

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXII

Fasc. 3

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE
1997

SUMARIO

ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de san Agustín (I)</i>	407
F. JOVEN, <i>La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología</i>	431
J. VEGA, <i>La convivencia según la Escuela Agustiniiana Española del s. XVI (continuación)</i>	499
LIBROS	545

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXII



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1997

S U M A R I O

ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de san Agustín (I)</i>	407
F. JOVEN, <i>La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología</i>	431
J. VEGA, <i>La convivencia según la Escuela Agustiniana Española del s. XVI (continuación)</i>	499
LIBROS	545

DIRECTOR: Pío de Luis Vizcaino
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)

NOTA IMPORTANTE

SUSCRIPCION ANUAL PARA 1998:
España: 4.000 ptas.
Otros países: 45\$ USA
Número suelto: 1.500 ptas. ó 17 \$ USA

CON LICENCIA ECLESIASTICA

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

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesalco, Km. 2 - Teléf. (980) 53 16 07
49080 Zamora, 1997

Estructura de la Regla de san Agustín (I)

Según el gran estudioso y conocedor de la Regla monástica del obispo de Hipona, el P. Lucas Verheijen, OSA, ésta debió ser compuesta en torno al año 397; opinión que, apoyados en su autoridad y argumentos, comparten unos autores, pero rebaten otros¹. Si tal fecha responde a la verdad histórica, nos hallamos en su décimo sexto centenario. Buena oportunidad para acercarnos al célebre documento en un nuevo esfuerzo por comprenderlo mejor.

1. Cf. L. VERHEIJEN, *La Loi et la grâce. La «date ancienne» et la «date récente» du Praeceptum (Non sicut serui sub lege sed sicut liberi sub gratia constituti)*, en *Scientia Augustiniana* (Festschrift A. Zumkeller), Würzburg, 1975, pp. 76-91; NA I, 58-73; *Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin. L'utilisation monastique des Actes des Apôtres 4, (31)32-35*, en *Jean Chrystostome et Augustin* (Actes du Colloque de Chantilly 22-24 septembre 1974). París 1975, pp. 93-123; en concreto, p. 102-106.

La cuestión fue muy discutida en otros tiempos, hoy día ya no tanto. Antes de los estudios de L. Verheijen las fechas propuestas habían sido fundamentalmente tres. Según algunos, san Agustín habría compuesto la Regla poco después de su ordenación sacerdotal (a. 391), para la comunidad del Monasterio del huerto (cf. W. HÜMPFNER, *Die Mönchsregel des heiligen Augustinus*, en *Augustinus Magister*, I 241-254; P. MANDONNET, *Saint Dominique*, París 1937, II, 135ss). Según otros, apoyándose en diferentes argumentos, la Regla habría visto la luz en los años inmediatamente siguientes a su ordenación episcopal (cf. A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg 1968², p. 329; T. VAN BAVEL, *Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la "Regula sancti Augustini": Contribution au problème de son authenticité*, en *Augustiniana* 9 (1959) 12-77; D. SANCHIS, *Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin: Le commentaire augustinien de Actes 4,32-35 entre 393 y 493*, en *Studia Monastica* 4 (1962) 7-33. L. Cilleruelo, por su parte, la retrasa un poco más, vinculándola al *De opere monachorum* (cf. *Nota sobre la fecha de composición de la Regula Augustini*, en *Archivo Agustini* 55 [1961] 257-261, [hacia el 401-402]). Otros, por último, optaron por una fecha muy tardía, el 428 (cf. A. SAGE, *La Regla de san Agustín comentada en sus obras*, Madrid 1986, pp. 147-149 (original francés: *La Règle de saint Augustin commenté par ses écrits*, París 1961); A. C. VEGA, *Notas histórico-críticas en torno a los orígenes de la Regla de san Agustín*, en *Boletín de la Real Academia de la Historia* 152 (1963) 13-94; A. MANRIQUE, *La vida monástica en san Agustín*, El Escorial-Salamanca 1959, 454-464.

Después de los estudios del docto agustino, buena parte de los autores se han alineado con su tesis. Pero no todos. L. Cilleruelo se mantuvo en sus posiciones (cf. *Conclusiones sobre la Regula Augustini*, en *Revista Agustini* 10 (1969) 49-86, en concreto, p. 86 [hacia el 403]). La tesis defendida por Vega, Sage y Manrique ha encontrado otro defensor

1. INTRODUCCIÓN

Las catedrales románicas reflejan la espiritualidad de los siglos XI-XIII, las góticas la de los siglos XIV-XV. La arquitectura religiosa, como la civil, responde a las concepciones del arquitecto o del grupo humano al que este sirve. Dicho arte es, por ello, uno de tantos cauces de que dispone el historiador para conocer la mentalidad de una época. La penumbra y silencio recogido de los recintos románicos, igual que las enhiestas agujas del gótico, dan tanta información sobre la espiritualidad de la época en que vieron la luz como muchos documentos escritos, que surgieron precisamente para ofrecer esa información.

También los textos escritos tienen su propia arquitectura. Así cabe designar la estructura o modo de disponer las diversas partes que lo componen. Pero mientras la estructura de los edificios es perceptible de ordinario a los ojos, la arquitectura de las obras literarias², con frecuencia, sólo resulta perceptible a la mente y, a veces, después de no poco esfuerzo. Como la de los edificios, también la de las obras literarias se constituye en valiosa fuente informativa para el historiador de la cultura.

La Facultad de Arquitectura literaria en la antigüedad era la escuela de Retórica. En ella aprendía el alumno el arte de la composición, el modo de «construir» libros. Es de suponer, pues, que la condición de afamado *rhetor* de Agustín haya quedado reflejada también en su arte de componer. La suposición es tan lógica que algunos críticos lo han constituido en criterio para juzgar la autenticidad de sus escritos³. El problema radica en que nuestros gustos y criterios no siempre coinciden con los de su época. Así se explica que el

en L. Rubio (cf. *La norma fundamental de la vida monástica según san Agustín y otras reflexiones en torno a la Regula Augustini*, en *La ciudad de Dios* 183 (1970) 189-235; en concreto, p. 234; *El ideal monástico de san Agustín y otras cuestiones anejas*, en *La ciudad de Dios* 196 (1983) 5-56; en concreto, p. 39. 54-55). B. Rano, por su parte, considera que «el año 397 es una hipótesis –valga la redundancia– totalmente hipotética» y juzga que fue escrita varios años después de dicha fecha, «tal vez no antes del 415» (cf. *La obra “El espejo”, clave para la comprensión de la “Regla de san Agustín”*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1967) 5-25; en concreto, p. 21).

Nosotros aceptamos, de momento como simple hipótesis de trabajo, que la fecha de composición de la Regla coincide con la propuesta por L. Verheijen, es decir, en torno al 397. Al final del estudio fijaremos nuestra posición.

2. Entendemos por obra literaria cualquier escrito.

3. Así R. Lorenz, entre otras razones para negar la paternidad agustiniana de la *Regula ad seruos Dei*, aduce el hecho de su deficiente composición (cf. *Die Anfänge des abendländischen Mönchtum im 4. Jahrhundert*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 77 (1966) 1-61; en concreto, p. 60-61).

gran patrólogo H.I. Marrou osase afirmar que san Agustín componía mal⁴. Juicio precipitado de joven presuntuoso, como él mismo reconocería después en sus propias «Retracciones», escritas a imitación de las agustinianas⁵.

Al acercarse a cualquier escrito del obispo de Hipona, es, pues, deseable hacer el esfuerzo necesario para descubrir la estructura interior del mismo. Sin duda será rentable. No sólo para poder juzgar desde criterios estéticos si el Santo componía bien o mal, sino también, sobre todo, según lo dicho anteriormente, para entender el texto, para descubrir la mente de su autor en el momento de escribirlo. Sabido es que algunos se olvidaron de la prudente sobriedad y se deslizaron hacia el pseudoarte de lo rebuscado; es lo que aconteció en la corriente cultural denominada asianismo. Pero no cabe pensar que fuera ese el caso del obispo Agustín, obsesionado por el deseo de ser entendido por sus fieles⁶, hasta el punto de aceptar incorrecciones gramaticales, con tal de conseguir ese objetivo⁷.

En el presente trabajo vamos tras la arquitectura interior o estructura de un texto pequeño, la «Regla a los siervos de Dios» o *Praeceptum*⁸. Se trata de un documento sobre el que se ha escrito abundantemente, sobre todo en los últimos cincuenta años, y que ha sido objeto de numerosos estudios o comentarios⁹. Como se verá luego, las hipótesis sobre la estructura subyacente se

4. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, p. 61.

5. *Retractions*, Paris 1949, p. 665: «jugement d'un jeune barbare et ignorant et présumptueux... Reprocher au rhéteur Augustin "de ne pas savoir composer" c'est prétendre que Braque ou Picasso n'étaient pas capables de dessiner une guitare selon les lois de la perspective».

6. Cf. *De doctr. christ.* 4,12,27-28: CC 32,135-136.

7. Cf. *Sermo* 37,14; 46,28: CC 41,459.554; *De doctr. christ.* 2,13,20: CC 32,45-46..

8. El título vulgar «Regla de san Agustín» o el latino *Regula ad seruos Dei* no es original, como resulta de la edición crítica del P. L. Verheijen (cf. nota siguiente). En el justificado intento de uniformar las diferentes nomenclaturas, L. Verheijen ha otorgado a todos los documentos relacionados con ella un nombre nuevo. Respecto de la «Regla», su propuesta es denominarla *Praeceptum*, en referencia al *praecipimus* que aparece en el exordio (I,1). En estas páginas, nosotros seguiremos empleando el término «Regla», por estar ya consagrado y ser el habitualmente en uso en la tradición y específicamente en la Orden de san Agustín.

9. Entre los estudios, merecen reseña especial los de L. Verheijen. Ante todo, *La Règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite; II. Recherches historiques*, Paris, 1967. Luego los numerosos artículos publicados en distintas revistas y recogidos, buena parte de ellos, en dos nuevas publicaciones: *Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin*. T. I, Abbaye de Bellefontaine, 1980 (en adelante NA I). T. II: *Chemin vers la vie heureuse*, Louvain, 1988 (en adelante, NA II). De los restantes, destacamos los más importantes: T. VAN BAVEL, *Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la "Regula sancti Augustini"*; A. MANRIQUE, *La vida monástica en S. Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla*. El Escorial-Salamanca 1959; *Teología agustiniana de la vida religiosa*, Real Monasterio de El Escorial 1964; G. LAWLESS,

suceden unas a otras, sin que se haya logrado un acuerdo entre los investigadores¹⁰. Abrigamos la esperanza de que se cumplirá en nosotros lo señalado antes en general: que el esfuerzo realizado será rentable.

La presente investigación constará de cinco partes de desigual extensión. Primero anticipamos la estructura que suponemos subyace a la Regla; luego presentamos las premisas para, a continuación, detenernos en lo que fundamenta nuestro planteamiento, esto es, la existencia de esa misma estructura de composición en varios textos del santo sustancialmente contemporáneos de la Regla, de acuerdo con la hipótesis de trabajo: *De vera religione*¹¹, el libro décimo de las *Confessiones*¹², los nueve primeros libros de las mismas *Confessiones*, los *Sermones* sobre la Cuaresma y la *Epistula* 48. Cada uno de esos textos será comparado con el monástico. Seguirá un acercamiento a algunas cuestiones concretas que plantea nuestro documento y, como conclusión, ofreceremos una visión de él en su conjunto.

Augustine of Hippo and his Monastic Rule, Oxford 1987; A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, III, Paris 1996, pp. 172-204. Para una Bibliografía más amplia, cf. L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*, II, 221-239, y NA II, 394-400.

Para los comentarios, limitándonos a los modernos, cf. L. CILLERUELO, *El monacato de san Agustín y su Regla*, Valladolid 1947; *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994; A. SAGE, *La Regla de san Agustín*; A. ZUMKELLER, *The Rule of Saint Augustin with a Commentary*. Translated by J. C. Resch, St. Norbert Abbey, De Pere, Wisconsin 1961); A. TRAPÈ, *Sant'Agostino: La Regola*, Roma 1986; T. VAN BAVEL, *Agustín de Hipona: Regla para la comunidad*. Comentario de T. v. B. (Traducción al castellano de J. van Zuijlekom y H. van den Berg, Iquitos [Perú] 1986); C. BOFF, *A via da comunhao de bens*, Rio Janeiro 1991 (Traducción castellana de J.G. Ramírez: *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991); SOEUR MARIE-ANCILLA, *La Règle de saint Augustin*. Préface par Mgr Pierre Raffin, OP, Paris 1996.

10. Prueba de ello es que hasta el presente se haya dividido el texto de muy distintas maneras: en 7, 8, 12, 17 y hasta 30 y 40 capítulos, titulados también de muy distintos modos (cf. L. RUBIO, *La norma fundamental*, p. 194). El autor sostiene además que en cuanto a su estructura o especial ordenación, no será aún fácil obtener un consenso unánime ni respecto a las secciones y menos aún respecto a los párrafos, ni tampoco respecto a los epígrafes. El problema está en que tal divergencia en las divisiones puede dar origen a deformaciones de sentido (*ib.*).

11. En adelante DVR.

12. En adelante C10.

3. LA ESTRUCTURA DE LA REGLA: NUESTRA PROPUESTA

Pero antes procede presentar las propuestas adelantadas por otros estudiosos. En efecto, puesto que conocer la estructura de un escrito ayuda a comprenderlo, determinar la de la Regla ha sido frecuente preocupación de quienes han emprendido su estudio¹³. D. Sanchis opinaba que san Agustín no se había impuesto un plan estricto, algo que no estaba dentro de sus modos de actuar, añadiendo luego que eso no implicaba afirmar que la Regla se redujera a una juxtaposición de desarrollos sin otro lazo que un mismo tema general¹⁴. Ya en concreto, A. Manrique se conforma con contraponer el capítulo primero como precepto fundamental a los restantes como preceptos particulares¹⁵. A. Trapè estructura su comentario sobre los siguientes elementos: *fin* del monacato (ante todo amad a Dios y al prójimo), *medio* (la unidad de almas y corazones), *centro* (la caridad que permanece); todo el resto lo considera como un *presupuesto* o un *alimento* o un *motivo de inspiración*¹⁶. Pero, aunque dichos elementos permitan una cierta estructuración lógica del contenido de la Regla, no responde evidentemente a la estructura del documento en cuanto tal. L. Rubio por su parte advierte en la Regla una ordenación de las secciones entre sí: 1ª) norma fundamental de la vida monástica y su aplicación; 2ª) de la oración; 3ª) de la mortificación de la carne con ayunos y abstinencias; 4ª) comportamiento exterior y guarda de los sentidos, a la cual se yuxtaponen las normas de admonición, denuncia y corrección; 5ª) prescripciones varias; 6ª) cautelas contra las contiendas; 7ª) obediencia, función de los superiores y actitud entre súbitos y superiores¹⁷. En realidad no presenta más que un elenco de temas, sin particular concatenación lógica entre ellos.

Últimamente se ha ocupado también de la estructura de la Regla agustiniana el gran conocedor del monacato antiguo A. de Vogüé. Este sabio hijo de san Benito opina que la estructura de la Regla se sostiene sobre dos prin-

13. Cf. D. SANCHIS, *Pauvreté monastique et Charité fraternelle chez saint Augustin. Note sur le plan de la Règle*, en *Augustiniana* 8 (1958) p. 10: «Renoncer a serrer de plus près le fil logique de sa démarche, serait sans doute nous priver des précieux lumières sur sa pensée elle-même.

14. *Ib.*

15. *Teología agustiniana...*, pp. 362ss. A. Sage se queda en idéntica indeterminación: «Establecido el estatuto de la vida religiosa: vida de concordia basada en la práctica de la pobreza, san Agustín considera sus obligaciones fundamentales» (cf. *La Regla*, p. 55).

16. *La Regola*, pp. 95-96.

17. *La norma fundamental*, p. 194; también 192.

cipios: el primero, la referencia al alimento y al vestido; el segundo, las tres virtudes que más tarde pasarán a constituir los tres votos específicos de la vida religiosa: castidad, pobreza y obediencia. Él mismo presenta el siguiente gráfico:

1-3 4-5 6-7 8

Exordio. Unanimidad

Alimento

Vestido

Castidad-Pobreza

Obediencia

Conclusión¹⁸

Estructura demasiado complicada que, además, tiene el inconveniente, como reconoce el mismo autor, de dejar de lado varias perícopas, entre ellas la referente a la oración (cap. 2º) y las contiendas (cap. 6º).

Del tema se ha ocupado también, y sobre todo, L. Verheijen. En sus escritos se advierten, al respecto, dos etapas con una ligera variante en la presentación de la estructura fundamental de la Regla. En la primera presentaba una estructura en cuatro partes: 1) Prefacio (R I,1¹⁹); 2) Preceptos (R I,2-VII,4); 3) el alma de todos los preceptos (R VIII,1); 4) «Postfacio» (R VIII,2)²⁰. En su opinión, esta estructura aún puede simplificarse más. En efecto, cabe reducir sus cuatro partes a la siguiente fórmula: por los *praecepta uiuendi* a la *spiritalis pulchritudo*²¹. Se trata de una estructura que él advierte ya en obras ante-

18. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, III, Paris 1996, pp. 177-178. El mismo reconoce que si el doblete alimento-vestido está claramente indicado, la tríada de las virtudes, de las cuales sólo la primera aparece señalada por su nombre (IV,4), puede parecer un reagrupamiento artificial, inspirado por categorías modernas. Pero de hecho, estas tres renunciaciones están asociadas varias veces por Agustín mismo, que las coloca siempre en el mismo orden: rechazo del matrimonio, de las riquezas, de los honores (cita DVR 5; *De util. cred.* 3; *De Trin.* 9,14). De ahí concluye que dicha terna está probablemente subyacente en la Regla, igual que el doblete alimento-vestidos.

19. La división en capítulos y párrafos la tomamos de su edición crítica (*La Règle de saint Augustin*, I, pp. 417-437). De ella tomaremos también los textos.

20. Cf. «*Vers la beauté spirituelle*» (*Par les praecepta uiuendi à la spiritualis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*), en *Augustiniana* 22 (1972) 469-470; NA I, 201-202; *L'Enarratio in psalmum 132 de saint Augustin et sa conception du monachisme*, en *Forma Futuri* (Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino), Torino 1975, pp. 806-807; NA I,45-46.

21. *Ib.* 472; NA I, 204; Cf. *Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin*, p. 94; NA I, 75-105; en concreto, p. 76.

riores a la misma Regla, como el *De ordine* 2,8,25-19,51; *Soliloquia* 1,6,12; *De quantitate animae* 33,70ss²². Detrás de la fórmula descubre a «Pitágoras», pero con una variante significativa. Mientras el principio «pitagórico» incluía un doble aspecto, el moral (*pars vitae: praecepta vivendi*) y el intelectual (*pars eruditionis: disciplinae liberales*), san Agustín se desprendió pronto del valor asignado a las disciplinas liberales²³. En la segunda etapa introduce una variante; en vez de cuatro, habla ya de cinco partes²⁴: además de una breve introducción y una breve peroración, otras tres, que en adelante llamaremos «secciones».

En forma esquemática, he aquí la estructura del documento monástico tal como la presenta L. Verheijen:

a) Breve introducción (R I,1).

A) Principio fundamental: unidad de almas y corazones dirigidos hacia Dios (R I,2-8).

B) Aplicación del principio a los distintos aspectos de la vida de comunidad: aspectos comunitarios de la oración, la mesa común, las salidas y la salvaguarda mutua en el ámbito del celibato consagrado, los servicios comunitarios y la servicialidad fraterna, los eventuales conflictos, las relaciones entre el hermano «prior» y los demás hermanos (R II-VII).

C) Mirada hacia atrás que unifica y profundiza A y B (R VIII,1).

b) Breve peroración (R VIII,2)²⁵.

Dicha estructura no la considera privativa de la Regla; a su parecer, constituye un modelo de composición al que recurre el santo si no habitualmente, sí con frecuencia. De hecho, las mismas etapas cree haberlas detectado en la

22. «Malgré l'évolution et l'approfondissement que la pensée d'Augustin a connus déjà dans les premières années après sa conversion, la structure essentielle de la Règle sera celle que nous avons rencontrée dans le *De ordine* et dans les *Soliloquia*, comme un peu plus tard, avec une magnifique précision, dans le *De quantitate animae*: par les *praecepta vivendi* à la *spiritualis pulchritudo*» (*Vers la beauté spirituelle*, 484; NA I,216)

23. *Ib.* p. 469-510; NA I, 201-242.

24. Cinco partes que hace derivar de las cinco partes del discurso en el *iudiciale genus*, a saber: *exordium, narratio, probatio, argumentatio, epilogus*. Cf. *Le De sancta virginitate*, en *Augustiniana* 32 (1982) 269; NA II,181.

25. Cf. *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. XV. Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana* 32 (1982) 88-136; en concreto, p. 91-92; NA II,120-122; *Le De sancta Virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième*, en *Augustiniana* 32 (1982) 266-281, en concreto, p. 267-268; NA II, 179-180; *Le monachisme de saint Augustin*, en *Augustin, le message de la foi*, Paris 1987, p. 63-69, en concreto, p. 70; NA II, p. 20.

obra *De sancta virginitate*, el *De opere monachorum*, libros IV y VI de las *Confessiones* y el primer libro de *De doctrina christiana*²⁶. Por otra parte, esa estructura ha sido aceptada sin dificultad por diversos autores²⁷.

El hecho de abordar de nuevo la cuestión estructural no implica en absoluto poner en cuarentena el planteamiento general de L. Verheijen; al contrario, lo damos por supuesto. Pero nada hay perfecto en este mundo, y todo lo humano es susceptible de mejora. Reconocemos que no deja de ser una osadía pretender corregir al maestro, unánimemente reconocido a nivel mundial, en cuanto se refiere al monacato y Regla de san Agustín. Pero tenemos la seguridad de que él, desde la compañía de Dios, aprobará el que se intente mejorar sus propios e inmensos logros. En efecto, nuestra investigación se presenta sobre todo como un diálogo con el maestro, que sigue hablando en sus publicaciones. Diálogo vivo en que unas veces compartimos sus puntos de vista, otras se los discutimos, otras sólo pretendemos hacer la aplicación de intuiciones suyas o, lo que es lo mismo, sacar las conclusiones de premisas puestas por él.

Como acabamos de indicar, la estructura propuesta por L. Verheijen para la Regla es nuestro punto de partida. Consideramos que responde a la reali-

26. Cf. *Le De sancta Virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième*, en *Augustiniana* 32 (1982) 266-281; NA II, 178-193; *Les Confessions de saint Augustin. Deux grilles de composition et de lecture*. Paris, Association sacerdotale «Lumen gentium», cahier n° 115 (1987) 15-22; NA 106-113; *Le monachisme de saint Augustin*, en *Augustin, le message de la foi*, Paris 1987, p. 63-69, en concreto, p. 70; NA II, p. 20; *Le première livre du De doctrina christiana. Un traité de "telicologie" biblique*, en *Augustiniana Traiectina*. Communications présentées au Colloque international d'Utrecht. 13-14 novembre 1986, éditées par J. van der Boeft et J. van der Oort, Paris 1987, 169-187; en concreto, p. 185.

27. Cf. p. ej., T. van Bavel (*Regla para la Comunidad*, p. 31), A. Zumkeller (*Ein grundlegendes Werk über die Augustinusregel*, en *Augustinianum* 9 [1969] 145-149); G.M. Colombás (*La Tradición benedictina I*, Zamora 1989, p. 404). A ella se reduce también la presentada por Sor Marie-Ancilla. Esta monja dominica propone la siguiente estructura: 1. Exordio. 2. Prefacio (cap. 1,1); 3. Unidad de almas y corazones (cap. 1,2-8, que constituye la *clef de vôite* de la Regla); 4. La vida del monasterio, vista a la luz de Hech 4,32-35 (cap. 2-7); 5. La conclusión (cap. 8). La subdivisión que establece en la parte 4. sigue un criterio puramente material (*La Règle de saint Augustin*, p. 61-62). El exordio se refiere a las palabras: «Ante omnia, fratres carissimi, diligatur Deus, deinde et proximus, quia ista sunt praecepta principaliter nobis data». Ha de tenerse en cuenta que la monja dominica comenta la *Regula recepta*, esto es, la Regla tal como se lee en las Órdenes y Congregaciones religiosas que la han asumido como norma de vida. Dicha *Regula recepta* coincide con el *Praeceptum* mismo, pero precedido del primer párrafo del *Ordo Monasterii* –el texto citado–, la primera Regla monástica surgida en occidente, que algunos atribuyen a san Agustín mismo y todos, al menos, al entorno del santo. Sobre esta Regla, cf. L. Verheijen, *La Règle...*, II, 125-174. Sobre la *Regula recepta*, *ib.*, II, 114-124. Sobre el *Ordo Monasterii* hablaremos también en otra parte de este trabajo.

dad del documento, pero que es genérica en exceso. Diríamos que se limita a mostrar lo que se ve desde el exterior. Siguiendo con la imagen empleada al principio, para conocer la estructura global de un edificio es preciso entrar dentro de él, porque también los interiores están gobernados por una estructura particular. Sin descubrir la estructura de tales interiores, no se puede pretender conocer el edificio en su totalidad. Lo mismo vale para la Regla, tanto en la sección B como en la C, que son las que nos ocuparán.

