formulación general: «Quiere ofrecer a los lectores el material literario con carácter de tradición apócrifa, perteneciente a lo que solemos entender como época patrística, es decir, del s. II al X aproximadamente». A continuación detalla más: se propone «recoger las tradiciones de las diferentes áreas lingüísticas, como expresión de la riqueza literaria y religiosa de las distintas iglesias», «en traducción directa al castellano de los textos originales, transmitidos en todas las lenguas de la antigüedad cristiana, algunos de ellos todavía inéditos».

Este primer volumen de la serie contiene varios escritos referentes todos ellos a la Leyenda del rey Abgar, una de las más curiosas por tener como uno de los protagonistas al mismo Jesús y cuya lectura resulta, además de instructiva, agradable. El primero es *La enseñanza del apóstol Addai*, escrito originalmente en lengua siríaca y de gran importancia para el conocimiento de las primitivas Iglesias del área de Mesopotamia y Siria Oriental. La amplia introducción, muy bien documentada, se detiene en la estructura y contenido de la obra, la enseñanza de Addai y la evangelización de Edesa, la figura del apóstol Addai, la composición literaria con los diversos documentos que entran en su elaboración, las claves teológicas de la obra (apologética, estaurológica, eclesiológica y escatológica), el autor (un clérigo), la fecha de composición (finales del s. IV-inicio del s. V), la tradición manuscrita y una relación de manuscritos siríacos con extractos de la obra. La traducción que ofrece es la primera que se hace al español del texto siríaco completo, según el ms. Sir. N.S.4 de la Biblioteca pública de san Petersburgo, con las variantes más significativas de otros. Las notas que acompañan al texto son abundantes y con frecuencia amplias, de carácter histórico, filológico y teológico sobre todo.

El segundo escrito es: *Hechos del apóstol Tadeo*, que recoge los elementos principales de la obra anterior, pero enriquecida con aportaciones originales. La introducción, breve, elenca esas aportaciones, apunta cuál puede ser la fecha: época del emperador Heraclio (610-641) y señala las ediciones anteriores. La presente sigue el ms de París. Como en el anterior, las notas aportan amplia documentación de distinto signo. El tercer escrito es *La correspondencia entre Abgar y Jesús (Epistula Abgari)*, con una breve introducción en la línea de la del escrito anterior y la del siguiente y último, *La leyenda de Abgar en la tradición etiópica*.

La obra concluye con abundantes índices: bíblico, de obras apócrifas, de obras y autores antiguos, de autores modernos, de materias y de nombres.- P. de LUIS.

Dormición de la Virgen. Relatos de la tradición copta. Introducción, traducción y notas G. Aranda Pérez (Apócrifos Cristianos 2), Editorial Ciudad Nueva / Fundación san Justino, Madrid 1995, 13,5 x 20,5, 324 pp.

Constituye el segundo volumen de la colección «Apócrifos cristianos». Lo componen cuatro escritos, pero, teniendo en cuenta las diversas recensiones en las diferentes lenguas,

son siete los documentos ofrecidos. A todos ellos les precede una introducción general. En su primer apartado ofrece una visión de conjunto que incluye el largo elenco de los 78 apócrifos de la Dormición de la Virgen en distintas lenguas (griego, latín, siríaco, copto, etiópico, árabe, armenio, antiguo irlandés, georgiano y eslavo). Esta abundancia es, sin duda, signo de la gran importancia que adquirió la Dormición de la Virgen en toda la Iglesia, que cuajó en la celebración litúrgica de la fiesta de la Dormición y, purificada de elementos fantásticos, llegó a formar parte de la fe profesada de la Iglesia en el dogma de la Asunción. Luego pasa revista a los aspectos de la investigación reciente sobre estos apócrifos, que se centra en las relaciones entre ellos. Presenta las cinco formas fundamentales en que se ha transmitido la tradición en torno a la Dormición de la Virgen, con los apócrifos que las testimonian y reconoce que la investigación aún no ha logrado descubrir el arquetipo o arquetipos más primitivos. El segundo apartado, siempre con riqueza de documentación, se ocupa ya específicamente de la tradición copta. El cristianismo llegó pronto a Egipto y con él una literatura propia en los distintos dialectos y más tarde una teología con rasgos propios también. Respecto a los apócrifos coptos sobre la Dormición, el autor presenta el *corpus* de los mismos, señala sus características (la palma, descripción del más allá...), sus cuatro líneas diferentes y su difícil datación.

Los textos que contiene son los siguientes: *Tránsito de nuestra Señora* en doble recensión: en bohairico y en sahídico; una *Homilía de Evodio de Roma* en triple recensión: dos en sahídico y una en bohairico; una *Homilía de Teodosio de Alejandría* y *Homilía del Pseudo-Cirilo de Jerusalén*. Todas ellas llevan su introducción correspondiente fundamentalmente con el mismo esquema siempre: textos conocidos, contenido, características teológicas, características literarias, época y ambiente reflejados en los escritos y observaciones sobre la presente traducción. La lectura de estos escritos es un auténtico placer por su contenido, a lo que ayuda también la fluidez de la traducción. La obra concluye con una bibliografía general y con varios índices: bíblico, de apócrifos (de la Dormición y otros), de autores (antiguos y modernos); de nombres (de personas y de lugares) y temático.- P. de LUIS.

GUILLERMO DE ST. THIERRY, *Carta a los hermanos de Monte Dei y otros escritos*. Edición T.H. Martín-Lunas (Ichthys 18), Sígueme, Salamanca 1995, 13 x 19,5, 210 pp.

Este monje belga del s. XI-XII, primero benedictino y luego cisterciense, considerado como uno de los «padres cistercienses», permaneció casi desconocido hasta hace pocas décadas. En la actualidad, sin embargo, es objeto de considerable atención. Por lo que se refiere a España, sólo hace diez años comenzaron a ser conocidos algunos de sus escritos.

En su introducción, no demasiado amplia, Martín-Lunas coloca a Guillermo en la tradición espiritual de la Iglesia. Él no es teólogo ni filósofo de profesión, sino, ante todo, un director de almas, un místico dispuesto a comunicar su riqueza; no es un compilador, pero es genialmente hábil para refundir opiniones diversas y aun opuestas; discípulo ante todo de Orígenes y san Agustín. Luego expone el itinerario espiritual de Guillermo. Por último, hace un ligero análisis de cada uno de los escritos recogidos en esta obra. La primera es la *Carta a los hermanos de Monte Dei*, que gozó de gran difusión entre monjes, religiosos y clérigos, el pueblo fiel y la Devotio moderna, fue atribuida durante mucho tiempo a san Bernardo y sólo en la tercera década del presente siglo se restituyó a su verdadero autor. El segundo escrito aquí recogido es el *Tratado sobre la contemplación de Dios*. «Encanto de páginas que recuerdan las *Exclamaciones* de santa Teresa o la forma íntima de conversación con Dios al estilo de las *Confesiones* de san Agustín». La obra tiene dos partes; «la primera se presenta como itinerario del alma a Dios; la segunda está orientada a la vivencia del misterio de la santísima Trinidad, hontanar del amor, término del camino». El tercer escrito es *Naturaleza y dignidad del amor*, fruto de juventud, en realidad «un tratado

sobre la caridad, en especial en la dimensión del amor directo a Dios». Las notas se reducen en la práctica a señalar las fuentes bíblicas. Por lo que se refiere a las abundantes patristicas son poquísimas las que se señalan. La obra carece de índices.- P. de LUIS.

MARAFIOTTI, D., *Sant'Agostino e la nuova alleanza. L'interpretazione agostiniana di Geremia 31,31-34 nell'ambito dell'esegesi patristica* (Aloisiana 26), Pontificia Università Gregoriana - Morcelliana, Roma - Brescia 1995, 24 x 17, 400 pp.

Esta amplia monografía sobre Jer 31,31-34 consta de ocho capítulos, precedidos por una amplia introducción. En ésta, tras examinar los textos, llega a la conclusión de que *testamentum* ha de traducirse por testamento en su acepción legal y no por alianza. En los tres primeros capítulos estudia la «historia» del texto de Jeremías. Primero, en la misma tradición judía, donde tiene poco peso, hasta alcanzar su culmen, su pleno valor y significado preciso cuando Jesús mismo, en la última cena, se la aplicó a sí mismo y a su muerte redentora sobre la cruz (pp. 41-80). Luego en la tradición exegética anterior a Agustín, tanto griega (pp. 81-120), como latina (pp. 143-181).

Antes de entrar propiamente en la exégesis agustiniana, emerge la cuestión de las variantes textuales presentes en las citas del santo, que el autor estudia en el capítulo cuarto. En este contexto tuvo que acercarse al problema de la Vetus latina y las familias de traducción que la componen. El texto agustiniano aparece con una fisionomía particular que lo hace muy semejante a muchos y diverso de todos los precedentes, dentro de la sustancial fidelidad al original. El estudio le permite colocar, en un excursus, la fecha del *Adversus Iudaeos* en torno al 412 (pp. 143-190). El capítulo quinto lo dedica a la tarea de análisis de cada uno de los 22 textos, desde el *Contra Faustum* hasta *Contra Iulianum opus imperfectum*, en que el obispo de Hipona se ocupa de la profecía de Jeremías (pp. 191-244).

Al análisis del capítulo quinto, sigue la obra de síntesis del sexto (pp. 245-258). Marafiotti muestra cómo el santo es constante en presentar a Jer 31,31-34 como profecía del testamento nuevo realizado por Cristo. Las diferencias emergen cuando se trata de precisar en qué consiste la novedad del testamento nuevo predicho por el profeta. Al respecto las interpretaciones que ofrece son cuatro: en unos textos, dicha novedad consiste en la *mutatio sacramentorum*; en otros, en la gracia; en otros todavía, en la vida eterna, y en otros, por último, en la no heredabilidad del pecado. Evidentemente el santo no intenta nunca dar una definición o descripción completa. Según las circunstancias, interlocutores e intereses ocasionales, así pondrá de relieve un elemento u otro. No le crea problema el carecer de un un enganche textual concreto, porque a través de una orquestación escriturística siempre encuentra el camino para llegar a donde quiere. A la luz de los resultados, el autor puede concluir que la exégesis agustiniana es una y múltiple; una en el significado fundamental, múltiple en las aplicaciones a las varias problemáticas teológicas y pastorales que Agustín quiere comprender por medio de la profecía de Jer.

Los dos últimos capítulos están dedicados de modo general a la exégesis agustiniana en los aspectos concretos de la polisemia del texto (pp. 259-288) y el sentido del autor (pp. 259-288). Para el obispo de Hipona la Escritura está abierta a muchos significados que, sin excluirse, están vinculados y se integran recíprocamente. «La polisemia bíblica no es sólo la propia de todo texto escrito al que todo lector da un suplemento de sentido...; sobre todo es aquella que emerge cuando se vincula cualquier texto con el misterio de Cristo y se le reconoce como profecía de Cristo».

La obra concluye con varios índices: bíblico, agustiniano, de autores cristianos antiguos, de términos hebreos, griegos y latinos y, por último, de autores modernos.- P. de LUIS

DALMAU, B., *Léxico de espiritualidad benedictina* (Espiritualidad Monástica 34), Ediciones Monte Casino, Zamora 1995, 21 x 14, 315 pp.

El peso que ha tenido durante 15 siglos en la vida de la Iglesia la Regla de san Benito no se le oculta a nadie. Es como un manantial que mana en la montaña de la Iglesia del S. V; si sus venas beben directamente del evangelio y de la más pura tradición monástica primitiva, su corriente ha regado superficies cada vez más extensas de la campiña eclesial y de esa manera ha acrecentado su caudal espiritual. Ese gran caudal es el que Dalmau ofrece, con claridad, sin el peso del aparato crítico, en este Léxico. Pero antes, en el breve prólogo, da respuesta a la pregunta de si existe una espiritualidad monástica y de si, dentro del ámbito más amplio de la espiritualidad monástica, hay una espiritualidad benedictina. A una y otra responde con un no y un sí la vez. No en el sentido de que los monjes no tienen un sistema de vida espiritual diferente de la de los demás cristianos y en el sentido de que los benedictinos no pretenden sino aplicar la gran tradición monástica a una nueva situación sin romper la continuidad ni cambiar ningún valor fundamental; sí en el sentido de que los monjes tienen algunas particularidades específicas a la hora de vivir lo que es exigencia común para todos los bautizados y en el sentido de que los benedictinos tienen algunas peculiaridades que los diferencian de otros estilos de vida monástica y de los cristianos seculares. Luego centra la espiritualidad benedictina en torno a dos puntos fundamentales: el cristocentrismo y la vida fraterna. La obra «pensada como un manual de consulta, ofrece el análisis de los conceptos clave de la Regla. Es el elemento fundamental del libro y por eso merece en él toda consideración. Pero ocupa también una gran extensión la biografía y el pensamiento de los que han hecho de la Regla de san Benito la norma de su propia vida. Por eso destacan en él los que han sido sus comentadores. Un tercer grupo de artículos -el más original...- lo constituye la descripción de conceptos o personas ajenos al mundo benedictino, pero que de algún modo se relacionan con él». El lector podrá advertir la riqueza de este diccionario considerando los siguientes datos, que tomamos del índice. Dentro de las Voces doctrinales 15 referidas a actitudes espirituales; 15 a virtudes monásticas; 31 a elementos institucionales; 10 a la Liturgia; 15 a temas varios. Dentro de las Voces históricas, contiene 3 referidas al NT, 14 a los Padres de la Iglesia y del monacato; 10 al monaquismo contemporáneo a san Benito; 69 al monaquismo medieval; 42 al monaquismo de la Edad Moderna; 52 al de la Edad Contemporánea y 10 a maestros espirituales relacionados con la tradición benedictina. La obra está bien presentada.- P. de LUIS.

SAN AGUSTIN, *Obras Completas. XL: Escritos varios. 2º: Ochenta y tres cuestiones diversas. Adivinación diabólica. Respuesta a las ocho preguntas de Dulcicio. Piedad con los difuntos. Utilidad del ayuno. Devastación de Roma. Regla a los siervos de Dios. Retracciones. Catálogo de los libros, tratados y cartas de san Agustín editado por san Posidio*. Introducción, versión, notas e índices T.C. Madrid, BAC, Madrid 1995, 20 x 13, 1004 pp.

Esta edición de *Escritos varios* de san Agustín, preparada por Teodoro C. Madrid, viene a completar las obras del Obispo de Hipona.

Precede a la obra un *índice general* de todos los tratados y una *introducción especial* a cada uno de los ocho libros arriba indicados. La metodología que sigue C. Madrid en el *estudio introductivo* es muy similar en todos los tratados. Es, sin duda, el método más apto para hacerse una idea clara de esta colección de obras de carácter tan diverso. Veamos:

1. En la *Introducción* a las *Ochenta y tres cuestiones diversas*, “resumen de conversaciones familiares, en las que san Agustín responde a temas filosófico-teológicas y de carácter exegético”, Teodoro presenta este esquema: Título y autor de la obra, el por qué de la misma, características, forma, estilo, método seguido por san Agustín, fecha, compilación, unidad como libro, destinatarios y conclusión, en el que expone, en síntesis, el origen de

la obra. Presenta al final, en resumen, las diversas clasificaciones que se han hecho de estas *Ochenta y tres cuestiones diversas* y una bibliografía selecta.

2. En la *Introducción a La adivinación diabólica*, en la que san Agustín parangona las predicciones atribuidas al demonio con las profecías, haciendo ver la falsedad de las primeras y veracidad de las segundas, presenta este esquema: Ocasión, extensión, contenido, tiempo, lugar de la obra; un resumen histórico de la demonología; la etapa hasta la cautividad, desde la cautividad, aplicación de la doctrina de Jesús y pensamiento de los Padres: Apostólicos, Apologistas y de san Agustín sobre el diablo y su doctrina; la adivinación diabólica, los oráculos y libros de las Sibilas; bibliografía.

3. En la *Introducción a la Respuesta a las ocho preguntas de Dulcicio*, en el que san Agustín responde a cada pregunta con textos de libros escritos por él anteriormente, estudio: El destinatario, el mismo Dulcicio; la obra misma, libro "independiente" entre las obras de san Agustín; ocasión: tiempo y lugar, conclusión, composición, códices, texto actual y bibliografía.

4. En *La piedad con los difuntos*, respuesta a Paulino de Nola sobre el cuidado por los difuntos y utilidad de sepultarlos junto a las memorias de los mártires, el P. Madrid hace este esquema: Ocasión, análisis de la obra; ¿qué es la muerte?; la muerte en la Biblia; la muerte y la vida del hombre para san Agustín; necesidad, universalidad y temor de la muerte; actitud de los vivos para con los difuntos; bibliografía.

5. En el sermón sobre *La utilidad del ayuno* cristiano, ocasionado por la polémica con los maniqueos y con referencia continua a los donatistas: Autenticidad, el ayuno en la Tradición, el por qué del ayuno, tiempo, lugar y bibliografía.

6. En el sermón sobre la *Devastación de Roma*, dolor y esperanza de san Agustín ante el hecho histórico, saqueo durante tres días, pero sin destruir del todo a Roma: Tiempo y lugar, contenido, tradición manuscrita y bibliografía.

7. En *La Regla de san Agustín*, breve resumen de normas monásticas, la *Introducción* del P. Teodoro presenta estos temas: Tradición manuscrita, los Maurinos, la edición crítica definitiva del L. P. Verheijen, precedida de cuatro ediciones críticas, la tradición histórica, propagación, tiempo y lugar de la obra, bibliografía.- El texto presenta las dos redacciones paralelas de la Regla: masculina y femenina.