La sección B, que incluye seis capítulos –del segundo al séptimo, ambos inclusive–, es presentada por el sabio agustino holandés como la aplicación del principio fundamental formulado en el primero a los distintos aspectos de la vida de comunidad. Pero no entra en más detalles ni establece división interna alguna. Ahora bien, no es fácil pensar que esta sección no esté regulada por algunos otros principios. Absolutamente considerada, es pequeña en extensión, sí; pero no se debe olvidar que representa el 80% del texto de la Regla y en ese sentido relativo es suficientemente extensa para suponer en ella alguna subdivisión. Es más, nos parece conforme a la realidad del texto dividir la sección en tres unidades. La primera correspondiente al capítulo segundo; la segunda, a los capítulos tercero y cuarto; la tercera, a los capítulos quinto, sexto y séptimo. Cada una de estas unidades tiene en el trasfondo una de las tres concupiscencias mencionadas por san Juan (cf. 1 Jn 2,16) y una de las tres obras reclamadas por Jesús en el Sermón de la montaña (cf. Mt 6) a sus seguidores: la primera, la concupiscencia de los ojos y la oración; la segunda, la concupiscencia de la carne y el ayuno; la tercera, la ambición mundana y la limosna. En forma esquemática, he aquí la estructura interior que proponemos para esta sección B:

Unidad primera: concupiscencia de los ojos/oración (R II).

Unidad segunda: concupiscencia de la carne/ayuno (R III-IV).

Unidad tercera: ambición mundana/limosna (R V-VII).

Más adelante desglosaremos, a su vez, en distintos elementos las unidades segunda y tercera.

Y pasamos ya a la tercera sección (C). En la estructura propuesta por L. Verheijen, corresponde a la primera mitad del capítulo octavo.

El texto del capítulo es el siguiente en traducción española:

«Que el Señor os conceda observar todo esto con amor, como enamorados de la belleza espiritual e inflamados por el buen olor de Cristo que desprende una vida santa, no como siervos bajo la ley, sino como personas libres bajo la gracia» (VIII,1).

El docto agustino presenta esta sección como una mirada hacia atrás que engloba y profundiza lo dicho en las otras dos etapas (A y B) o, con otras palabras, como el alma de todo este cuerpo de prescripciones y prohibiciones²⁸; pero lo engloba sin resumirlo, sin repetirlo brevemente o decirlo con otras palabras, abriendo así las perspectivas más vastas y elevadas de todo el documento; su brevedad se corresponde con su profundidad²⁹. Lo juzga como un pasaje compacto en el que cada palabra tiene su peso, un punto fuerte del texto³⁰, donde se encuentran los pensamientos más importantes, las simplificaciones más esenciales y donde el Santo «va a remachar el clavo»³¹. Según él, representa la cima de la Regla, en cuanto que expresa la orientación propia de toda la parte preceptiva anterior y sitúa los preceptos en sus perspectivas fundamentales: no en un clima de servilismo, sino de amor, en un ambiente de contemplación y amor, con referencia continua a Cristo en un espíritu de libertad cristiana³².

Esta sección es, pues altamente ponderada por el sabio agustino; le asigna una gran importancia, la máxima en el conjunto de la Regla³³. Pero también tenemos objeciones que oponerle. En efecto, de un lado, no distingue entre la relación que pueda tener con la sección A de la que pueda tener con la sección B y, de otro, no percibe división interna alguna, aunque aquí es más comprensible, dada la extrema brevedad del pasaje.

A nuestro parecer, el texto lo configuran dos principios: uno unificador y otro diversificador. El elemento unificador es objetivo: el cumplimiento, por obra del amor, de las prescripciones anteriores. El diversificador es subjetivo: tres son, efectivamente, las actitudes personales desde las que es posible el

28. *L'Enarratio in psalmum 132*, p. 806-807; NA I,45-46; *Le monachisme*, p. 71; NA II, 21.

29. *Le De sancta virginitate*, 268; NA II, 180.

30. *Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana 32* (1982) 93-94; NA II,122-123; *Les Confessions...*, p. 15; NA II, 107 («lejos de ser un apéndice despreciable, me parece que es una parte capital, aun siendo breve»).

31. *Le première livre du De doctrina christiana*, p. 185.

32. *La Loi et la grâce* p. 77; NA I, p. 59); *Spiritualité et vie monastique*, p. 94.96; NA I, 76.78; *Le monachisme*, p. 73; NA II,23 («va hasta el fondo de su proyecto»); *La spiritualité de saint Augustin et la nôtre*, en NA II, 32 («nos hallamos aquí en una de las cimas del escrito»).

33. En el ponderar esta parte no está sólo. Cf., p. ej., G. M. Colombás: «termina el *Praeceptum* con estas maravillosas palabras, tan agustinianas y tan profundamente cristianas» (*La tradición benedictina*, I, p. 411); A. Trapè, que ve en la sección los motivos inspiradores de la vida común, habla de «un período denso de pensamiento y de puro meollo agustiniano» (*La regola*, p.111).

cumplimiento de lo ordenado. Por ello, lo desglosamos de la siguiente manera:

Principio unificador, el amor:

«Que el Señor os conceda observar todos estos preceptos con amor» (*Donet Dominus, ut obseruetis haec omnia cum dilectione*) (R VIII,1a).

Principio diversificador o distintas actitudes personales:

- a) como enamorados de la belleza espiritual (R VIII,1b).
- b) como inflamados por el buen olor de Cristo que desprende una vida santa (R VIII,1c).
- c) no como siervos bajo la ley, sino como personas libres bajo la gracia (R VIII,1d).

En latín:

- a) *tamquam spiritualis pulchritudinis amatores* (R VIII,1b).
- b) *et [tamquam] bono Christi odore de bona conversatione flagrantés* (R VIII,1c).
- c) *non sicut serui sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti* (R VIII,1d)³⁴.

L. Verheijen no parece haber dado importancia a esta diversificación de actitudes personales. Su interés se centra en el primer punto («enamorados de la belleza espiritual»), como si incluyese todos los demás. Recordemos la estructura de la Regla, reducida a su máxima simplicidad, que él proponía: «se trata 1) de *praecepta vivendi* que 2) han de ser observados con amor por la belleza espiritual»³⁵. El punto 1), por lo genérico de los *praecepta vivendi*, puede entenderse que sintetiza bien los capítulos anteriores de la Regla; no así el 2), que sólo hace referencia a la primera de las tres actitudes, olvidando las otras dos que aparecen en el texto con idéntico valor que la primera. Signo de la importancia que asigna a la primera es el hecho de que dedicó tres interesantes artículos a estudiar la belleza espiritual en san Agustín³⁶. La segunda actitud le pasa casi desapercibida; apenas le dedica algunas referencias,

34. El cambio del *tamquam* por el *sicut* en c) obedece sin duda a motivos puramente literarios, para obtener la *variatio*.

35. Cf nota 21. Ya L. Cilleruelo le criticaba señalando que «parece infantil dividir la Regla en dos partes: una formada por tres palabras (*spiritualis pulchritudinis amatores*) y otra por todo el resto» (cf. *La evolución del monacato agustiniano*, en *Estudio Agustiniano* 15 (1980) p. 175, n. 17).

36. *Vers la beauté spirituelle; Comme des amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque; Comme des amants de la beauté spirituelle. Dans les oeuvres du jeune Augustin.*

pero siempre de forma muy genérica, sin concederle valor autónomo³⁷. El tercer punto sí ha sido objeto de su interés y estudio y le ha dedicado un artículo, pero en cuanto criterio para establecer la fecha de composición de la Regla³⁸.

A la luz de lo establecido para la sección segunda (B) de la Regla, aun dentro de la brevedad del párrafo, proponemos una división tripartita. Según ella, cada una de las actitudes personales se corresponde con una de las unidades allí señaladas:

a) El «enamorados de la belleza espiritual» se corresponde con la primera «unidad» (R II), esto es, hace referencia a la concupiscencia de los ojos y a la oración.

b) El «inflamados por el buen olor de Cristo» se corresponde con la segunda unidad (R III-IV), esto es, hace referencia a la concupiscencia de la carne y al ayuno.

c) El «libres bajo la gracia» se corresponde con la tercera unidad (R V-VII), esto es, hace referencia a la ambición mundana y a la limosna.

Formulado esquemáticamente tendríamos, pues:

Concupiscencia de los ojos/oración:

Sección B: R II. Sección C: R VIII,1b³⁹.

Concupiscencia de la carne/ayuno:

Sección B: R III-IV Sección C: R VIII,1c

Ambición mundana/limosna:

Sección B: R V-VII Sección C: R VIII,1d

Gráficamente se puede presentar de la siguiente manera:

37. *Comme des amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, p. 92; NA II, 121: «No en un clima de legalismo, sino de amor, en un ambiente de contemplación y de oración, con una referencia continua a Cristo en un espíritu de libertad cristiana» (*Spiritualité et vie monastique*. p. 94; NA I,76). En cambio, véase cómo resume las perspectivas fundamentales recogidas en esa sección C en otro artículo: «con amor, libremente..., como amantes de la belleza espiritual» (*La Loi et la grâce...*, 77; NA I, 59). Aquí desaparece por completo de la mente del autor. En otros textos, une 1b y 1c como si la belleza espiritual fuese precisamente la de las virtudes que desprenden el buen olor de Cristo.

38. *La Loi et la grâce. La «date ancienne» et la «date récente» de la Règle* (cf. nota 1). Cfr. *Comme des amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, p. 94ss; NA II, 123ss.

A: EL DESEO PLENIFICADO B: EL DESEO "PERVERTIDO" C: EL DESEO RECTIFICADO

Cap. I	Cap. II concupiscencia de los ojos /oración	Cap. VIII, 1b
	Cap. III y IV concupiscencia de la carne /ayuno	Cap. VIII, 1c
	Cap. V, VI y VII ambición mundana/limosna	Cap. VIII, 1d

ESQUEMA 1

Tal es, a nuestro parecer, la estructura interior de la Regla. Ahora sólo queda probar la verdad de lo afirmado.

3. LAS PREMISAS

3.1. En repetidas ocasiones señala san Agustín la existencia de tres categorías de cristianos: los clérigos o ministros de la Iglesia, los siervos de Dios o monjes y los laicos. Cada una de esas categorías la encuentra figurada en santos varones del Antiguo Testamento: Noé, Daniel y Job, respectivamente ⁴⁰. La relación entre las diversas categorías y los personajes se fundamenta en las circunstancias personales de éstos. Noé es figura de los ministros porque éstos gobiernan a la Iglesia en medio del mar de este mundo, como él gobernó el arca durante el diluvio; Job simboliza a los laicos porque, como ellos, tenía

40. Cf. *Enarrationes in psalmos* 36,1,2; 99,13; 132,4-5; *Quaest. evang.* I,12; II,44; *Epistula* 111,4; *De urbis excidio* 1,1; *De pecc. meritis et remissione* II,10,12. Véase P. LANGA, «La trilogía Noé-Daniel-Job», en *Obras Completas de San Agustín XXXIV*, BAC 541, p. 784, nota complementaria 15, con la bibliografía respectiva; por error tipográfico sin duda, aparece la *Epistula* 3, en vez de la 111; y *Quaest. evang.* II,14, en vez de II,44.

posiciones e hijos; Daniel simboliza a los siervos de Dios porque, como ellos también, eligió la vida tranquila (*uitam quietam*) y servir a Dios en el celibato.

En ese mismo contexto, en el *Comentario al salmo 132*, uno de los pasajes en que expone más claramente su ideal monástico, el santo añade significativamente que Daniel fue llamado *uir desideriorum*, varón de deseos (Dn 10,11). A partir de esta constatación se puede comprender el importante papel asignado al deseo en la vida monástica agustiniana. Conviene, no olvidar, sin embargo, que como tal denominación le resultaba ambigua, se vio obligado a precisar de qué deseos se refería: a los deseos celestes, deseos castos y santos⁴¹. Por otra parte, el deseo es un punto crucial de la teología y espiritualidad agustinianas. Pero antes es un concepto clave de su antropología⁴². De aquí la oportunidad de detenernos un poco en la consideración de las distintas clases de deseos que anidan en el corazón del hombre.

3.2. Como punto de partida tomamos el último capítulo del libro primero de las *Confessiones*. Allí san Agustín enumera y agradece a Dios los dones que recibió de Él en su niñez, a la vez que reconoce su pecado e indica en qué consistió. Pero antes de citar el texto y comentarlo juzgamos conveniente hacer referencia a un artículo, ya citado⁴³, de L. Verheijen, cuyas conclusiones nos servirán de ayuda.

Tras examinar el término *confessio* en las *Confessiones*, el sabio agustino concluye que encierra un triple aspecto doble. Con estas palabras compendia los resultados de su análisis:

«En síntesis, sinfonía de miseria humana y de misericordia divina; sinfonía correspondiente de confesiones, de alabanzas y de acciones de gracias; y todo esto en un triple dominio: nada/ser; tinieblas/luz; pecado/santidad (en progresión hacia la salud definitiva y eterna)⁴⁴.

41. *Enarratio in psalmum 132,5*: CC 40,1929-1930: «Daniel uitam quietam elegit, in coelibatu seruire Deo, id est, uxorem non quaerens. Erat uir sanctus, in desiderii caelestibus uitam gerens; tentatus in multis, et inuentum aurum obrizum. Quam quietus erat, qui et inter leones securus erat. Ergo in nomine Danielis, qui etiam uir desideriorum est appellatus (Dn 10,10), sed utique castorum atque sanctorum, significantur serui Dei, de quibus dicitur: *Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum* (Sal 132,1)».

42. Cf. I. BOCHET, *Saint Augustin et la désir de Dieu*, Paris 1982; M. ROSENBERGER, *Der Weg des Lebens. Zum Zusammenhang von Christologie und Spiritualität in der Verkündigung des Hl. Augustinus*, Regensburg 1996, 124ss.

43. *Les Confessions* (cf. nota 26).

44. *Les Confessions*, p. 7; NA II,98. Añadimos otra formulación de lo mismo: «En efecto, sea a modo de conclusión, sea a modo de programa, Agustín ha indicado repetidamente bajo qué luz quería colocar los diferentes temas sobre los que hacer su «confesión», y cada vez

Y continúa:

«El confesante, pues, se coloca ante un Dios que él considera como fuente del ser, como fuente de la luz intelectual y espiritual, como fuente de buena conducta moral. ¿Cómo no reconocer en esta terna la tripartición de la filosofía que Agustín ha atribuido a Platón y que describe en *La ciudad de Dios* 8,3-10 y 11,25?»⁴⁵.

Dicha terna le lleva, a su vez, a *Conf.* 13,11,12 donde san Agustín pone en relación la terna *esse, nosse, velle* con la Trinidad. Lo que nos interesa ahora son las relaciones entre la tripartición de la filosofía «de Platón», la tripartición de la perspectiva de Agustín en su *confessio* y la tripartición de las materias de que el confesante habla a Dios⁴⁶.

Disponemos, pues, del contexto filosófico⁴⁷ en que se coloca el pasaje que vamos a citar y comentar brevemente. Es el siguiente:

subraya que ve por doquier una sinfonía de la «miseria» de la criatura, sobre todo de la criatura humana, y de la misericordia de Dios, que se inclina sobre esta indigencia (nada, pecado, ignorancia)». «Por doquier Agustín ha querido, muy conscientemente, hablar, con acentos diversos, de la misericordia de Dios hacia la miseria humana, y estos en los tres dominios del ser, del conocer y del obrar moral, que están todos dirigidos hacia la salud definitiva, universal y eterna» (*Ib.*, p. 11.13; NA II, 102.104).

45. *Les Confessions...* p. 7; NA II, 98. He aquí algunos de los textos a que hace referencia: «Se alaba a Platón porque, habiendo unido a ambos (Sócrates y Pitágoras), llevando así a la perfección la filosofía que dividió en tres partes: la moral, que se refiere sobre todo a la acción; la natural, que se relaciona con la contemplación y la racional que distingue lo verdadero de lo falso... Quizá ellos (los discípulos de Platón) piensen, respecto de Dios, que en Él se encuentra la causa de la subsistencia, y la razón de la inteligencia y la regla de vida; de estos tres aspectos, uno se refiere a la parte natural de la filosofía, otro a la racional y el tercero a la moral. Pues si el hombre fue creado en tal condición que, por lo que en él hay de más excelente, puede alcanzar al Ser superior a todos los seres, es decir, el único Dios verdadero y perfecto, sin el cual no subsiste naturaleza alguna, ni instruye doctrina alguna, ni aprovecha costumbre alguna: busque a aquel en quien encontramos connexas todas las cosas; contemple a aquel en quien todas las cosas son ciertas; ame a aquel en quien tenemos la suprema rectitud» (*De civitate Dei* 8,4). Y más adelante: «La primera parte fue llamada Física, la segunda Lógica, la tercera Ética (nombres que tienen como correspondientes latinos en los escritos de numerosos autores, parte natural, racional y moral...). No se sigue que estos filósofos (los platónicos) hayan tenido en esta tríada idea alguna de la Trinidad en cuanto Dios, aunque se dice que Platón fue el primero en descubrir y recomendar esta distribución, y que no hubo para él otro autor de las naturalezas sino Dios, ni otro dador de la inteligencia, ni otro inspirador del amor, que hace vivir bien y felizmente» (*ib.* 11,25).

46. Cf. *Les Confessions...* p. 8; NA II, 99.

47. No importa que Agustín atribuya a Platón esa tripartición de la filosofía porque «la description qu'Augustin donne de la philosophie de Platon dans la Cité de Dieu est plutôt une description de la philosophie d'Augustin lui même»; ni debe importarle la cuestión cronológica,

«Se fortalecía mi *memoria*, me equipaba con el *habla*, disfrutaba con la *amistad*; huía del *dolor*, *abyección e ignorancia*. ¿Qué hay en un viviente como este que no sea digno de admiración y alabanza? Pues *todas estas cosas son dones de mi Dios*, que yo no me los he dado a mí mismo. Y todos son buenos y *todos ellos soy yo*... En lo que *pecaba* yo entonces era en buscar en mí mismo y en las demás criaturas, no en Él, los *deleites, grandezas y verdades*, por lo que caía luego en *dolores, confusiones y errores*. Gracias a Ti, *dulzura* mía, *gloria* mía, *confianza* mía y Dios mío, gracias a Ti por tus dones; pero guárdamelos Tú para mí. Así me guardarás también a mí y *se aumentarán y perfeccionarán* los que me diste, y yo seré contigo porque Tú me diste que existiera»⁴⁸.

El texto comienza haciendo mención de una terna de dones que Dios otorgó al niño Agustín. Una terna presentada primero en versión positiva: el vigor de la memoria, el mejor conocimiento del lenguaje, el disfrute de la amistad. En su versión negativa se manifiesta en un triple rechazo: del dolor, de la abyección y de la ignorancia.

Respecto de dichos dones, se imponen algunas consideraciones. La primera, que no son algo accidental al niño o a la persona humana; son constitutivos de su mismo ser. El santo no podía ser más explícito en su afirmación: «*todos esos dones son buenos y todos ellos soy yo*». La segunda, que cada uno de esos dones hace referencia a una de las tres partes de la filosofía: el vigor de la memoria, así como el rehuir el dolor corresponden a la filosofía natural; el mejor conocimiento del lenguaje y la repulsa de la ignorancia, a la filosofía racional; por último, el disfrute de la amistad y el repudio de la abyección, a la filosofía moral. La tercera, que tales dones los recibe el hombre en grado incoactivo; de hecho están orientados a acrecentarse y plenificarse⁴⁹; de ahí que se constituyan en fuente de un triple deseo⁵⁰. El santo habla de su búsqueda de deleites, grandezas y verdades, en referencia asimismo a la filosofía

porque ya en *Contra Academicos* había atribuido á Platón la división de la filosofía en *moralia, naturalia y dialectica* (*Les Confessions...* p. 7; NA II, 98).

48. «... memoria uigebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar, fugieban dolorem, abiectioem, ignorantiam. Quid in tali animante non mirabile atque laudabile? At ista omnia dei mei dona sunt. Non mihi ego dedi haec: et bona sunt et haec omnia ego.... Hoc enim peccabam quod non in ipso, sed in creaturis eius me atque ceteris uoluptates, sublimitates, ueritates quaerebam, atque ita inruebam in dolores, confusiones, errores. Gratias tibi, dulcedo mea et honor meus et fiducia mea, deus meus, gratias tibi de donis tuis; sed tu mihi ea serua. Ita enim seruabis me, et augebuntur et perficientur quae dedisti mihi, et ero ipse tecum, quia et ut sim tu dedisti mihi» (*Conf* 1,20,31: CC 27,17).

49. «... así se aumentarán y perfeccionarán» (cf. fin del texto recogido en la nota anterior).

50. Agustín no emplea aquí el término deseo, pero la realidad está clara bajo el verbo buscar y, antes, negativamente, huir.

natural, moral y racional respectivamente. Estos deseos son la fuerza dinamiadora de la existencia humana en sus diversas facetas. De hecho, significan la aspiración a la plenitud de aquello mismo de que el hombre participa incoativamente. La satisfacción de tales deseos sólo es posible en Dios quien, de una parte, le ha infundido el deseo al otorgarle el don en grado incipiente y, de otra, representa la plenitud a que aspira.

En el caso de Agustín, como en el de cualquier hombre, el pecado se introdujo como elemento perturbador e impidió la satisfacción en Dios de los mencionados deseos. En efecto, como consecuencia del mismo, el hombre los orientó en una dirección equivocada. Tal es la «perversión» del deseo, que consistió en buscar en sí mismo y en las demás criaturas y no en Dios la satisfacción de su ansia de deleite, de grandeza y de verdad. Perversión causante de una situación lamentable, que dejó sus huellas devastadoras. Con referencia al joven Agustín, se puede afirmar que le salió cara, pues le proporcionó dolor, confusión y error, exactamente lo contrario de lo que buscaba. Pero, afortunadamente, hubo lugar también para la reorientación del deseo. Decir que la historia personal de Agustín, que el texto citado recapitula, acaba abierta a la esperanza es decir poco. Cuando el santo lo escribe, lo hace desde la experiencia de que las tinieblas de la «perversión», del extravío, han pasado y brilla para él ya la luz en el camino reencontrado. Dios se le ha manifestado ya como su dulzura, su gloria y su confianza.

Se puede hablar, pues, de tres etapas del deseo: en la primera está orientado hacia Dios; en la segunda se halla «pervertido» o extraviado lejos de Dios; en la tercera vuelve a ser orientado hacia Él. Todas estas etapas son recorribles en la existencia terrena. A ellas puede añadirse una cuarta: la del deseo plenificado en Dios, que pertenece ya a la plenitud escatológica.

3.3. Con vistas a nuestro objetivo, hemos de volver a la etapa de la «perversión» del deseo. Esta tiene su mejor expresión en la terna de pasiones⁵¹ a

51. El origen de este esquema triádico, que, según O. Du Roy, quizá haya que poner en relación con las tres partes del alma de la filosofía platónica: la racional, la irascible y la concupiscible (*L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, p. 344,3), no está claro. Se podría pensar que el santo lo tomó de san Juan, pero no resulta fácil probarlo. De hecho, su formulación conforme a 1 Jn 2,16 en Agustín sólo se va imponiendo con el pasar del tiempo. W. Theiler pensaba que lo había tomado de Porfirio. La propuesta, tomada en consideración por I. Bochet (cf. *Animae Medicinae: La libération de la triple convoitise selon le De vera religione*, en *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): Ripensare Agostino*. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti (Studia Ephemeridis Augustinianum 59), Roma 1997, p. 154, n. 54), fue rechazada por O. Du Roy por no presentar

que hace referencia san Juan (1 Jn 2,16). San Agustín suele designarlas, sirviéndose del texto de la carta apostólica, como concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición mundana (secular)⁵², pero no siempre; los nombres varían con frecuencia según los textos⁵³. Ha de tenerse en cuenta, por otra parte, que cada una de las tres concupiscencias representa la inversión de la dependencia del hombre respecto de cada una de las tres personas divinas; la inversión de las tres relaciones constitutivas del ser creado⁵⁴.

Concedemos especial importancia al hecho de que la terna de las tres concupiscencias esté siempre a flor de labios o a punta de pluma en el Santo. A. Labhardt señala la obsesión por esa tríada de pasiones en el pensamiento de san Agustín hasta en los sermones⁵⁵. Sobre todo en la primera parte de su vida que sigue a la conversión, pero no exclusivamente. Su desarrollo más amplio nos lo ofrece en dos obras: DVR 38,69-55,107, compuesta hacia el 390, y C10 (29,40-39,64), escritas entre el 397 y el 400⁵⁶. A ellas hay que añadir, por criterio de extensión, los *Tractatus in Iohannis epistulam* 2,9-14 (del 407)⁵⁷.

ningún texto concluyente. Según este autor, quizá se trate de un tema filosófico anterior, complementado con la cita bíblica y con la participación del genio de Agustín, bien capaz de crear esquemas nuevos y de sintetizar los que pudiera encontrar. Considera probable que la tríada haya preexistido, pero que el uso que de ella hace Agustín sea original y esté profundamente marcado por su ingenio propio. Basta seguir la evolución y la sistematización para constatarlo (Cf. *L'intelligence de la foi*, pp. 243-263).

52. Lo cual no obsta para que en *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 2,12-14 emplee el término *desiderium* en vez de *concupiscentia*.

53. Cf. por ej., DVR 38,69-71: CC 32,232-234, donde encontramos, además de la ya indicada de san Juan, esta *cupiditas uoluptatis, uel excellentiae, uel spectaculi*; o esta otra: *libido, superbia, curiositas*. Para otras designaciones, cf. nota 56.

54. Cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, p. 343. 352-353. 355. 362. 364. 365.

55. *Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*, en *Museum Helveticum* 17 (1960) 222, citado por O. Du Roy en *L'Intelligence de la foi...*, p. 344, n. 2.

56. Téngase en cuenta que la sección señalada de DVR aparece encorchetada con la cita de 1 Jn 2,16. Por otra parte, la terna de pasiones o concupiscencias no sólo aparece en el pasaje indicado, sino también en otros anteriores. Helas aquí, con el término latino que alude a cada una de ellas: 10,18: CC 32,199 (*colere animam, corpus, phantasmata*); 34,64:229 (*sensibus c., consuetudine h., laudibus h.*), y otras en que la avaricia sustituye a la concupiscencia de los ojos, a saber, 3,5:191 (*caste, desertis diuitiis, honoribus*); 16,31:206 (*diuitias, honoribus, carnales filios*).

En la *Confesiones* aparece también en otros numerosos pasajes, además del libro décimo: 1,10,16: CC 27,9 (*uictorias, aures, curiositas*); 1,19,30: 16-17 (*spectandi, gula, excellentiae*); 1,20,31: 17 (*dolor, abiectio, ignorantia, dolor, confusiones, errores; uoluptates, sublimitas, ueritas; dulcedo, honor, fiducia*); 2,5,10: 22 (*species, congruentia, decus*); 3,1,1-3,6: 27-29 (*libido, spectacula, excellere*); 3,8,16:35-36 (*libido principandi, l. spectandi, l. sentiendi*); 4,1,1: 40 (*gloria, spectacula, libidines*); 4,2,2-3: 40-41 (*cupiditas, libido, superstitio*); 5,3,5: 59 (*exaltationes,*

3.4. El deseo «pervertido» se manifiesta, pues, en la triple concupiscencia, por la que el hombre busca fuera de Dios lo que sólo en Él puede hallar en la plenitud anhelada. Pero el hombre tiene la posibilidad de reorientar dicho deseo en su justa dirección, esto es, hacia Dios. No por sí mismo, sino por mediación de Jesucristo. De hecho, ya desde sus primeros escritos, san Agustín suele presentarlo en esa función. Jesucristo vence la tentación que significa cada una de las concupiscencias y señala la nueva dirección que ha de tomar el deseo del hombre⁵⁸. Veamos ahora sólo algunos ejemplos⁵⁹.

3.4.1. Un primer texto lo encontramos en la obra *De genesi aduersus manichaeos*, escrita en Tagaste hacia el 389.

En el capítulo 33 del primer libro, el santo establece una comparación entre los siete días de la creación y las siete edades del mundo. Sostiene que la predicación del Señor da fin al quinto día y comienzo al sexto en que aparece la senectud del hombre viejo. Se trata de una edad en que el reino «car-

curiositates, luxuria); 9,1,1: 133 (*uoluptas, lux, honor; dulcior, clarior, sublimior*); 13,21,30: 259 (*superbia, luxuria, scientia*); 13,23,33: 261 (*piscium, uolatilium, pecorum-ferarum*). A ellas habría que añadir otras ternas en que, el lugar de la «concupiscencia de los ojos», es ocupado por la avaricia: cf. 2,5,11: 22-23 (*coniugem, praedium, ulcisci*); 6,6,9: 133 (*honores, lucri, coniugium*); 6,11,19: 87 (*honor, uxor, pecunia*); 9,1,1: 133 (*ambiendi, acquirendi, uolutandi; claritas, diuitiae, salus*).

57. Aunque los textos señalados ofrezcan los comentarios más amplios a la tríada, conviene no olvidar que hay otros muchos que, al menos, la mencionan brevemente en una formulación u otra. Con anterioridad al DVR la tríada aparece en *De moribus ecclesiae* I 15,25; 19,36; 21,38-39: ed. J.K.Koyle, p. 278; 283; 284-285; *De genesi aduersus manichaeos* I 23,40; 2 2,26,40: PL 34,192.217 (del 389), *De musica* VI,13,39: PL 32, 1184 (del 390 [Aunque al respecto hay que contar con la posibilidad de que el libro VI haya sido revisado varios años más tarde]). Inmediatamente después del DVR, la encontramos en *De libero arbitrio* II 19,53 (199) CC 29,272 (del 391); *De duabus animabus* 9: CC CSEL 25/1,62; *Enarrationes in psalmos* 7,9; 8,13; 9,8: CC 38,43.55-57.62 (del 392); *Epist.* 27,2-3: CSEL 34/1,97-98ss. Ya en la órbita cronológica de las *Confessiones* contamos con *Sermo* 284,5: PL 38,1291-1292 (en la hipótesis de que haya sido predicado en el 397; cf. nota 67); *De agone christiano* 6,6: PL 40,294; *De catechizandis rudibus* 27,55: CC 46,177-178 (del 404); *Quaestiones evangeliorum* II 47: PL 35,1332 (del 400); *Sermo* 313 A (Denis 14),2: MA I,66-67 (del 401 o antes); *Sermo* 311,6,6: PL 38,1416 (del 405). Con posterioridad a los *Tractatus in Iohannis epistulam* y a cierta distancia la encontramos en *Sermo* 335 B (Guelf 31),4 (del 410-412); *Sermo* 112: RBén 76 (1966) 44-54 (del 411 al 420), *De Trinitate* XII,9,14: CC 50,368-369; *Epistula* 145,2: CSEL 44,267; *Sermo* 96,4,4-7,7: PL 38,586-588 (del 416-417); *De ciuitate Dei* XII,1,2; XXI,16: CC 48,355.782. Sin fecha, *Sermones* 9,18 y 17,2: CC 41, 143-144.238.

Cf. el cuadro presentado por O. Du Roy, en *L'intelligence de la foi...* pp. 351, nota 1.

58. Este es, podríamos decir, el reverso de la moneda; el anverso hay que verlo en la presentación de Cristo como aquel que realiza las tres partes de la filosofía, física, ética y lógica. Al respecto véase el artículo de I. Bochet, citado en tota 51.

59. Otros irán saliendo a lo largo del estudio.

nal» sufre una violenta sacudida, pues se derriba el templo y cesan los sacrificios. Pero, a la vez que el hombre viejo camina hacia el fin de su vida, nace el nuevo que ya vive del espíritu. Si en el día quinto Dios había ordenado a las aguas que produjesen reptiles de almas vivas (cf. Gen 1,20-23), en el sexto ordenó a la tierra que produjese ese alma viva (Gen 1,24-25), gracias a la cual se comienzan a desear los bienes eternos. Los reptiles de almas vivas son símbolo de los judíos en medio de los gentiles, el alma viva es figura de quienes iban a creer de forma estable en el evangelio. Además, si en el sexto día creó Dios al hombre a imagen y semejanza suya (cf. Gen 1,26), en la sexta edad nace el Señor en la carne; más en concreto todavía, como en el sexto día, los creó varón y mujer, así en la sexta edad nacieron Cristo y la Iglesia. Más aun,

«en el sexto día el hombre es puesto al frente de las bestias, los reptiles y las aves del cielo, de igual manera que en la sexta edad Cristo gobierna las almas que le obedecen. Estas vinieron a su Iglesia, unas de los gentiles, otras del pueblo judío, para que Él domeñase y amansase a los hombres, ya a los entregados a la concupiscencia de la carne –equiparados a las bestias–, ya a los cegados por la tenebrosa curiosidad –equiparados a los reptiles–, ya a los envanecidos por el orgullo –equiparados a las aves–»⁶⁰.

El santo no se atiene aquí a la terminología específica de san Juan al señalar las tres concupiscencias. La realidad última, sin embargo, es la misma. Lo que interesa es, primero, la afirmación explícita de que las especies de animales sobre las que Dios mandó al hombre que dominase: bestias, reptiles, aves, son símbolo de las personas entregadas a cada una de las concupiscencias: la de la carne, la de la curiosidad y la del orgullo; segundo, que, con la misma claridad, presenta al hombre que ha de dominar sobre tales animales como símbolo de Cristo que «domestica» a tales hombres, esto es, que domina a cada una de las concupiscencias. Con otras palabras: pone fin a la perversión del deseo, pues, al dominar sobre él, lo orienta hacia sí.

3.4.2. El segundo texto corresponde al libro primero de la obra *De doctrina christiana*, escrito hacia el 397. En él expone cuáles son las *res* o contenidos en la Escritura, distinguiendo tres clases: unas que han de ser objeto de disfrute (*frui*), otras que han de ser objeto de uso (*uti*) y otras, por fin, que

60. «Et praeponitur homo illo die pecoribus et serpentibus et volatilibus caeli, sicut in ista aetate Christus regit animas obtemperantes sibi, quae ad ecclesiam eius, partim de gentibus, partim de populo iudaeorum venerunt, ut ab eo domarentur atque mansuescerent homines, vel carnali concupiscentiae dediti sicut pecora, vel tenebrosa curiositate oscurati quasi serpentes, vel elati superbia quasi aves» (*De genesi adversus manichaeos* 1,33,40: PL 35,192-193).

pueden ser objeto de uso y de disfrute⁶¹. Luego se detiene en mostrar cuáles son esas realidades objeto del *frui*, identificándolas con las personas de la Santísima Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo⁶². Pero, aunque están a disposición de los hombres, estos no las logran porque «son, por así decir, rechazados de la patria por los vientos contrarios de sus costumbres depravadas. Se van tras los bienes de menor categoría e inferiores a aquellos mismos que personalmente reconocen como mejores y superiores»⁶³. De ahí que sea necesaria la purificación⁶⁴, posible gracias a la encarnación de Jesucristo. Escribe el santo:

«Deseando sanar al hombre, la Sabiduría de Dios se presentó personalmente para llevar a cabo dicha obra, convirtiéndose ella misma en médico y en medicamento a la vez. Así, pues, dado que el hombre cayó por orgullo, ella recurrió a la humildad para curarlo; dado que fuimos engañados por la sabiduría de la serpiente, fuimos liberados por la necedad de Dios...; nosotros hicimos mal uso de la inmortalidad, razón por la que morimos; Cristo hizo buen uso de la mortalidad, razón por la que vivimos. Por el espíritu corrompido de una mujer entró la enfermedad; del cuerpo virgen de una mujer surgió la salud»⁶⁵.

Al presentar a Cristo, Sabiduría divina, como médico y medicamento, alude indirectamente a la situación de enfermedad en que se hallaban aquellos a los que vino. Para la referencia anterior a tal enfermedad el santo no recurrió al esquema de las tres concupiscencias. Pero el esquema sí aparece, en cambio, en el trasfondo, al describir la obra sanadora. De hecho, es fácil reconocer en el texto citado la referencia tanto a las tres partes de la filosofía como a las tres concupiscencias. El orgullo (su contrario, la humildad) remite a la filosofía moral y a la ambición mundana; la sabiduría (su contrario, la necedad), a la filosofía racional y a la concupiscencia de los ojos; la corrup-

61. *De doct. christ.* I,3,3; CC 32,8. Sólo una perífrasis permitiría traducir con exactitud los términos latinos aquí usados. Cf., al respecto L. VERHEIJEN, *Le première livre du De doctrina christiana*, p. 171. Todo el artículo es enriquecedor, ayudando a comprender mejor el pensamiento del santo respecto de cada una de esas tres *res*.

62. *Ib.* I,5,5; CC 32,9.

63. *Ib.* I,9,9; CC 32,11-12.

64. *Ib.* I,10,10; CC 32,12

65. «... sic sapientia Dei hominem curans, se ipsam exhibuit ad sanandum, ipsa medicus, ipsa medicina. Quia ergo per superbiam homo lapsus est, humilitatem adhibuit ad sanandum. Serpentis sapientia decepti sumus, Dei stultitia liberamur... Nos immortalitate male usi sumus, ut moremur; Christus mortalitate bene usus est, ut uiueremus. Corrupto animo feminae ingressus est morbus; integro corpore feminae processit salus» (1,14,13; CC 32,14).

ción (su contrario, la salud), a la filosofía natural y a la concupiscencia de la carne.

Lo que nos interesa, sobre todo, es señalar que san Agustín especifica la obra de Cristo, poniéndola en relación implícita al menos con cada una de las tres concupiscencias. Su encarnación significa la superación de todas ellas.

3.4.3. Hay todavía otros textos en que san Agustín vincula muy estrechamente las tres concupiscencias con la persona de Jesucristo, en cuanto superador de las mismas. Nos referimos a aquellos en que expone las tentaciones a que el diablo sometió a Jesús en el desierto (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13)⁶⁶.

El exégeta distingue dos clases de tentaciones: una en que el tentador trata de conseguir lo que pretende recurriendo a los atractivos mundanos (*blandimenta*); otra en que se sirve del temor⁶⁷. Utilizando imágenes bíblicas, en la primera presenta al tentador disfrazado de serpiente insidiosa, en la segunda de león rugiente⁶⁸. Por lo que se refiere al Señor, esta segunda la sufrió en la pasión; a ella alude el evangelista san Lucas al decir: *Acabada la tentación, el diablo se alejó de él «hasta el tiempo oportuno»* (Lc 4,13); la primera en el desierto, donde la sufrió en la triple forma en que puede ser puesta a prueba la apetencia humana: mediante el placer, la curiosidad o la soberbia. Según el santo, la primera tentación de Jesús se corresponde con la concupiscencia o deseo de la carne; la segunda (según san Mateo, tercera según san Lucas) con la concupiscencia de los ojos; la tercera (según san Mateo, segunda según san Lucas) con la ambición mundana. Todo lector del evangelio sabe que Jesús superó las tentaciones y, por tanto, las concupiscencias.

Una vez más, Cristo aparece puesto en relación específica con cada una de las tres concupiscencias en condición de vencedor de las mismas. Pero esta relación específica ha de ser complementada con otro aspecto. San Agustín no se limita a poner de relieve el hecho; más hincapié hace en el porqué se sometió a ellas. En su opinión lo hizo para enseñar al cristiano a luchar, pues

66. Cf. *De uera religione* 38,71: CC 32,233-234 (a. 390); *En. in ps.* 8,13: CC 38,55-57 (a. 392 o 394); *Sermo* 284,5: PL 38,1291-1292; *Tractatus in Ioannis epistolam al Parthos* 2,13-14: PL 35,1996-1997 (a. 407).

Cf. G. LEONARDI, *Le tentazioni di Gesù nella interpretazione patristica*, en *Studia Pataviana* 15 (1968) 229-262; espec. pp. 255-256. Según este estudio, san Agustín es el único autor de la época patristica que con certeza establece una correspondencia entre las tres tentaciones sufridas por Jesús y la triple concupiscencia mencionada por 1 Jn 2,16 (*ib.* p. 261).

67. Cf. *En. in ps.* 8,13: CC 38,55-57; *Sermo* 284,5: PL 38,1291-1292; cf. también *En. in ps.* 30 II,1,10: CC 38,187-189.

68. *Sermo* 284,5: PL 38,1291-1292.

las tentaciones a las que tuvo que enfrentarse Jesucristo son las mismas a las que tiene que enfrentarse él. Como maestro, dice, enseñó a sus discípulos con qué armas han de enfrentarse al enemigo: con la palabra de Dios. Pero tampoco se conforma con presentar sólo el ejemplo de Jesús; a sus oyentes ofrece, además, otro recurso para superar la prueba, que parte de una lectura en profundidad de las palabras con que Jesucristo salió victorioso.

Al respecto, merece consideración especial el sermón 284, predicado según algunos autores el año 418, pero, según otros, el 397⁶⁹. Con ocasión de hablar de los mártires que combatieron hasta la muerte en pro de la verdad (Sir 4,33), introduce el ejemplo de Cristo en lucha con el diablo en el desierto. Como tantas otras veces, aduce la razón por la que Cristo permitió ser tentado. Hela aquí:

«¿Por qué permitió que le tentara, sino para enseñarnos a ofrecer resistencia al tentador?

Si el mundo te promete el placer carnal, respóndele: “Más deleitoso es Dios”.

Si el mundo te promete honores y dignidades seculares, respóndele: “El reino de Dios es más excelso que todo”.

Si el mundo te promete curiosidades superfluas o dañinas, respóndele: “Sólo la verdad de Dios no se equivoca”»⁷⁰.

La novedad del texto está en indicar el mecanismo mediante el cual se puede superar el atractivo de las concupiscencias. Es evidente que erraría el camino quien tratase de suprimir el deseo, arraigado en el mismo ser del hombre. Lo metodológicamente correcto consiste en ofrecerle la posibilidad de satisfacerse en un objeto de superior categoría, en brindarle una alternativa superior. Es lo que propone aquí el santo. El deseo del hombre es reorientado hacia Dios. En él el hombre encontrará en plenitud lo que mendiga de las concupiscencias.

Podemos ya sintetizar. Por su procedencia de Dios, el hombre experimenta un triple deseo, innato, en su mismo ser. El pecado de origen torció su dirección y el deseo legítimo se tornó en triple concupiscencia, dañina y a la larga destructora; en enfermedad, por tanto. Esta enfermedad hizo necesaria

69. Optan por el 418, Morin, Konzelmann y La Bonnardière; por el 397, Lambot y Perler. Cf. P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les sermons de saint Augustin*, Steenbrugis 1976, p. 128.

70. «Quare se permisit tentari, nisi ut doceret resistere tentatori? Promittit mundus carnalem voluptatem, responde illi: Delectabilior est Deus. Promittit mundus honores et sublimitates saeculares, responde illi: Altius est omnibus regnum Dei. Promittit mundus superfluas et damnabiles curiositates, responde illi: Sola non errat veritas Dei» (S. 284,5: PL 38, 1291).

la presencia del médico, el Hijo de Dios hecho hombre. En su misma persona se mostró vencedor de ese triple mal, mal que sigue venciendo en quienes recurren a su arte. Su terapia: ofrecer algo mejor. ¿Cuál es esa realidad mejor? En el sermón citado, san Agustín hablada del deleite que produce Dios, de la excelsitud del reino de Dios y de inerrancia de la verdad de Dios. En definitiva, Dios. Dios es la alternativa a la triple concupiscencia. Pero en otros textos Agustín concretará más: ese Dios es Jesucristo mismo. Lo que ofrecen las concupiscencias lo otorga Jesucristo mismo de forma más plena y auténtica. Como aparecerán en su momento, no es necesario traerlos aquí.

Si alguien quisiera demostrar que en el desierto arenoso y árido ha nacido una flor, necesitaría pruebas sólidas para convencer; si, por el contrario, pretendiera mostrar que ha nacido en un cuidado jardín le sería mucho más fácil, porque es natural que en un jardín haya flores. Esta imagen tiene por finalidad dar razón de las premisas anteriores. Con ellas no hemos pretendido sino mostrar que nuestra propuesta no nace como rara flor en el desierto, sino como una flor más en un jardín en que abundan. La propuesta, pues, es asumible de entrada. No pedimos al texto algo que su autor no estaba capacitado o dispuesto a dar, sino algo que él regalaba con absoluta generosidad.

(continuará)

PÍO DE LUIS, OSA
Estudio Teológico Agustinano
Valladolid

La propuesta de Lindbeck acerca de las *doctrinas religiosas.*

Hacia una visión postliberal de la Teología

1. INTRODUCCIÓN

En 1984 publicó Lindbeck¹ un escueto libro de seis capítulos titulado *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*². La obra alcanzó de forma rápida una gran resonancia en medios teológicos anglosajones recibiendo comentarios, observaciones y respuestas de toda índole³. En el continente europeo el libro pasó prácticamente desapercibido⁴. La obra

1. George A. Lindbeck, profesor de Teología en la Yale Divinity School (Universidad de Yale) hasta 1994. Nacido en 1924 y educado en Minnesota y Yale. De confesión luterana, fue observador en el Concilio Vaticano II. Sus preocupaciones teológicas se han centrado en el ecumenismo teniendo una participación activa en los diálogos mantenidos entre las Iglesias católica y luterana, ocupando además puestos de responsabilidad en la comisión católico-luterana, véase (Ford 1994, II, x) y (Lindbeck 1984, 26,n.1). La lista de sus publicaciones, junto con su actividad ecuménica, puede verse en (Marshall 1990, 283-298) y, más completa, en (Lindbeck 1994a, 199-206).

2. Desde ahora abreviado *ND*. Publicado por Westminster Press (Philadelphia) / SPCK (Londres). Es un libro de sólo 142 páginas. Según confiesa el autor la obra recoge ideas que ya comenzó a exponer en una serie de conferencias dictadas en 1974 en la Gonzaga University (*ND* 12).

3. Tuvo reseñas, entre otras, en *Expository Times* (Macquarrie 1984-85); *Journal of Theological Studies* (Ford 1986); *Modern Theology* (Corner 1986); *The Journal of Religion* (Gerrish 1988). La revista *The Thomist* le dedicó un número monográfico en julio de 1985 recogiendo las ponencias de un congreso tenido sobre el libro. Lo mismo hizo *Modern Theology* con su segundo número de 1988. Obra de reconocimiento a Lindbeck es (Marshall 1990). La bibliografía sobre su obra es muy numerosa como puede verse al final del artículo. Incluso hay tesis doctorales sobre el tema, así (Barrigar 1995), (Elkins 1993) o (Herholdt 1992).

4. El libro fue recensionado en la *Theologische Revue* (Wiedenhofer 1988) y comentado en *Evangelische Theologie* (Wainwright 1986). Recientemente ha sido traducido al alemán con un nuevo prólogo añadido por el autor: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*.

bien merece un breve comentario pues Lindbeck ha presentado una de las propuestas más innovadoras que hay en la actualidad sobre qué es una religión y, más en particular, sobre qué son las afirmaciones de fe que una religión hace. La alternativa que da el autor desemboca en una nueva forma de entender la teología. Aboga por una *teología postliberal*.

En primer lugar haremos un resumen muy sucinto del libro. Un segundo apartado tratará algunos de los factores que más han podido influir en la postura de Lindbeck. Para finalizar expondremos algunos comentarios críticos.

2. PROPUESTA DE LINDBECK

Brevemente vamos a exponer algunas de las ideas clave del libro.

2.1. Consideraciones previas

Lindbeck se centra en la naturaleza de lo que él llama *doctrinas religiosas*, es decir, en los sistemas de creencias que –en sentido amplio– constituyen lo característico de cada religión. Las doctrinas abarcan los dogmas en sentido estricto, pero también otra serie de creencias no tan solemnemente formuladas e, incluso, las normas de acción que dirigen el comportamiento de los creyentes⁵.

Según sea nuestra comprensión de lo que son las doctrinas, así tendremos una determinada concepción de lo que es una religión. El análisis, por lo tanto, no se circunscribirá a las doctrinas, sino que pretenderá ser también una teoría de la religión en sentido más amplio. De hecho, en la práctica, el autor hace primero una teoría de la religión y después aclara el concepto de doctrina.

Añade Lindbeck que, dado que su trabajo se enmarca dentro de una teoría general de la religión, entonces sus propuestas no son específicamente teológicas o cristianas. Va a ser así en el ideal, pero en la práctica el asunto del

Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter (Kaiser: Gutersloh 1994). Una amplia recensión de la traducción se encuentra en *Theologische Literaturzeitung* (Albrecht 1995) y también en *Theologisch-praktische Quartalschrift* (Eckerstorfer 1997). Ver igualmente (Ott 1994, 128-131).

5. "...norms of communal belief and action which are generally spoken of as the doctrines or dogmas of churches" (ND 7). Lindbeck emplea el concepto de dogma en forma muy laxa. Prefiere utilizar el término *doctrina* en sentido amplio.

libro es el cristianismo⁶ y el motivo que le ha impulsado a escribirlo ha sido su experiencia en actividades ecuménicas. Sus preocupaciones son, pues, más teológicas que teoréticas⁷ y tendrán como resultado final una nueva forma de comprender la religión cristiana y su credo. El autor la va a llamar *postliberal*, teología postliberal.

2.2. Tres formas de comprensión de lo religioso

Las teorías teológicas acerca de la religión y su contenido doctrinal se pueden clasificar en tres tipos⁸.