8. En *Las Retracciones*, en la *Introducción* (estudio muy denso), enumera: Qué son los libros de las *Retracciones*, cuándo, dónde, cómo y por qué las compuso san Agustín; por qué las llama el Santo *Retracciones*; defensa del título, contenido, orden cronológico, inspiración y fuentes de las *Retracciones*; valor literario y crítico, estilo etc.; cuestiones exegéticas, históricas y científicas; obras filosóficas, apologéticas, dogmáticas, morales y pastorales, monásticas, exegéticas, polémicas (resumen magnífico de las polémicas), conclusión y bibliografía.

9. Finalmente, en la *Introducción al Catálogo de los libros, tratados y cartas de san Agustín, editado por san Posidio*, la *Introducción* presenta estos temas: ¿Qué es la obra?, lugar y tiempo, motivo, plan, método, distribución y división del catálogo, edición crítica definitiva de A. Wilmart, bibliografía.

Las notas a pie de página son precisas. Al final del volumen presenta las *Notas complementarias* (muy buenas), un *Índice bíblico* e *Índice de nombres*, que facilitan el estudio de todas estas obras, de carácter tan complejo.- S. GONZALEZ.

LUIS, P. de, *La Confesiones de San Agustín comentadas*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 11 x 16, 615 pp.

El libro de las *Confesiones* concita un gran número de lectores, tanto por la intimidad de su relato como por su calidad o por simple curiosidad o por otras muchas razones, pero no siempre este escrito es fácil de entender para el lector. En efecto, se trata de una obra

con 'su nube de misterio' que no se descubre fácilmente al interés de los investigadores y menos a los curiosos. Es este siempre el destino de toda obra clásica. Son obras fundamentales porque siguen hablando al hombre de hoy, pero lo hacen desde un mundo que no siempre conocemos bien ni nos resulta fácil de comprender ni asimilar. A resolver este problema, comentado por amigos y próximos, ha querido colaborar Pío de Luis, experto en san Agustín y en la literatura agustiniana. Así ha logrado ofrecer al lector un texto que no es literalmente el de san Agustín, pero que dice todo lo que verdaderamente san Agustín dice en sus *Confesiones*, sin que haya que estar constantemente recurriendo a leer notas, explicaciones, observaciones y consideraciones técnicas que distraen al lector de la tarea principal: escuchar el alma de san Agustín en su texto más íntimo y palpante. Por consiguiente felicitamos al autor y a la Editorial Estudio Agustiniano que quiere ofrecer hoy a la gente el tesoro siempre antiguo y siempre nuevo del corazón y la herencia agustiniana.- D. NATAL.

CAMPELO, M. M^a, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1995, 21 x 14, 201 pp.

Al celebrar sus boda de oro sacerdotales, el autor de este libro hace una reflexión espiritual sobre cómo se debe vivir la vida cristiana y especialmente la comunidad religiosa según el análisis crítico de la experiencia personal de San Agustín, que de algún modo hace suyo. Es fruto, como lo reconoce el mismo P. Campelo, de "retiros, charlas y... ejercicios espirituales a comunidades cristianas y religiosas de vida consagrada" (p. 7).

Divide su estudio en dos partes: 1^a *La Espiritualidad cristiana desde la interioridad agustiniana*, el amor y la oración con una proyección pentecostal; 2^a *Comunidad agustiniana, una forma concreta de espiritualidad* según el carisma de los primeros cristianos con "un alma sola y un sólo corazón en Dios". Implantados en la teología de Pentecostés con la pobreza, la obediencia y la castidad. En esta segunda parte se ponen de relieve los valores de la vida común según san Agustín, maestro de espiritualidad desde una perspectiva evangélica y eclesial. Esta obra que lleva escrita desde hace bastantes años, como se comprueba con la mayor parte de la bibliografía utilizada, ha ganado al ser revisada y puesta al día según el Vaticano II y su aplicación posterior. Viene a ser un complemento de otras publicaciones anteriores sobre san Agustín, que aparecen al final de la obra, como *San Agustín actual: temas de hoy*. En este libro se actualiza la espiritualidad agustiniana.- F. CAMPO.

Moral-Derecho

FLECHA ANDRES, J.R., *Teología moral fundamental* (Manuales 8), BAC, Madrid 1994, 14,5 x 21,5, 367 pp.

La rica producción teológica postconciliar se va sedimentando en diversas síntesis unificadoras, algo bien palpable en los nuevos diccionarios y manuales de moral.

José Román Flecha nos ofrece un manual con toda la temática propia de la Teología Moral Fundamental. Centra el estudio de la Teología Moral en el comportamiento humano responsable, orientado hacia el bien y considerado a la luz de la revelación y de la fe (I). Un breve recorrido histórico nos hace ver los momentos claves de la moral tanto a nivel vivido en la práctica como formulado en la reflexión teológica (II). La moral bíblica nace de una profunda experiencia religiosa de Elección-Pascua-Alianza que culmina en la

interioridad y radicalidad del seguimiento de Cristo y en la Nueva Ley del Espíritu del Resucitado (III). Aunque nos encontremos en una época de secularidad, siempre hay una estrecha relación entre la experiencia religiosa -fe- y el comportamiento humano responsable (IV). La libertad y responsabilidad humanas, cuestionadas hoy día, necesitan ser reafirmadas si creemos en la posibilidad humana de comprometernos moralmente (V). El comportamiento humano responsable se concreta en actos aislados o actitudes permanentes procedentes de opciones más radicales (VI). La norma moral es la mediación lógica y vinculante de los valores (VII). La relación entre la ley y la moralidad -amén de un estudio sobre la ley natural y la ley civil- pone de manifiesto cómo la legalidad puede favorecer una moralidad o una inmoralidad estructurales (VIII). La conciencia moral ha caminado entre el intelectualismo e individualismo, legalismo y subjetivismo hasta llegar a ser considerada desde la dignidad misma del hombre y como voz interior de Dios (IX). Por último, el pecado es una realidad negativa y deshumanizadora, contraria al Plan de Dios que culmina en la Redención de Cristo (X) y que llama a la perfección mediante una conversión continua y renovada (XI).

El autor forma parte de esa tradición viva y dinámica que sabe integrar en una conjunción armónica el pasado y el presente junto con las directrices magisteriales. Aunque no es crítico con las orientaciones oficiales, da un amplio margen a las posturas contrarias. La obra es muy seria y completa, y sirve como un perfecto manual de moral fundamental. No se puede decir que agote los temas, pero casi. En los temas que considera no suficientemente desarrollados ofrece un claro planteamiento y pistas para una profundización posterior. La bibliografía es inmensa y actualizada.- J.V. GONZALEZ OLEA.

MARTINEZ LOPEZ-MUÑIZ, J. L. (Coord), *Descentralización y administración local* (Jornadas de estudio celebradas en la Facultad de Derecho de Burgos los días 2, 3 y 4 de noviembre de 1988), Universidad de Valladolid, Valladolid 1992, 17 x 24, 320 pp.

Al cumplirse los 10 años de la Constitución española, un destacado grupo de juristas españoles y extranjeros se han reunido en la ciudad de Burgos para tratar de las cuestiones del llamado Estado de las Autonomías. El proceso de implantación de las Comunidades Autónomas y la implantación de los instrumentos legales para el buen funcionamiento de las Administraciones locales, de cuyos funcionarios es patrona Santa Rita, ha sido objeto de reflexión "sobre la base irrenunciable de los principios jurídico-políticos de la cultura europea", como observa el coordinador de las jornadas, José Luis Martínez (p. 11). Se tiene en cuenta la dignidad del hombre y la existencia de "entes con personalidad jurídica propia" según defiende José Luis Meilán Gil, con la necesidad de que "existan centros de imputación independientes del Estado-organización" (p. 26). Once ponencias y dos comunicaciones ocuparon tres densas jornadas, a las que se unieron los discursos de presentación y de clausura. Se llegó a la conclusión de que "la centralización es una tendencia natural y la descentralización es un arte" (p. 305).

Esto explica en parte los problemas y dificultades que surgen, a los que deben dar solución los juristas ejercitando "el arte de lo bueno y de lo justo", como se viene haciendo desde el Derecho Romano, que marca a perpetuidad las coordenadas del pensamiento jurídico. Se ha hecho un buen tratamiento metodológico, teniendo en cuenta los presupuestos fácticos para no dar respuestas puramente teóricas, sino ajustadas a la realidad económica, geográfica, histórica y social de las Autonomías. Se ha visto la experiencia del Reino Unido, Alemania y Bélgica, lo mismo que la de las Autonomías de Cataluña, País Vasco, Canarias y Valencia con puntos comunes y diferentes. Con estas posibles pistas de solución, se abre el horizonte de la autonomía local y la descentralización.- F. CAMPO.

CUENA BOY, F., *Estudios sobre la imposibilidad de la prestación. Imposibilidad jurídica*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1992, 24 x 17, 149 pp.

Siguiendo la orientación del profesor, D. Armando Torrent, dentro del amplio campo de las obligaciones y la imposibilidad de la prestación, Francisco Cuenca Boy delimita su estudio al tema de la imposibilidad jurídica en el Derecho Romano con las máximas *impossibilium nulla obligatio est* de Celso (D. de Regula Juris, 50, 17, 185, 1.8 dig.) y *nemo potest ad impossibile obligari* (C. 6 De Regula Juris, in 6to. 5, 17). Después de precisar en la introducción la fundamentación y significado de la imposibilidad de la prestación con la delimitación de sus principales manifestaciones, trata de la imposibilidad jurídica de la prestación del hombre libre. Se plantea la venta de las *res extra commercium* con la peculiaridad de las *res divini iuris*, y la posesión de *locus sacer aut religiosus*, como los sepulcros. Hace un tratamiento bastante amplio de los “negocios sobre cosa propia del acreedor” (pp. 84-136), analizando la estipulación, el legado, la compraventa, el arrendamiento y el precario. Se queda en el Derecho Romano sin analizar su influencia en *Derecho Canónico*, que asumió estas reglas y las hizo evolucionar: *ad impossibilia nemo potest obligari* (6 de regula iuris in IV) con sus aplicaciones prácticas. Tuvo también su influencia en el *Derecho civil*. No se trata sólo de la imposibilidad física, sino también de la jurídica, ética y moral, que está cobrando auge actualmente con la objeción de conciencia. Ya los romanos distinguieron entre imposibilidad física o natural e imposibilidad jurídica; lo mismo que entre imposibilidad e ilicitud, como se reconoce en este estudio, donde se trata de un tema especulativo con repercusión práctica.– F. CAMPO.

DELL'AQUILA, E., *Introducción al estudio del Derecho Inglés*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1992, 24 x 17, 133 pp.

Como observa el profesor D. José Luis de Los Mozos en el prólogo, este libro tuvo su origen en el Curso de Doctorado impartido por su autor en el Departamento de Derecho Civil de la Universidad de Valladolid en 1985-1986. Se contribuye así al conocimiento del Derecho Comparado, especialmente el Derecho Inglés, con gran influencia en los EE.UU. e indirectamente en algunas naciones de Hispanoamérica. En las Universidades del Zulia (Maracaibo, Venezuela) y Central de Caracas se tenía una información complementaria, al haberse formado algunos profesores en Inglaterra y los EE. UU., como sucedía con el *common law*, la institución del jurado, el valor de la *jurisprudencia*, etc. Estos temas se exponen en este libro, resaltando el *Derecho inglés* anterior a la conquista normanda con las fuentes del conocimiento del Derecho anglosajón, los *Records* y los *Year Books*, etc. Al lado de la influencia del Derecho Romano, con la *equidad*, está la *Chancery Court*. La *Equity* tiene mucha importancia en el desarrollo del Derecho Inglés, para los casos nuevos, donde se tienen en cuenta las decisiones anteriores y las que se iban dando dentro del *common law*. Ambas instituciones se complementan. Se trata de una obra orientadora para conocer el Derecho Inglés dentro del Derecho comparado. Como observa el mismo prologista, eminente civilista y buen amigo, este libro “será útil y provechoso al que lo leyere”.– F. CAMPO.

OSUNA HERNANDEZ-LARGO, A., *La hermenéutica jurídica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1992, 24 x 17, 137 pp.

El tema de la interpretación jurídica ha sido y sigue siendo un tema clave y problemático de la Filosofía del Derecho con diversas orientaciones y soluciones desde el viejo *ars interpretandi* hasta la *hermeneutica iuris*. La interpretación de índole literal e historicista está dando cabida a la dinámica con apoyatura epistemológica. Antonio Osuna, que es

profesor titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Valladolid, ha reflexionado bastante sobre esta problemática para establecer un nexo entre la teoría del Derecho y la práctica jurisprudencial, “entre las que media un abismo muy vivamente sentido por los juristas y filósofos” (p. 11). Centra su estudio en la obra de Hans-Georg Gadamer, que procura dar apoyo epistemológico a la metodología de la interpretación en su obra *Wahrheit und Methode (Verdad y método)*. Expone su pensamiento en cuatro capítulos, de los que el tercero viene a ser el central y más denso, donde aparece el “esbozo de una hermenéutica jurídica”.

Al interpretar las normas jurídicas hay que tener en cuenta los condicionamientos objetivos y subjetivos de nuestro entorno con sus connotaciones culturales y políticas. Se dan las coordenadas de su pensamiento, afin al de otros filósofos del Derecho en Alemania en la segunda mitad del siglo XX, con sus peculiaridades y nuevas orientaciones. Late en el fondo el problema de las fuentes cognoscitivas y existenciales. Está escrito con elegancia y profundidad ampliando los horizontes para el campo de la interpretación jurídica.— F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

STÖRIG, H.J., *Historia universal de la Filosofía*, Tecnos, Madrid 1995, 14 x 22, 808 pp.

Se trata de una obra ya clásica en Alemania, donde ha alcanzado quince ediciones, que ahora se traduce al español. Se trata de una obra muy completa, de modo que no se ha limitado solamente al mundo Occidental sino que recoge también ampliamente el pensamiento clásico Oriental. Se trata de una obra también muy completa en el estudio de los autores de modo que al leer este libro uno tiene la seguridad que la persona conoce con exactitud el pensamiento del autor, más si ha desarrollado su tarea filosófica en el ámbito alemán. Pero eso no impide que la obra sea una guía para la vida, de manera que se ofrecen los problemas de una forma muy concreta, inteligible y práctica. Por eso ha dicho su autor: “Este libro no se dirige a filósofos profesionales. A ellos no puede decirles nada nuevo. Se dirige a los muchos que -tengan o no una formación universitaria-, inmersos en el trabajo y en las preocupaciones de lo cotidiano, y a la vista de las grandes transformaciones históricas y catástrofes de nuestro tiempo, no renuncian al intento de enfrentarse con el enigma del mundo y las preguntas perennes del ser humano, siguiendo el camino de pensar por sí mismos, ni se niegan de antemano a aceptar que los pensamientos y las obras de los grandes pensadores de todos los tiempos puedan proporcionarles en ello consejo y ayuda”. En el Prólogo a la edición española, Isidoro Reguera, se enfrenta con decisión al grave problema del pensamiento y la realidad y de la verdad de la vida, pues la historia no quiere seguir siendo, y menos en filosofía, un mero ‘consuelo de los afligidos’. Y porque si la misión de la universidad no es una misión de verdad, qué sentido podría tener y qué podrá dar a la sociedad. Pues si como decía Ortega tanto hay de sociedad como hay de universidad, y un pueblo es su metafísica, y de eso hay muy poco o apenas queremos saber nada, pobres de todos nosotros...— D. NATAL.

SCHAEFER, L.- E. STROEKER (Hrsg.), *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik. III: Aufklärung und späte Neuzeit*, Karl Alber, München 1995, 13 x 20, 302 pp.

Este tomo continúa la investigación desarrollada en los dos anteriores. En la época de la Ilustración surge una teoría de la Naturaleza que desemboca muy pronto en la crea-

ción de una nueva técnica. La nueva teoría del espacio y del tiempo de Newton, con su estabilidad absoluta y su mecanicismo recurrente, permite elaborar modelos exactos de pronóstico y de explicación que inspira las tareas de la ingeniería y estimula la actividad técnica concreta. Como reacción a esa visión mecanicista del mundo surge una Cosmología romántica y ambos modelos persisten hasta nuestros días. La física y la química moderna comienzan a aparecer. La teoría electromecánica producirá pronto abundantes frutos por obra de Faraday y Maxwell, entre otros, sobre todo en el campo de la electricidad, la energía electromecánica, las máquinas y demás utensilios técnicos de la industria. Se trata, pues, de una época eminentemente práctica pero es también en ella cuando se produce una nueva teoría de la causalidad y de la experiencia con la nueva teoría kantiana del conocimiento. La Editorial Alber ofrece en esta obra de cuatro volúmenes un excelente instrumento de trabajo para el conocimiento de la ciencia y su filosofía.— D. NATAL.

GARCIA MANZANO, A., *Filosofía Natural de las Cosmologías relativistas*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995, 17 x 24, 286 pp.

El autor nos invita a plantear las consecuencias filosóficas de las cosmologías relativistas. Para ello se hace un buen recorrido expositivo de las mismas. Se comienza por explicar qué es y cómo se construye un modelo cosmológico. Luego se explica la cosmovisión mecanicista de Newton y Laplace. A continuación se analiza la filosofía del espacio con las geometrías no euclidianas así como la termodinámica clásica y la relación entre temporalidad y la cosmología. Se recuerda la astronomía prerrelativista, los límites del universo y sus consecuencias en la crisis del espacio y el tiempo absoluto. Se expone la teoría de la relatividad general y especial y los intentos cosmológicos de Einstein. Se explica también el universo de Bohr y Heisenberg y los modelos estacionarios y expansivos del mundo. Se habla también del principio antrópico y la relación entre la physis, las partículas elementales y el origen de universo. Finalmente se presentan los mitos de la modernidad como la inmutabilidad, la autocontingencia, la eternidad, y la legalidad absoluta del universo. Además se plantea el sentido de la pregunta sobre Dios en Cosmología. Como dice Marceliano Arranz en el Prólogo uno se queda atónito ante las pretensiones metafísicas de las Cosmologías modernas que a veces desconocen los límites del conocimiento humano o afirman, sin lugar a dudas, que todo lo que existe es de naturaleza rigurosamente física y se realiza según un proceso mecánico y carente de propósito. Por todo ello es preciso recurrir a un diálogo interdisciplinar que ayude a todos a superar la falsa fascinación de la ciencia y responda también, en lo posible, a las preguntas últimas.— D. NATAL.

FEYERABEND, P., *Matando el tiempo. Autobiografía*, Editorial Debate, Madrid 1995, 15 x 23, 178 pp.

El autor ha sido uno de los más importantes filósofos de la ciencia de nuestro tiempo, por eso es muy valioso poder conocer su aventura humana personal, en su propia pluma. Profesor en varias universidades de Europa y Estados Unidos, el autor nos muestra descarnadamente su familia, el ascenso del nazismo, la mujeres de su vida, su educación y sus inclinaciones científicas. La obra de Feyerabend ha contribuido sustancialmente a desmitificar la teoría de la ciencia y el abuso de la tecnología, con su teoría anarquista del conocimiento. Su lucha *Contra el método* desde un nivel de labor científica tan alto que le ha permitido mantener una relación profunda con pensadores como Karl Popper, Carnap, Th. Kuhn, Lakatos y Wittgensein, ha conseguido para todos nosotros que podamos aprovechar el bien inmenso de la ciencia sin tener una fe dogmática en algunas

deducciones precipitadas de la misma. Feyerabend es también un caso extraordinario de lucha contra las dificultades físicas y de aprecio al valor de la vida ordinaria: su foto preferida era 'el filósofo en pleno trabajo' donde se le ve fregando platos en la cocina. El prólogo de Sánchez Ron repasa la obra de Feyerabend, con el fin de facilitar su conocimiento a los lectores e introducirles en esta autobiografía apasionante, irónica y extraordinariamente honrada.- D. NATAL.

LORENZ, E.N., *La esencia del Caos*, Editorial Debate, Madrid 1995, 15 x 23, 232 pp.

Las teorías caolistas del mundo se van imponiendo poco a poco en los diversos campos de la ciencia. Desde la antigua idea del mundo, en que todo era orden, a la nueva teoría de Atkins sobre la creación, o las teorías aleatorias o la matemática de las catástrofes de R. Thom, nos avisan hasta qué punto nuestra visión del mundo se viene abajo y necesitamos sustituirla cuanto antes por otra nueva. El autor que presentamos ha sido uno de los pioneros en este campo de la ciencia de las teorías caolistas. Su escrito sobre '*el efecto mariposa*', se ha convertido en un símbolo de la avanzadilla del nuevo cambio de paradigma que se nos viene ya encima casi como sin darnos cuenta. Esta obra nos presenta el viaje científico de N. Lorenz. En un primer capítulo se estudian los atisbos del caos en el mundo, luego se hace un viaje al corazón del caos, al caótico tiempo meteorológico, y al encuentro con el Caos. Finalmente se estudian diversos aspectos del problema y se da un vocabulario que facilita al lector su familiarización con el tema. A partir de la obra de N. Lorenz el caos ya no nos rodea sino que está en lo profundo de nuestro corazón.- D. NATAL.

SOTO BRUNA, M^a.J., *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, EUNSA, Pamplona 1995, 14 x 21, 310 pp.

Gabriel Marcel había hablado, en su teatro filosófico, de un mundo roto. Hoy nos encontramos con sus trozos revueltos en nuestras manos. El mundo medieval todavía reflejaba nítidamente, como un espejo, la imagen del Creador, pues según Hugo de san Víctor: *omnis creatura, quasi liber et pictura, nobis est speculum*. Y el mundo es explicación y compilación de Dios. Pero a partir del inicio de la modernidad, el espejo se ha quebrado y el hombre no puede descubrir el sentido del mundo ni su fundamento. El fundamento se ha roto y, según Nietzsche, su realidad ha desaparecido del espejo y se ha volatilizado. Hemos perdido el sentido y no podemos ya orientarnos. A partir de la filosofía de G. Colli, según la cual el mundo posee una interioridad y un misterio que es necesario alumbrar, la autora trata de ir recomponiendo el espejo para ayudarnos a recuperar el sentido. Filosofía y lenguaje, metafísica, realidad y poesía quedan aquí unidos perfectamente. Pues, en palabras de Lorca, cada cosa tiene su misterio y la poesía es encuentro con el misterio de las cosas.- D. NATAL.

BROWN, N., *Apocalipsis y/o Metamorfosis*, Editorial Kairós, Barcelona 1994, 13 x 20, 255 pp.

Norman Brown fue en los años de 1960, juntamente con Marcuse, un autor mundialmente famoso, como líder de la contracultura. Entonces se propuso encontrar en Freud lo que no podía darnos Marx. En su escrito *Cuerpo de Amor* propuso buscar en la 'conciencia dionisiaca' el nuevo camino de liberación que tras la sociedad de consumo ha venido mucho a menos. Ahora, en la cumbre de su madurez, publica Brown una nueva obra decisiva, un libro magistral que recapitula su andadura. Es el gran legado del viejo maestro de la contracultura a sus contemporáneos de fin de siglo. Se trata de saber en qué términos post-marxistas podemos pensar el mundo y dónde ha quedado el gran mito de Diónisos.

La historia se presenta como apocalipsis y metamorfosis, como revelación y conversión. Así después de revisar las Geórgicas, la tradición profética y el islam, la relación entre filosofía y profecía, y pedir la vuelta a Spinoza, se vuelve sobre el divino Narciso y presenta la situación de Diónisos en 1990. Así nos hace ver que la salvación está en la generosidad que apunta siempre más allá y nos enseña el presente. Hay que seguir investigando y sembrando. Pues “el poder que hace todas las cosas nuevas es mágico. Lo que nuestro tiempo necesita es misterio: lo que nuestro tiempo necesita es magia. ¿Quién no diría que sólo un milagro puede salvarnos?” (p. 15).- D. NATAL.

LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona 1994, 14 x 21, 283 pp.

Estamos en sociedades posmoralistas con una ética débil o mínima. No se acepta el valor del sacrificio y “lejos de exaltar los órdenes superiores, los eufemiza y los descredibiliza, una sociedad que desvaloriza el ideal de abnegación estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista” (pág. 12). Es una moral alejada de extremismos pero no el final de la moral y de todo deber.

“Durante más de dos siglos, las sociedades democráticas han hecho resplandecer la palabra imperiosa del ‘tú debes’, han celebrado solemnemente el obstáculo moral y la áspera exigencia de superarse (...), han exaltado los valores de abnegación y de interés puro. Esa etapa heroica, austera, perentoria de las sociedades modernas ya ha acabado” (ib., 46).

Como desaparecen los emblemas ostentativos del poder político, se disuelven las conminaciones moralistas. La cultural sacrificial ha muerto y ha comenzado el período posmoralista democrático (ib., 47). Es lo mismo que dice de la religión R. Girard en *La violencia y lo sagrado*.

La sociedad de bienestar ha sido la gran enterradora de la ideología del deber... los goces del presente, el templo del yo, del cuerpo y de la comodidad se han convertido en la nueva Jerusalén posmoralista (ib., 50).

En lugar de los mandamientos severos, esta moral propone ‘el psicologismo y la euforia del bienestar’. El hedonismo posmoderno ya no es transgresor ni diletante, está ‘gestionado’, es sensatamente *light*” (ib., 56).

Las virtudes actuales son: honestidad, fidelidad mientras se ama, seguridad, sanidad y calidad de vida (ib., 68). No se cree en ‘cambiar la vida’ sino en el individuo responsable de su calidad de vida. Se trata de aprender a hacer bien algo y vivir. La cultura de la ‘obligación moral’ deja paso a la gestión integral, no autoritaria, de uno mismo (ib., 83).

El espíritu higienista está de moda: sanidad, salud, seguridad, calidad de vida son los cuatro jinetes del apocalipsis que revelan el futuro de nuestra a-historia. La moral de la conminación deja paso a la persuasión y a la disuasión de la igualdad democrática.

El universo idealista deportivo se ha descompuesto y sólo queda el ‘éxtasis del cuerpo’. Es el *egobuilding* (ib., 113). “Si los estadios se han vaciado de sus dioses no por eso dejan de vibrar en una sorda espera de lo sobrehumano con rostro humano” (ib. 117).

La época de la glorificación del trabajo y de la condena del perezoso ha quedado atrás. Se acabaron las obligaciones categóricas y los deberes fríos sin implicación propia y desarrollo personal.

Queda una ética mínima e intermitente de la solidaridad. La teatralización del Bien y la emoción ha sucedido a la obligación categórica. El mismo voluntariado, tan gratuito y antinarcisista, expresa el deseo de valoración propia (ib., 144). La beneficencia es un suplemento de vida.

A veces se asimila la cultura del poseer a la muerte de los valores... Así los hacen Castoriadis, Baudrillard y A. Bloom... “Pero la realidad social sólo se parece de lejos a ese cuadro apocalíptico” (Ib., 146). Por ejemplo: todo lo que sea humillación provoca un

rechazo enorme. La honestidad es muy valorada. Asistimos a la construcción de una conciencia simultáneamente tolerante y dura (ib., 151). La misma empresa exige diligencia, paciencia, trabajo de equipo y humildad (*Compaq*), equidad y honestidad (*IBM*).

La sociedad posmoralista no inscribe en letras de oro los deberes supremos ni la renuncia a sí mismo. Se acabó el deber por el deber, comienza la *responsabilidad* (ib., 209). No hay que desesperar de las éticas utilitaristas. Funciona la caridad del espectáculo y funciona también la *business ethic* (ib., 250).

Hay que renovar los directivos, promover los valores del espíritu, reforzar el coraje... sin el cual no hay gestión auténtica y eficaz. Esta ética navega en las delicias de la *New Age*: antes de modificar el organigrama de la empresa, hay que mejorar los corazones, inculcar el deseo de calidad, trabajar en la expansión del espíritu; el éxito pasa por la 'transformación de uno mismo' (P. Koestenbaum, *Socrate et le business*, París, InterEditions 1989).

El origen de esta *business ethic* es la revisión del modelo liberal de 'vicios privados, beneficios públicos', pues ya no hay *mano invisible* que convierta el egoísmo privado en virtud pública. Hay que 'rearmar' estas sociedades debilitadas por los excesos del individualismo liberal (ib., 258-259). La responsabilidad del futuro obliga a atajar las desviaciones individualistas 'suicidas para el porvenir' y dejar de transitar por 'los callejones sin salida de la maximación del beneficio' (ib., 259).

Cuanto más arrasa la competencia, más necesario es promover los valores y de respetar las reglas; cuanto más fuerte es la cultura del presente, más deben buscar las empresas los medios para crear un futuro.

Hay que reemplazar el principio de obediencia por el principio de responsabilidad, desarrollar la calidad de vida en el trabajo y dinamizar los recursos de los colaboradores. *Happy-end* moral: la pieza clave del logro económico es un sistema de participación, programas de formación, incremento de las responsabilidades, asunción del destino colectivo. La importancia otorgada ahora a los valores de la comunicación es fundamental.

No debe extrañarnos la exigencia empresarial de la responsabilidad. No estamos ante una conversión desinteresada a los valores morales, es que la calidad de las tareas empresariales no son compatibles con una dirección jerárquica y autoritarista (ib., 274). La misma competencia materialista pide responsabilidad individual (ib., 274). El nuevo programa exige los ideales de la cultura del yo para oponerlos a la desmotivación, el absentismo, la huida y la desafección.

La responsabilidad aumenta el potencial de vida, creación, libertad y realización. No se trata de controlar sino de conseguir entrega, adhesión, superación propia, espíritu de equipo, mejora personal, capacidad de adaptación y formación global (ib., 277-278).

A pesar de todo, existe aún mucha ansiedad, inestabilidad y fragilidad. Así dos tercios de los trabajadores, en USA, se declaran indiferentes a los equipos autónomos y los grupos de calidad (ib., 280). Aún hay mucho autoritarismo, falta de respeto a los derechos del trabajador, de protección y seguridad social, muchos despidos e inestabilidad laboral.

En la nueva gestión, el respeto a la persona y la ética es fundamental. Ser uno mismo es afirmar en la relación interhumana el ideal ético de la igualdad de los derechos del hombre.- D. NATAL.

AA. VV., *Temas actuales de ética. Sentido y legitimación del poder*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 1994, 12 x 24, 237 pp.

Se publican en este volumen las Actas de los Encuentros VIII y IX de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía que estuvieron dedicados a temas de filosofía práctica. La relación entre ética y poder es especialmente llamativa hoy. No siempre es fácil hacer valer los principios éticos en la sociedad actual. De ahí que el profesor S. Alvarez Turien-

zo plantee el problema de la ética como disolvente de la moral y la praxis como disolvente de la ética. J. Montoya se pregunta por la posibilidad de una ética naturalista hoy. Victoria Camps reflexiona sobre la fiebre separatista y José Ma. G. Gómez Heras sobre los límites de la razón en las decisiones humanas. Rafael Larrañeta afronta el grave problema de la ética del dinero y en una mesa redonda de varias personas han dialogado sobre la ética de la Ciencia. Ya en el terreno propiamente del poder, Rodríguez Duplá expone la crítica de Aristóteles al pensamiento político de Platón. José Barrientos la naturaleza y el origen del poder en Vitoria y M. A. Rodilla la soberanía y la legalidad en Hobbes. Por su parte Chema Mardones revisa las teorías de la legitimación del poder hoy. J. Cordero Pando expone las funciones ética del poder y Angel Sánchez de la Torre profundiza la relación entre poder, legislación y derecho. Se trata de un libro que recoge la tarea callada pero eficaz de la sociedad Castellano Leonesa de Filosofía que reúne a muchos profesores, en un ambiente de diálogo y amistad, con un foro libre para afrontar los temas candentes de nuestro tiempo.– D. NATAL.

SCHAEFFLER, R., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1995, 23 x 15, 790 pp.

La siguiente investigación trata de responder a una antigua cuestión de la filosofía trascendental: ver si la experiencia es posible, y si lo es, en qué condiciones formales y los problemas que plantea. Ya en el mismo título se nos presenta una tesis: la experiencia debe entenderse en diálogo con la realidad. La realidad se le presenta al sujeto que hace la experiencia a través de la percepción y el pensamiento.

El estudio sigue estos pasos: 1º) Una primera parte dividida en dos capítulos, presenta el problema de la experiencia en la actualidad como una nueva versión del problema trascendental. Las condiciones posibles de la experiencia han cambiado mucho desde el tiempo de Kant, por lo que deben ser tratadas otra vez y de una manera nueva; es decir, hacer una lectura de Kant 200 años después. Analiza los problemas kantianos de subjetivismo, agnosticismo, autonomía y al final sólo descubre una posible salida, una teoría dialógica de la experiencia.

2º) La segunda parte, dividida en 5 capítulos, intenta presentar el programa de esta teoría dialógica de la experiencia; que consiste principalmente en abrirse a la realidad; el sujeto no se puede entender sólo en diálogo consigo mismo, con su razón o conciencia, como a veces parece que lo entiende Kant, y caer en el subjetivismo, sino que tiene que dialogar con la realidad, con el mundo que se le presenta a través de la experiencia. En el capítulo tercero analiza las múltiples experiencias: estética, ética-moral y religiosa. En los diferentes diálogos del sujeto con la realidad aparecen diferentes puntos de vista y formas de pensar, es el problema de la intersubjetividad, las distintas comunidades de comunicación o el diálogo intercultural. Finalmente, trata de qué modo la razón presenta de forma paradójica el contenido de la experiencia. A través de estas aporías se puede pasar finalmente a justificar una esperanza y abolir toda contradicción, es decir, la razón a través de contradicciones se abre a un diálogo con la realidad.

3º) La tercera parte titulada: el postulado del uso de la razón teórica y una fe razonable, presenta el postulado del uso de la razón teórica y el postulado de la esperanza y experiencias anticipadoras de la presencia de lo bueno (ética) y de lo santo (religión), como las únicas que prueban una teoría dialógica de la experiencia. Por último, intenta mostrar que un concepto o idea de Dios está implícito en los postulados de uso de la razón teórica, y dicho concepto, por ser dialógico, evita la crítica trascendental de subjetivismo, y esta creencia postulada cambia no sólo el entendimiento de la experiencia especial religiosa, sino la comprensión de la experiencia de la realidad de una manera muy específica. Considero que es una investigación rigurosa y una manera muy digna de presentar el problema y acceso a Dios desde la lógica de la experiencia.– J. ANTOLIN.

SAVATER, F., *Idea de Nietzsche*, Editorial Ariel, Barcelona 1995, 20 x 12,5, 221 pp.