2.2.1. Comprensión proposicional de la religión

Es aquella que insiste en los aspectos cognitivos de la religión, en su contenido proposicional, es decir, en su cuerpo de doctrina. En esta concepción se considera lo fundamental de una religión al conjunto de enunciados informativos que hace acerca de una realidad objetiva⁹. Tales enunciados, como es obvio, se consideran verdaderos. Se concibe la religión en forma similar a como se ha entendido tradicionalmente la ciencia o la filosofía: conjunto de proposiciones verdaderas que nos informan acerca de un aspecto de la realidad, o de la realidad en su conjunto¹⁰. Esta postura, afirma Lindbeck, estaría cada vez más a la defensiva. Sería una posición preliberal en la que se piensa que la religión está exenta de error y se defiende la típica idea de revelación y de depósito de la fe¹¹. Las religiones distintas de la nuestra podrían tener un conjunto de enunciados verdaderos, pero también otra serie de ellos falsos. Queda imposibilitada cualquier reconciliación doctrinal si no se realiza una capitulación de principios¹².

7. "This suggests, quite rightly, that the motivations for this book are ultimately more substantively theological than purely theoretical. As one who is deeply concerned about Christian unity" (ND 10).

8. Los resume en (ND 16-17) y aparecen continuamente a lo largo de la obra.

9. "Church doctrines function as informative propositions or truth claims about objective realities" (ND 16).

10. "Religions are thus thought of as similar to philosophy or science as these were classically conceived" (ND 16).

11. Como ejemplo paradigmático de esta noción de religión podríamos considerar nosotros la autocomprensión de la Iglesia católica tal y como se expresa en el *Catecismo de la Iglesia Católica*.

12. Dicho lo cuál no hay ecumenismo posible, véase (ND 16).

2.2.2. Comprensión expresivo-experiencial de la religión

Una segunda forma de entender lo religioso insiste en la dimensión experiencial y expresiva de la religión y considera que los contenidos doctrinales no son informativos acerca de una realidad objetiva. Es la visión liberal de la religión. El credo no es lo decisivo de la religión pues las creencias no son realmente enunciados, sino manifestación o expresión simbólica de sentimientos, experiencias, actitudes internas u orientaciones existenciales¹³. Se considera la religión en forma parecida a lo que es la experiencia estética. Esta idea surge de las tendencias liberales que comenzaron con Schleiermacher y habría ido en ascenso con el paso del tiempo. No se podría –por lo tanto– hablar de una religión verdadera, sino de las diferentes religiones como objetivaciones de las mismas experiencias humanas básicas¹⁴. Esta concepción de lo religioso lleva a pensar, por ejemplo, que el budismo y el cristianismo son en el fondo la misma fe aunque expresadas de forma diferente¹⁵.

En ocasiones esta forma de entender lo religioso se entremezcla con la primera. Sería una vía intermedia que intentaría combinar ambas. Habría a la vez una insistencia tanto en los aspectos cognitivos como en los simbólicos y expresivos de la religión. Gran parte de la teología postconciliar, especialmente la católica, debería incluirse aquí. Rahner, Lonergan y otros serían representantes típicos de esta corriente.

2.2.3. Comprensión lingüístico-cultural de la religión

Frente a las dos posturas anteriores presenta Lindbeck otra posibilidad. Propone una alternativa que no se centra ni en el aspecto cognitivo, ni en el expresivo-experiencial de la religión, sino que pone el énfasis en aquellas características que hacen de una religión algo semejante a un lenguaje o a una cultura¹⁶.

13. "... interprets doctrines as noninformative and nondiscursive symbols of inner feelings, attitudes or existential orientations" (ND 16).

14. A esta línea pueden hacerse aproximaciones desde la fenomenología de la religión y, así, acentuar una experiencia común de lo sagrado que puede poseer la especie humana. Las religiones serían respuesta a ella. Es el caso de Otto o de Mircea Eliade. También caben lecturas desde otro punto de vista: recalcar las necesidades individuales de sentido de la vida, tal y como recuerdan Luckmann o Berger por ejemplo. Se insiste entonces en el papel de la religión proporcionando bienestar o realización personal, véase (ND 22). En ambas visiones se diluye la importancia de los credos.

15. Con lo cuál, no haría falta ningún tipo de ecumenismo, véase (ND 17).

16. "... it is similar to an idiom that makes possible the description of realities, the formulation of beliefs, and the experiencing of inner attitudes, feelings, and sentiments. Like a

Así como cada lenguaje objetiva, categoriza, la realidad de una forma determinada y única, del mismo modo actúa la religión. Tener una fe religiosa se puede parecer bastante a lo que significa adquirir competencia lingüística en la gramática y recursos léxicos de una lengua¹⁷. Las religiones se conciben como diferentes idiomas para construir la realidad, expresar la experiencia y ordenar la vida¹⁸. Estamos ante una visión postliberal de la religión.

Lindbeck entiende que cada lenguaje lleva asociada una forma de vida y que conlleva un modo determinado de comprender la realidad¹⁹. La función de los contenidos doctrinales es, en este contexto, la de ser reglas comunitarias respecto al pensamiento, acciones y actitudes de quienes forman parte de dicha comunidad²⁰. Su papel es similar al que desempeñan las reglas gramaticales respecto a un lenguaje. En ningún caso serán ni símbolos expresivos ni afirmaciones verdaderas, sino sólo reglas que, en caso de oposición entre algunas de ellas, basta con especificar cuándo se usan unas y cuándo otras²¹. Las doctrinas que posee cada religión pertenecen a un discurso de segundo orden respecto al lenguaje religioso, constituyen un metalenguaje del mismo²².

Si en lugar de tratar de lenguas consideramos culturas y pensamos las diferentes culturas como realidades que condicionan el pensamiento y la acción humana, que objetivan la realidad de una forma radical, entonces tenemos la otra imagen que plantea Lindbeck para entender lo que es una religión²³.

2.3. Consecuencias de la aproximación lingüístico cultural

La visión de lo religioso que propone Lindbeck tiene una serie de consecuencias que él mismo expone.

culture or language, it is a communal phenomenon that shapes the subjectivities of individuals rather than being primarily a manifestation of those subjectivities" (ND 33).

17. Véase (ND 22). Lindbeck recoge el concepto de *competencia* clave en toda la lingüística generativo-transformacional a partir de Chomsky.

18. "In a cultural-linguistic outlook, religions are thought of primarily as different idioms for construing reality, expressing experience and ordering life" (ND 47-48).

19. (ND 17-18). Recoge las ideas del segundo Wittgenstein.

20. Las doctrinas son "comunally authoritative rules of discourse, attitude and action" (ND 18).

21. Este papel regulativo que desempeñan los credos lo retrotrae Lindbeck a la antigüedad cuando se habla de *regulae fidei*, véase (ND 18).

22. Las doctrinas "assert nothing either true or false about God and his relation to creatures, but only speak about such assertions" (ND 69).

23. Lindbeck asume la concepción de cultura y de religión que mantiene Geertz.

2.3.1. Superioridad explicativa del modelo lingüístico-cultural

El autor destaca que su modelo es más explicativo que los otros dos. No obstante, aunque compare entre sí, por separado, las tres aproximaciones a la religión, va a poner el acento en la superioridad de su modelo frente a la teología católica postconciliar caracterizada por ser una mezcla de las dos primeras interpretaciones de lo religioso.

La teología postconciliar parte, en primer lugar, de una experiencia religiosa básica subyacente a todos los hombres y que aflora de diferente manera en las distintas religiones. Habría un sustrato religioso común. Sobre dicha base se recibe la revelación cristiana²⁴. A este propósito recuerda Lindbeck la expresión de Tillich de la religión como substancia de la cultura y recalca que no es así. Una religión es como un esquema o marco conceptual (*framework*) lingüístico-cultural que conforma la totalidad de la vida y del pensamiento²⁵. Lo hace de forma previa a la experiencia religiosa. Más claro, la experiencia religiosa viene determinada por cada una de las religiones concretas²⁶. La religión es vista como un fenómeno comunitario que condiciona las subjetividades de los individuos y no una manifestación previa a ellas²⁷. Con la religión ocurre igual que con la realidad empírica, se ve desde el lenguaje, este nos permite categorizar la experiencia²⁸. No es primero la expe-

24. Cita reiteradamente a Lonergan, por ejemplo en (ND 31-32).

25. "A kind of cultural and/or linguistic framework or medium that shapes the entirety of life and thought" (ND 33).

26. Véase (ND 32).

27. Véase (ND 33-34). No habría nada en común entre la experiencia de un Dios personal tal y como lo plantea el cristianismo y la experiencia budista de lo sagrado. ¿Por qué son experiencias radicalmente distintas para sus respectivos creyentes?, porque dichas experiencias vienen construidas por los mismos creyentes a partir de lo que dice su religión. Lindbeck toma esto por un hecho incontestable. Volveremos sobre el tema al estudiar el trasfondo teológico que late en las afirmaciones de Lindbeck.

28. Lindbeck recurre al conocido ejemplo de los colores, (ND 36-37). El estudio clásico es el de B. Berlin y P. Kay, *Basic Color Terms* (University of California Press: Los Ángeles 1969). Estudiaron los términos para denominar los colores en cerca de un centenar de lenguas y sus resultados dan pie, según algunos, a considerar el lenguaje como un medio radical para clasificar y conceptualizar nuestras experiencias. Los seres humanos poseemos un órgano visual –como otros muchos seres vivos– para distinguir los diversos colores a base de gradaciones de tono, luminosidad y saturación. *Percibimos* un "continuo del color". Pero, a diferencia de los animales poseemos el mecanismo que nos capacita para categorizar esos colores verbalmente, *vemos* colores determinados. En otros términos, ese continuo de color lo dividimos en diferentes puntos por medio del lenguaje. Así un español *ve* algo que es azul, rojo o amarillo, sin embargo algunos grupos de Nueva Guinea sólo *ven* en blanco y negro. Los límites conceptuales entre colores varían frecuentemente de un idioma a otro, con lo que surge el

riencia y después la religión, sino justo al revés²⁹. No puede haber una base experiencial común; así, el amor cristiano, el budista y la *fraternité* ilustrada son experiencias completamente diferentes³⁰. Lo más que puede haber es cierto aire de parecido de familia. Los datos empíricos que proporciona el estudio de las diferentes religiones avalarían la visión lingüístico-cultural y no la expresivo-experiencial.

Si dejamos ahora los aspectos experienciales y pasamos a considerar los proposicionales, igualmente expone Lindbeck la superioridad de su modelo. Lo que el sujeto utiliza para estructurar todas las dimensiones de su existencia creyente no es, primariamente, un conjunto de proposiciones o enunciados verdaderos que son creídos, sino que es un conjunto de esquemas o historias (*stories*)³¹ que constituyen el medio en el cual el creyente se mueve. Dichos esquemas, narraciones o historias, asimilados por el individuo, se convierten, en la práctica, en un conjunto de habilidades o destrezas (*skills*) que le permiten organizarse la vida y desenvolverse en ella desde la fe³². Ser una persona creyente en una determinada religión equivale a interiorizar un conjunto de habilidades por práctica y entrenamiento³³. Se aprende cómo sentir, actuar y pensar en conformidad con una determinada tradición religiosa del mismo modo que se aprende el idioma materno. El conocimiento primario que se adquiere de una religión no es acerca de ella, ni de lo que enseña, sino cómo ser creyente o miembro de esa religión en concreto, en la práctica³⁴. En

problema de la traducibilidad. En su caso más extremo hay lenguajes que sólo tienen dos términos de color, blanco y negro, frente a lenguajes que poseen gran número de ellos. ¿Cómo traducir entre ambas lenguas? Esto puede desembocar en posturas relativistas radicales como la ya defendida por Sapir y Whorf en las décadas de los años 20 y 30: las distintas lenguas crearían mundos conceptuales profundamente distintos. Lindbeck cae dentro de esta órbita.

29. Véase (ND 34). La teoría determina la experiencia tal y como ocurre en la filosofía de la ciencia del Kuhn más clásico. Una religión es, en el fondo, como un paradigma científico. En un sentido más amplio podríamos decir que toda nuestra experiencia está predeterminada y con la religión no podría ser menos. Funciona como un apriori kantiano, véase (ND 33).

30. Véase (ND 40). En el caso de la *fraternité* ilustrada, Gauchet saca conclusiones opuestas a las de Lindbeck, véase (Gauchet 1985).

31. Volveremos sobre este término en los comentarios. El concepto de historia (*story*) es clave en el pensamiento de Lindbeck.

32. "A comprehensive scheme or story used to structure all dimensions of existence is not primarily a set of propositions to be believed, but is rather the medium in which one moves, a set of skills that one employs in living one's life" (ND 35). Christian hablará de la religión como *pattern of life* (Christian 1987, 5).

33. "To become religious -no less than to become culturally or linguistically competent- is to interiorize a set of skills by practice and training" (ND 35).

34. "The primary knowledge is not *about* the religion, nor *that* the religion teaches such and such, but rather *how* to be religious in such and such ways" (ND 35).

el caso de la lengua materna no se memoriza un conjunto de reglas gramaticales sino que simplemente se aprende a hablar en el contacto con otros y se empieza a usar el lenguaje apropiado a cada circunstancia. Exactamente igual ocurre con la religión. La experiencia empírica avalaría igualmente esta superioridad del modelo lingüístico-cultural.

En esto último punto señalado, sólo en éste, coinciden la comprensión expresivo-experiencial y la lingüístico-cultural. Ambas recalcan que lo central para el creyente no es el credo de su religión objetivado en una serie de enunciados. Es mucho más explicativa, según Lindbeck, esta forma de entender las cosas que la que se describe en términos cognitivistas.

Hay otros aspectos que separan radicalmente la interpretación lingüístico-cultural de las otras dos. Hemos afirmado que, igual que el lenguaje categoriza la realidad en todas las facetas de la vida, también la posesión de un lenguaje religioso particular da una visión de lo sagrado previa a cualquier supuesta experiencia. Esta afirmación conlleva que una experiencia religiosa en solitario es imposible. Se da siempre la religión en conjunto con otros. No hay religiones privadas del mismo modo que no hay lenguajes privados. Lindbeck utiliza la idea de Wittgenstein de que los lenguajes privados son imposibles. Las experiencias religiosas son imposibles fuera de una religión que las enmarque y tales religiones son siempre colectivas³⁵. Lo que sí puede ocurrir es que esa pertenencia, o mejor, el conocimiento de dicho lenguaje, no sea consciente sino sólo latente.

Si nos fijamos en cómo se produce la evolución en las religiones, en las innovaciones que se producen en las mismas con el paso del tiempo, éstas hay que entenderlas como producto de la interacción entre un sistema lingüístico-cultural y las situaciones externas cambiantes. Cuando el esquema interpretativo religioso desarrolla anomalías en su aplicación en nuevos contextos, entonces se produce el cambio³⁶.

2.3.2. El problema de la verdad

Obviamente a Lindbeck se le plantea el problema de la verdad. ¿Se puede aplicar el calificativo “verdadero” dentro de su forma de entender la religión? Las religiones hacen afirmaciones, ¿se puede decir que sus enuncia-

35. Véase (ND 38-39).

36. Lindbeck utiliza el término *anomalía* prácticamente en el mismo sentido en que lo utiliza Kuhn al estudiar el cambio científico.

dos son *verdaderos*? Existen muchas religiones, ¿son todas igual de *verdaderas*? A solucionar este problema dedica el capítulo tercero del libro.

Cuando hablamos de lenguajes o de culturas no tienen ningún sentido el decir que uno es más verdadero que otro. Incluso dentro de una misma lengua, un juego de lenguaje wittgensteiniano no es más verdadero que otro. Sirven para cosas distintas. Ni siquiera se pueden comparar en la mayoría de las ocasiones. Lindbeck destaca el carácter de irrebasable que posee cada religión. Una religión tiene el carácter de entidad autónoma y cerrada. Las religiones poseen la propiedad de la *insuperabilidad* (*unsurpassability*).

Según la consideración cognitivista las religiones se pueden comparar utilizando la noción de verdad proposicional. Se trata de saber qué religión tiene más verdades. Una religión que estuviera completamente exenta del error y contuviera el conjunto de todas las verdades sería entonces absolutamente irrebasable (*unsurpassable*). Pudiera darse la situación de que una religión fuera más verdadera que otra caso de contener mayor número de verdades, o por tener menos errores. Tal religión resulta rebasada o superada por la primera. En este sentido se dice, por ejemplo, que la religión cristiana supera a la religión judía. La primera tiene la plenitud de la revelación y la segunda no.

Utilizando la visión expresivo-experiencial puede decirse que las religiones son más o menos eficaces a la hora de presentar y comunicar la experiencia interna de lo divino o incondicionado. En este aspecto las religiones son comparables, aunque no sean unas más verdaderas que otras. No obstante, el problema de comparar religiones empleando tal concepto es igual de difícil que el decidir sobre qué obra de arte produce mayor placer estético. Hay siempre gustos para todo.

En el caso de la consideración lingüístico-cultural de las religiones hay que hablar, en primer lugar, de adecuación categorial. Este concepto se aplica a la religión como totalidad y es previo a los criterios de verdad. Una religión es categorialmente verdadera si posee las categorías necesarias para hablar de lo que quiere hablar. Ocurre algo parecido a lo que sucede con los enunciados matemáticos dentro de un sistema, se necesita una serie de términos y de reglas para construir fórmulas bien formadas. Esto ocurre antes de tomar en cuenta cualquier realidad externa que haga los enunciados verdaderos pues puede que lo real permanezca desconocido³⁷. Se trata de que los

37. Véase (ND 47-48). Más apropiado hubiera sido en este caso comparar lógicas diferentes. No sería más verdadera, como sistema lógico, una lógica bivalente que una trivalente. En el primer caso necesitamos los términos de *verdadero* y *falso*. En el segundo caso necesita-

enunciados posean significado aunque no se pueda hablar de verdad proposicional, dado que ésta implica siempre una relación con una realidad externa al lenguaje. Puede darse que dos religiones posean términos absolutamente inconmensurables y no se puedan comparar³⁸. Nos quedaríamos entonces sin decidir cuál de las dos es proposicionalmente verdadera aunque, categorialmente, sí puede resultar que las dos sean verdaderas³⁹.

Respecto a la idea de verdad en la concepción lingüístico-cultural, ésta se mantiene en un sentido más fuerte que en la expresivo-experiencial, ya que bien pudiera ser que hubiera sólo una religión que tuviera los conceptos y categorías que la capacitan para referirse apropiadamente al objeto religioso y que las otras religiones fueran categorialmente falsas. Ello no impide que las demás religiones proposicional y expresivamente no fueran ni verdaderas ni falsas⁴⁰.

Una vez establecida la noción previa de adecuación categorial de una religión como totalidad, pasamos a los enunciados de la misma. Deberíamos distinguir, en opinión de Lindbeck, entre verdad intrasistemática y verdad ontológica de los enunciados. Una cosa es la coherencia de los enunciados y otra la verdad proposicional de los mismos.

Una afirmación es verdadera, en el primer sentido, si es coherente con el resto de enunciados y con el género de vida a ella asociado. La verdad de entendimiento implica la verdad vital. Es un asunto que no lo resuelve la visión proposionalista⁴¹.

mos tres términos. No podemos hacer lógica trivalente con sólo los términos *verdadero y falso*, si sólo poseemos estos dos nos faltaría adecuación categorial. Como se ve la riqueza de vocabulario es una condición previa a decir si determinados enunciados hechos en lógica trivalente son teoremas o no. Es cosa bien distinta estudiar la verdad o falsedad de enunciados ya bien formados dentro de los respectivos sistemas. Lindbeck pone el ejemplo de las matemáticas para recalcar que no se necesita realidad externa a la hora de hablar de la verdad. Más adelante se insistirá en esto al apostar por un concepto de verdad como coherencia intrasistemática. En mi opinión el ejemplo es poco afortunado pues posturas *platónicas* como las de Gödel hacen que el ejemplo de Lindbeck falle, aunque se vea perfectamente la intención que lleva. Lo que quiere decir está claro.

38. En el mismo sentido que habla Kuhn de inconmensurabilidad entre paradigmas científicos.

39. Lindbeck expone el ejemplo de los mapas. Dos mapas, si sirven para llegar al sitio adonde se quiere ir, entonces son categorial y proposicionalmente verdaderos independientemente de que estén en escalas diferentes o que uno sea más detallado que otro.

40. Véase (ND 49-51). Volveremos más tarde sobre el tema, es algo confuso.

41. Pone el ejemplo del grito de los cruzados, “¡Jesús es el Señor!”, como el de un enunciado intrasistemáticamente falso. Tal enunciado no sería coherente, dados los comporta-

Además, en segundo lugar, también podemos hablar de verdad ontológica, pero dicha característica sólo la adquieren los enunciados en virtud de una conformidad performativa del yo a Dios⁴². Dicho en otros términos, hablar de la verdad proposicional de los enunciados de fe supone que existe una correspondencia de la mente del sujeto a la realidad divina, es decir, que se da la fe⁴³. Con ello se deslinda la verdad ontológica de las expresiones religiosas de la que se produce en otros tipos de discurso tales como el científico. Para aquellas, la verdad es sólo una de las funciones que realizan dentro de su papel general de constituir una forma de vida. La verdad de tales proposiciones es sólo uno de los atributos de dichas proposiciones, atributo además que no puede considerarse únicamente en sí mismo, sino en correlación con todos los demás. En un discurso científico las expresiones no pueden funcionar a la vez performativa y proposicionalmente. Sin embargo en las expresiones religiosas no es así, la única forma de afirmar la verdad del enunciado “Jesús es el Señor” es hacer algo en relación a tal enunciado, es decir, comprometerse con lo afirmado en el enunciado⁴⁴. Esta manera de considerar la verdad de los enunciados es una nota distintiva de la consideración lingüístico-cultural de la religión⁴⁵.

Lindbeck recuerda que hay que distinguir entre oraciones (*sentences*) y proposiciones. La oración “Este coche es rojo” sólo pasa a ser proposición si se profiere cuando delante del que la dice hay un coche. Según sea el coche la proposición será verdadera o falsa. Si no existe tal coche, entonces no tenemos proposición y por lo tanto la oración no es verdadera ni falsa. Igual ocurre con las oraciones del lenguaje usado por una religión. Adquieren referencialidad sólo en determinadas situaciones muy concretas que implican el compromiso del creyente con lo expresado por la proposición. Tal es el caso, por ejemplo, que ocurre cuando se profiere “Jesús es el Señor” en la liturgia en un acto de adoración o de confesión de fe. Aquí sí podemos hablar de verdad ontológica, o de primer orden, de la proposición. La constitución de tal pro-

mientos a él asociados, con el resto de enunciados, ni con un género de vida cristiano. Para la visión cognitivista tal enunciado es verdadero sin más, pues efectivamente Jesús es el Señor.

42. Obviamente Lindbeck está utilizando los resultados de las propuestas sobre el lenguaje realizadas por Austin y Searle.

43. “A religious utterance, one might say, acquires the propositional truth of ontological correspondene only insofar as it is a performance, an act or deed, which helps create that correspondene” (ND 65). Volveremos sobre el tema más adelante.

44. “...that it is only through the performatory use of religious utterances that they acquire propositional force” (ND 66).

45. “...‘performative-propositional’ theological theory of religious truth that fits a cultural-linguistic approach” (ND 67).

posición implica el compromiso de fe con ella. Sin embargo, para el proposicionalista, partidario de la visión cognitiva de lo religioso, es el lenguaje teológico y doctrinal el que es auténticamente proposicional. El defensor de la visión lingüístico-cultural piensa que la verdad o falsedad caracteriza sólo al lenguaje religioso ordinario tal y como es usado para amoldar la propia vida con las creencias en los momentos solemnes de celebración de lo religioso. Ahí se exhibe auténticamente la verdad o falsedad. Un compromiso inauténtico haría falsa la proposición. En cuanto a la teología y doctrina oficial de las iglesias, ésta no es más que un discurso de segundo orden, un metalenguaje, acerca de los usos de primer orden, intencionales, del lenguaje religioso. La teología es un metalenguaje que habla acerca de un lenguaje, no acerca de una realidad ⁴⁶.

2.3.3. Las doctrinas religiosas consideradas como reglas

Dejemos el tema de la verdad y pasemos a otros problemas que plantean los credos y las doctrinas religiosas. ¿Cómo podemos justificar que las doctrinas no sólo sean normativas sino también permanentes a lo largo del tiempo? Normatividad, permanencia e infalibilidad, son aspectos que la teoría lingüístico-cultural también tiene que explicar.

Ya se ha dicho con anterioridad que, bien formalmente establecidas o informalmente aceptadas y operativas, las doctrinas son enseñanzas con autoridad y aceptación en la comunidad de creyentes respecto a lo que se debe creer y practicar. Las doctrinas delimitan lo esencial para la identidad y el bienestar del grupo en cuestión ⁴⁷. Son imprescindibles, pues un grupo religioso no puede existir sin creencias ni prácticas distintivas que le identifiquen ante sí mismo y ante los demás. En este sentido expuesto es evidente que doctrina y teología son cosas diferentes. La visión proposicionalista tiene problemas a

46. "Technical theology and official doctrine, in contrast, are second-order discourse about the first-intentional uses of religious language. Here, in contrast to the common supposition, one rarely if ever succeeds in making affirmations with ontological import, but rather engages in explaining, defending, analyzing, and regulating the liturgical, kerygmatic, and ethical modes of speech and action within which such affirmations from time to time occur. Just as grammar by itself affirms nothing either true or false regarding the world in which language is used, but only about language, so theology and doctrine, to the extent that they are second-order activities, assert nothing either true or false about God and his relation to creatures, but only speak about such assertions" (ND 69). En ocasiones, cuando trata de las doctrinas, la teología se convierte en discurso de tercer orden.

47. "Church doctrines are communally authoritative teachings regarding beliefs and practices that are considered essential to the identity or welfare of the group in question" (ND 74).

la hora de explicar qué son las doctrinas pues es difícil aclarar cómo en el curso del tiempo se desarrollan nuevas doctrinas y cómo otras se convierten en periféricas o son olvidadas. Algunas veces también ocurre que se reinterpretan las viejas doctrinas a nuevas situaciones. Temas como la evolución de los dogmas, la aceptación de dogmas nuevos, la pérdida de importancia o irrelevancia de antiguas formulaciones de fe son asuntos que debe explicar. Junto a ello está siempre latente la cuestión de cómo puede haber reconciliación entre iglesias con doctrinas contrapuestas, cómo armonizar los credos y no perder la propia identidad. Si todo lo relativo al cambio es el caballo de batalla de las posturas proposicionalistas, lo referido a la permanencia e infalibilidad es el problema de las posiciones expresivo-experienciales⁴⁸.

En realidad, la corriente fundamental con la que hay que discutir aquí es la proposicionalista, pues las interpretaciones simbólico-expresivas se pueden descartar ya que consideran sin significado las calificaciones de incondicionalidad, irreversibilidad o infalibilidad dadas a las doctrinas. Tales posiciones no dejan nada para discutir⁴⁹. Pero eliminando el asunto no se resuelve el problema, pues la cuestión es que no explican el papel que de hecho tienen las doctrinas religiosas. Las doctrinas se tienen por los creyentes como incondicionales.

Lindbeck afirma que las doctrinas son reglas, pero ello no implica negar que también involucran proposiciones. Las reglas que formula el lingüista o el lógico expresan convicciones proposicionales acerca del lenguaje, sin embargo son de segundo orden y no afirman nada extralingüístico. Para la teoría regulativa las doctrinas no son proposiciones de primer orden, sino de segundo orden. Son afirmaciones con pretensión de verdad intrasistemática, no ontológica⁵⁰. Desde la perspectiva lingüístico-cultural las doctrinas reflejan la gramática de la religión⁵¹.

Se puede hacer una primera clasificación de tales reglas dividiendo entre creencias acerca de lo que es ontológicamente verdadero –en el sentido ya expuesto– y doctrinas prácticas⁵². Algunas de las doctrinas prácticas son nece-

48. (ND 78).

49. (ND 91).

50. (ND 80).

51. "From a cultural-linguistic perspective, it will be recalled, a religion is first of all a comprehensive interpretive medium or categorial framework within which one has certain kinds of experiences and makes certain kinds of affirmations. In the case of Christianity, the framework is supplied by the biblical narratives interrelated in certain specified ways (e.g., by Christ as center)" (ND 80).

52. Véase para toda la clasificación (ND 84-88).

sarias –esenciales– incondicionalmente⁵³. Otras son esenciales pero sólo condicionalmente⁵⁴. Todas las incondicionalmente esenciales son permanentes⁵⁵. Sin embargo las condicionales pueden ser permanentes o temporales⁵⁶. Las temporales a su vez se pueden clasificar en reversibles e irreversibles⁵⁷. Cabe también que haya doctrinas prácticas que no sean ni incondicionalmente necesarias, ni condicionalmente necesarias, sino sólo necesarias accidentalmente aunque permanentes en determinados casos⁵⁸. El mismo esquema se aplicaría a las creencias tratadas como reglas⁵⁹.

Una vez expuesta su concepción de las doctrinas, Lindbeck intentará demostrar la validez de sus propuestas a la hora de interpretar, en concreto, los dogmas cristológicos, los dogmas marianos y la infalibilidad⁶⁰. Respecto a los dogmas cristológicos hace ver que hay tres principios regulativos en el trasfondo de las afirmaciones dogmáticas concretas. Se trata del principio monoteísta: sólo hay un Dios; el principio de especificidad histórica: la historia de Jesús se refiere a un ser humano real y auténtico; el principio de maximalismo cristológico: todo lo máximo que se le pueda atribuir a Cristo se le atribuye siempre y cuando no se pongan en cuestión los otros dos principios. Estas tres reglas son las que están detrás y rigen la formación de los credos cristológicos. En función de ellas podrían variar, en principio, las formulaciones de los credos. Esto último no se va a dar, pues hoy en día un credo no es

53. Por ejemplo la “ley del amor” entre los cristianos. No puede darse dentro de la fe cristiana la situación en la que no se deba amar a Dios, o en la que haya que odiar al prójimo.

54. Lindbeck pone el ejemplo de no hacer la guerra. Otro caso pudiera ser “no matar”, es una doctrina práctica esencial pero condicional. En determinadas situaciones –defensa propia– se mata.

55. La ley del amor es permanente.

56. “No matar” es permanente. Algunas afirmaciones de ética sexual podrían ser ejemplo de las segundas.

57. Un ejemplo de doctrina no necesaria incondicionalmente, temporal e irreversible es la condenación de la esclavitud. No se vio durante muchos siglos como doctrina, se adquirió con el paso del tiempo y ahora es una norma irreversible.

58. Son el tipo de reglas del estilo de conducir por la derecha o por la izquierda, que es completamente arbitrario elegir una u otra, pero que una vez aceptada una de las dos ya no se pueden cambiar a no ser haciendo un trastorno desproporcionado. Lindbeck pone el ejemplo de los desarrollos litúrgicos postbíblicos de las navidades o la aceptación del primado del Papa.

59. Incondicional, necesaria y permanente es la afirmación “Jesucristo es el Hijo de Dios”. Condicional, temporal y reversible es la creencia en la inmortalidad del alma pues está en función de la aceptación de una antropología previa sobre la cual no hay acuerdo. Condicionales, temporales, pero irreversibles son los dogmas marianos.

60. La aplicación práctica a estos casos concretos constituye el capítulo quinto del libro. Lo titula *Testing the theory*.

importante tanto por su contenido dogmático, cuanto por su función litúrgica y expresiva: es vínculo de unión entre todos los creyentes independientemente de que les sea familiar lo que dicen. La autoridad que tienen los credos está, por tanto, en esos tres principios regulativos. Nicea y Calcedonia sólo son formulaciones históricamente condicionadas de doctrinas previas, reglas, incondicionales y necesarios. Formulaciones surgidas en el transcurso de la historia de la comunidad cristiana para proporcionarle identidad ⁶¹.

Dogmas marianos tales como la Inmaculada o la Asunción constituyen otra clase de problema. Son fruto de desarrollos muy tardíos. El primero de los dos citados es dependiente de una determinada interpretación de la doctrina del pecado original. El asunto a tratar será ver cómo la teoría regulativa anteriormente presentada puede explicar el surgimiento y la irreversibilidad de tal creencia. Podemos indicar a este efecto que, igual que ocurre en las lenguas, hay en las religiones doctrinas o consecuencias doctrinales que se descubren mucho más tarde ⁶². Sólo tras siglos de devoción popular y en combinación con cierta idea de lo que es el pecado original, junto con la conciencia del respeto de Dios por sus creaturas es como pudo formarse tal dogma. Los cristianos descubren que la gramática de su fe implica tal doctrina y, en este sentido, es irreversible. No obstante permanece el problema de qué sucedería si se cambiasen los presupuestos que han dado origen a tal dogma. Aparecería como doctrina reversible ⁶³.

La infalibilidad plantea diferentes cuestiones. No es de las doctrinas, sino de las decisiones doctrinales de una comunidad o de sus maestros de las que se dice que son infalibles. Las doctrinas no son infalibles, sino que son irreformables. Podríamos comparar las definiciones doctrinales a decisiones acerca de la corrección o incorrección de determinados usos concretos del lenguaje. El lugar de la infalibilidad se sitúa en el conjunto de la comunidad de hablantes competentes de un lenguaje ⁶⁴. Afirmar la infalibilidad es simplemente afirmar que la iglesia y/o su magisterio no quebranta la gramática de la fe en determinados asuntos. Del mismo modo, sería fácil interpretar el *consensus fidelium* o el *consensus ecclesiae* al modo que se hace en lingüística. Lo que consideran aceptable o inaceptable los hablantes nativos competentes en una lengua. De todas formas quedaría el problema de definir quiénes son “hablantes nativos com-

61. Véase sobre lo anterior (ND 92-96).

62. El teorema de completud de Gödel. Es una característica de los lenguajes de primer orden que se descubrió mucho después de estar trabajando con ellos. Además pertenece a la metalógica. Lindbeck cita a Gödel.

63. Véase (ND 96-98).

64. Para la infalibilidad ver (ND 98-104).

petentes”⁶⁵. En cualquier caso la pregunta a responder es siempre “¿qué es cristiano?”, y no “¿es verdadero el cristianismo?”. Dar respuesta a la segunda pregunta requiere por necesidad un compromiso existencial, lo que tradicionalmente se ha denominado fe sobrenatural. Por contra, a la hora de considerar las doctrinas y contestar la primera pregunta hay que ir a la práctica, a todo lo que hacen o no hacen los cristianos. Volviendo al equivalente lingüístico: el que uno sepa hablar su idioma materno sin esfuerzo no significa que necesariamente sea capaz de formular su gramática.

¿Ventajas de la concepción regulativa de las doctrinas sobre la proposicionalista? Parece que muchas. Quizá la discusión mayor estribe en que la visión regulativa hace a la proposicional superflua. Si las doctrinas pueden funcionar como reglas, qué necesidad hay de darles referencia ontológica. Lindbeck pone como ejemplo las teorías científicas. Las de Newton y Einstein sirven igual en determinadas circunstancias; aunque sean muy diferentes y la segunda supere a la primera, a lo mejor es preferible en algunos casos utilizar la de Newton. Del mismo modo en nuestro caso. El establecer qué teoría acerca de las doctrinas es mejor teológicamente depende de lo bien que organice los datos de la Escritura y de la Tradición en vista a su uso en la vida y pastoral cristianas⁶⁶. Es decir, de cómo se comporte en la práctica. Si las doctrinas son pensadas como reglas, entonces la atención de los teólogos se concentrará en la vida concreta y en el lenguaje de la comunidad. Puesto que las doctrinas son mucho más para ser vividas que para ser interpretadas o reflexionadas, entonces no cabe duda que la visión regulativa es, en la práctica, muy superior a la proposicional.

2.4. Hacia una teología postliberal

Habitualmente se correlaciona la teología dogmática con la noción de fidelidad, la teología práctica con la de aplicabilidad y la teología fundamental con la de inteligibilidad. En el fondo las tres nociones están interrelacionadas⁶⁷. Una teología ha de ser –a la vez– fiel, aplicable e inteligible.

En primer lugar se considera que las afirmaciones de una teología han de ser fieles al depósito de la fe. La visión postliberal de la teología identifica

65. Más claro dicho: pudiera ser que un determinado giro lingüístico lo consideraran admisible sin más los hablantes nativos del castellano de una determinada región o clase social y no pensarán del mismo modo los académicos de la lengua.

66. “Which theory is theologically best depends on how well it organizes the data of Scripture and Tradition with a view to their use in Christian worship and life” (ND 106).

67. Véase (ND 112-113).

fidelidad (*faithfulness*) con intratextualidad (*intratextuality*). Puesto que en opinión de Lindbeck el significado completo de una religión únicamente puede ser entendido en plenitud desde dentro, sólo valdrá –usando términos de Geertz– una descripción densa (*thick description*) de la misma. La teología debe tener en cuenta que una religión es una totalidad, es un medio interpretativo de la realidad donde todo se encuentra interrelacionado. Por ello, a la hora de estudiar los textos religiosos, la Escritura en nuestro caso, no habrá de olvidar que texto y forma de vida son interdependientes.

Así pues, no se puede atender exclusivamente a las formulaciones realizadas por medio del lenguaje de segundo nivel, a las doctrinas. El sentido no puede ser extraño al texto, no es algo esotérico que nos sea revelado. No vale una posición referencialista, sino que el significado es lo que el mismo texto dice en términos de lenguaje comunitario. El texto no es más que una instanciación de dicho lenguaje comunitario⁶⁸. Hay que volver al texto en sí. En nuestro caso, la historia (*story*) de Jesús nos describe su identidad⁶⁹. Si nos fijamos en la Biblia en su conjunto, entonces se trata de describir a ese agente que es Dios, de ofrecer una descripción de identidad del mismo⁷⁰.

Para determinar el sentido de los textos son más importantes las consideraciones literarias que las histórico-críticas. Esta toma de postura, reconoce Lindbeck, choca con la tendencia liberal mayoritaria de intentar descubrir lo nuclear de la religión cristiana en esquemas externos al texto de la Es-

68. “The meaning must not be esoteric: not something behind, beneath, or in front of the text; not something that the text reveals, discloses, implies, or suggests to those with extraneous metaphysical, historical, or experiential interests. It must rather be what the text says in terms of the communal language of which the text is an instantiation” (ND 120).

69. “If the literary character of the story of Jesus, for example, is that of utilizing, as realistic narratives do, the interaction of purpose and circumstance to render the identity description of an agent, then it is Jesus’ identity as thus rendered, not his historicity, existential significance, or metaphysical status, which is the literal and theologically controlling meaning of the tale. The implications of the story for determining the metaphysical status, or existential importance, or historical career of Jesus Christ may have varying degrees of theological importance, but they are not determinative. The believer, so an intratextual approach would maintain, is not told primarily to be conformed to a reconstructed Jesus of history (as Hans Küng maintains), nor to a metaphysical Christ of faith (as in much of the propositionalist tradition), nor to an abba experience of God (as for Schillebeeckx), nor to an agapeic way of being in the world (as for David Tracy), but he or she is rather to be conformed to the Jesus Christ depicted in the narrative. An intratextual reading tries to derive the interpretive framework that designates the theologically controlling sense from the literary structure of the text itself” (ND 120).

70. Todo lo anterior implica leer la escritura desde sí misma (*scriptura sui ipsius interpres*) según el esquema reformador, Lindbeck al poner el énfasis en la intratextualidad está siguiendo a Frei como después veremos, véase (ND 117-119).

critura. La posición liberal ha llevado a realizar, cada vez, menos teología y a volcarse en la antropología, la historia y el estudio comparado de las religiones como formas de interpretar los textos de la religión⁷¹. Esto ha llegado a convertir los textos en algo extraño para los creyentes. Ha resultado mucho más fácil traducirlos a categorías externas que leerlos en su sentido intrínseco. Los textos así vistos se desnaturalizan. Hay que volver al estudio de los mismos como literatura, narraciones, historias (*stories*).

La teología intratextual reescribe la realidad dentro del marco de la Escritura, no traduce la Escritura a categorías externas a la misma. El texto es el que absorbe al mundo y no al revés⁷². La verdad de una religión vendrá dada por su capacidad de absorber, por su poder asimilativo⁷³.

Además de por su fidelidad, las teologías son juzgadas por su aplicabilidad a la hora de marcarnos el camino a seguir. En un momento dado esto fue tarea de los profetas. En nuestros días el término se podría traducir por prospectiva (*futureology*) o sagacidad para descubrir los signos de los tiempos⁷⁴. Los teólogos liberales parten de la experiencia humana y de la consideración del presente, ajustando desde ahí la interpretación del Reino de Dios en cuanto plenitud de las aspiraciones humanas presentes. Los postliberales, en principio, hacen justo lo opuesto. No construyen el futuro a partir del presente, manipulando de hecho tal futuro. Sino que hay que amoldarse a lo que el Reino de Dios es, tal y como nos lo narran los textos⁷⁵. Lindbeck reconoce que esta postura pudiera desembocar en un conservadurismo.

En tercer lugar nos queda la inteligibilidad, es decir, la presentación de los enunciados de fe como razonables. Tradicionalmente así se ha hecho. Bien entendido que no se trata de eliminar el misterio, sino de hacer ver que no son algo absurdo o contradictorio e, incluso, la razón podría intuir algunos aspectos previos a la misma formulación dogmática. Lindbeck interpreta ahora en diferente modo. La inteligibilidad ha de verse como destreza o habilidad (*skill*). Los postliberales son profundamente escépticos acerca del valor de la apologetica. La gramática de una religión sólo se aprende, de verdad, como

71. Así es en el *Jesus Seminar* por ejemplo.

72. "Intratextual theology redescribes reality within the scriptural framework rather than translating scripture into extrascriptural categories. It is the text, so to speak, which absorbs the world, rather than the world the text" (ND 118).

73. "The reasonableness of a religion is largely a function of its assimilative powers, of its ability to provide an intelligible interpretation in its own terms of the varied situations and realities adherents encounter" (ND 131). Sobre este tema véase (Marshall 1990).

74. Lindbeck utiliza *futureology*, pero "futurología" en español tiene connotaciones quizá no aceptables en la intención del autor.

75. Véase (ND 125-126).

la gramática de una lengua: practicando. Sólo la práctica religiosa puede hacer inteligible una fe que, de hecho, es intraducible en categorías externas a la misma fe. La gramática de una religión, como la de cualquier lenguaje, no puede ser aprendida por un análisis externo a la experiencia de la misma, sino sólo por la práctica.

Lindbeck se decanta contra cualquier intento de fundamentación (*foundation*). Ahora bien, si con su opción se cae en el fideísmo o el relativismo, el coste puede ser demasiado alto. Recalca que no hay que identificar antifundacionalismo con irracionalismo. El no encontrar bases fuera de la misma fe viene del hecho de no poder describir las creencias al margen del propio lenguaje religioso, lenguaje que es una forma de vida. Si alguien no participa de esa forma de vida nunca entenderá tal lenguaje. No hay lenguaje exterior a la vivencia de la fe que nos permita describir con objetividad dicha fe. La inteligibilidad de una religión se consigue con un buena práctica de la misma, con una ejecución (*performance*) aceptable. Con ello sitúa la razonabilidad de una religión como función de su fuerza asimiladora y de su capacidad de contagio. Se trata, en suma, de la habilidad que posea para proporcionar una interpretación de las diferentes situaciones y realidades que los creyentes encuentran a lo largo de su vida ⁷⁶.

La acción pastoral inspirada en la teología postliberal no consistirá en reescribir la fe con nuevos términos adaptados a la sociedad actual, sino en enseñar el lenguaje y prácticas de la religión a los posibles seguidores de la misma. Hoy las religiones tratan de acomodarse a la cultura, y es precisamente eso lo que no deben hacer. Ahora que la secularización acogota a las iglesias es el momento de formar comunidades que, sin rigideces tradicionalistas, inviten a aprender una nueva lengua y a actuar en consecuencia. Los métodos catequéticos seguidos en los años pasados no han resultado, ya que al intentar hacer creíble la fe, lo que han conseguido ha sido favorecer una traducción expresivo-experiencial de la misma que no da ningún fruto.

La teología tiene la misión de preparar para un futuro en el que la continua descristianización haga posible, aunque parezca lo contrario, una mayor autenticidad comunitaria. Estamos en este momento en una situación intermedia. De todas formas, el único modo de comprobar la validez de una teología postliberal serán los resultados. Si funciona en la práctica, entonces se convertirá en el modelo estándar de teología.

76. Véase (ND 131).

3. Trasfondo de las ideas de Lindbeck

Para comprender con mayor precisión a Lindbeck hay que considerar un par de factores que están detrás de sus aportaciones. El primero de ellos es la teoría de la *narrativa bíblica* (*biblical narrative*), debida en su origen a Frei. El segundo factor, estrechamente ligado con el primero, es el ambiente intelectual en el que se desarrolla la obra de Lindbeck, la llamada *Escuela de Yale*.

3.1. La *biblical narrative*

Según el esquema de Lindbeck tendríamos un primer nivel del lenguaje religioso; en nuestro caso se trataría de la historia que cuenta el cristianismo, historia que viene narrada por la Escritura. Constituye el lenguaje natural que hablan los cristianos. Tal lenguaje natural posee una gramática. La gramática son las doctrinas o reglas que rigen dicho lenguaje. Sería el segundo nivel del lenguaje cristiano. Además podemos hacer una reflexión sobre la gramática, estaríamos entonces en el campo de la teología, constituiría el tercer nivel⁷⁷. Lindbeck se centra en el segundo y tercer aspecto y da por supuesto el primer nivel, el lenguaje natural cristiano. Pero su concepción de las doctrinas se apoya en cómo entiende tal lenguaje natural. Es aquí donde sigue las ideas de Frei.

El origen de la teología postliberal está ya en el pensamiento de Frei, colega por muchos años de Lindbeck en la misma universidad⁷⁸. Puede decirse que Frei puso las raíces del movimiento postliberal.

Frei elabora su pensamiento a partir de las ideas de un teórico de la literatura: Auerbach⁷⁹. Este autor utiliza el concepto de *mimesis*, o representación del mundo, para hacer un análisis del realismo en la literatura desde Homero a Joyce. El mundo que narra el texto es *real* en sí, no es alegoría de

77. La versión que da Kelsey es un poco diferente, véase (Kelsey 1990, 9-10).

78. Hans W. Frei (1922-1988). Nacido en Breslau y de ascendencia judía, aunque bautizado luterano, emigró a Estados Unidos en 1938 con su familia. Estudió teología y entró a formar parte de la iglesia episcopaliana. Toda su carrera académica, treinta años, la pasó como profesor en Yale. La biografía está recogida en (Frei 1993, 4-5). La introducción a dicho volumen (pp. 3-25), debida a Placher, resume su trayectoria intelectual. No publicó mucho, su obra fundamental es (Frei 1974). También (Frei 1975). Hay dos colecciones de artículos editadas póstumamente; son (Frei 1992) y (Frei 1993). Véase también (Ford 1996), como comentario a su obra puede consultarse el número monográfico de *Modern Theology* (AAVV 1992).

79. Erich Auerbach (1892-1957). Profesor de filología románica en Marburg, en 1936 emigró a Turquía y en 1948 a Estados Unidos donde impartió cursos en Yale desde 1950. Su obra principal es *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Bern 1942), traducida al inglés en 1953 y editada en español por primera vez en 1950 (Auerbach 1993).

ningún otro, no tiene ni segundos significados ni enseñanzas encubiertas. El significado del texto está simplemente en lo que la historia (*story*) narra. Se distorsiona el significado de los textos si no se los ve realísticamente, si no son considerados en sí mismos como narraciones. Así, por ejemplo, el significado de una novela de Dickens no es una enseñanza moral de cómo hay que comportarse con los huérfanos, ni tampoco es lo importante la información que nos proporciona acerca de cómo se vivía en la Inglaterra del siglo pasado. La historia (*story*) hay que verla como tal historia (*story*), con un significado en sí misma y no por referencias exteriores a ella. Un texto literario es, ante todo, texto.

El interés de Frei y, tras él, de Lindbeck será interpretar teológicamente la Biblia como Escritura, como texto. Mantiene que, durante los primeros diecisiete siglos de historia de la Iglesia, se leyó la Biblia como una narración (*narrative*) realista. La Biblia tenía ante todo un sentido literal y realista⁸⁰. No era comprendida como un escrito que nos transmitiera una serie de doctrinas, ni tampoco se la consideraba como una obra edificante. Era ante todo una narración continuada, y eso a pesar de los numerosos géneros literarios que en ella se encuentran. Lo importante no era que hubiera una serie de verdades transmitidas por medio de los textos, ni que proporcionara modelos de comportamiento a seguir. Era, ante todo, una historia (*story*). Los cristianos vieron el mundo durante siglos tal y como estaba formado por la secuencia de historias (*stories*) bíblicas. Vivieron y sintieron un mundo así expuesto por los relatos bíblicos⁸¹.

Todo esto implicaba tres consecuencias. Primera: el sentido de la Escritura era literal. El que había que leer la Biblia literalmente era algo evidente e indiscutible hasta que el empirismo, el deísmo y la crítica histórica surgidos a partir del siglo XVIII propugnaron otra cosa. En segundo lugar: lo que contaba la Escritura había que enmarcarlo en un único mundo real e histórico y, además, en una única secuencia temporal. Era una historia continuada. En su conjunto la Escritura formaba una única narración. Por ello era muy sencillo ver el Nuevo Testamento como cumplimiento de promesas

80. "The words and sentences meant what they said, and because they did so they accurately described real events and real truths that were rightly put only in those terms and no others" (Frei 1974, 1).

81. "Christian preachers and theological commentators, Augustine the most notable among them, had envisioned the real world as formed by the sequence told by the biblical stories. That temporal world covered the span of ages from creation to the final consummation to come, and included the governance both of man's natural environment and of that secondary environment which we often think of as provided for man by himself and call 'history' or 'culture'" (Frei 1974, 1).

anunciadas en el Antiguo; del mismo modo que la figuración y la tipología eran algo consustancial a esta interpretación. Eran lógicas en ella. En tercer lugar: ese mundo único, formado por la combinación de todos los textos bíblicos en una única narración, era el único mundo real, o mejor, el mundo más real que todo lector, de cualquier tiempo o lugar, debía abrazar.