El presente libro es una colección de trabajos antiguos, algunos de ellos tienen más de 20 años, escritos por un joven y entusiasta Savater. En ellos expone con claridad y buen estilo, como es habitual en él, la filosofía nietzscheana. La obra se divide en los siguientes capítulos: Apunte biográfico, los herederos de la Ilustración, la muerte de Dios, la voluntad de poder, el eterno retorno, la gran política. Hay un apéndice de "cincuenta palabras de Federico Nietzsche" escrito en 1972. El mismo autor reconoce en el prólogo lo que supuso para él la figura de Nietzsche, una especie de vitamina intelectual en su juventud. Después reconoce que ha evolucionado. A otros puede haberseles indigestado pero él, aunque reconoce su impronta, ahora se encuentra en otros derroteros; no obstante, no debemos olvidar demasiado a Nietzsche, y señala dos aspectos que siguen siendo fundamentales: su condición de heredero y radicalizador de la crítica a la Ilustración, pero no antilustrado, y su hincapié en el goce de lo afirmativo y en la afirmación del goce. Nietzsche sigue siendo sugerente y actual, estimulante, aunque tal vez sea demasiado individual, y en el momento que vivimos en filosofía de buscar la justificación y caminar hacia un universalismo plural, haya que decirle un ¡Hasta luego! No dudo que no tardando volveremos a necesitar a Nietzsche. Siempre que sea necesario reafirmar la vida, el ser fiel a uno mismo, no depender de nada ni de nadie, siempre que la "razón" vaya ahogando u olvidando los impulsos, la parte más primaria del ser humano, siempre que sea necesario reivindicar la animalidad del ser humano, habrá que acercarlo.- J. ANTOLIN.

ECHEVERRIA, J., *Cosmopolitas domésticos*, Editorial Anagrama, Barcelona 1995, 22 x 14, 200 pp.

En este ensayo se hace un análisis del impacto de las nuevas tecnologías de la información y comunicación en los espacios privados e íntimos; lo que altera o cambia nuestra vida privada, la "revolución" telemática en la que nos encontramos. Comienza analizando el sentido de la casa en Grecia y la Edad Media y después nos invita a pasearnos por las estancias de la nueva casa (telecasa); el estudio de la casa antigua nos ayuda más claramente a apreciar el contraste. Se refiere al mundo occidental, pues en muchas partes del tercer mundo la casa viene a ser más o menos lo que era en la Edad Media. Ya el mismo autor nos había hablado de la nueva ciudad (telepolis), y en el presente libro intenta mostrarnos cómo la televisión, el dinero electrónico, redes telemáticas... están transformando el comportamiento en los hogares y las relaciones familiares. La distinción clásica de lo privado y lo público se difumina: lo público invade los hogares; pero en contrapartida también lo privado y lo íntimo se convierte en espectáculo y en mercancía para el consumo público. El autor pondera tanto las ventajas como los inconvenientes en esta transformación, insiste mucho en el respeto de la intimidad: hay cosas como la muerte y la agonía, filmación, grabación y emisión de actividades o conversaciones íntimas, que nunca deben ser exhibidos. Habla también del respeto a los derechos del niño, etc. A propósito, comienzan a aparecer en la prensa ciertas noticias preocupantes sobre Internet; creo que es necesario un cierto tipo de control, pues puede emitirse cualquier cosa; por ejemplo el modo de fabricar bombas caseras. No obstante es cierto que estamos ante una nueva forma de vivir, una ciudad abierta en el mundo nuevo. Somos cosmopolitas domésticos, pues desde la misma casa con la Internet u otras redes nos podemos sentir ciudadanos del mundo. Ahora bien, los estoicos estarían perdidos en nuestro mundo. Por otra parte, esta "aparente" cercanía o universalismo, que nos hace conocernos más, contrasta con el cada día más acentuado individualismo y privacidad. Quizás esto debería ayudarnos a crear más lazos o a potenciar la sociabilidad y solidaridad humana. Me parece que todavía están por darse a nivel global muchas de las ideas que aparecen en el texto. En resumen,

un libro original, bien escrito y muy sugerente, recomendable para todo aquel que quiera enterarse del nuevo mundo que se avecina o que ya está a la puerta.– J. ANTOLIN.

GUISAN, E., *Introducción a la ética*, Ediciones Cátedra, Madrid 1995, 21 x 13,5, 326 pp.

Esperanza Guisán, que es una gran conocedora de la tradición anglosajona, tanto la utilitarista como la metaética, nos muestra en este sólido trabajo, de una manera clara y precisa, los problemas clásicos y contemporáneos de la ética a modo de iniciación a la filosofía moral. Ella adopta un punto de vista parcial (el utilitarismo), pero desde ahí no se limita a exponer teorías ajenas, sino que manifiesta sin reservas sus puntos de vista; no sólo reproduce ideas, sino que va pensando al mismo tiempo. Trata de evitar caer en dos extremos: en el emotivismo o relativismo y en el dogmatismo kantiano. Reivindica, como ya lo expuso en su obra anterior *Razón y pasión en ética*, el equilibrio necesario entre las pasiones o deseos y la razón, de modo que seamos capaces de obrar juntamente con la razón y la pasión, y por eso trata de recuperar el sentimiento en ética. En este punto lleva la razón en la polémica con Kant, pues éste, al tratar de fundar la obligación moral en la razón pura, dejaba de lado, o rechazaba, cualquier tipo de inclinación o pasión, incluso la misma felicidad. Por eso, esta ética ha conducido a cierto rigorismo o ascetismo que, en cierta manera, ha llevado a infravalorar la alegría de vivir, la plenitud, la vida buena, como si el obrar éticamente fuera propio de personas tristes o angustiadas. E. Guisán ve esta tradición teleológica en el mundo griego (Sócrates, Platón, Aristóteles, Epicuro), que después se continúa y llega a su máximo esplendor en Stuart Mill. Por cierto, hace una buena exposición de su filosofía, juntamente con la de Bentham. Estudia también la corriente metaética de la primera mitad de siglo, aunque al final del siglo se ha vuelto a las éticas deontológicas y normativas; ella ve el porvenir de la ética en una superación del procedimentalismo por medio del sentimiento moral, ya sea el amor, la amistad, la benevolencia.

Podríamos reprochar a E. Guisán que silencie diversas tradiciones de ética, pero dados los aciertos del libro no es necesario. Tal vez lo que no acabo de comprender es su ateísmo un tanto “dogmático”. No veo por qué, como dice ella que las únicas normas que se han de admitir son las liberadoras, no puede haberlas también en la religión. Tal vez por el “oscurantismo teológico”, o por experiencias vitales negativas, lo cual es muy de respetar. Su libro es una invitación a mejorar la vida y la sociedad, que nos ayude a despertar sueños o ideales aletargados y nos anime a su realización.– J. ANTOLIN.

INNENARITY, C., *Teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad*, EUNSA, Pamplona 1995, 21,50 x 14,50, 393 pp.

Filosofía teórica y filosofía práctica en Kant, ¿cada una por su lado? En principio ahí están la Crítica de la Razón Pura y la Crítica de la Razón Práctica, ¿desconectadas ambas? Díficil papeleta la que se le ha presentado a la autora de este trabajo, cuya exposición le ha valido merecidamente el *Premio Extraordinario de Doctorado*. Según Kant, se ha de actuar de tal manera que la acción pueda servir de norma universal; y también: no se ha de considerar al hombre como medio sino como fin en sí mismo. La autora hace notar que en Kant es manifiesto que la tensión finitud-infinitud son características en el hombre; por otro lado ahí están la sensibilidad y la racionalidad. Otros datos para la solución son, por ejemplo, que una raíz de la realidad es la libertad que es cognoscible pero no explicable, porque es imposible una explicación del ser de la propia razón; una acción y liberad como espontaneidad que son autonomía en su sentido de autodeterminación y autolegislación y que constituyen la objetividad; una libertad trascendental que, como autonomía, dará unidad al sistema de una teoría y una praxis. ¿Trascendentalismo igual a naturalismo? No,

sólo que el ser de la razón, su naturaleza, que, por sí misma, tendería a ser infinita, en el hombre es finita.

Dificultades se presentan también en la relación dignidad de la persona y moralidad... Quizás la salida se insinúe en el Dios que en la razón práctica aparece como fundamento integrante del deber y de la libertad, y que puede arrojar un poco de luz sobre los interrogantes de la postura kantiana.

Sin duda la obra es un estudio profundo y no fácil de la peculiar mentalidad del filósofo de Koenigsberg en temas como libertad, experiencia sensible, moralidad, etc. Una extensa bibliografía (36 páginas) corona con éxito la obra.— F. CASADO.

PÉREZ DE LABORDA, M., *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del Prosligion de San Anselmo*, EUNSA, Pamplona 1995, 27,50 x 14,50, 263 pp.

Muy acertado nos parece que, según el propósito que guía al autor al exponer la posibilidad de mostrar la existencia de Dios a base del famoso argumento, así llamado, “ontológico”, subtítule su obra como aparece en el título del libro: *Dialéctica y fe en el argumento del Prosligion de San Anselmo*. El autor ha estudiado dicho argumento según el contexto cultural en el que se desenvolvió el Santo; así, por ejemplo, según las relaciones mutuas entre la fe y la razón respondiendo al “credo ut intelligam, et intelligo ut credam”, cosa que, andando el tiempo, se dejará a un lado para encontrarse en la edad moderna con el solo “intelligo”. En San Anselmo tenemos ciertamente una confianza en la razón como la tenían los “dialécticos” del tiempo, pero el papel que la fe desempeña en su pensamiento es tan grande como el que pudo tener el de aquellos que negaban la conveniencia de usar la razón para resolver cuestiones teológicas. Tanto la fe como la razón están presentes en la interpretación anselmiana, aunque sea la fe la que tenga la posesión de la prioridad. En este sentido ya no es cuestión de argumentar contra el argumento ontológico a base de un paso del orden ideal al orden de la realidad. En el *Cur Deus homo* afirma San Anselmo: “así como el recto orden exige que creamos los misterios de la fe cristiana antes de someterlos a la discusión del racionio, así también me parece una negligencia el que después de estar confirmados en la fe, no intentemos comprender lo que creamos”. Esta posición anselmiana en la problemática dialéctica de su época es de lo que se ha ocupado el autor en el capítulo I de este su libro. En el cap. II trata de la fe como fuente u origen de la reflexión racional en cuanto que ésta viene exigida por la fe del creyente, y, al mismo tiempo, tiene esa fe como objeto de reflexión. Continúa con el tema de la confianza de San Anselmo en la sola razón para profundizar en las verdades de la fe, sin bien sea la propia fe la que guíe a la razón por este camino. Termina este capítulo II con que en San Anselmo se da una prioridad de la fe respecto de la razón, siendo la fe como lo indispensable para la propia comprensión racional, sin que implique esto que la razón no pueda y deba ser utilizada sin sujeción o autoridad alguna, aunque siempre sea la fe la que en última instancia determine la validez de las conclusiones a que llegue la experimentación racional. Con esta temática por delante, en el capítulo III el autor aborda el argumento de la existencia de Dios tratado en el Monologion y en el Prosligion, siendo el segundo un perfeccionamiento del primero. Sus sudores le costó a San Anselmo el llegar a formular lo racional que le sirviese para ayudar a contemplar a Dios. En una primera parte plantea la famosa cuestión; en una segunda la resuelve. Se preocupará de rebatir las interpretaciones de Gaunilón, para, en el cap. IV, hacer resaltar las características del argumento según el Prosligion que le diferencian de las interpretaciones de otros filósofos. Si quisiéramos indicar la diferencia entre la interpretación del argumento según un rigor racional formal del mismo en su radicalidad; es decir, no se parte de un idealismo radical en relación con una objetividad de Dios. En San Anselmo la especulación “no tiene su origen en un intento de demostrar verdades distintas de las que ya cree por la fe, o de tratar de buscar al

margen de la fe una certeza mayor de la que por ésta le viene dada” (pág. 119). No será objeto primario de la investigación convencer de estas verdades a quienes no creen en ellas. Dadas estas premisas, es claro que la crítica que se ha hecho en la historia al argumento “ontológico” no está enfocada desde una misma perspectiva. Evidentemente, este libro es una especie de vindicación frente a una interpretación que no se ajustaría al pensamiento anselmiano.– F. CASADO.

GONZALEZ, A. L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1995, 21,50 x 14,50, 298 pp.

Sin duda ninguna la cuarta vía de Sto. Tomás para demostrar la existencia de Dios, objeto del análisis que de la misma se hace en esta obra, está bien fundamentada sobre una metafísica por esencia, como es la metafísica del ser, para encontrar su razón de ser. El autor examina todos los textos que exponen esta vía en las diversas obras de Sto. Tomás de Aquino, exposición que es exhaustiva. No puede olvidarse algún “pero” que podría oponerse a una demostración adecuada *puramente racional* de la existencia de Dios. Este “pero” pudiéramos verlo insinuado por G. Marcel cuando viene a afirmar que las pruebas de la existencia de Dios convencen al que ya tiene la fe. En alguna ocasión habíamos indicado que el paso de los seres contingentes al ser necesario implica una noción de “creación” que sobrepasa la comprensibilidad racional del entendimiento humano. Dicho de otra manera: Dios es absolutamente trascendente a los seres y necesariamente immanente a los mismos. Es decir, implica la noción de creación entre el SER y los seres, tenemos sin duda el acceso de los seres al SER, acceso que no tenemos en Platón o Aristóteles al no poder éstos evitar el dualismo a pesar de toda la carga de perfección que encierra la definición de ACTO PURO dada por el Estagirita. De ahí también el emanatismo de las filosofías puramente racionalistas. Por eso felicitamos al autor por esta afirmación que encontramos en esta obra: “Creación y cuarta vía se presentan, pues, en el pensamiento maduro de Sto. Tomás como *mutuamente imbricadas*; los textos referidos hacen patente esta afirmación. Por ello ha sido someramente insinuada la inserción complementaria de la doctrina de la creación en la prueba por los grados del ser” (pág. 243). Así las cosas, lo que es un vacío en la filosofía racionalista, a causa del dualismo o del emanatismo tratándose de la relación entre el SER y los seres, queda superado en la filosofía cristiana no obstante esa absoluta transcendencia del SER y de su inmanencia en los seres por lo que pudiera ser una incomprendibilidad de la acción creadora.– F. CASADO.

HERRERA SOPJANO, A. (ed), *Mundo hispánico-Nuevo Mundo: visión filosófica*, Ed. Univ. Salamanca, Salamanca 1992, 24 x 17, 591 pp.

Coincidiendo con el 1992, la edición octava del Seminario de la Universidad de Salamanca ha centrado este volumen sobre el “hecho americano”. El pensamiento ibero-americano había sido ya objeto de seminarios de 1980 y 1984 en concreto. Cuatro bloques integran los temas contenidos en esta obra: 1º) Elementos de la hispanización americana: Derecho, Misión, Universidad, Mestizaje. Cara y cruz de una realidad histórica; 2º) América en el pensamiento europeo y americano; 3º) Pensamiento iberoamericano: Temas y Figuras; 4º) Iberoamérica: Problemas, modelos y proyectos. Esta temática se refiere a los aspectos jurídicos y culturales que constituyeron la base de la conquista americana y el pensamiento filosófico influenciado por el pensamiento español... Evidentemente, no es cuestión de extendernos sobre lo que pudiera ser una exposición de estos temas tan diversos y tan amplios en el tiempo y en el espacio contenidos en este libro. Finalmente está la sección de VARIA con su religación historiográfica y bibliográfica en autores como A.

Jiménez García y Jaime Franco, y cuestiones candentes sobre Marx, Jaspers y la crisis ecologista y derechos humanos de Nicolás M. Sosa.– F. CASADO.

SEVERINO, E., *La filosofía futura*, Editorial ARIEL, Barcelona 1991, 21 x 13, 318 pp.

Filosofía antigua, moderna, contemporánea... ¿hay algo de lo que el pensamiento no se haya ocupado a través de su historia? La respuesta está en una *filosofía futura*. Pero resulta que el futuro no es lo que ahora no existe –lo que ahora no se acaba; la nada de la que provienen los hechos– sino que es la constelación eterna del ser que ahora permanece oculta. Al futuro de la filosofía le está reservado, en una filosofía del futuro, un eterno retorno en el devenir de la realidad, «discutiendo lo que nunca se discutió y que está en la base de todo lo que nosotros, habitantes de occidente, somos y sabemos ; porque queda por discutir lo que siempre se consideró indiscutible y de lo que sólo se discutirán las formas aparentes; el sentido griego del devenir”. Quien se haya tomado la molestia de una excursión por la historia de la filosofía del pensamiento (filosofía antigua, moderna y contemporánea) comprenderá todo un vacío que, como objeto de su investigación, le está reservado a la inquisición filosófica, y le hará entender lo que el autor de esta obra ha pretendido expresar con su estudio sobre la *filosofía del futuro*.– F. CASADO.

CIPOLLA, C.M., *El gobierno de la moneda. Ensayos de historia monetaria*, Editorial Crítica, Barcelona 1994, 20 x 13, 239 pp.

Carlo M. Cipolla ha sido profesor de historia económica en diversas universidades europeas y norteamericanas, y «Crítica» le ha publicado con anterioridad otras tres de sus obras.

En este libro, traducción del original en italiano publicado en 1990, se recogen dos ensayos de historia monetaria (de los tres que tiene la edición original), uno sobre «La moneda en Florencia en el siglo XVI» y otro sobre «La política monetaria en Florencia en el siglo XIV». Abarca, pues, la historia monetaria de Florencia desde la crisis del siglo XIV hasta la «revolución de los precios» del siglo XVI.

En la edición española se ha alterado el orden cronológico de los ensayos debido, según el autor, a «que en el ensayo sobre la moneda en Florencia en el siglo XVI se mencionan temas como las vicisitudes de la plata hispanoamericana que salía de España, la afluencia a las cecas italianas de los reales de a ocho, y el papel desempeñado por los genoveses en la transferencia de fondos españoles a los Países Bajos». Se brinda así al lector español, en la primera parte del libro, un material que le interesa más directamente, «para que no tenga que soportar numerosas páginas de difícil lectura antes de enfrascarse en los temas que se refieren a la historia de su país».

En este volumen se pretendía, en un principio, limitarse a un mero estudio técnico sobre el mercado monetario y financiero en Florencia. Pero acabó por extenderse a la historia política, social y administrativa de Florencia en el siglo XVI, debido a las consecuencias de la afluencia masiva de plata de América, a la intromisión en la política monetaria del obstinado y puntilloso gran duque Francisco de Médici, y a la aparición y posterior agudización de la crisis bancaria en cuyo origen había no sólo hechos técnicos, sino interferencias políticas y conflictos personales.

Si bien, la conexión de la economía de Florencia con la española es bien conocida, este estudio tiene, sobre todo, un gran valor metodológico y su marco general es válido para el conjunto de la economía europea, pudiendo así remediar una de las carencias más evidentes de la historiografía española sobre el estudio histórico de la moneda. Se trata, en todo caso, de un libro para interesados en asuntos monetarios.– F. RUBIO C.

Historia

MESTRE GODES, J., *Los cátaros. Problema religioso, pretexto político* (Historia/Ciencia/Sociedad 241), Península, Barcelona 1995, 21 x 13, 270 pp.

No es el primer ensayo en el que el autor combina su espíritu viajero con la inquietud de conocer en profundidad los avatares históricos que sucedieron en aquellos parajes visitados. En este libro nos presenta el catarismo, aunque personalmente preferiría denominarles como albigenses, núcleo ciudadano que en Francia les bautizó. Los cátaros fueron religión evangélica para unos, y para otros clara herejía; esto último no desde Nicea (325), hasta donde se remonta el término “katharos” aplicado a los novacianos, sino desde el Lateranense III (1179) cuando Alejandro III fulminó contra ellos el anatema, renovado posteriormente por Lucio III (1184) y sellado con la Cruzada contra los Albigenses (1213) a la que llamó Inocencio III porque afirmó de ellos que eran más peligrosos que los saracenos, pues su doctrina más que herética era anticristiana. Estamos de acuerdo con el autor en que hay que salvar a los *bons homes* y reprobar el catarismo, no en vano somos agustinos (“Cuando juzgues, ama al hombre y odia al pecado”: SAN AGUSTIN, *Serm.* XLIX, 5); tampoco aprobamos la cruzada ni los métodos inquisitoriales; pero sí creemos que hay que combatir, incluso modernamente, toda corriente que lleve semillas de clisismo en su moral como lo encontramos en la culta y amable sociedad occitana del Languedoc del siglo XIII presidida por sus *perfectos*. El libro nos merece un juicio positivo por su sistematización, con unos primeros capítulos que nos introducen en el marco geográfico, cultural y religioso en el que se desarrolló el catarismo, para luego analizar su doctrina, y por último afrontar el desenlace trágico de la cruzada. Las cuatro últimas páginas son de gran utilidad al recoger una bibliografía actualizada sobre el tema.— J. ALVAREZ.

PAZOS, A.M. (ed.), *La Historia religiosa en Europa. Siglos XIX-XX*, Ediciones de Historia, Madrid 1995, 22 x 15, x-132 pp.

Bajo los auspicios de unificación europea de estos últimos años (aperturas de fronteras, años santos compostelanos, ecus...) se publican estas Actas con el claro objetivo de “presentar en España y en los países de lengua castellana el sorprendente desarrollo de la historia religiosa contemporánea en Europa en los últimos años”. La brevedad de las ponencias llama a primera vista la atención, pero es de indudable valor su aportación al campo de la historiografía de la Europa en el ámbito comunitario en la última década. Para los trabajos aparecidos en nuestra Península se encargan J. Andrés-Gallego, *La historia religiosa en España*, y C. A. Moreira Azevedo, *Notas para un bibliografía posterior a 1980*; A. Canavero se ocupa de *La historia contemporánea religiosa en Italia* y J.-M. Mayeur de *La historiografía francesa*; finalmente H. Hürtzen y S. Gilley se reparten el mundo anglo-sajón con los títulos *Anotaciones sobre la situación de la historia de la Iglesia en Alemania* y *Las Islas Británicas: avances recientes en historiografía religiosa*. Nada despreciable es el cometido de poner lo religioso en la palestra como uno de los elementos unificadores de Europa. Objetivo alcanzado por estos investigadores de horizontes universales frente a la pléyade de estudios localistas y parciales. La presentación y encuadernación, así como los índices son otros elementos que se suman al valor del volumen.— J. ALVAREZ.

LAZCANO GONZALEZ, R., *Generales de la Orden de San Agustín. Biografías. Documentación. Retratos* (Studia Augustiniana Historia 10), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, 24 x 17, 275 pp.

Una vez más el P. Rafael Lazcano ha dado muestras de su laboriosidad y oportunidad. Los que le conocemos de cerca no podemos menos de admirar su capacidad de trabajo, su rigor y método. Lo oportuno de esta publicación le viene de coincidir su edición con la celebración de los 750 años de la fundación de la Orden Agustiniiana. En su obra quedan cumplidamente desarrollados los tres objetivos de los que habla en la introducción: “Presentar un perfil biográfico abreviado de cada General”; “ofrecer un listado de la obra científico-literaria impresa” y “reunir unos pocos estudios, los más significativos que de forma directa tratan sobre la vida y la obra de los Priors Generales”. Noventa y tres Generales han gobernado la Orden de San Agustín, y de todos ellos encontramos ese acertado y fidedigno “curriculum vitae” que nos sacará de más de un apuro cuando se nos pregunte sobre nuestro pasado; esto convierte a este libro en una obra de consulta que debe tenerse al alcance de la mano en cualquier estantería, sala de lectura o biblioteca. También con el objetivo segundo y tercero abre la posibilidad de ensanchar los horizontes de nuestra curiosidad o erudición. De mérito también es reseñar la “inclusión iconográfica de todos los Generales de la Orden de San Agustín... no obstante que los retratos anteriores al General Vázquez, a excepción de los personajes más famosos -Seripando, Egidio Romano, y algunos otros- son ‘rostros adivinados’ y, por lo tanto, una aproximación creativa del personaje”. Por último lo remata todo con cinco índices que hacen todavía más útil esta obra: Capítulos Generales (número, lugar, año, Presidente, General electo, Actas y Definiciones, Registro); índice alfabético de Generales; Generales Cardenales, Arzobispos y Beatos; índice por años de gobierno; índice general. Con esto no nos queda más que felicitar entrañablemente al P. Rafael Lazcano por esta nueva contribución a la Historia de la Orden con la que creemos será más fácil hacer realidad el deseo que formula en sus últimas líneas introductorias “querer ampliar la visión y el conocimiento de la Orden de San Agustín para afrontar con mayor garantía el futuro”.- J. ALVAREZ.

BELTRAN BURRIEL, J., *Felipe Ripoll. Historia de una fidelidad* (Historia Viva 9), Revista Agustiniiana, Madrid 1995, 20,5 x 13,5, 102 pp.

MARTIN ABAD, J., *Dar la vida por amor. Anselmo Polanco, OSA (1881-1939), Obispo de Teruel. Felipe Ripoll (1878-1939), Presbítero de Teruel*, Postulación General Agustiniiana-Revista Agustiniiana, Madrid 1995, 16,5 x 11, 62 pp.

Estos dos libros, junto con otra biografía del P. Anselmo Polanco escrita por el agustino P. Teófilo Aparicio, salieron de la imprenta en las vísperas de la beatificación del Obispo y del Arcediano turolenses. Una valiosa contribución de la Editorial Revista Agustiniiana a la preparación de tal acontecimiento y a la divulgación popular de estos dos testigos de fidelidad a Cristo en su Iglesia particular. El primero, escrito por D. Jerónimo Beltrán, Canónigo de la Catedral de Teruel-Albarracín, con prólogo del Obispo D. Antonio Algara, son tres capítulos con una extensión de cien páginas que recogen la vida de D. Felipe Ripoll desde su infancia en Teruel, su ingreso en el Seminario, su ordenación sacerdotal, su quebradiza salud que frenó su impulso de ingresar en la Compañía de Jesús... y por fin su inseparable unión al P. Anselmo Polanco en el ministerio pastoral, en la cautividad, en la muerte y en la beatificación. El segundo es un librito de bolsillo de 62 páginas a cargo de D. Joaquín Martín Abad. El sugerente título de *Dar la vida por amor* rezuma a lo largo de los cinco capítulos, buscando crear clima de conciliación y no de confrontación. Estas dos obras, junto con la citada biografía del P. Anselmo Polanco, son muy recomendables para todos aquellos que quieran iniciarse en un primer conocimiento de los beatos Polanco y Ripoll.- J. ALVAREZ.

SANCHIS CUETO, R., *También la Iglesia tiene historias* (La Barca de Pedro 2), Mensajero, Bilbao 1995, 22 x 15, 356 pp.

Este libro es la traducción y resumen de setenta guiones para los programas en español de Radio Vaticano en cuarenta y un capítulos. El autor es ante todo “un modesto y jubilado periodista religioso, lector asiduo, eso sí, de libros de Historia”, dejándose aconsejar por expertos para guiarle al centro de los acontecimientos y tener una valoración ponderada de los mismos. De todo ello resulta documentación y plasticidad. Esa larga marcha de la Iglesia a través de los siglos por caminos polvorientos y llenos de baches se hace más llevadera y amena al poder leerla aquí. Es una obra para el gran público, ligera, entretenida y que engancha por su dinamismo y colorido. Y sobre todo es referencial, pues al lector de hoy le ayuda a fijarse en los hombres y mujeres que fueron Iglesia en el pasado, no sitiéndolos extraños, sino encontrando “en ellos un aire de familia que se mantiene por encima de distancias y discrepancias”. Es un libro que aconsejamos para tener siempre a mano, o en la mesilla de noche, o en la bolsa de viaje. Educa, ilustra y entretiene a la vez.- J. ALVAREZ.

Espiritualidad

MARTINEZ FERNANDEZ, L., *Diccionario del Catecismo de la Iglesia*, BAC, Madrid 1995, 13 x 20, 367 pp.

Consideraciones aparte acerca de la excelencia o menos del *Catecismo de la Iglesia Católica*, no cabe duda de que se encuentra en él el rico contenido de la fe cristiana. Este *Diccionario del Catecismo de la Iglesia católica*, que aquí presentamos, es un subsidio inapreciable para un uso rápido, cómodo y fácil de aquél. Las 532 voces que integran su Índice Analítico son una ayuda inestimable para encontrarse con gran facilidad con el contenido del tema que interesa. La obra puede interesar a pastores de almas, profesores de enseñanza religiosa, catequistas, etc., en la tarea de catequización de los fieles. La BAC se ha apuntado un tanto más en la larga serie de éxitos obtenidos con sus publicaciones. De veras la felicitamos.- F. CASADO.

VIÑAS ROMAN, T., *La amistad en la vida religiosa. Interpretación agustiniana de la vida en comunidad*, Publicaciones Claretianas, Madrid² 1995, 17 x 13, 282 pp.

Un simple vistazo al índice de esta segunda edición de 1995 -*La amistad en la vida religiosa*-, nos hace ver inmediatamente la diferencia con la primera de 1982. El mismo autor, *Teófilo Viñas Román*, nos lo indica en la presentación del libro. Añade, en efecto, los dos primeros capítulos: 1o. *La amistad. En torno a su definición*, y 2o. *Vida religiosa y amistad. Una historia de 16 siglos*.

Toma las líneas generales, de un denso artículo suyo -*Amistad*-, publicado en el *Diccionario Teológico de la vida religiosa*. El autor cuida muy bien, sin embargo, de no opacar la orientación privilegiada de *san Agustín* en el desarrollo de este tema tan sugestivo como interesante. Presenta, en efecto, a este propósito, al Obispo de Hipona como *el iniciador y el verdadero Padre de la vida religiosa en Occidente*, con rasgos netamente comunitarios, vitales ciertamente, en todo proyecto de vida común, entre cuyos valores sobresale *la amistad*.

Advertidamente cita el autor, en la presentación de esta segunda edición, como principio orientativo de todo su estudio, estas palabras de las *Confesiones* de san Agustín (4,9,14): “Feliz quien te ama a ti, Señor; y ama al amigo en ti, y al mismo enemigo por ti”.

En el capítulo 1o: *La amistad. En torno a su definición*, el autor recuerda que la “amistad” es un tema común entre todos los pueblos y en todos los tiempos. Ya en Grecia y en Roma, los filósofos Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca, nos hablan de la “amistad”, y lo mismo ocurre en los *Padres de la Iglesia*: san Agustín, san Basilio etc. Advierte, sin embargo, que no todos los autores entienden por amistad la misma realidad psicológica o afectiva: “Comunión intelectual” en la tradición socrática; “presencia del Dios amigo” en los amigos, para los cristianos, etc. Este trasfondo común lo tiene el autor en cuenta en su reflexión sobre la amistad.

Presenta luego (1) “algunas consideraciones filosófico-antropológicas”: a) La amistad es una *koinonía*: “entre amigos todo es común”, proverbio atribuido a Pitágoras; b) “un alma en dos amigos”, para Aristóteles, perfecta y duradera cuando tiene como fundamento la virtud; c) recuerda cómo los tratadistas cristianos, especialmente san Agustín, exigen la presencia de un “tertium quid” (Dios) entre los amigos; d) la presenta como un auténtico “imperativo categórico” en la vida del hombre; e) como exigencia de una “conciencia religiosa”; f) “exigencia paradójica” de la amistad en Nietzsche; f) llegar a “ser camaradas” para Hegel, Comte y Marx, etc.

Presenta también (2) “consideraciones bíblico teológicas”. Observa que en los quince primeros siglos del cristianismo, se aceptan generalmente las “formulaciones clásicas” sobre la amistad, con una modificación esencial, porque Dios mismo se revela *amigo de los hombres*. Reflexiona y recuerda a los “amigos de Dios”: a) A Abraham y Moisés; b) a David y Jonatán, modelo de amistad entre los hombres, etc; c) recuerda las palabras de Jesús: “Amaos como yo os he amado”; d) la amistad de Jesús con Lázaro, Marta y María; e) las primeras comunidades cristianas, que “tenían un solo corazón y una sola alma: f) la necesidad de la “caridad y la verdad” para la verdadera amistad, etc.

En el capítulo 2o: *Vida religiosa y amistad. Una historia de 16 siglos*, el autor distingue tres etapas en la amistad en la vida religiosa:

1a) Primera etapa: “Pacífica vivencia de la amistad” (ss.IV-XV). Habla: a) del paso del “eremitismo”, inspirado en la “fuga mundi”, a la “unión de corazón y de alma”, en la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén; b) presenta a *san Agustín como el gran valorador de la amistad* como el “carisma primero y fontal” en la vida mística; c) del “motivo principal de haberse reunido en comunidad”: que tengáis un alma sola y un corazón hacia Dios” (Regula ad servos Dei); d) habla de las “Ordenes Religiosas”, nacidas a partir del s. XIII, que conocieron y vivieron con naturalidad el amor fraterno “en clave de verdadera amistad”; e) de la *comunidad, que es fruto de la amistad*, que engendra y nutre la fidelidad, la confianza”, etc. (Const.n.30). f)

Concluye (p. 43) que, a lo largo de más de quince siglos de vida cristiana y doce de vida religiosa, el valor amistad fue objeto de pacífica posesión, con las naturales reservas e incluso pobreza en algunos casos, pero también con entusiastas afirmaciones sobre sus excelencias y paradigmas.

2a) Segunda etapa: De la “pacífica vivencia a la sospecha y al miedo” (ss. XVI-XIX). El autor habla del concepto de amistad: a) En el *Protestantismo*, por la corrupción de la naturaleza humana; b) en el *jansenismo*: “lo que no nace de la gracia, del amor celestial, es pecado; c) en el *individualismo filosófico*, rigorismo primitivista, que llevó hasta el desprecio de la naturaleza humana en sí misma y, por tanto, lo más a que puede llegar la vida religiosa es a “tolerar por amor a Dios”. Anota, sin embargo, que la vida de muchos hombres y mujeres: p. ej: Santa Teresa de Jesús, san Francisco de Sales, etc., “rompieron todos los esquemas” para valorar la verdadera amistad.

3a) Tercera etapa: “Redescubrimiento y valoración de la amistad” (s. XX): a) Cita al Vaticano II, que considera a la Iglesia misma, preferentemente “como comunión”; b) defiende que la acción salvífica de Dios es especialmente “convocante”, de modo que la comunión es el “proyecto primero” de Dios; c) que el hombre tiene que estar siempre “abierto” a la “construcción” de la comunidad eclesial y de la misma comunidad humana.

Y concluye con acierto: "Si éstas son las coordenadas sociológicas, filosóficas y eclesiales para toda comunidad cristiana, ¿cómo no lo van a ser para las "pequeñas iglesias", que son las comunidades religiosas"?.

El autor reestructura parcialmente también los restantes capítulos -3o. al 9o- y los enriquece notablemente en esta segunda edición.

Pensé cuando leí la primera edición y pienso ahora que, interpretada y valorada, en su justo sentido, la verdadera amistad, como el autor lo hace en esta obra, puede ayudar a despejar muchas dudas, y a profundizar en la naturaleza de la Vida Religiosa y a hacerla mucho más realista y atrayente.- S. GONZALEZ

FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, BAC, Madrid, 1995, 17,5 x 9,5, 774 pp.