A partir de los siglos XVII y XVIII se produce una inflexión en el modo de leer la Escritura. Se empieza a localizar la Biblia en su mundo, y se considera su contenido como una serie de verdades acerca de Dios y del ser humano, verdades que hay que entresacar de los textos. A la vez se mira la Escritura como posible fuente de información histórica sobre el pasado. Se abre un abismo entre las historias narradas y la realidad que reflejan. Ambos mundos comenzaron a estar separados. El significado está ya fuera del texto. Es otra forma de leer la Biblia. Lo importante será ahora localizarla en un mundo histórico y considerarla como un conjunto de verdades acerca de Dios y de la naturaleza humana. Verdades que se encuentran más o menos escondidas en el texto. Además se piensa que por medio de los textos bíblicos se podrían adquirir enseñanzas sobre sucesos históricos. El mundo textual de las narraciones bíblicas se convierte en una fuente de información sobre el mundo.

Frei reclama que la Escritura vuelva a ser la guía normativa de la reflexión cristiana en un sentido que la Ilustración había hecho imposible. Aboga por una *plain reading* de la misma. Entiende el conjunto de la Biblia como una narración conexcionada que genera su propio significado. Un significado que está al margen de la estricta referencia histórica. El género literario de la Biblia es el de *narración realista*⁸².

Lindbeck, y con él todo el movimiento postliberal, recoge las ideas de Frei⁸³. El sentido literal del texto tiene una prioridad informal para la comunidad cristiana. Además éste debería ser el contexto intelectual primario de un teólogo y no la presentación de la fe al mundo no creyente, tema que late en el subconsciente de los teólogos. No se debe considerar la Escritura, ni como fuente histórica sobre acontecimientos del pasado, ni como expresión simbólica de una serie de verdades que se puedan formular en forma independiente a ella. Los relatos bíblicos son narraciones, historias (*stories*), que constituyen el marco dentro del cual el cristiano comprende el mundo. O

82. "A history-like fiction or fiction-like history to which the realistic modern novel also belongs" (Sykes 1989, 328). Ver también (Comstock 1986).

83. "While Frei was thinking about such matters, his colleague George Lindbeck was reading sociologists, anthropologists, and philosophers of science, and he concluded that what

mejor, son el auténtico y verdadero mundo del cristiano. Con esta visión, Lindbeck se separa tanto de los métodos histórico-críticos como de otras formas que también entienden la Escritura como texto, pero que ponen el acento en el lector y en su historicidad. Tal es el caso de Ricoeur⁸⁴. Lindbeck ha resumido su posición en una frase ya citada y repetida por sus seguidores: el texto absorbe al mundo, y no al revés⁸⁵.

Pongamos algún ejemplo para entenderlo mejor. Podemos imaginar el caso de Don Quijote: el mundo real en el que vive es el relatado por los libros de caballerías. Es un mundo de gigantes, caballeros y doncellas perseguidas. Para los que lo rodean, ese mundo no existe más que en los libros y en su imaginación, pero Don Quijote vive en dicho mundo y actúa como corresponde a esa vivencia. No es que crea en la existencia de gigantes, es que vive en un mundo de gigantes.

Si Don Quijote nos sirve de ejemplo, mucho más claro es, en mi opinión, el caso de Bastián en *La historia interminable*⁸⁶. Bastián encuentra un libro y se introduce en él por la lectura. Empieza a formar parte de una historia narrada. Su mundo deja de ser el de la escuela y el de la vida diaria para ser el mundo del libro. Vive dentro del libro. La narración (*story*) se convierte en su historia (*history*), en su vida. Al final vuelve de *Fantasia* y, de hecho, trae el *agua de la vida* consigo. Ya nada volverá a ser igual. El texto ha absorbido a Bastián.

Algo parecido ocurriría con el verdadero creyente que se introdujera, por ejemplo, en el Éxodo. No es el libro del Éxodo un modelo o una historia edificante de liberación. Sino que el verdadero creyente que lee el Éxodo entra a formar parte de esa historia de liberación. Una historia de imperios y de

Frei was saying made far more sense than most contemporary discussions of theological method" (Placher 1989, 162).

84. "Postliberal theology attends to the biblical narratives as narratives rather than simply as historical sources or as symbolic expressions of truths which could be expressed non-narratively. But unlike some other theologians interested in narrative, postliberals do not let the stories of *our* lives set the primary context for theology. They insist that the *biblical* narratives provide the framework within which Christians understand the world" (Placher 1994, 117). Hay que tener en cuenta que Frei recoge las ideas de Auerbach y, a su vez, se desmarca explícitamente de otros autores y tendencias que se han fijado en la Biblia como narración pero desde perspectivas muy diferentes. Es el caso de la *narrative theology* que sería, a los ojos de Frei, una versión moderna de las posturas liberales. Véase sobre lo anterior (Frei 1990b, 160-161), (Placher 1989, 123-138) y (Placher 1994a, 145). También se separa de Gadamer, para quien el significado de un texto emerge en la interacción entre texto e intérprete, no existe en un dominio ahistórico.

85. (ND 118).

86. Michael Ende, *La historia interminable* (Alfaguara: Madrid 1997, 44 reimpresión).

esclavos, de mano de Dios y de portentos. Una historia que, ante todo, nos proporciona la identidad salvadora de Dios. Y no se descubre esa identidad porque el libro la describa, sino porque uno se encuentra con Dios personal y comunitariamente en la lectura del texto bíblico. Se siente el paso de Dios al lado de uno o de su propio pueblo⁸⁷. Ese es el auténtico mundo real al que uno entra a formar parte y no el de la vida diaria. Mejor, el auténtico creyente vive la vida diaria en pertenencia a ese mundo. Es absorbido por la narración. La muerte no hará más que dar la razón y mostrar que el mundo verdadero era el del texto. El creyente se queda para siempre en él⁸⁸.

Las parábolas de Jesús constituirían otro ejemplo claro. Narraciones que no pretenden ser ejemplos, historias ejemplares, alegorías. Sino que son historias que buscan la identificación del oyente con los personajes con vistas a formar parte de un mundo nuevo: el reino de Dios. Las narraciones de la pasión y de la resurrección también podrían leerse desde la misma óptica⁸⁹.

Hace veinte años Frei fue pionero en esta forma de leer la Escritura. El movimiento postliberal, con Lindbeck a la cabeza, ha recogido sus ideas⁹⁰. Se considera la Biblia en términos literarios como una narración realista. Dado

87. En mi opinión, aunque parezca extraño, un caso típico de este tipo de lectura es el que hacen las comunidades neocatecumenales y las comunidades de movimientos de liberación. Les da de lado que la Biblia hable de un relato del éxodo, de dos o de catorce. Es completamente irrelevante que se pueda seguir un itinerario real o que sea todo fantasía. Lo único importante es la identificación de la vida personal y comunitaria –en un caso–, o de la historia del propio pueblo –en el segundo–, con la narración tal y como está. Al final del artículo volveremos sobre el tema.

88. No se trata simplemente de una *verificación escatológica* al estilo de la parábola de Hick. Los caminos del creyente y del increyente son distintos: “I would argue that a christian not only expects a different destination but also claims to see a different pattern in the road itself” (Placher 1989, 136, n. 11).

89. Véase (Placher 1994a). Los distintos acontecimiento narrados tienen su sentido dentro del texto, es irrelevante su historicidad. El caso de la tumba vacía sería un caso típico. El lector se encuentra con la tumba vacía como Bastián se encuentra con los límites de un mundo que se desmenuza. El creyente sabe que el Señor ha resucitado y vuelve a proclamar la salvación en Cristo. Bastián pone su empeño en la salvación de su mundo.

90. Véase (Lindbeck 1994): “Historical criticism does no better: it tells us, as is often said, what the bible meant, not what it means. Traditionalism and fundamentalism do not even try to meet the problem: they seek unchanging formulations, not the fresh words God utters here and now. For all these approaches, the sources are external to the reader rather than a language one learns to speak, a house or world within which one dwells.

It was not always thus. From the beginnings until well past the Reformation, Scripture was read as a Christ-centered and typologically unified whole with figural applications to all reality. Its world was for believers the truly real one within which they thought and lived both as individuals and communities. It was primarily a means for understanding other things rather than an object for study.” (Lindbeck 1994, 266).

que las historias son muy heterogéneas y que no toda la Biblia es narración, se presenta la posibilidad de enmarcar el conjunto de la misma como una narración que nos proporciona la identidad personal de Dios y de Jesús ⁹¹. De esta forma se interpreta la Escritura en términos teológicos como descripción de la identidad de Dios. Leyendo la historia uno aprende quién es Dios o quién es Jesús en el caso del nuevo testamento. Son narraciones que describen una identidad. Y, a fin de cuentas –piensan los autores– dados los resultados de la investigación sobre el Jesús histórico ⁹², no parece mala solución. Visto como narración llegamos a identificar cómo es Dios, o cómo es Jesús. Si nos fijamos en fragmentos históricos, entonces no llegamos a mucho, a casi nada para ser exactos. Además la Biblia, sus textos tal y como son, nos proporciona el mundo lingüístico que ha conformado la vida de la comunidad a lo largo de los siglos. Los fragmentos históricos no sirven para dar una identidad de grupo a la comunidad ⁹³.

3.2. La Escuela de Yale. Los postliberales

Dentro de las corrientes teológicas norteamericanas, el movimiento que hunde sus raíces en Frei y Lindbeck ha sido llamado *Escuela de Yale* ⁹⁴ y, siguiendo la denominación usada por Lindbeck en el último capítulo de su libro, también ha sido catalogado de teología postliberal. Son *los postliberales*. En realidad la Escuela de Yale no es una escuela en sentido estricto, más bien se trata de un cierto *aire de familia* que comparte una serie de autores ligados, por docencia o por formación, a la Universidad de Yale. Este movimiento no es de ahora. El libro de Lindbeck ha servido para sistematizar y dar publicidad a una corriente que ya venía de lejos. Además ha tenido el acierto añadido de conseguir desatar la polémica en medios académicos como puede verse por la cantidad de bibliografía que existe sobre el tema. Hay quien ha dicho que parte del interés despertado por la obra de Lindbeck se debe, precisamente, a venir de Yale ⁹⁵.

91. Un resumen bien claro de la postura de Frei se encuentra en (Hunsinger 1992, 124-126, n. 13).

92. Y su culminación en el *Jesus Seminar*. Así Placher recoge la frase de Crossan: "... historical Jesus research is becoming something of a scholarly bad joke" (esto vale también para el campesino mediterráneo judío de Crossan). Véase cita en (Placher 1994a, 151). Sobre este tema véase el artículo de C. Mielgo en el número anterior de *Estudio Agustiniano*.

93. Véase (Placher 1994a, 158). Además de la *biblical narrative*, Frei se ha preocupado de los diferentes tipos de teología que se han hecho. Sus resultados tienen grandes semejanzas con los análisis de Lindbeck, véanse sobre todo (Frei 1992) y (Frei 1993).

94. Para una visión de conjunto de la *Yale School*, véase (Placher 1994).

95. Así (Placher 1985, 393) y (Michalson 1988, 109). En realidad el fundador sería Frei cuya obra, en mi opinión, tendría más relevancia que la de Lindbeck.

¿Qué tiene Yale de particular? A la hora de ver el fenómeno religioso caben, a grandes líneas, dos posturas. Primera: pensar que hay una experiencia de lo sagrado, de lo incondicionado, común a todos los mortales. A partir de dicha experiencia básica, de ese magma indiferenciado de sentimientos, experiencias e inquietudes religiosos, se puede estudiar el cristianismo como una de las muchas construcciones habidas en la historia de la humanidad en respuesta a ese sustrato, respuesta que es más evolucionada que otras. Esta forma de ver las cosas, típica de siempre en la fenomenología e historia de las religiones europea, se introdujo en Estados Unidos gracias a los estudios sobre las religiones realizados por Mircea Eliade en la universidad de Chicago. Buscaba dar una introducción general a la religión como fenómeno universal⁹⁶. En la misma inspiración básica se movió el pensamiento de Tillich⁹⁷, que marcó de forma decisiva toda la teología norteamericana posterior.

Frente a la línea anterior –*la de Chicago*– cabe otra muy dispar, la que se siguió en Yale. La historia de las religiones es la historia de las comunidades religiosas concretas. Allí se estudiaron las tradiciones religiosas más como prácticas comunitarias que como expresiones de una experiencia común básica de lo religioso. La atención era puesta en cómo funcionaban realmente los textos religiosos en las comunidades y se centraron en un estudio pormenorizado de las religiones particulares. Los textos religiosos no se consideraban ni fuente histórica, ni símbolos de mitos universales. Al fijarse al detalle en religiones muy dispares cabe preguntarse si es que hay algo común a todas ellas. Es una pregunta legítima, por ejemplo, el cuestionar si hay algún punto

96. Mircea Eliade (1907-1986) fue profesor en Chicago desde que llegó a Estados Unidos en 1956 e impartió allí cursos hasta casi el final de su vida. Durante esta época, la tercera en el pensamiento de Eliade, se embarcó en un estudio *histórico* de las religiones e intentó mostrar la unidad fundamental de todos los fenómenos religiosos. Su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* comienza diciendo: “En historia de las religiones, toda manifestación de lo sagrado es importante. Todo rito, todo mito, toda creencia o figura divina refleja la experiencia de lo sagrado, y por ello mismo implica las nociones de ser, significación y de verdad”. Eliade abogó por un estudio interdisciplinar del fenómeno religioso. La labor de Eliade además de intelectual fue divulgativa y organizativa. En gran parte gracias a la labor de Eliade se relanzó el estudio comparado de las religiones en Estados Unidos. Véase (Pals 1996, 158-197).

97. Paul Tillich estuvo en Estados Unidos desde 1933, en Nueva York sobre todo, después en Harvard y al final de sus días en Chicago (1962-1965). Siguiendo su método de correlación, Tillich interpreta los símbolos religiosos en referencia a cuestiones existenciales a las que intentan dar respuesta. La religión se define como autotranscendencia de la vida en la dimensión del espíritu, debe considerarse como una cualidad de las otras dos funciones del espíritu (moralidad y cultura) y no como una función independiente. Existe una dimensión de profundidad en todos los aspectos de la vida y “la polaridad de la libertad y del destino crea la posibilidad y la realidad de la vida que se trasciende a sí misma”. Un amplio resumen de las ideas de Tillich sobre la religión puede verse en (Pastor 1997).

común entre budismo y cristianismo, siendo primordial en la fe cristiana la experiencia de relación con un Dios personal y en el budismo no. Se recalcaron las oposiciones entre las religiones⁹⁸. El representante clásico de la filosofía de la religión en Yale fue Christian⁹⁹. Mucho más importante aún en esta forma de ver la cosas ha sido la obra de Geertz¹⁰⁰, que continúa la línea más clásica de la antropología norteamericana¹⁰¹.

Para Geertz “una religión es: 1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”¹⁰². Determinar el papel social y psicológico de la religión es cuestión de comprender cómo las nociones que los hombres tienen de lo “realmente Real” y las disposiciones que tales nociones suscitan en ellos prestan color al

98. Véase para lo anterior (Placher 1994, 116). Dentro de estos nuevos planteamientos para la historia de las religiones, se consideraban las enseñanzas de Eliade y discípulos como teología encubierta. Hoy en día se da cada vez más una visión no teológica del fenómeno religioso, algo que ha sido paralelo a la expansión de los estudios de las religiones en las universidades civiles americanas, en departamentos de humanidades y al margen de las escuelas teológicas, véase (Lawson and McCauley 1993). Cuanto más laico es el estudio, menos notas comunes se encuentran entre las religiones. De todas formas el tema de la relación entre estudios de religión y teología sigue latiendo, véase (Neville 1993) y su crítica a la mentalidad postliberal.

99. William A. Christian, Sr. (1905-). Fue profesor en Yale hasta su jubilación. Una obra suya de 1972 se titulaba precisamente *Oppositions of Religious Doctrines*. Un análisis de los distintos niveles de doctrinas religiosas y de las funciones que desempeñan en las comunidades es (Christian 1987). Es mucho más pormenorizado que *ND*.

100. Clifford Geertz (1926-) estudió en Harvard con Talcott Parsons, que le influyó claramente: las personalidades individuales están conformadas y gobernadas por un sistema social que a su vez se encuentra controlado por un sistema cultural independiente. Junto a escritos etnográficos llevados al límite del detalle –descripción densa–; realiza una obra teórica que culmina en la recopilación de artículos publicada en 1973 –*La interpretación de las culturas* (Geertz 1987)– y que marca la antropología norteamericana de una manera determinante. De 1960 a 1970 fue profesor en Chicago y a partir de entonces en Princeton. Geertz reúne la condición de etnógrafo y de teórico de la antropología, véase (Pals 1996, 237-240).

101. Ya desde comienzos de siglo, la antropología norteamericana cobró un estilo peculiar frente a la inglesa y la continental. Mientras en Inglaterra y en el continente europeo se ponía el acento en el método comparativo –Eliade es heredero de ello–, en Estados Unidos se insistía en que sólo desde una rigurosa etnografía particular podía enraizarse una teoría general. Lo que importa es analizar la cultura detallada y particular de cada grupo étnico, quizás a partir de ahí se puedan sacar conclusiones generales. Además se puso el énfasis en la cultura como clave del estudio antropológico, es decir, en el sistema de ideas, costumbres, actitudes, símbolos e instituciones del cual la sociedad es sólo una parte. En la visión norteamericana, o de antropología cultural frente a la antropología social inglesa, se tendía a recalcar que el comportamiento individual es expresión de la cultura. A esta tradición se encuentra ligada la antropología simbólica de Geertz, véase (Pals 1996, 237-240).

102. Así en (Geertz 1987, 89).

sentido que tienen de lo razonable, de lo práctico, de lo humano y de lo moral. Toda religión implica una visión del mundo y un *ethos* que se imbrican. Consiste en ideas y creencias acerca del mundo y en una inclinación a sentir y comportarse conforme a ellas. Pero Geertz insiste más en el *ethos*: en la conducta, valores, actitudes, estética... y menos en la visión del mundo. Pone el acento en la “personalidad de grupo” particular que crea cada religión. Se recrea en el detalle, en la estética y en el proceso de identificación que se produce en los rituales religiosos –por ejemplo en el balinés de Rangda y Barong– y se olvida de los mitos que están detrás. Rangda y Barong son presencias, su referencia se diluye; de hecho hay varios mitos diferentes que explican su procedencia, pero que no tienen importancia. Tales personajes crean identidad de grupo y se produce una identificación activa de los espectadores con ellos. Los mitos que están detrás son algo secundario ¹⁰³.

Además de lo anterior no hay que olvidar los trabajos ya citados de Auerbach en teoría de la literatura que influyen decididamente en Frei. Con todo este bagaje, al que hay que sumar la filosofía de la ciencia de Kuhn, la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y Ryle, las obras de sociólogos y antropólogos como Berger o Winch; profesores de diferentes disciplinas adquieren una serie de rasgos comunes en Yale. En lo teológico todos tienen sus raíces en Barth y en la obra de H. Richard Niebuhr, el gran teólogo en la historia de dicha universidad ¹⁰⁴.

En los estudios bíblicos se percibe ese aire de familia, aunque con matices muy diferentes, en los dos biblistas famosos de Yale: Meeks y Childs. Ya desde finales de los setenta insistió Meeks ¹⁰⁵ en aplicar un nuevo estilo a los estudios bíblicos tratando de describir el primer grupo cristiano igual que lo haría un sociólogo o antropólogo y salir, así, de una interpretación centrada ya en ideas teológicas abstractas (visión cognitivista), ya en una hermenéutica existencial (corriente expresivo-experiencial) ¹⁰⁶. Se requiere una descripción densa microscópica del cristianismo primitivo ¹⁰⁷.

103. Para lo anterior véase (Geertz 1987, 108-117) y la crítica de (Pals 1996). La teoría de Geertz está detrás de Lindbeck. No obstante pueden darse otras lecturas, para una lectura diferente de Geertz, véase (Power 1987).

104. H. Richard Niebuhr (1894-1962). Enseñó Teología y Ética en Yale desde 1931 a 1962. Véase (Ford 1994, II, 81-84) y (*TRE* 24, 468-479). El monoteísmo radical de H. R. Niebuhr y la absolutización de lo propio que conlleva, reformulado en términos comunitarios, puede seguirse en la obra de la teología postliberal.

105. Wayne A. Meeks, profesor de estudios religiosos en Yale.

106. “Se ha buscado en la historia social un antídoto contra las abstracciones de la historia de las ideas y contra el individualismo subjetivo de la hermenéutica existencial” (Meeks 1988, 13).

107. En la introducción de (Meeks 1988), original de 1983, se hace repetida mención de Geertz, aunque Meeks no parece identificarse del todo con sus planteamientos. La referencia

Mucho más cercano a Lindbeck se encuentra Childs, que desde hace años defiende un replanteamiento en la lectura de la Escritura¹⁰⁸. Hay que describir la forma y función de la Biblia en su papel de Sagrada Escritura¹⁰⁹. La Biblia es ante todo Escritura con autoridad (*authoritative Scripture*) para la comunidad de fe, y continúa ejerciendo una coherción sobre el lector, limita el rango de las posibles interpretaciones. Es texto sagrado. En el tercer excurso que hace en su introducción al nuevo testamento clarifica mucho más las cosas¹¹⁰, pues no se puede fundar la verdad bíblica sobre proposiciones objetivas y al margen de la recepción que se realiza en la fe y práctica cristiana¹¹¹. Comprender un texto implica ver como ha funcionado en el contexto de la comunidad que lo ha conservado, no en la de los exégetas suponiendo que formen alguna. El mismo canon establece el contexto de interpretación. Esta cercanía a Lindbeck no quita que le haga un par de críticas a la intratextuali-

a Lindbeck también es explícita: “dado que los modelos predominantes de religión están implícitos en el discurso religioso, la religión se formula siempre o bien en ‘proposiciones cognitivas’ o bien en ‘expresiones de experiencia’ como ha observado recientemente George Lindbeck. El propio Lindbeck, sin embargo, insta a los teólogos a adoptar un modelo ‘lingüístico-cultural’ similar al que se emplea en el presente libro” y, en nota, añade: “estas propuestas se hacen en un libro, aún sin publicar, titulado provisionalmente *Theories of Religion and ‘Method in Theology’: An Encounter with the Thought of Bernard Lonergan*. Lindbeck puso amablemente el manuscrito a disposición de sus estudiantes y colegas” (Meeks 1988, 20). Parece claro que se trata de *ND*. Por cierto, el título provisional es de lo más revelador respecto a las intenciones de Lindbeck. Volviendo a Meeks, en la introducción a (Meeks 1992), original de 1986, vuelve a repetir ideas citando a Geertz y Hauerwas entre otros.

108. “It was not a question of improving on a source analysis, of discovering some unrecognized new genre, or of bringing a redactional layer into sharper focus. Rather, the crucial issue turned on one’s whole concept of the study of the Bible itself. I am now convinced that the relation between the historical critical study of the Bible and its theological use as religious literature within a community of faith and practice needs to be completely rethought” (Childs 1979, 13).

109. “...to describe the form and function of the Hebrew Bible in its role as sacred scripture for Israel. It argues the case that the biblical literature has not been correctly understood or interpreted because its role as religious literature has not been correctly assessed” (Childs 1979, 14).

110. “The canonical approach and the ‘new Yale Theology’” (Childs 1984, 541-546). “Upon reflection it seemed to me that the profile of my proposal could be sharpened by responding to Lindbeck’s book”.

111. “Lindbeck’s first category is helpful in showing that the heart of my canonical proposal has been missed when this conservative theory [neo-Evangelical Protestants] seeks to ground biblical truth on objective propositions apart from the reception by a community of Christian faith and practice”, y continúa “I have also found Lindbeck’s alternative proposal helpful in showing the significance of an intratextual context for a community of faith which seeks to render reality by its use of sacred texts.” (Childs 1984, 543).

dad y a la concepción de las doctrinas como reglas. Algo de contenido proposicional hay en la Escritura ¹¹².

Meeks no da la impresión de encajar como postliberal, pero su método y los resultados logrados sí se adaptan muy bien al proyecto postliberal. Childs está mucho más cercano a pesar de algunas diferencias de perspectiva ¹¹³. Más postliberal es la obra de Kelsey que considera la autoridad de la Escritura en términos de sus funciones en la vida de las comunidades cristianas ¹¹⁴.

En mayor dependencia de Frei y con una relación más estrecha a Lindbeck se encuentran Hauerwas y Thiemann que se han ocupado, respectivamente, de la moral y de la teología fundamental.

Una perspectiva postliberal de la ética cristiana, paralela en el tiempo al trabajo de Lindbeck, es la que ha elaborado Hauerwas en diferentes obras ¹¹⁵. Es la *communitarian ethics* que trata de reafirmar la significación social de la Iglesia como sociedad diferente ¹¹⁶. Las normas éticas derivan de la gramática y *ethos* de las comunidades cristianas, no lo hacen de principios abstractos. El buscar universalidad y objetividad es un intento vano. Hay que abandonar la ilusión de un yo autónomo que pueda tener carácter fundamentador de las normas morales. Los principios morales cristianos sólo pueden entenderse desde las historias narradas en las que se originan. Estas historias dan coherencia a la vida ¹¹⁷. No se trata tanto de arreglar el mundo y sus problemas,

112. La crítica que hace a Brown refleja bien la posición de Childs: "By giving over the basic task of exegesis to the usual methods of historical criticism, Brown shatters the genuinely theological dimension of the text and effects a multiple reading which is reminiscent of the medieval church's appeal to the four senses of scripture with all its ensuing problems. In my judgment, the inability of Brown's method to deal adequately with the theological dimensions of the text emerges most clearly from his book on *The Birth of the Messiah*. In spite of impressive critical analysis the theological yield is small indeed and the separation between description and constructive theological exegesis is never overcome" (Childs 1984, 47).