La BAC ofrece en su formato minor este tratado de San Francisco de Sales sobre el Amor de Dios. La solvencia del autor lo dice todo. San Francisco, dice Ravier, es "un sabio y un santo: doctor en ambos Derechos, sacerdote, misionero y apóstol, obispo, diplomático, pastor, director de almas, fundador y reformador de órdenes religiosas...". "Francisco es totalmente sabio y totalmente santo, hombre de Dios, padre del humanismo cristiano, doctor del amor, lo llama la iglesia". Por su condición de sabio y de santo, Francismo de Sales ofrece en su libro su sapiencia de las cosas de Dios y su experiencia de las mismas. En este caso, sobre el amor de Dios. Las personas que tienen inquietud espiritual, necesitan de estos estudios. Estudios que se magnifican por su contenido y que además se apoyan en autores que transmiten lo que viven. No siempre se dan estas dos cosas juntas. Con frecuencia en temas espirituales habla más la ciencia que la experiencia. Lo que no es reprochable. Pero es insuficiente. Francisco de Sales tiene especial inclinación a dialogar con personajes que reciben títulos significativos. Su "Vida devota" está dirigida a *Filotea*, que significa la amante de Dios. El del "Amor de Dios" lo dirige a *Teótimo*, que significa el que honra a Dios. La forma dialógica hace aún más interesante su lectura. Lectura que, con seguridad, despertará en el lector el anhelo incontenido del amor de Dios.- B. DOMINGUEZ.

MESSORI, V., *Apostar por la muerte. La propuesta cristiana, ¿ilusión o esperanza?*, BAC, Madrid 1995, 22 x 5,5, 400 pp.

Messori es un periodista italiano. Ha conseguido un cierto renombre internacional en base a dos entrevistas. Una hecha al cardenal Ratzinger. Otra hecha al Papa Juan Pablo II. De la primera surge el libro titulado *Informe sobre la fe*. De la segunda surge *Cruzando el umbral de la esperanza*. En *Apostar por la muerte* Messori aborda un tema tan humano como es la muerte. Ofrece el mensaje cristiano como respuesta a sus grandes interrogantes. El libro respira rechazo visceral de todo lo que la cultura moderna mueve alrededor de la muerte. En particular, de un tema tan complejo como es el de la *eutanasia*. Con el máximo respeto que se merece, tengo que decir que su postura me parece excesivamente agria y no suficientemente matizada. Eso sí, en la línea defendida por el magisterio de Juan Pablo II.

Por lo que mira al tema del mensaje cristiano sobre la resurrección como respuesta al enigma de la muerte, el autor lo presenta como adecuado con su condición de creyente. Pero lo hace de una forma tan tradicional, me refiero al tema de la antropología, esencial en el tema, que produce la impresión de no haber adelanto alguno en el tema. La lectura resulta fácil y amena. No en vano su autor es periodista.- B. DOMINGUEZ.

AUGE, M., *Liturgia. Historia. Celebración. Teología. Espiritualidad* (Biblioteca Litúrgica 4), Barcelona 1995, Centre de Pastoral Litúrgica, 15,5 x 21,5, 260 pp.

El Centre de Pastoral Litúrgica nos ofrece en esta ocasión, dentro de su colección Biblioteca Litúrgica, un volumen concebido y confeccionado como un breve y sencillo manual de Liturgia que trata de ser una síntesis, pero a la vez también, una visión completa y armónica del estudio de la liturgia en el momento actual. Su autor, el profesor Augé, ofrece en estas páginas al lector, el fruto de su reflexión personal y su sabia experiencia aquirada durante muchos años como docente en el Pontificio Instituto Litúrgico “San Anselmo” de Roma, con una finalidad claramente pastoral: acercar a los fieles cristianos el estudio de la Liturgia como formación básica y sencilla, facilitando su comprensión con un lenguaje claro y desde una triple perspectiva: histórica, teológica y espiritual.

Su estructuración en quince capítulos comienza con los aspectos fundamentales de la Liturgia en su conjunto (I-VI), posteriormente analiza los distintos aspectos de la celebración litúrgica y los sacramentos (VII-XIII), y finalmente el Año Litúrgico (XIV) y la dimensión espiritual de la Liturgia (XV). El volumen se completa con una breve bibliografía general sobre la Liturgia.

La obra puede prestar un gran instrumento y ayuda pastoral para todas las personas que quieran acercarse al conocimiento y estudio de la liturgia, especialmente para los equipos de liturgia, ya que ofrece una visión panorámica y sintética de la reflexión litúrgica actual, imprescindible para la tarea pastoral de sus destinatarios.— A. GARCIA MACIAS.

GUILLEN GARCIA, J., *Al hilo de la Palabra. Caminos de ida y vuelta, entre la Palabra de Dios y la vida. I: Adviento, Navidad, Cuaresma, Pascua y Fiestas*, Bilbao 1994, Ediciones EGA, 13 x 20,5, 530 pp.

“Al hilo de la Palabra” es uno de esos libros que te llegan al corazón, no sólo por el mensaje, que es de todos conocido, sino por la forma de presentar y glosar ese mensaje. Se trata de un Comentario sobre las lecturas bíblicas de los domingos y fiestas que a lo largo casi de diez años ha publicado este autor en el periódico IDEAL de Granada. Tras su lectura llamaría la atención sobre tres palabras que se desprenden de esta obra.

En primer lugar, la importancia de la *Palabra de Dios* y su estudio en la vida del autor y de la comunidad cristiana. Bajo estas líneas se trasluce una especial sensibilidad hacia la Palabra de Dios estudiada, meditada, orada y vivida. Como dice la Introducción: “El autor ha puesto realmente su esfuerzo de muchos años y su palabra al servicio de la Palabra de Dios”.

En segundo lugar, la *Vida*. Si algo aporta este comentario a los ya existentes es que el autor conjuga sabiamente su reflexión y meditación de la Palabra con la vida. Parte de la vida diaria para provocarla, enriquecerla y vivirla desde la Palabra de Dios. El comentario exegético e intelectual de la Palabra es meditado desde la vida diaria del propio autor y enriquecido por anécdotas vividas en sus diversas tareas pastorales como párroco, formador en el Seminario o misionero en Brasil. Por último, es simplemente valorar el estilo actual y natural de su *lenguaje*, comprensible y cercano al hombre de hoy, que es una muestra más de la finalidad del presente Comentario.

Se nos ofrece en este primer tomo los comentarios a las lecturas dominicales de los tres ciclos del tiempo de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua; y las Solemnidades del Señor y de los Santos junto con otras fiestas. Finalmente el volumen se ve enriquecido por un Índice temático que facilita su manejo y utilización como un buen instrumento para preparar la predicación.— A. GARCIA MACIAS.

LAFRANCE, J., *Ora a tu Padre. Guía para una experiencia de oración de 10 días*, Narcea, Madrid⁷1995, 21 x 13,5, 196 pp.

El presente trabajo es una colección de meditaciones para ayudar a una experiencia de oración, pero no de modo azaroso, sino que es un itinerario orientado a un crecimiento en la experiencia de la fe. Se divide en cuatro pasos. Primero: Dios que habla al hombre y quiere tener una relación con él. Segundo: El hombre entra en diálogo con Dios a través de la Palabra de Dios; es el camino de la salvación, se da una opción de acogida o rechazo de Cristo. La tercera etapa nos invita a contemplar a Jesús entregando su vida, el misterio Pascual. Finalmente, la cuarta parte nos sitúa a lado del hombre, cómo responde al amor de Dios.

El libro ha sido habitualmente utilizado para un retiro de ocho o diez días, pero se puede realizar esta experiencia de oración en un retiro personal; al final del libro se ofrece un esquema para que sirva de ayuda. Estos textos piden ser más orados que leídos. A orar no se aprende disertando sobre la oración, sino ejercitándose en ella cada día. El único propósito del libro es introducir en una experiencia de oración y ayudar a avanzar, pues en el fondo todas las técnicas son defectuosas, el único maestro interior es el Espíritu. El libro ha tenido una gran aceptación, prueba de ello es que es la séptima edición.— J. ANTOLIN.

MARTINI, C.M. - ELKANN, A., *Cambiar el corazón*, Narcea, Madrid 1995, 21 x 13,5, 139 pp.

El periodista americano Alain Elkann hace en este libro una entrevista al cardenal de Milán, el jesuita Carlo María Martini. En este diálogo se aprecia de una manera nítida la búsqueda de Dios, de su Palabra, del silencio. Responde a diversos temas: relación fe-ciencia, la marginación, diálogo con las religiones, la fe, el sufrimiento. Nos presenta la visión de una persona enamorada de Dios, que conoce bien la Sagrada Escritura y textos de otras religiones, que ha viajado y conoce a hombres de todas las razas y culturas, que dialoga con los estudiosos más importantes de su tiempo y es el pastor de la diócesis más grande del mundo; al mismo tiempo es hombre sencillo, cercano a las preocupaciones y angustias del hombre. El cardenal Martini, una de las figuras más prestigiosas de la iglesia, busca para él y para todos, el camino que a pesar de las lágrimas nos lleve hacia la luz.— J. ANTOLIN.

McGARRY, C. (ed.), *What happened at African Sinod?* Paulines Publications Africa, Nairobi 1995, 21 x 14, 192 pp.

El presente trabajo intenta ser una introducción para los que quieran saber cómo se ha desarrollado el Sínodo de Africa a modo de reportaje; muchas veces hace referencias a intervenciones de los participantes en el encuentro. Está escrito de una manera sencilla y puede ayudar a párrocos, a líderes de pequeñas comunidades, catequistas, religiosos-as, etc., que no estuvieron en el Sínodo, a entender mucho mejor la Exhortación Apostólica *Ecclesia in Africa* de Juan Pablo II.

El libro señala los más importantes temas que tiene planteados la Iglesia africana: inculturación (3ª Capítulo), el matrimonio y la familia (4º), formación de los laicos (5º), formación de los sacerdotes y religiosos (6º), Justicia y Paz (7ª), pequeñas comunidades (8º), medios de comunicación social (9º). Quiero señalar la importancia que se da a una cuidada selección y formación de los líderes (Sacerdotes, religiosos, catequistas y laicos). Líderes que no sean meros profesionales sino que “crean lo que predicán”, que sean

auténticos testigos. Es necesaria también una inculturación, pues la fe tiene que encarnarse en la vida y cultura africana; si no, estaremos construyendo sobre arena. De ahí la insistencia en la incorporación de los medios tradicionales de comunicación africanos: danza, mimo, teatro, proverbios, cuentos... que se pueden y deben usar en las celebraciones litúrgicas y pueden ser de gran ayuda para catequizar.

Entender la Iglesia como familia de Dios en Africa, que propone el Sínodo, es algo que se ajusta muy bien a la cultura y tradición africana y debe convertirse en el eje de la nueva evangelización que impulse a vivir esta gracia de Dios a través del Sínodo. No podemos olvidar por otra parte que Africa tiene muchas sombras, y a nivel humano no hay muchas esperanzas: guerras fratricidas, hambre, sequía ... ; sin embargo no hay duda que es un continente esperanzado, y la Iglesia también respira este optimismo. Yo he vivido varios años en Tanzania y puedo testimoniarlo; la fe se vive de una manera alegre y festiva, pienso que puede ayudar a dar más vida a muchas de nuestras celebraciones. Confío que este Sínodo sea vitalizador para la iglesia africana, cuando ya estamos a las puertas del tercer milenio. Hay mucho por hacer.- J. ANTOLIN.

HÄRING, B., *Las cosas deben cambiar*, Herder, Barcelona 1995, 18 x 11,5, 153 pp.

El autor nos presenta una decidida confesión de aquellas cosas que en el seno de la Iglesia Católica deberían dar un paso al frente. Esta crítica constructiva no viene realizada por un afán de atacar a la Iglesia, sino que como miembro de la misma pide decididamente que ésta apueste firmemente por Jesús y su mensaje y que admita “de buen grado y con talante complaciente la existencia de un cierto pluralismo”.

Este análisis de la Iglesia lo hace utilizando el paralelismo de las tentaciones en el Templo. Usando este símil, la Iglesia debe ponerse al servicio de sus hermanos los hombres, y no dejarse tentar por el poder. Sólo así la Iglesia podrá ser signo de unidad y salvación.- C.J. ASENSIO.

CARRABUS, C.R., *Seducidos por el Dios de los pobres*, Narcea, Madrid 1995, 22'5 x 15'5, 255 pp.

Este libro presenta la vida religiosa como camino y opción cristiana. Ya el título pretende dar una sugerencia de cómo interpreta el autor este estilo de vida. La obra ofrece un esquema sencillo: tras una introducción que comprende el sentido de los votos dentro del marco de la fe y la justicia, prosigue con el desarrollo de cada uno de ellos. El autor, consciente de que la vivencia es única en la pobreza, castidad y obediencia, los considera expresión de la invitación a seguir el camino de Jesús. Al hablar del Dios de los pobres no realiza divisiones, ni acepción de personas, sino que intuye la preferencia por aquellos que más sufren: los empobrecidos y desahuciados. Es a ellos a quienes los religiosos deben dedicarse más conscientemente con todas las fuerzas y el amor posibles. También es sugerente al expresar la vida de los religiosos como “experiencia de soledad acompañada de una gran capacidad de amar”, entendiéndola como un encuentro con Jesús y su llamada a servirlo en los “rostros crucificados” de la humanidad. Esta obra no pretende ser una respuesta a todos los problemas que surgen dentro de la vida religiosa, pero en ciertos temas profundiza dando unas pistas muy válidas. Aparece patente la espiritualidad y formación ignaciana, siendo ya advertido el lector desde el principio, ya que es imposible dejar a un lado el carisma propio que le enriquece y motiva. Felicidades al autor por esta obra que nace de la inquietud y esperanza de vivir y contagiar más el gozo de ser seducidos por Dios.- C. SANTALIESTRA

OSORO SIERRA, C., *Cartas desde la fe*, Narcea, Madrid 1995, 21 x 13'5, 231 pp.

Este libro presenta un conjunto de reflexiones en forma de carta que tienen en común la necesidad de una nueva evangelización. Se divide la obra en cuatro capítulos: el primero describe la nueva evangelización, llamada a todo cristiano para profundizar en su fe, ir a los fundamentos que la sostienen. El autor se hace eco de la *Evangelii Nuntiandi*. El segundo capítulo se centra en la Iglesia, su situación en la historia y en la sociedad actual: nuevo Pueblo que tiene la doble misión de dirigirse a Dios y a los hombres, así como el papel que el cristiano debe encontrar dentro de ella en sus múltiples actividades y responsabilidades. En tercer lugar se encuentra el apartado más amplio: relación fe-cultura, que comienza por actitud de interés por sus características, problemas, siendo capaces de abrir diálogos, trabajando por una cultura solidaria y, sobre todo, abrir puertas para hacer posible el encuentro con Dios, con Cristo, con el evangelio como signo de confianza. Por último menciona a María, modelo y madre comprometida en esta labor evangelizadora. Se trata de una obra llena de optimismo, con un lenguaje directo, y por ello cercano, que busca el encuentro de Dios en medio de los acontecimientos actuales.— C. SANTALIESTRA.

CALVO, M., *Espíritu y palabra. Itinerario de fe, servicio y amor*, Narcea, Madrid 1995, 21 x 13'5, 135 pp.

Este libro presenta una recopilación de pensamientos surgidos de la propia vivencia cristiana del autor. Se ofrece un amplio abanico de temas: experiencias cotidianas como el trabajo, la envidia, la humildad, hasta realidades que sólo pueden percibirse en un contexto de oración, de “vida en el Espíritu”. De ahí que el libro tenga como soporte estas “pequeñas luces”, una vida moldeada no simplemente por el saber sino también por el encuentro con Dios. Es este encuentro el objetivo buscado para quien medite su contenido, todo él empapado por la Escritura, la Palabra de Dios como fuente. Contrasta el estilo poético, la sencillez de la sabiduría popular, las reflexiones para animar e impulsar este “itinerario de fe, servicio y amor”. La obra recoge un índice temático como ayuda a la lectura.— C. SANTALIESTRA.

ROYO MARIN, A., *¿Se salvan todos? Estudio teológico sobre la voluntad salvífica universal de Dios* (Minor 81), BAC, Madrid 1995, 17'5 X 10'5, 190 pp.

Como indica el mismo título, este libro trata de resolver el problema acerca de la salvación humana tras la muerte. Partiendo de la base de que no todos se salvan, el autor se decanta por la solución “optimista” de que son muchos más los que se salvan que los que se condenan eternamente. Por ello dedica la mayor parte de la obra a exponer los argumentos que le han llevado a adoptar esa solución. Esto lo hace de una forma sistemática y organizada.— A. ANDUJAR.

MORENO MUGURUZA, F., *El jardín interior* (Dynamis 6), Editorial CCS, Madrid 1995, 20 X 14, 174 pp.

En el prólogo de este libro nos narra Moreno Muguruza cómo tenía en su casa un jardín interior con un gran árbol que lucía ante los vecinos, pero que le impedía cultivar hierba y flores. Una tormenta acabó con el árbol, y lo que los demás creían una desgracia, resultó ser una suerte para él: la llegada de la primavera a su vida.

Así, ahora se puede dedicar a cultivar flores en su jardín interior, no preocupado ya de que se admiren los otros, sino de ayudarse a sí mismo a crecer.