113. En la conclusión volveré a hacer una breve referencia a este asunto.

114. David Kelsey, profesor de teología en Yale, su obra clásica es (Kelsey 1975). "To call a set of texts 'scripture' is, in part, to say that they ought so to be used in the common life of the church as to nurture and preserve her self-identity".

115. Stanley Hauerwas, estudió en Yale y es profesor ahora en la Duke University (Durham, North Carolina). Sus primeras obras son (Hauerwas 1981, 1983 y 1985). Una lista no completa de sus obras está en (Welch 1997). Para un resumen de su pensamiento véanse (Sykes 1989, 329-335) y (Ford 1994, 121-123). (Lauritzen 1987) analiza el papel que desempeña la narrativa en su obra, la idea de narrativa que defiende Hauerwas es algo diferente a la de Frei. También pueden verse (Milbank 1988) y (Jenson 1992).

116. "Thought this book touches on many issues it is dominated by one concern: to reassert the social significance of the church as a distinct society with an integrity peculiar to itself" (Hauerwas 1981, 1).

117. "For the *service* that Christians are called upon to provide does not have as its aim to make the world better, but to demonstrate that Jesus made possible a new world, a new

cuanto de que las historias cristianas sirven para entendernos a nosotros mismos y al mundo en términos que hagan que los problemas aparezcan como insignificantes. Su concepto central es la noción de vida como don. La ética cristiana es fundamentalmente práctica y particularista. La ética ante todo es ética de la comunidad¹¹⁸, se requieren comunidades disciplinadas que den testimonio de ella. Es moral del grupo. Hauerwas pone especial énfasis en ir contra las pretensiones universalizadoras de Kant. La tarea de la ética cristiana no es establecer principios morales universales a partir de la ley natural o de alguna base antropológica común, sino llamar a los cristianos a preservar una comunidad que cuenta historias que manifiestan las virtudes cristianas y las hacen posibles¹¹⁹.

Thiemann se ha preocupado sobre todo de la teología de la revelación entendiendo ésta como *promesa narrada*¹²⁰. La idea de promesa preserva la prioridad de la iniciativa de Dios, sabemos de ella por las narraciones de la Escritura. Rehúsa todo intento de fundamentar la teología sobre una intuición religiosa básica y común, o sobre cualquier tipo de doctrina revelada. Lo que tenemos en la Escritura es la narración de la identidad de Dios. Se trata de salvaguardar la iniciativa de Dios.

Así pues, la Escuela de Yale viene constituida por un conjunto de pensadores amplio y con una pluralidad de inquietudes. No son sólo Frei¹²¹ y Lindbeck, hay más¹²². Característico de la escuela es el enfoque que da a lo religioso en general y a lo cristiano en particular. Si hubiera que definirlo en

social order” texto citado en (Lauritzen 1987, 337). Uno de los puntos distintivos de Hauerwas es que adopta posturas pacifistas radicales. Insiste en el mensaje cristiano como una *truthful narrative of non-violence*, véase (Welch 1997, 82).

118. Ética de carácter comunitario, desde el cuál se juzga la ética de la liberación “rather Christians most important contribution to such struggles [for liberation] is to be a community of the liberated who can witness to paradigmatic forms of service” (Hauerwas 1986, 75). Hauerwas ha escrito este artículo en tono muy polémico contra la teología de la liberación, puede verse el estudio de (Kamitsuka 1997).

119. La narratividad en Hauerwas a veces parece más radical que en Frei: “The story that forms the church is... a reality-making claim that... tell us the truth about the world and ourselves” citado en (Jenson 1992, 289).

120. Ronald F. Thiemann, estudió en Yale, actualmente profesor en Harvard. Su obra clásica es (Thiemann 1985). Véase sobre él (Placher 1994), (Sykes 1989, 337-340), (Murphy and McClendon 1989, 207-208), (Oakes 1992) y (Goldberg 1988, 42-45).

121. Que, por cierto, parece que siempre rechazó la idea de una “Yale School”, véase (Frei 1992, x).

122. Además de los citados, tenemos a Charles Wood, William Werpehowski y James Buckley entre otros. Este último, católico, recuerda que no es una escuela propiamente dicha y que debe “deconstructing the myth of a Yale School” (Buckley 1992, xv). De todas formas el *aire de familia* no se lo quita nadie.

unas pocas palabras diríamos: insistencia en la prioridad de la Escritura como texto y en lo peculiar de la comunidad cristiana como tal. En el sentido particular y distintivo de la misma.

4. Comentarios críticos

A continuación vamos a hacer una serie de comentarios a algunas de las propuestas de Lindbeck y de los teólogos postliberales.

4.1. La *biblical narrative*

Tanto Frei como Lindbeck admiten un punto de inflexión en la hermenéutica bíblica. Ya hemos expuesto que habría una primera etapa abarcando hasta el surgimiento de la modernidad, quizá incluso hasta un poco más tarde. A partir de ahí, de la Ilustración, se pierde la forma clásica de lectura de la Biblia. Si hasta entonces el texto absorbía al mundo, a partir de ahí es el mundo el que absorbe al texto. Ya sea que el “mundo divino” se convierta en el auténticamente importante y entonces los textos nos informan sobre tal mundo manifestando una serie de verdades sobre Dios y los hombres. O bien que sea el “mundo histórico” el que cobre importancia y entonces haya que descubrir por métodos histórico-críticos la auténtica realidad escondida o encubierta en los textos. O, también, porque los textos son simbolizaciones de un “mundo humano” profundo, de unos anhelos de plenitud que se encuentran plasmados en él. En cualquiera de los tres casos el texto pierde la autorreferencia y adquiere una presunta referencia exterior. El texto pasa a describirnos una realidad ajena al mismo.

La teoría de la *biblical narrative* no es la única que se preocupa de la Escritura como narración¹²³. Es una de las varias que hay, pero plantea pro-

123. El uso del término *narrative* es polifacético. En su relación con la religión habría distintos grupos que dan diferentes sentidos a la *narrativa*: “(1) a sacred biography group, largely historians of religion working on the lives of founders, saints and reformers and utilizing the vocabulary of the history and phenomenology of religion to interpret these narratives; (2) a faith development group, religious educators and psychologists of religion assessing biographical progression through six stages of religious development based on Piaget and Kohlberg; (3) a psychobiography group, psychologists of religion applying Erikson’s life-cycle theory to biographies and autobiographies of religious individuals; (4) a character and community group, theological ethicists who use narratives, especially biographical ones, to guide character building, social criticism, and decision making; (5) a biblical narrative group, biblical scholars using a variety of methods to understand biblical narrative and its relation to nonbiblical narrative; (6) a myth and ritual group, literary critics, classicists, and some ancient Near East-

blemas específicos. En mi opinión surgen con ella una serie de dificultades en cuanto a la consideración del texto, a su procedencia, contenido y relación con los lectores.

El primer problema brota al intentar encajar en una sola narración todo el texto bíblico. Frei y Lindbeck dan por hecho que sí es posible. Se asume que la Biblia narra la acción de Dios y nos proporciona su identidad, identidad de personaje claro está ¹²⁴. En el caso del nuevo testamento se nos da la identidad de Jesucristo ¹²⁵. Indudablemente se puede optar por ello, el problema es si el precio del intento no es convertir al personaje principal, Dios, en esquizofrénico. Cualquier relato de narrativa histórica implica una coherencia interna de los personajes ¹²⁶. Incluir en una misma narración seguida la acción de Dios tal y como se supone en el libro de Nahum y en el Cantar de los Cantares, por citar dos casos, parece un poco difícil. ¿Cómo conjugar textos opuestos de la Biblia? ¿Qué ocurre con la ideología que plasman las narraciones? ¹²⁷. Además tal pretensión unitaria y totalizadora puede tener

tern specialists working on both ancient and modern narratives with a view to explicating their connections to ritual" (Grimes 1986, 1-2).

Según Oakes, la preocupación por las narraciones y el énfasis en la *narrative theology* se debe actualmente en la teología (la anglosajona) a diferentes razones: 1) Por ser el puente que tiene la teología con los estudios literarios y humanísticos para salir del ghetto académico. 2) Por su mayor aplicabilidad a las necesidades pastorales, dado que facilita la transición de las propuestas teológicas a la autobiografía y necesidades del creyente, éste sentido es justo el contrario a la intención de los postliberales. 3) Porque los aspectos narrativos de la Biblia son mucho más importantes para captar la identidad de la misma que otras ideas o conceptos usados tradicionalmente por la teología. 4) Además nos hace ver que la revelación no es un depósito heterónimo caído del cielo. Si la revelación se capta desde la narración, entonces puede dar sentido a la vida más fácilmente, véase (Oakes 1992, 39).

124. Al leer una novela histórica captamos las características, la identidad, de cada personaje. ¿Coincide tal identidad con la real de ese sujeto histórico? ¿Coincide la personalidad del Claudio de Graves con la del Claudio histórico? No lo sabemos con exactitud. Para Frei y Lindbeck la referencia que está detrás de los personajes bíblicos, cuando se da, es siempre una especie de noúmeno kantiano.

125. Hans Frei se ocupa de ello en (Frei 1975). Sigue a Ryle y afirma que una persona es lo que dice y hace. Esto hay que entenderlo en nuestro caso a partir de las narraciones. Conocemos de Jesús y de su carácter igual que aprendemos sobre un personaje en una novela, oyendo historias sobre él. No se requiere ni búsqueda de la historia, ni considerarlo como símbolo que encarne la experiencia humana. El momento crucial de la narración son los relatos de la resurrección.

126. Véase sobre esta dificultad (Goldberg 1988, 51-56). Estudia en concreto las aplicaciones de la narrativa en la obra de Thiemann.

127. La ideología patriarcal, por ejemplo, presente en gran parte de la Escritura y que la teología feminista ha denunciado, véase (Placher 1994a, 144). Este tema lo ha tratado especialmente Sallie McFague, véanse los comentarios de (Reynolds 1997).

una carga ideológica muy grande, dejando de lado relatos minoritarios más *subversivos*. Una solución sería afirmar que la personalidad de Dios está fuera de nuestros encasillamientos, es contradictoria, más allá de nuestra lógica. Tal postura no haría sino reforzar tal impresión esquizoide ¹²⁸.

Frei parece decir que la comunidad cristiana es la que da las reglas de interpretación, pero tales reglas estarían entonces por encima del texto y, si no salen del texto, ¿en dónde se apoyan? ¹²⁹. Son algo previo al mismo. De hecho, la opción de Lindbeck y Frei da el mismo valor a toda la Escritura y no pretende, en ningún caso, armonizar las contradicciones internas de la misma ¹³⁰. La dejan tal y como está, y sin dar preferencia a unos textos sobre otros. ¿Es correcta tal opción teológica? ¿Tienen el mismo valor todos los textos? Dar un valor preferencial a algunos pasajes equivaldría a hacer intervenir al lector, individual o comunitario, que es el que escoge unos y deja de lado otros. Supondría hacer intervenir factores externos en la interpretación del texto. En cierto modo sometería la Escritura al juicio del lector. Esta postura es válida en otras interpretaciones *narrativas* de la Escritura ¹³¹, en Frei y Lindbeck no.

Además, el texto no es un absoluto en sí, no viene de la nada. Desde la *sola scriptura* protestante de Frei y Lindbeck parece que se toma el texto como un incondicionado ¹³², pero éste tiene una génesis, alguien lo ha escrito. Y ese alguien, desde luego, no es Dios. La idea de Lindbeck y Frei sobre la Biblia da la impresión, a veces, que se acerca más a lo que es el Corán, reve-

128. A no ser que le demos una identidad al protagonista parecida a la que tienen algunos personajes de *Alicia en el país de las maravillas*.

129. Así la confesión de fe cristológica debería controlar la lectura del texto. En ese caso estamos antes del texto, o fuera del mismo. "The logic of the primary community rule for reading entails the background belief that Scripture is a response to God's initiative" (Sykes 1989, 328-329).

130. Ningún tipo de *Diatessaron*. Placher recuerda este tema (Placher 1994a, 145).

131. Por ejemplo en la que sigue a Ricoeur y que adoptan otros teólogos. En opinión de Ricoeur hay que considerar la relación que se produce en todo texto entre referencia, significado, imaginación y tiempo. Pertenece a la historia antes de contar historias o de escribir la historia. El texto es el medio por el que nos comprendemos y la comprensión implica simultáneamente apropiación y distanciamiento. Para la *facción de teólogos narrativos* que dependen de Ricoeur, la narración es inherentemente impura en sí misma porque ésta tiene siempre una pretensión referencial más o menos escondida, véase (Oakes 1992, 44-45). Un resumen del pensamiento de Ricoeur puede verse en (López Sáenz 1997) y una excelente exposición la da (Comstock 1986) que aboga por un *narrativismo impuro* en el que hay que considerar siempre el problema de la verdad. Ya hemos citado anteriormente la crítica de Frei a estas corrientes hermenéuticas.

132. "The text indeed becomes a kind of sacred object, an incarnation of meaning" (Sykes 1989, 328).

laciones recibidas por Mahoma, que a otra cosa ¹³³. Esta no es la situación de los textos cristianos escritos por alguien, por muchos, de carne y hueso. Escritos alguna vez, en algún lugar y, sobre todo, escritos por algún motivo.

Otro tipo de problemas es el referente a la lectura del texto. Habrían tenido lugar a lo largo de la historia dos formas de lectura de la Biblia. La primera de ellas es la añorada por Frei y Lindbeck. Ahora bien, son dos formas de lectura del texto porque responden a dos sociedades y a dos *racionalidades* diferentes. Cada una está en consonancia a una sociedad y a una racionalidad. Aquí sí se puede ver la conexión lectura-mundo de vida. No es que con la modernidad y la ilustración cambien las pautas de lectura, es que cambian la situación del ser humano ante el mundo. La primera forma de lectura responde a un modo de ser en el mundo, la segunda a otro completamente diferente ¹³⁴. Son *racionalidades* diferentes. Un campesino medieval puede oír hablar de ángeles, diluvios, mitos y milagros; a fin de cuentas él vive en un mundo de dragones, filtros, quimeras y alquimia ¹³⁵. Hay una coherencia entre modo de ser en el mundo y lectura del texto bíblico. El tipo de lectura responde a un tipo de racionalidad o forma de situarse ante toda la realidad. Entrecruzar forma de lectura premoderna con forma de vida moderna lo que conlleva, de nuevo, es el riesgo de esquizofrenia. Esta vez en el lector.

No sólo la manera de situarse ante el mundo es diferente, sino que la cosmovisión social premoderna es bíblica. Se está en una sociedad cristiana. Desde la ilustración hay que dar razón de la fe, y por lo tanto de los textos, en una sociedad paulatinamente no cristiana, no bíblica. El texto como tal es público, intersubjetivo. Es texto para todos, con una objetividad, de ahí que quepa observarlo desde diferentes perspectivas: la del antropólogo, sociólogo, historiador... Si en un primer momento coinciden armónicamente la racionalidad del lector, la sociedad y lo que el texto narra, entonces la primera clase de lectura es lógica. No hay ningún desfase. Si la racionalidad del lector y la sociedad están en otra órbita a la del texto, lógicamente se producirá otro posicionamiento ante el texto, otra manera de leer la Escritura ¹³⁶.

Es con una razón intersubjetiva, secularizada y científica, compartida por creyentes y no creyentes, y acorde con toda una cultura, con la que se lee el texto ¹³⁷. También antes todos poseían una misma racionalidad premoderna.

133. O a la de Bastián que se encuentra con el libro por azar.

134. Fruto de una evolución a partir de la primera según la tesis de Gauchet.

135. Una amplia exposición en (Giordano 1995).

136. Con lo cual habría que dar la razón a las propuestas de Ricoeur o a las de otros autores tales como los pertenecientes a la corriente que insiste en la estética de la recepción.

137. Racionalidad sobradamente descrita por Apel y Habermas.

Intentar cruces diferentes puede crear disfuncionalidades que lleven a situaciones como la de que programadores informáticos se suiciden, siguiendo palabras reveladas, para subir a un cometa ¹³⁸.

Un asunto diferente es el análisis de textos concretos desde la perspectiva de la narrativa bíblica. Puede haber factores muy positivos, por ejemplo, en el estudio de las narraciones de la pasión y resurrección. El mismo Tracy, tan crítico con los postliberales en otros aspectos, reconoce que esa narración concreta tiene en sí *algo* que sólo se capta con una lectura seguida de la narración como tal ¹³⁹. Es insustituible para proporcionar la identidad del protagonista. Aquí sí que la narración, sobre todo si es leída en un contexto litúrgico solemne, absorbe al lector. De todas formas es sólo una de las posibles lecturas.

La propuesta de Frei y Lindbeck nos hace perder el problema de la verdad de los textos. Sólo importaría el significado de los mismos, carecerían de referencia ¹⁴⁰, con lo cual surge el problema de la revelación. ¿Hay algo más allá de la *story*? ¿O es la historia bíblica un fin en sí misma? La Escritura nos despliega la realidad de la obra creadora y liberadora de Dios en el mundo, por lo tanto el significado de la Escritura sobrepasa su particularidad cultural ¹⁴¹. ¿Es justificable el reduccionismo postliberal? ¹⁴².

138. O la de ingenieros que no admitan transfusiones de sangre para sus hijos. Los casos son múltiples. Se podrían poner otros más directos.

139. "Any Christian theology which confesses its faith in the presence of Jesus Christ (...) will always need the plain sense of these narratives to achieve what neither symbol *alone*, nor doctrine *alone*, nor historical-critical reconstruction of the original apostolic witness *alone*, nor conceptual theology *alone*, nor confession *alone*, can achieve: a theological clarification of how the reality of Christ's presence is manifested through the identity of that Jesus rendered in the realistic, history-like narrative of the passion and resurrection, a narrative-confession of this one unsubstitutable Jesus of Nazareth who is the Christ of God" (Tracy 1990, 42).

140. Dicho en términos de filosofía del lenguaje: sólo cabría una teoría del significado y no una teoría de la referencia.

141. Para el problema de la revelación véase (Wiedenhofer 1988, 49). También la crítica de (Wilson 1994, 409): "... the Gospel establishes and reveals an everlasting reality. If this is true, then continuity in the faith depends upon the continuing reality of God's work in the world. The 'story' identifies that reality and even participates in that reality, but the story of past events is not the fundamental locus of continuity. Instead, the fundamental locus of continuity is the everlasting actuality of the creative-redemptive work of God. In this view, it is not the text that absorbs the world, but the kingdom that redeems creation. In this view, faithfulness is not our achievement of a particular interpretation of the world, but our participation in the work of God. In this view, the story of God is not lagging behind culture, waiting for Christian interpreters to update it; rather, the story of God is always ahead of us, awaiting our participation".

142. Comstock ha señalado que el problema de la teología narrativa estriba en qué busca: el significado o la verdad.

No es lícito admitir que la fe sólo pueda hacerse inteligible en un modo no teórico, no proposicional. Puede que exista la tentación, fácil, de olvidarse de la referencia de los textos y del problema de la verdad de los mismos ¹⁴³. Es manifestación, quizá, de un temor al debate abierto. Plasmaría el deseo de encerrarse en sí mismo y la idea de que la apologética no tiene ninguna salida ¹⁴⁴. La fe no tendría nada que hacer con la racionalidad contemporánea ¹⁴⁵.

Sin embargo, explicar el texto nunca ha sido algo superfluo en la historia de la Iglesia. Es más, no hay texto si no hay lector, y es la consideración histórica, sociológica etc. del texto la que permite que el lector considere lo narrado como algo que pertenece al mismo mundo que él, y por lo tanto válido para él. El mundo en que se introduce Bastián es un mundo radicalmente diferente al suyo, él tiene que olvidarse de su mundo e introducirse en algo completamente ajeno. El único punto de contacto entre ambos mundos es el libro. Bastián va a otro mundo. La oferta de Dios en Cristo es *para nosotros* y para nuestro mundo. No tenemos que olvidarnos de nuestro mundo para entrar en otro, sino que se nos promete la plenificación de lo que somos, creación de Dios. Dios no abandona a esta su creación, la plenifica en Cristo. No es lo nuestro tan malo como para que sea necesario olvidarse, salir de ello y entrar en algo ajeno. El texto bíblico atañe a este mundo, precisamente por eso el ver desde la crítica histórica los textos nos permite considerarlos como *nuestros* y lo que se dice en ellos tan humano como nosotros. Ver la historia en la historia (*story*) es ver nuestra historia, o mejor, ver el mensaje de salvación *en* nuestra historia y hecho *con* nuestra historia *para nosotros*. Los métodos histórico críticos, sociológicos etc. tienen así, en sí mismos, valor teológico ¹⁴⁶. Nos hacen ver que es *nuestra* Escritura ¹⁴⁷.

143. "It is, I believe, the pathos of much of narrative theology that it too easily tries to finesse these issues by a retreat into a mere act of recital, meant for the sustenance and benefit of the believing community, rather than going outward and facing the hard issues of preaching to a world that can raise objections to the Christian message almost at every point" (Oakes 1992, 58).

144. Véase (Oakes 1992, 49-51).

145. Con lo que sale perdiendo la fe. Volveremos después sobre el tema.

146. Aunque siempre cabe una lectura ambivalente. Los estudios bíblicos hechos con ojos de antropólogo o sociólogo, Meeks por ejemplo, ¿no llevan a añorar esa pequeña secta cristiana, o conjunto de ellas –que no está muy claro al principio–, perdida en el Imperio? Tras los estudios de sociología del cristianismo primitivo y después de ver la mezcolanza de creencias, influencias culturales y variedades de tipos de comunidades, ¿no queda en los postliberales una idealización de la conciencia de identidad grupal y del sentido de pertenencia personal a la misma? La comunidad de Corinto tendría muchos problemas, estaría al borde del caos, pero era *la comunidad* de Corinto. Enfrentados, pero el mismo enfrentamiento producía identidad. Lo más opuesto a la religiosidad *light* del *magma* cristiano actual. Digamos que dichos estudios sociológicos tienen un *efecto rebote* un tanto curioso.

147. Sería preferible por lo tanto un *dirty intratextualism* en el cual el texto es formado en una conversación entre pastoral, tradición y vida personal, es decir un contextualismo, ver

4.2. La alternativa lingüístico-cultural

En relación a las propuestas concretas de Lindbeck también pueden hacerse una serie de comentarios críticos.

4.2.1. Las doctrinas religiosas

Como ya ha quedado suficientemente dicho, Lindbeck se propone tratar el problema de cuál es la naturaleza de las doctrinas religiosas, pero después de leer el libro no se sabe muy bien qué se entiende por doctrina. No considera que la doctrina sea el conjunto mínimo de creencias que podrían definir una religión, el credo estricto expresado en una serie de enunciados, sino que Lindbeck se refiere a un conjunto en sentido mucho más amplio, a todo lo sostenido dentro de una religión y formulado, parte en enunciados, parte en otro tipo de oraciones.

Constituirían, por tanto, ejemplos de doctrina católica afirmaciones tales como “Jesucristo es el Hijo de Dios”, “Hay que amar al prójimo como a uno mismo” e incluso, en un sentido más laxo, podríamos incluir como doctrina creencias del tipo “María santísima vino en carne mortal a Zaragoza”... Lindbeck nunca acota de modo preciso qué entiende por doctrina. Aquí asumiremos que todo lo contenido en el Catecismo de la Iglesia Católica constituiría para Lindbeck el conjunto de la doctrina católica. No debemos olvidar que lo típico de las doctrinas es que son normas de creencia comunitaria y de acción.

Al interpretar Lindbeck así las doctrinas en cierto modo se pierde, pues no son todas igual de definitorias a la vez. Efectivamente él hace una catalogación de creencias, pero es una clasificación diacrónica. Unas son necesarias siempre, otras tienen una necesidad condicional pues se pueden cambiar. El problema es realizar el análisis sincrónicamente porque, en un momento determinado de la historia, hay doctrinas que dentro de la misma comunidad religiosa unos las ven como imprescindibles y otros las consideran completamente superfluas, o mejor, ni siquiera las consideran doctrinas en absoluto. Hay una gradación de importancia entre las doctrinas. Con ello todo lo más

los comentarios críticos de (Buckley 1990). En otro orden de cosas, algunos críticos han destacado que el análisis de Lindbeck sólo vale para las religiones *del libro*. No se puede hacer una teoría general de la religión desde esa perspectiva, véase (Lawson and McCauley 1993) que, además, abogan por un concepto de sistema religioso como sistema de conocimiento compartido que está cognitivamente representado en las mentes de los participantes.

que se podría decir es que hay un núcleo de doctrina que define a una religión y luego hay otra serie de doctrinas aceptados por unos y rechazadas por otros que no intervienen en la definición de la pertenencia a la comunidad ¹⁴⁸.