Con estas bases, va desgranando a lo largo del libro 31 de estas flores: aceptación, Dios, felicidad, humildad, muerte, placer, servir, soledad, vocación,... Y lo hace con un lenguaje poético y sugerente. En cada "flor" presenta primero una historia o leyenda en verso -apoyándose en muchos casos en el maestro Khalil Gibran-, seguida de una reflexión que ayuda a profundizar en el sentido de la cuestión.

Se trata de una obra muy interesante para buscar en nuestro interior y tratar de valorar y hacer crecer lo que allí encontremos, olvidando lo externo, lo aparente, el "qué dirán" que no forma parte de nuestra misma esencia.

Con este libro, el «*Ingeniero de la Vida*» -como se autodenomina el autor- continúa su labor de profundizar en los grandes temas de la Vida, acercándonos a aquellas personas que quieran crecer en el conocimiento de sí mismas, en la aceptación propia, en el amor y en la felicidad.

Por último, un consejo: no es una obra para leer de una sola vez. Más bien se trata de ir desgranándola, meditándola y... cultivándola en nuestro interior.- A. ANDUJAR.

ANDRES, M., *El hombre en busca de Dios* (Azenai 33), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1995, 21 x 13, 239 pp.

En este libro, el autor nos presenta el cuarto y último volumen de una cuatrilogía orientada a iluminar al hombre de hoy en sus búsquedas -El hombre en búsqueda de felicidad, en busca de paz y en busca de sí mismo-. En particular, en ese cuarto volumen, como nos expresa el autor, se centra en el hombre que busca a Dios. El mismo autor nos explica que toda búsqueda humana, en última instancia, consciente o inconscientemente, es una búsqueda de Dios, y él no se propone otra cosa que ayudarnos en dicha búsqueda.

Para dicho propósito, el libro nos presenta toda una serie de breves e interesantes reflexiones divididas en tres bloques temáticos (Hombre y Dios, creyentes privilegiados y El Dios de la alegría). Su objetivo no es otro que hacernos más cercanos, en nuestra vida diaria, a ese Dios-Padre que nos ama y nos abre sus brazos para transformar nuestro corazón con los pequeños y grandes milagros de cada día. Dios es respuesta a nuestras ansias y preguntas y en última instancia es un Dios que nos invita a una vida alegre y entregada confiadamente a él.- R. A. CAPILLA.

ALONSO VEGA, S., *Dios y Santi: diálogos sobre la Biblia*, Ed. Atenas, Madrid 1995, 13 x 21, 249 pp.

Este libro está escrito en forma de diálogo entre Dios y Santi. En estos diálogos se encuentran reflexiones sobre toda la Biblia.

Durante todo el libro se mencionan textos de la Biblia que sirven de respuesta a las preguntas que se hacen o para plantear una reflexión. También se habla de lo difícil que es entender algunos libros y de cómo hay que entenderlos. Para una mejor explicación se separan frases o palabras claves, que ayudan a comprenderlo y que hacen que te fijas más.

El lenguaje es sencillo, aunque en ocasiones introduce palabras en latín, griego o inglés, que son innecesarias, dado el carácter coloquial y llano del diálogo, que lo hacen ilógico y hasta pedante.

Es un libro bastante bueno para el fin que se ha escrito, pero a Santi no le pega su papel, dado que el libro está escrito para jóvenes, que es lo que parece, y no un sacerdote y matemático con experiencia.

Es muy ameno y entretenido para leer en tiempo libre, teniendo a mano una Biblia para poder curiosear las citas que frecuentemente salen. Sirve muy bien para animar a leer la Biblia y aficionarse a ella.- A. FERNANDEZ.

MEJIA, R. (Ed.), *The Conscience of Society. The Social Teaching of the Catholic Bishops of Kenya 1960-1995*, Paulines Publications Africa, Kenya 1995, 21 x 14, 240 pp.

Mejía hizo un labor que merece quitarse el sombrero. Aunque no pretendía coleccionar todas las cartas y mensajes pastorales de Kenya, sí que consiguió un buen número de ellas. En este libro compiló, en lengua inglesa, las cartas, mensajes y orientaciones pastorales que publicaron los obispos de Kenya entre 1960 y 1994, teniendo en cuenta como criterio primordial de selección la enseñanza social de la Iglesia. El libro es un "intento de salvaguardar el esfuerzo hacia una inculturada sabiduría cristiana de la Iglesia en Kenya" que habla de la enseñanza social y cómo hacerla disponible por razones pedagógicas.

Cada documento está excelentemente presentado con una previa introducción para situar el lector en el contexto de la carta. Luego, un resumen de la misma bien esquematizado. A continuación, el texto. Y para finalizar, hay unas preguntas para una reflexión que facilite el compartir. Tras una lista de los 22 documentos recogidos encontramos un apéndice sobre la historia política y eclesial de Kenya. Una ayuda de gran valor para investigadores son la bibliografía, una lista de las direcciones de publicaciones e instituciones que tratan de temas de justicia social y el índice por temas que el libro ofrece al final del libro.- J.H. SANTIAGO.

GRASSO, E., *La vida es la realización de un sueño de juventud. Juan Pablo II a los jóvenes, a los campesinos y a los religiosos de América Latina*, Conferpar, Asunción (Paraguay) 1995, 16 x 22, 75 pp.

El autor es el fundador de la comunidad *Redemptor hominis*. Esta comunidad está dispersa por varias naciones de Europa, en Camerún y en Paraguay. Es doctor en Misiónología. ha publicado otras obras entre las que se encuentra *El Evangelio por los caminos del hombre*.

La obra es un comentario profundo a los discursos de Juan Pablo II a los jóvenes, a los campesinos y a los religiosos de América Latina. Decir también que hay unas líneas en las que se mueve todo el libro: los desafíos de la nueva evangelización y la promoción humana.

El discurso de Juan Pablo II a los jóvenes se centra en que es tiempo favorable, en que todos estamos necesitados de la conversión, que la juventud es un sueño que transforma la realidad, que se pregunten por el sentido de la vida, que intenten ser una presencia cristiana favorable, etc.

El tema en que se centra el discurso a los campesinos es que no deben ceder ante las dificultades, ante las contrariedades de la vida. A partir del Documento de Puebla les habla y les dice: que los dones de Dios son una dotación para todos, que deben intentar ir por una radicalidad de la vida humana, que se debe ver el coraje cristiano, etc.

A los religiosos les habla de que deben optar por una opción preferencial por los pobres, que deben ser fieles al carisma de su congregación para que sean efectivos en su trabajo, que deben promover la comunión eclesial a todos los niveles, es decir, que nos invita a que vivamos un espíritu de "intercongregacionalidad", etc.

Les aconsejo que lo lean, no tiene desperdicio.- F. GARCIA IGLESIAS.

VOPEL, K.W., *Manual para el animador de grupos. Teoría y praxis de los juegos de interacción* (Animación de grupos 0), Editorial CCS, Madrid 1995, 20 x 14, 312 pp.

Nuevamente la editorial CCS nos brinda una serie de materiales muy útiles para aquellos que se dedican a la muchas veces difícil y dura tarea de ser animador de grupo.

“El grupo se ha convertido en uno de los lugares privilegiados para la reflexión y la acción en el campo formativo y terapéutico, dado que representa un contexto psicosocial muy rico en cuanto a estímulos y posibilidades de crecimiento, maduración y conocimiento”. Esta introducción, que nos sitúa ante la importancia y la problemática que tiene la figura del grupo dentro de la vida de la persona, nos presenta a la vez la importancia de conocer adecuadamente tanto los mecanismos internos de funcionamiento de un grupo como las herramientas de las que podemos valernos a la hora de trabajar con él.

Es en este último punto donde podemos situar la obra de Vopel, centrada en los llamados juegos de interacción. El autor, dentro del ámbito de la psicología humanístico-existencial, divide su trabajo en varios capítulos en los que se dedica, no sólo a desarrollar ampliamente la teoría sobre los juegos de interacción, sino que también se extiende en áreas tan importantes e interconectadas como la del aprendizaje dentro del grupo, las fases de crecimiento de éste, el tratamiento de problemas dentro de él, las normas básicas de funcionamiento, dedicando también una parte importante al quehacer y la función del animador dentro de un grupo.

Todo ello hace de este libro una herramienta de conocimiento y trabajo muy válida para todas aquellas personas que se dediquen al trabajo con grupos y quieran profundizar tanto en su formación como animadores como en el conocimiento de nuevas facetas de los grupos a los que acompañan.- A.J. COLLADO.

VOPEL, K.W., *Juegos de interacción para adolescentes y jóvenes* (Animación de grupos 1), Editorial CCS, Madrid 1995, 20 x 14, 273 pp.

VOPEL, K. W., *Juegos de interacción para adolescentes y jóvenes* (Animación de grupos 2), Editorial CCS, Madrid 1995, 20 x 14, 256 pp.

Guardando las características de la obra anteriormente descrita, en el primer volumen el autor se centra en tres temas, a saber: Valores, objetivos e intereses; escuela y aprendizaje; trabajo y tiempo libre.

En el segundo volumen se tratan las siguientes áreas: identidad; capacidades y cualidades; corporeidad.- A.J. COLLADO

VV.AA., *Pastoral de niños y jóvenes. Orientaciones, proyectos, sugerencias* (Plan de formación de animadores 7.4), Editorial CCS, Madrid 1995, 21 x 15,5, 300 pp.

Resulta evidente que entre las necesidades más acuciantes de nuestros programas pastorales, entre otras, se sitúan la de la misma planificación pastoral y la de la adecuada formación de los animadores de los diversos grupos.

Este libro, enmarcado dentro de la colección a la que pertenece, y que consta de más de 50 libros sobre estos temas, pretende aportar su grano de arena a la solución de estos dos problemas. El libro está estructurado a partir de cuatro ejes fundamentales: Psicología religiosa evolutiva de niños y jóvenes; la pastoral de niños y preadolescentes; la pastoral de jóvenes (Basada en una adaptación pedagógica del documento de la CEAS); la pastoral de jóvenes mayores o de Desembocadura.

Al igual que en libros anteriores dentro de la misma colección, el esquema seguido para presentar el tema consta primero de unos objetivos, una propuesta metodológica y unas cuestiones previas que ayudan en conjunto a situar el tema del que se trata; mientras que el final de cada capítulo encontramos unas propuestas de actividades y una bibliografía más o menos extensa para afianzar los conocimientos adquiridos y profundizar más en ellos.- A.J. COLLADO.

AA.VV., *Sexo y Naturaleza*, EUNSA, Pamplona 1995, 14'5 x 21'5, 100 pp.

Los autores son docteres en Ginecología, Sociología, Psiquiatría, Medicina, Cirugía y Teología. Parte de los autores imparten clases en la Universidad de Valencia. Decir que llevan varios años intentando dar una buena formación sexual a públicos variados: adolescentes, maduros de ambos sexos.

El libro consta de cuatro partes. La primera es la Ecología sexual. Trata los temas de la relación sexual conyugal, la sexualidad humana, el sentido del sexo, la sustitución del todo por una de las partes, el lugar de la familia, la planificación familiar, etc. La segunda parte se centra en el sexo y en la crisis de la afectividad. Hace un análisis de la sociedad postmoderna y luego nos habla de las barreras que dificultan al hombre la consecución del amor. La tercera parte hace referencia a la regulación natural de la fertilidad; trata los temas de los métodos naturales de la regulación familiar, la eficacia de estos métodos, lo que ellos llaman los "predictores" técnicos de la ovulación, la separación de la sexualidad y de la procreación. La última parte da una perspectiva moral a partir de los métodos naturales de regulación de la fertilidad.

Es un buen libro para comentar en los cursillos prematrimoniales, puede resultar de una gran ayuda para padres, tutores, profesores, monitores, que están trabajando, o que tienen niños en la adolescencia. Sería bueno que lo tuvieran en sus manos.- F. GARCIA IGLESIAS.

Psicología-Pedagogía

HYDE, J.S., *Psicología de la mujer. La otra mitad de la experiencia humana*, Ed. Morata, Madrid 1995, 24 x 17, 509 pp.

El presente libro es un tratado amplio, profundo, y a la vez sencillo en su comprensión, sobre la psicología de la mujer.

Aunque en principio esté pensado como texto básico para un curso sobre la psicología de la mujer, también puede servir ordenadamente como obra de consulta en cursos de estudio sobre la mujer o como texto complementario en cursos de psicología.

Si hubiera que destacar algunas características, señalaríamos su fácil lectura, su carácter comprensivo y su edición.

En consecuencia, resulta un texto con datos sólidos y puestos al día, explicados con claridad, de manera, que tanto los alumnos de cursos de psicología, como los profanos interesados en el tema, comprenderá sin dificultad.

Sin duda que esta nueva edición actualizada, la cuarta, será de gran ayuda tanto a los estudiantes e interesados en el tema, como a los profesores, para comprender de forma más profunda, rica y motivadora, el progreso de la psicología de la mujer.

Cuando se publicó la primera edición en el año 1976 en Estados Unidos, adquirió inmeditamente una gran relevación y difusión tanto en Estados Unidos como en los países anglosajones.

La presente versión española corresponde a su cuarta edición original, que ha sido substancialmente ampliada, modificada y puesta al día.

Creo, con toda seguridad, que es uno de los mejores textos actuales sobre psicología de la mujer, e imprescindible para quien quiera profundiar en el tema.- A. CASTRO.

GROF, S., *La mente holotrópica*, Ed. Kairós, Barcelona 1994, 13 x 20, 328 pp.

El presente libro está basado en la experiencia, la observación y la comprensión acumulada por el autor a lo largo de treinta y cinco años de investigación sistemática sobre los estados no ordinarios de conciencia.

El enfoque experimental que utiliza el autor para incluir estados de conciencia y para acceder al psiquismo inconsciente y superconsciente es la respiración holotrópica, una técnica que ha desarrollado Grof con su esposa Cristina durante los últimos quince años.

Este proceso aparentemente simple, que combina la respiración, la música emotiva y otras formas de sonido, trabajo corporal y expresión artística, se ha revelado extraordinariamente eficaz, a juicio del autor, para abrir las puertas a la exploración de todo el aspecto del mundo interno.

El material que presenta en este libro procede de más de veinte mil sesiones de Respiración Holotrópica realizadas con personas procedentes de diferentes países y profesiones.

Para poder explicar los extraordinarios hallazgos que proporciona la investigación, es necesario según el autor, partir de un modelo más amplio del psiquismo humano y utilizar una nueva forma de pensar sobre la salud y la enfermedad.

El descubrimiento del Grof de los tres niveles de la conciliación humana: el perinatal, el hiográfico y el transpersonal, es conducido hasta sus consecuencias más prácticas. Se trata, como dice el autor, de que la totalidad de la historia de nuestra personalidad puede aflorar a la conciencia y re-experimentarse.

Se trata, dice Grof, de alcanzar una transformación profunda y acceder a fuentes maternas de satisfacción y plenitud inimaginables en la psicología tradicional.– A. CASTRO.

SERATON, S., *Educación física de las niñas: un enfoque feminista*, Ed. Morata, Madrid 1995, 17 x 24, 151 pp.

El proyecto de investigación en el que se basa el material del presente libro se desarrolló partiendo de la base de la carencia de investigaciones suficientes en el campo del género y la educación física de las chicas, pues existían lagunas tanto en la bibliografía existente como en nuestro conocimiento y conciencia generales de los problemas relativos al género y la escolarización.

Tres son los factores que impulsaron a la autora al presente trabajo de investigación:

En primer lugar, la considerable experiencia como alumna y como profesora. Participó, como profesora de educación física, en un centro superior de formación de profesores y profesoras especialistas, y dio clases de educación física en una escuela comprensiva de la ciudad. Todo ello le llevó a plantearse muchos aspectos de su ejercicio docente.

En segundo lugar, su compromiso feminista. Este mundo de predominio masculino y valores "machistas" dejaba poco sitio para las mujeres feministas. Por último, el que la política feminista de la autora está en conflicto con su participación personal en la actividad física y el deporte.

Las propias experiencias de la autora le indicaban que el deporte encerraba un potencial liberador para las mujeres.

El objetivo del proyecto de investigación consistía en examinar, cómo las estructuras, los contenidos y la enseñanza de la educación física en las niñas de secundaria, refuerzan las imágenes de feminidad, su estructuración de conductas que se consideran adecuadas al género, cómo las cuestionan, o cómo realizan ambas cosas.

En cuanto a la estructura del libro, señalar brevemente el tema tratado en cada uno de los 6 capítulos en que se divide el libro, más un apéndice, donde puede consultarse una

breve descripción de la metodología utilizada en la investigación.

En el capítulo primero, desarrolla el marco teórico de la investigación, presentando una visión general de las principales teorías feministas y su aplicación al estudio del género y la exclamación. En el capítulo segundo presenta el contexto histórico del proyecto de investigación. Los capítulos tercero y cuarto se ocupan del material de investigación contemporáneo. El capítulo quinto analiza la relación entre el género y la educación física de las niñas. El capítulo sexto concluye considerando las consecuencias teóricas y políticas de la investigación.

La autora adopta en su libro una actitud crítica ante la educación física femenina en las instituciones escolares. La alternativa que ella presenta insiste en que la educación física tiene un potencial real, para rebatir argumentaciones sobre limitaciones físicas y la subordinación de las mujeres, para desarrollar una educación no sexista.- A. CASTRO.

HALLYDAY, J., *Educación, gerencialismo y mercado*, Ed. Morata, Madrid 1974, 17 x 24, 328 pp.

El presente libro tiene su origen en la tesis doctoral del autor. Aunque el libro pretende ser monografía académica, situada dentro del campo general de la filosofía de la educación y del área específica de la epistemología, puede resultar también útil para quienes poseen un interés filosófico por el tema de la teoría educativa, pero escasa formación filosófica.

Señala el autor que palabras como “mercado”, “gestores” se utilizan cada vez con mayor frecuencia en el contexto de la política educativa. Para muchas personas este uso no es previamente deseable.

Este libro constituye un intento de explicación: de los fundamentos de la utilización educativa de términos que comparten una “ semejanza familiar ” con “ mercados ”, “ gestores ” de la crítica de estos fundamentos; de la exposición de una alternativa, y de la aclaración de las implicaciones educativas de esa alternativa.

Este texto representa, en consecuencia, un ataque indirecto a la férrea incorporación de términos “ mercados ” y “ gestores ” a la teoría y a la práctica educativas.

La lectura de este libro convencerá a profesores y a aquellas personas dedicadas profesionalmente a la educación, de la necesidad de la reflexión filosófica como ayuda para explicar la naturaleza de los procesos educativos. Sería una buena contribución a la innovación educativa.- A. CASTRO.

DEWEY, J., *Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación*, Morata, Madrid 1995, 24 x 17, 319 pp.

Con este libro clásico de Dewey la editorial Morata inicia su colección “ Raíces de la memoria ”, que trata de recuperar para los lectores textos representativos en el mundo de la educación y la cultura que en estos momentos son de difícil localización. Esta edición ofrece la traducción íntegra del original, pues antes se encontraba de una manera parcial.

El libro consta de 26 capítulos, que más o menos tienen la misma extensión, como si fueran lecciones, y terminan todos con un sumario, por eso se leen muy bien. Se ve como J. Dewey no era sólo un teórico de la educación, él mismo era un gran didacta o pedagogo. El autor reflexiona con rigor sobre cuestiones como la función social y los fines de la educación, los métodos de la enseñanza, el significado y las peculiaridades de los contenidos culturales o material de estudio, los valores educativos, el juego y el trabajo, los aspectos sociales y vocacionales de la educación. Quiero señalar especialmente que Dewey ya se diera cuenta de la dicotomía entre los estudios de ciencias y los humanistas, lo cual no

se daba en el mundo griego. Él precisamente propone un sistema educativo que trate de integrar las materias de las ciencias naturales en los asuntos humanos. Creo que uno de los fallos en la educación actual es precisamente la consumación de esta escisión. También presenta el problema de la educación social y la moral, se suele dar una separación entre lo interno del espíritu y lo externo, los actos. Él dice que no hay primero un proceso puramente psíquico o intelectual, seguido de otro diferente de poner en acción, sino que todo va integrado. Critica la moralidad kantiana de la “buena voluntad”, aunque concede a la razón un papel importante en la moral; él busca siempre la relación entre la inteligencia y la formación del carácter, hábitos o virtudes en el sentido aristotélico, no sólo es necesario conocer y hacer el bien, sino habituarse practicándolo; la educación nos ayuda precisamente a eso... Finalmente aboga por una escuela como comunidad de vida que nos ayude a vivir en la sociedad. Lo que se aprende en la escuela debería continuarse fuera de ella. Quizás porque el conocimiento escolar haya sido inaplicable a la vida, la escuela ha quedado relegada... Por eso hoy día su función es suplantada por la calle, la televisión, la propaganda... pero es una “escuela” que no educa, no enseña a pensar o reflexionar. En fin, como todos los clásicos, Dewey es muy actual.– J. ANTOLIN.

LEDESMA, J.P. - MARTINEZ, J.L., *Un corazón sin arrugas. Pistas para la historia de una vida feliz*, Atenas (Bolsillo 7), Madrid 1995, 15 x 9, 187 pp.

Nos encontramos con un pequeño libro, con muchas historias cortas, fácil de llevar en el bolsillo (por eso se edita en esta colección) pero resulta difícil que un vez leído se quede solamente en el bolsillo.

Estas pequeñas perlas que contiene el libro son una llamada a vivir de una manera más humana, una vida preocupada por los demás.

Son fragmentos de la vida llevados a un papel para que nuestra vida se vea modificada. Sin duda alguna leer este libro es un buen regalo para que jóvenes, y no tan jóvenes, nos detengamos a pensar un rato.– C.J. ASENSIO.

Literatura-Varios

MARCOS CASQUERO, M. A. - OROZ RETA, J., *Lírica latina medieval. I: Poesía profana* (Normal 548), BAC, Madrid 1995, 12,5 x 20, 628 pp.

La poesía latina medieval, antaño despreciada por los puristas, ha sido objeto de numerosos estudios en este siglo. Los Carmina Burana, puestos en circulación por Carl Orff y otros músicos, han despertado el interés de muchos aficionados. Otras colecciones se les han sumado. La bibliografía sobre estos temas se ha multiplicado. La BAC encomendó a los profesores Marcos Casquero y Oroz Reta, especialistas en filología clásica, la edición de dos volúmenes de la lírica latina medieval. El presente recoge una amplia antología de lírica profana. El próximo se dedicará a la poesía religiosa.

Tras el índice general, en el que puede apreciarse la riqueza del volumen por siglos y autores, sigue la bibliografía general y la bibliografía de las notas. Una extensa introducción de 72 páginas informa sobre la pérdida de la métrica clásica y el paso al sistema de sílabas contadas y rimas, en cuyos orígenes está san Agustín con su *Salmo abecedario*; sobre la variedad de versos; sobre las características de esta lírica; sobre la poesía de los goliardos; sobre el espíritu goliardo; sobre quiénes eran estas genes; sobre las colecciones de poesía goliárdica (*Carmina Burana*, *Cantabrigensia*, *Arundelliana*, *Rivipullensia*). Sigue

la antología en edición bilingüe. La traducción procura ser fiel y rítmica para acercarse más al original. A cada autor le precede una breve introducción y sus poesías van acompañadas de excelentes notas. Cierra el volumen un índice de primeros versos. Baste esta rápida enumeración para dar idea de la riqueza del volumen. Con el próximo, el lector tendrá la mejor antología sobre la lírica latina medieval en español. Los estudiosos de la literatura, en especial los medievalistas, la agradecerán sin duda.— J. VEGA.

VV. AA., *Hombre y Dios. I: Cincuenta años de poesía española (1950-1995)* (Normal 547), BAC, Madrid 1995, 12,50 x 20, 448 pp.

El libro se abre con una introducción de Antonio Blanch sobre el valor de la metáfora para sugerir lo inefable y sobre el poder seductor de la palabra poética; sobre la experiencia religiosa y su lenguaje; sobre las cuatro actitudes religiosas fundamentales de los poetas representados en la antología: la del increyente radical; la del que acepta el tras-mundo, pero lo analiza en términos secularizados, como si de una experiencia estética o amorosa se tratara, o en términos de soledad radical, de nostalgia del paraíso imposible o de rebeldía ante el silencio absoluto; la del que, respetuoso, se queda en el umbral de lo sagrado y se limita a señalar el “rumor de ángeles”, analizado por Peter Berger, la del creyente que ha experimentado la presencia de lo inefable y la celebra. Entre estos últimos están los creyentes en Jesucristo, manifestación histórica de Dios.

Sigue otra introducción de M^a Dolores de Asís Garrote sobre “Dios en la poesía española a partir de 1950”, fecha en la que publicó varios libros Blas de Otero. En la p. 21 hay una errata. En ella se da como libro capital de Leopoldo Panero *Cumplido a cada instante*. Su título es *Escrito a cada instante* y así se dice en la p. 431. Viene a continuación una bibliografía general, breve, pero bien seleccionada. Echo en falta el libro, fundamental, de Charles Moeller *Literatura del siglo XX y cristianismo*. Sigue la antología distribuida en seis secciones: el hombre, hombre cargado de preguntas, etapas de la “subida al monte”, Dios. Cada sección va precedida de una breve introducción.

Riquísima colección de poesía española contemporánea, regalo de lectores y estudiosos. Muy bien hecha, con inteligencia y sensibilidad. Tras la antología se da una bibliografía de los poetas que figuran en ella y un índice temático, a primera vista muy valioso, pero lamentablemente inútil por un error garrafal. El número de página a que remite las entradas está equivocado en todas. ¿Quién lo hizo y por dónde se guió? Un leve reparo: en ninguna parte se explica el plan de la obra. ¿Qué volúmenes van a seguir a este primero y de qué van a tratar?— J.VEGA.

ECO, U., *La búsqueda de la lengua perfecta*, Crítica, Barcelona 1994, 15,5 x 23, 318 pp.

Umberto Eco, bien conocido de los estudiosos como profesor de semiótica, saltó a la fama del gran público por *El nombre de la rosa*. En la presente obra traza la historia de la búsqueda de la lengua perfecta o universal, temas de suyo distintos, pero que andan siempre juntos. El tema de la confusión de lenguas es común a todas las culturas y común a todas ha sido el intento de recuperar esa supuesta unidad perdida, bien con el hallazgo de la lengua primera, bien con la construcción de una lengua que tenga la perfección de esta y sea universal. El autor, sin embargo, se limita a la cultura europea, y, dentro de ella, a los proyectos que le han parecido más ejemplares. Es esta la historia de una utopía a lo largo de casi dos mil años.

La cábala inició la búsqueda de la lengua perfecta. Entre los cristianos, fue Dante el primero. A su lado, aunque independiente de él, Ramón Llull. El renacimiento trajo el estudio y difusión del hebreo, considerado desde los Padres de la Iglesia como lengua pri-

mordial de la humanidad. Durante él, persisten el cabalismo y el lulismo y se parte a la "búsqueda de Isis", de la sabiduría egipcia, que pasa a ser la originaria. Se añaden también ahora el estudio del modelo chino y de las lenguas amerindias. Aparece en el siglo XVII la confraternidad de Rosacruz y su lengua secreta y mágica. Los filósofos, por su parte, buscan una lengua perfecta a priori que elimine los prejuicios y malentendidos. En capítulos sucesivos, se estudia a George Dalgarno, John Wilkins, Francis Lodwick, Leibniz, las lenguas filosóficas desde la ilustración hasta nuestros días, las lenguas internacionales auxiliares (volapük, esperanto...).

Historia de la búsqueda de la lengua perfecta, pero, de pasada, se tratan otros temas colaterales con el tino y mucho saber del profesor Eco. Todo ello nos ayuda a comprender mejor muchos aspectos de nuestra cultura. El sueño de la lengua perfecta no ha conseguido su propósito, pero los resultados han sido beneficiosos para la lingüística comparada, las taxonomías de las ciencias naturales, los proyectos de inteligencia artificial... El lector culto tiene aquí un buen manual sobre el tema. El especialista, una introducción, con una excelente bibliografía al final, en la que, junto a la cita del libro en su edición original, se dan las traducciones que ha tenido en otras lenguas.- J. VEGA.

ROTTERDAM, E., *Enquiridium. Manual del Caballero cristiano* (Minor 79), BAC, Madrid 1995, 18 x 11, 269 pp.

Afirmar que Erasmo de Rotterdam es, sin duda alguna, el humanista más celebrado de toda Europa y uno de los sabios más representativos del Humanismo, no es descubrir las Américas.

Y afirmar, igualmente, que, junto con *Elogio de la locura*, el *Manual del Caballero cristiano* es el libro más importante de su fecunda obra filosófica, religiosa y literaria, es cosa conocida de todos.

Erasmo concibió esta obra como un manual de doctrina para el nuevo cristiano, tal como él lo quería, es decir, el *miles Christi* de los tiempos modernos. Con ello trataba de ofrecer al cristiano de a pie una especie de "Philosophia Christi", para ser lo que los nuevos tiempos exigían. Por lo que resultó ser un verdadero *Enquiridium*, es decir, un manual de renovación de la vida y de la piedad cristianas.

Pedro Rodríguez Santidrián, conocedor como pocos y crítico de la obra erasmiana, trae una extensa y bien estudiada introducción a la obra en cuestión, en la que resume y hace una síntesis detallada de la misma.

El nos dice que, con el nacimiento del "Manual de lucha del cristianismo interior", el cristiano se convertía de este modo en "un soldado que ha de librar la batalla del mundo, del demonio y de la carne".

Es, pues, el *Enquiridium*, no sólo un manual de cristianismo, sino también un método y un arte para este nuevo ejercicio de lucha del cristiano. Por eso, después de los dos primeros capítulos introductorios, en que se nos dice cómo hemos de estar siempre en vela y nos ofrece las armas del caballero cristiano, nos da reglas generales del verdadero cristianismo, para pasar luego a otras más concretas, y a los remedios contra algunos vicios especiales, como la lujuria, la avaricia, la soberbia, la ira y la sed de venganza.- T. APARICIO LOPEZ.

ECO, U., *La isla del día de antes*, Editorial Lumen, Barcelona 1995, 22 x 15, 422 pp.

Umberto Eco, nacido en Alessandria (Piamonte) en 1932, profesor titular de la cátedra de Semiótica en la Universidad de Bolonia, y que ha dado cursos y conferencias en las de Turín, Florencia y Milán, al igual que en Estados Unidos y Latino América, como escri-

tor y novelista ocupó las primeras páginas de la publicidad literaria con su obra *El nombre de la rosa*, que tuvo un éxito sin precedentes. En 1988 siguió *El péndulo de Foucault*, y ahora nos recrea con una nueva obra narrativa, que titula *La isla del día de antes*.

Estamos ante un libro voluminoso en páginas y rico en simbolismos, significado y contenidos. Ante una novela que, en muchas de sus páginas, es la historia del hombre, contada y vista a través de un personaje curioso –Roberto de la Grive–, joven piemontés, naufrago, y que encuentra su salvación en una nave desierta, a la que llama Daphne.

Pero resulta que esta nave es, por otra parte, todo un mundo de animales extraños, de máquinas y artilugios, más propios de una loca fantasía, que de una realidad concreta.

Umberto Eco se vale de estos elementos, al igual que de una isla de ensueño inalcanzable, y de unas imaginarias cartas de amor, que el protagonista escribe a su Señora –“Sol de su sombra, luz de su noche”–, para ofrecernos pinceladas maestras del retrato vivo de aquel momento histórico –primera mitad del siglo XVII, la “Guerra de los Treinta Años”–, en que no puede faltar, aparte los sueños y experiencias del propio protagonista, las escenas de duelos, lances amorosos, ejércitos sitiadores de ciudades y hasta personajes famosos de la época, como Mazarino, Richelieu, Colbert...

Y en el centro del escenario, siempre Roberto de la Grive, que va aprendiendo la picaresca y el drama de la vida humana, los celos, las envidias, las disputas de salón, en que se mueve a lo largo de su juventud y madurez y donde él es también actor principal en muchos casos.– T. APARICIO LOPEZ.

RUANO, L., *El Misterio de la Cruz. Comentario al poema «Un pastorcico» de san Juan de la Cruz* (Minor 70), BAC, Madrid 1994, 17,5 x 11, 191 pp.

Nos hallamos ante el estudio de un pequeño poema de san Juan de la Cruz escrito en 1585. Este bello poema de amor deja traslucir una gran experiencia de fe, y del tema del amor de un pastor y una pastora, san Juan nos habla de la kénosis de Cristo, de su muerte y resurrección.

La profundidad y belleza de este corto poema sólo puede haber salido de “un pecho de amor muy lastimado” que se estremece en un “Dios que llora por nosotros”, que muere por nosotros y queda con sus brazos asidos al madero.

Es un libro de fácil lectura que nos introduce en la importante figura del pastor en la Biblia. Todo ello inmerso en una reflexión del pensamiento de san Juan de la Cruz sobre la muerte de Jesús en cruz por amor.– C.J. ASENSIO.

SANCHEZ RON, J. M., *Profesiones con futuro: Físico*, Editorial Grijalbo, Barcelona 1994, 21 x 13, 234 pp.

En este libro, el profesor Sánchez Ron nos presenta con gran claridad todo el mundo de la física: su estudio, aplicaciones, necesidades, etc.

Se trata de una magnífica guía para todos aquellos jóvenes que quieren conocer en profundidad todas las opciones posibles antes de elegir su futuro profesional y de comenzar sus estudios universitarios. Con este fin, el autor nos presenta una guía sistemática y muy completa sobre todos los aspectos de interés: estudio, campos de la física, lugares de trabajo; a la vez que da una amplia visión de todo lo referente a la física.

A mi parecer, se trata de una buena obra, no sólo para aquellos que buscan sus futuros estudios, sino para todo el que tenga interés en empezar a conocer un campo tan apasionante como es el de la física moderna.– R.A. CAPILLA.

Sergio GONZALEZ

***“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,***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1995, 15 x 21, 478 pp.,
4.000 pts.

* * *

M. M^a CAMPELO

San Agustín, un maestro de espiritualidad.

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1995, 14 x 21, 620 pp.,

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

La Ciudad de Dios

Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

Archivo Agustiniانو

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

Religión y Cultura

Columela, 12 - 28001 Madrid

Revista Agustiniانو

Ramonet, 3 - 28033 Madrid

Estudio Agustiniانو

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

Biblia y Fe

Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
- Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
- Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
- Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid 1993.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. 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.
- Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
- Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
- Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
- Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
- Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
- Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
- APARICIO LOPEZ, T. (ed.), *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
- Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M.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.
- CILLERUELO, L., *El Caballero de la Estrella (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZALEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- Presencia berciana en China, 2 vols.*, Valladolid 1988.
- P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- Trio familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- Una institución coyuntina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- GONZALEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.

- HERRERO, Z., *El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- Las Confesiones san Agustín comentadas (l. 1-10)*, Valladolid 1994.
- MARTINEZ, G., *Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano (1587-1665)*, Valladolid 1994.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-V*, Valladolid 1988-1989.
- La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila - Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- La vocación Agustiniiana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.