Además se comparten unas determinadas doctrinas por todos, pero prácticamente sólo en su formulación lingüística. No tendríamos más que un mínimo núcleo común y definitorio. Dentro del mismo idioma se dan dialectos muy diferentes, prácticamente hasta hacer la comprensión mutua casi ininteligible ¹⁴⁹. De ahí que la interpretación de Lindbeck tenga sus pegas. Dentro de una misma religión se dan lenguajes muy diferentes.

Esto es algo muy característico del cristianismo y que no se da en las religiones estudiadas por los antropólogos, religiones minoritarias perfectamente integradas en una cultura como un todo. Curiosamente, cuanto más integrado esté el cristianismo en la cultura occidental contemporánea, más posible es que se dé el fenómeno del pluralismo, pues una de las características de la racionalidad contemporánea es la pluralidad de visiones y perspectivas en la consideración del sentido. Aquí la consideración de la religión como cultura va contra la tesis de Lindbeck. Él inconscientemente piensa, al hablar de cultura, en la de los nuer, los bosquimanos o los achual. ¿Por qué no piensa en la cultura occidental contemporánea? ¹⁵⁰.

148. El creer que "Jesucristo resucitó" define a todos los cristianos, el amor al prójimo también. Creer en determinadas apariciones o el seguir determinadas pautas de comportamiento sexual no son definitorios en absoluto.

149. Esto ocurre con el lenguaje de forma habitual. Los hablantes del español se entienden en determinados niveles. Por ejemplo, al ver un telediario en un país de habla hispana cualquier hispanablante, independientemente de su procedencia, lo entiende. Pero un español hablando en la jerga de los suburbios de Madrid y un mestizo ribereño del Amazonas hablando en su español particular lo más probable es que no se entiendan. La liturgia oficial de la eucaristía muestra un lenguaje cristiano común. ¿Pero es común el lenguaje cristiano de una comunidad de base brasileña y el de una comunidad neocatecumenal polaca? ¿Y el de una cristiana feminista norteamericana es igual al de una monja clarisa? ¿O los de Casaldáliga o Gaillet iguales a los de un funcionario curial? Tan comunidad es una como otra e igual de obispos son todos. Forman parte de la misma Iglesia pero hablan dialectos muy diferentes. ¿Son los significados de los términos usados los mismos?

150. Otro tema, en el que no vamos a entrar, es el problema de la inculturación. El cristianismo ha sido capaz de asimilar situaciones y mundos de lo más dispares: cultura grecolatina, germánica, china... Da la impresión de que la mentalidad occidental, racional, técnica y democrática se le ha indigestado. En su momento se hizo judío con los judíos y griego con los griegos, ¿y ahora?

4.2.2. Las doctrinas religiosas son reglas

Lindbeck no sólo es confuso en la delimitación de las doctrinas, sino también en la consideración de su papel ¹⁵¹. Afirma que las doctrinas no forman parte del discurso de primer orden, del lenguaje, de una religión; sino que son de segundo orden, forman el metalenguaje o gramática de la misma ¹⁵². Las doctrinas no tratan directamente acerca de Dios o de la humanidad, sino del hablar de la Iglesia acerca de Dios o de la humanidad. En este sentido son

151. Ya la misma clasificación tripartita que hace Lindbeck no es tan clara y ha sido discutida por (Behrens 1994, 399-402). Caben diferentes lecturas de sus propuestas:

1. Una primera presentación podría ser:

a) Teoría proposicionalista (P1): los enunciados doctrinales expresan, necesariamente, pretensiones de verdad y tienen, necesariamente, valores de verdad. Cada uno de los enunciados religiosos o es verdadero o es falso.

b) Teoría expresivo-experiencial (EE1): los enunciados doctrinales expresan, necesariamente, experiencias o estados mentales.

c) Teoría regulativa (R1): los enunciados doctrinales prescriben reglas de uso del lenguaje religioso.

Cada una de estas tres interpretaciones admite una consideración inclusiva o exclusiva. La exclusiva implica que la asunción de una de las tres implica la falsedad de las otras dos. En la consideración inclusiva la verdad de una teoría no implica la falsedad de las otras. Lindbeck parece ser exclusivista.

2. Un segundo modelo sería el siguiente:

a) Teoría proposicionalista (P2): los enunciados doctrinales expresan pretensiones de verdad acerca de objetos externos no mentales, ni lingüísticos, es decir acerca de Dios y del mundo.

b) Teoría expresivo-experiencial (EE2): los enunciados doctrinales expresan pretensiones de verdad acerca de experiencias u otros estados mentales.

c) Teoría regulativa (R2): los enunciados doctrinales expresan pretensiones de verdad acerca del lenguaje religioso.

También en este caso puede haber una versión exclusiva y otra inclusiva.

P2 es más fuerte que P1, P2 implica P1 y no a la inversa. EE2 no es más fuerte que EE1, lo mismo ocurre entre R1 y R2.

Hay otra visión más fuerte de P, es P3: los enunciados doctrinales no sólo tienen pretensiones de verdad acerca de estados de hechos externos, sino que pueden ser objetos de estados cognitivos, es decir, su valor de verdad puede ser conocido.

Parece que en la discusión sobre Lindbeck realmente se trabaja como un modelo mezclado: P3, EE1 y R2. Otras veces es P1, EE2, R1. Lindbeck es especialmente confuso respecto a qué se entiende por R.

152. Adoptamos la distinción clásica entre lenguaje y sucesivos metalenguajes. Aplicado a las lenguas naturales tendríamos: lenguaje de primer orden (español), lenguaje de segundo orden o primer metalenguaje (una gramática estructural del español, una gramática generativo-transformacional), lenguaje de tercer orden o segundo metalenguaje (teoría de las gramáticas del español). En cada uno de los niveles se habla acerca del nivel anterior. Es una distinción similar a la de ciencia y filosofía de la ciencia. El origen de la terminología lenguaje-metalenguaje proviene de la lógica.

similares a las reglas de la gramática y así lo refleja el ejemplo cristológico citado por él que claramente opta por esta línea. Pero en otros casos parece dar a entender que las doctrinas son los dogmas y creencias, en sentido amplio, que mantiene una religión¹⁵³, o sea, el discurso de primer orden.

Si las reglas son de segundo nivel, entonces suponen siempre un lenguaje objeto sobre el que actúan. ¿Qué teoría aplicamos al lenguaje objeto, proposicionalista, expresiva-experiencial, regulativa o ninguna de las tres? Sea cual sea la interpretación¹⁵⁴, las creencias –tal y como los entienden los creyentes en su sentido ordinario– pretenden afirmar algo acerca de una realidad. En esto choca Lindbeck con la *competencia* de los creyentes¹⁵⁵. Se las puede considerar reglas, pero en cuanto reglas lo que hacen es gobernar acciones. Bien sean sólo acciones mentales las que rijan: “cuando piensas acerca de Jesús lo debes hacer así”, bien sean reglas que dirijan la actividad humana¹⁵⁶. En el primer caso, el de las creencias teoréticas (dogmas), sigue permaneciendo un contenido proposicional, “debes pensar así acerca de Jesús porque Jesús es así”. En el segundo, creencias prácticas, no se da tal contenido proposicional.

Más confuso es, todavía, si introducimos la narración bíblica tal y como la entiende Lindbeck. ¿Es simple texto sin ninguna referencia? O sea, ¿ficción literaria? Volvemos a ir contra la *competencia* creyente¹⁵⁷. Podría pensarse que dicho texto constituye el lenguaje natural –lenguaje objeto– y las doctrinas como metalenguaje de interpretación del texto. Esta interpretación no encaja con el ejemplo cristológico del autor en el que el lenguaje de primer orden incluye las afirmaciones dogmáticas conciliares. Además, si pensamos así, difícilmente puede decirse que el texto tenga prioridad y absorba al mundo. Las reglas nos dirían cómo leer el texto.

Desde luego lo más sencillo es entender por doctrinas los contenidos proposicionales que podemos formular a partir del texto, en principio, en una interpretación del mismo. De hecho siempre se ha entendido así en la visión proposicionalista. Esto, lo más sencillo, es precisamente lo que Lindbeck no

153. “Church doctrines are communally authoritative teachings regarding beliefs and practices that are considered essential to the identity or welfare of the group in question” (ND 74).

154. Sobre este carácter algo confuso véase (Kelsey 1990, 172-173). También (Zorn 1995) que discute el papel de Wittgenstein en la teoría de Lindbeck.

155. La pretensión de verdad referencial en el lenguaje usado por los creyentes parece algo irrenunciable, véase (Lash 1990, 132-133).

156. Véase (Root 1990).

157. Véanse los acertados comentarios sobre el carácter proposicional de la religión que se encuentran en (Power 1987).

acepta. Implica hacer intervenir la racionalidad del sujeto frente a un objeto que está delante de él –la Escritura–, objeto al que Lindbeck considera absoluto. ¿Pierde el texto bíblico importancia o dignidad frente al hombre? Si creemos que la racionalidad del sujeto expresa la realidad del mismo como imagen de Dios, entonces no cabe tal consideración. La primera revelación de Dios no es la conocida por la Escritura, sino la que se manifiesta en el ser humano por el mismo hecho de serlo, imagen de Dios y, por lo tanto, en cierta medida, autorrevelación de Él mismo.

Lindbeck parte del supuesto de que es más fácil el ecumenismo si pensamos en las doctrinas como gramática, como metalenguaje. Las reglas pueden ser las mismas y además aceptadas por todos –otra vez con el ejemplo cristológico a vueltas– aunque las formulaciones dogmáticas concretas –el lenguaje natural o lenguaje objeto– sea diferente. Esta afirmación no está clara si seguimos el ejemplo lingüístico. Las gramáticas se pueden hacer desde diferentes perspectivas. No es lo mismo una gramática estructuralista del español que una generativo-transformacional. ¿Nos pondríamos de acuerdo en las reglas? No necesariamente.

Además –aplicando ahora de forma diferente la metáfora lingüística–, supongamos dos lenguajes naturales –español e inglés– y una presunta gramática universal chomskiana. ¿Qué importa que los módulos de la gramática sean los mismos si de cualquier forma un inglés no se entiende con un español? La comunicación sigue siendo imposible. Estaríamos haciendo –contra Lindbeck– teoría general de la religión, pero nunca ecumenismo.

4.2.3. Verdad e inconmensurabilidad

¿Qué ocurre con la noción de verdad? Lindbeck es poco claro y en ocasiones parece mezclar adecuación categorial y verdad intrasistemática¹⁵⁸.

En primer lugar respecto a la adecuación categorial: si la realidad viene determinada por el lenguaje como señala Lindbeck, entonces siempre existirá adecuación categorial en una religión, pues habrá tanta realidad cuanto la permita el lenguaje. Nunca nos quedaremos cortos en vocabulario y todas las religiones serán categorialmente verdaderas. Estaríamos ante una noción superflua. Lo que ocurre es que Lindbeck utiliza este concepto para recalcar la inconmensurabilidad de las religiones y, en el fondo, la consideración de cada una de ellas como realidades autónomas incomparables entre sí.

158. Véase (Marshall 1990, 98 n. 5) y sobre todo el artículo de (Richards 1997, 36-39), nuestra interpretación no es exactamente igual a la suya.

En cuanto a la verdad intrasistemática: se trata de la concepción de la verdad entendida como coherencia entre los diferentes enunciados. Pero se añade la novedad de la correlación con un género de vida. Forma de vida y lenguaje se imbrican entre sí según los postulados de Wittgenstein. No sólo es la coherencia entre los enunciados como tales enunciados, sino la coherencia entre enunciado y género de vida.

La propuesta de Lindbeck implica la idea de que la verdad no es una propiedad de la relación entre el lenguaje y mundo al que se refiere el lenguaje, sino de la relación entre forma de vida que se adopta y mundo en el cual uno ha sido absorbido. Mundo, éste último, creado por el lenguaje, por el texto, y que constituye la auténtica referencia creyente. Los enunciados proferidos serán verdaderos sólo si están en conformidad con dicha forma de vida adoptada al ser absorbido el sujeto por el texto. En sentido propio sólo de las formas de vida consideradas como un todo puede decirse que son verdaderas o falsas, pues sólo ellas son las que establecen relación a la realidad textual.

En principio parece una concepción de la verdad de los enunciados religiosos cercana a la de Barth¹⁵⁹. En realidad Lindbeck simplifica demasiado la cuestión, pues los problemas que plantea el lenguaje religioso son numerosos. Podríamos distinguir con Hunsinger¹⁶⁰ cuatro dominios a la hora de aquilatar términos en relación a las afirmaciones de Lindbeck:

a) El dominio del lenguaje. Si consideramos sólo los enunciados en su formulación lingüística tendríamos que existe una pretensión de inteligibilidad al formularlos y que hay que resolver los problemas de consistencia interna, sentido o significación y lógica de dichos enunciados.

b) El dominio de la relación entre lenguaje y realidad “divina”, realidad que es exterior al lenguaje. Hay una pretensión de verdad en el lenguaje. Aquí se plantean los temas del contenido cognitivo de los enunciados. Habría que elaborar una teoría de la referencia y otra de la predicación en los enunciados de fe.

c) El dominio de la relación entre lenguaje y realidad social. Los enunciados pretenden ser correctos. Aquí estarían los asuntos de la performatividad del lenguaje y la relación entre lenguaje, normas de comportamiento y valores.

159. Lo expone Hunsinger señalando que es un axioma de la teología de Barth el que la verdad del evangelio cristiano tiene un carácter implicativo, es *self-involving*, véase (Hunsinger 1993, 41).

160. Véase (Hunsinger 1993). También (Alston 1995).

d) El dominio de la relación entre lenguaje y realidad mental. Aquí está implicada la pretensión de veracidad del lenguaje. Corresponden los temas de la intención, sinceridad y expresividad del lenguaje religioso.

Para Lindbeck la corrección (*rightness*) es condición necesaria de la posibilidad de verdad (*truth*), pues lo que corresponde a la realidad última es como un todo la forma de vida creyente. Es una especie de coherentismo social donde la forma de vida es el vehículo semántico a través del cuál deben pasar los textos de la Escritura en orden a exponer la realidad divina ¹⁶¹. Esta concepción está muy lejana de lo que los creyentes entienden por verdad de sus afirmaciones. Si un cruzado dice “Jesús es Señor”, antes de cortarle la cabeza al infiel de turno, podremos decir que en tal contexto social el uso de la expresión es incorrecto, pero ello no implica la falsedad de la expresión en cuanto enunciado.

Si nos fijamos en el segundo concepto de verdad que desarrolla Lindbeck y decimos que el carácter proposicional está en función de su proclamación, entonces afirmamos la performatividad de los enunciados como condición para poder hablar de verdad ¹⁶². Una cosa es la proclamación de un enunciado y su asunción como verdadero y otra la verdad objetiva del mismo. ¿Crea la afirmación de verdad, la verdad proposicional del enunciado? La verdad o falsedad son propiedades de la relación entre lenguaje y mundo, no de la relación entre hablante y enunciado. Una vez que asumo un uso declarativo del lenguaje –lo cual supone que tengo algo que describir y por ello no me vale el ejemplo que pone Lindbeck acerca de “este coche es rojo” sin coche delante porque ahí no hay ningún uso declarativo–, entonces, admitida la situación declarativa, el tema de la verdad afecta a la conexión entre lenguaje y mundo. Un asunto diferente es que yo pueda comprobar o no si mi enunciado es verdadero o falso y que la proclamación del mismo manifieste un compromiso, una apuesta, por lo dicho que sea más o menos razonable. En todo caso la verdad o falsedad no la creo yo al proferir el enunciado. En esto Lindbeck en cierto modo lo que hace es marginar a Dios y al “mundo divino”. Es un círculo vicioso donde sólo hay hablante, realidad creada por el lenguaje y afirmación de que lo creado resulta verdadero. No hay trascendencia. ¿Dónde queda Dios? ¹⁶³.

161. Véase (Hunsinger 1993). Según Hunsinger se trataría de un modelo mucho más cercano al esquema tomista de naturaleza-gracia, que al modelo de Barth.

162. “It is only through the performatory use of religious utterances that they acquire propositional force” (ND 66).

163. El tema de la performatividad se lo discute a Lindbeck muy bien (Richards 1997, 48ss). Los credos son enunciados de actitudes proposicionales.

Después de todo, al final resulta que la verdad de los enunciados depende de su uso para conformar nuestras vidas, Lindbeck parece caer en un concepto pragmático de verdad ¹⁶⁴.

Pasemos al tema de la inconmensurabilidad entre los diferentes credos religiosos. Al ser la verdad un asunto interno a la relación entre forma de vida y doctrina religiosa no podemos elaborar una teoría general de la verdad válida para juzgar todas las religiones. Desembocamos en una sucesión de diferentes paradigmas, cada uno de los cuales es autosubsistente y verdadero. La asunción aquí de la filosofía de la ciencia de Kuhn desemboca en un fideísmo relativista ¹⁶⁵. No hay una posición neutral desde la cual se puedan comparar los diferentes sistemas de creencias.

Según Tilley, el fideísmo vendría propiamente de combinar inconmensurabilidad con intratextualidad. Si los significados son internos al texto no hay salida posible del fideísmo. Lindbeck no se fija en que las diferentes comunidades religiosas están inmersas en distintos contextos culturales. Es toda una cultura la que atraviesa a la propia comunidad religiosa ¹⁶⁶. Hay siempre, como hemos visto, un contexto de interpretación más allá del puro texto considerado en abstracto. De ahí que abogue Tilley por un intratextualidad moderada (*dirty*) y no radical.

Lindbeck insiste en el ejemplo del amor budista, amor cristiano y fraternidad ilustrada como tres realidades diferentes, difícilmente traducibles entre sí. En realidad tenemos el mismo problema en el interior de la comunidad cristiana ¹⁶⁷. Existe en todos los casos un contexto de interpretación que media el texto bíblico. Los postliberales no clarifican la relación entre significado intratextual y contexto de interpretación que implica factores extratextuales. En realidad rechazan cualquier contexto de interpretación.

164. Véase (Hunsinger 1987, 222, n.20). Mientras no exista una teoría fuerte para la verdad como correspondencia en el lenguaje religioso, la alianza de Lindbeck con el pragmatismo ofrece un aceptable modo de justificación, así piensa (Reynolds 1997, 45). Curiosamente McFague, a pesar de su radical diferencia con la línea postliberal, coincidiría en lo mismo en opinión de (Reynolds 1997, 45). También insiste en el pragmatismo (Emmanuel 1989) que muestra cierta similitudes entre Lindbeck y Kierkegaard.

165. Véase (Tilley 1989) que recoge las críticas. Siguiendo a Kuhn las teorías, métodos y valores son incommunicables y sometidos a una carga de relativismo, véase sobre Kuhn y Lindbeck la excelente exposición de (Rigby, Hengel and O'Grady 1991, 671-676). Recuerdan que la relación es con el primer Kuhn y plantean que pasaría si se utilizase otra teoría de la ciencia, la de Laudan por ejemplo.

166. Bien observado por (Tilley 1989, 96-97). El error de Lindbeck sería separar la explicación del texto como acción comunicativa, de la audiencia sobre la cual la acción se realiza (*Ibid* 99). Ver también (Albrecht 1995).

167. ¿Es el mismo concepto de *amor cristiano* el que tiene una comunidad de base fiel a la teología de la liberación que el de un grupo carismático?

Vista la concepción que tiene Lindbeck sobre la verdad de los enunciados y la inconmensurabilidad entre las diferentes religiones, resulta que el único criterio que tenemos para hablar de la verdad de una religión es su capacidad de captación. En definitiva, su éxito¹⁶⁸. ¿Se desemboca con las propuestas de Lindbeck en el aislacionismo, imperialismo y fideísmo?¹⁶⁹, más tarde lo volveremos a discutir. De todas formas la capacidad de convicción de una religión y su éxito, parece ser la única forma que tenemos, según Lindbeck, de decidir sobre la verdad de las religiones.

Concluyendo, Lindbeck identifica teoría del significado y teoría de la referencia en el lenguaje religioso. La referencia viene creada por el significado. No existe una realidad extralingüística o al menos permanece totalmente desconocida. Lo único que tenemos es la realidad creada por el lenguaje.

4.2.4. Temas particulares

Hay muchos más temas que se le han discutido a Lindbeck. Por ejemplo, le ha sido muy criticada la interpretación que hace de Schleiermacher como adalid de una postura expresiva-experiencial. No estaría tan acertada dicha lectura a los ojos de algunos especialistas¹⁷⁰.

También la afirmación concreta que hace de las tres reglas cristológicas le ha sido contestada¹⁷¹.

En unas páginas del libro se ocupa Lindbeck del tema de la salvación de los no cristianos. Aprovecha para criticar las afirmaciones de Rahner sobre los cristianos anónimos y presenta una teoría que, cuando menos, se la puede tildar de estrafalaria¹⁷².

Los asuntos ecuménicos le han sido asimismo discutidos¹⁷³. Igualmente se ha comentado la exposición que hace del *consensus ecclesiae* como base respecto al establecimiento de doctrinas¹⁷⁴.

168. "Success will tend to justify the Christian community in taking coherence with that network of belief and practice as the primary (...) criterion of truth, and failure will suggest that it is not justified in doing so" (Marshall 1990, 82-83).

169. Véase (Marshall 1990, 82-90).

170. Véase (Behrens 1994) y (Gerrish 1988) que critican tal encasillamiento.

171. Véase (Williams 1988) y (Bryant 1993).

172. (ND 55-63). Los comentarios de (DiNoia 1990) y (Stell 1993). Para el tema de la diversidad de religiones ver también (Surin 1988) y (D'Costa 1994).

173. Véase (Root 1990), (Frei 1990a), (Wainwright 1988) y (Phillips 1988).

174. Así (Rigby, Hengel and O'Grady 1991) destacan los graves e insuperables problemas prácticos que tiene la propuesta de Lindbeck. Sólo se puede identificar una comunidad teóricamente, en la práctica no se puede dar, hasta ahora, un ejemplo de cómo llegar al consenso.

4.2.5. La religión como lenguaje o cultura

La asimilación de religión a lenguaje o cultura no es tan obvia. Lindbeck utiliza un modelo antropológico que vale para sociedades cerradas, pequeñas y profundamente integradas. Un grupo étnico de la Amazonía, una cultura polinésica o una tribu de Indonesia quizá respondan al modelo que adopta Lindbeck. Nuestra sociedad occidental contemporánea no. Con el lenguaje y la cultura occidental prácticamente se nace. Mejor dicho, se adquiere desde la primera infancia un lenguaje, el que sea, y una cultura. ¿Sucede así con el cristianismo? En la edad media quizá fuera igual de *natural* aprender la lengua materna y el *cristianismo*. El mundo *era* cristiano. Hoy no, la religión se adquiere. O mejor, implica una decisión consciente, una opción por ella. Uno no opta por hablar castellano si nace en una familia de Valladolid; del mismo modo se nace *dentro* de una cultura secularizada, científica y racional. No hay opción posible por ella. En nuestro caso se está dentro de ella. Precisamente por eso el abrazar una religión implica una opción personal. De forma más o menos conflictiva se planteará una decisión personal por vivir como cristiano o no. Y toda opción de este tipo es en alguna medida racional. Supone un juicio racional de aquello que se te invita a creer. De ahí que la comparación entre religión, lenguaje y cultura plantee dificultades.

Además, en algunos casos no existe –en nuestra sociedad– ni siquiera la posibilidad de hacer esa opción por mantener una fe de la infancia, pues ésta nunca ha existido. Entonces la oferta religiosa es completamente extrínseca al sujeto. Mayor motivo aun para que se juzgue desde la razón. Juicio de la razón que no es necesariamente del modo como se examina una prueba de laboratorio o una deducción matemática. Posiblemente la mayoría de las veces sólo sea un juicio implícito en virtud de la racionalidad latente de la que se participa. En esta racionalidad científico-técnica, democrática y secularizada, estamos como en nuestro medio natural, es *nuestra cultura*. Por ello lo que se oferta para creer es valorado y elegido por los sujetos, de forma más o menos consciente, en virtud de ese sentido común, de esa racionalidad común.

Lindbeck da a entender con su identificación entre religión, lenguaje y cultura que en nuestro caso puede ocurrir como con la religión de cualquier grupo étnico africano o amazónico. Se acepta todo un cuerpo de creencias en las cuáles nace, vive y muere el sujeto. Entre nosotros no es así, el sujeto nace, vive y muere dentro de una cultura con una racionalidad determinada por la historia del pensamiento occidental, cargada de filosofía, ciencia y tecnología. Y cultura, no hay que olvidarlo, con pretensión de universalidad¹⁷⁵. Es en ese medio donde se oferta la religión y donde se decide.

175. Como bien recuerdan Apel y Habermas.

En ocasiones existe el prejuicio de valorar negativamente esta situación del hombre occidental. Es un prejuicio, bastante católico –no sé si protestante–, que supone una desconfianza en el ser humano como hijo de Dios, creado a imagen suya. Cuando el hombre actúa limpia y honradamente siguiendo su razón –razón intersubjetiva que es compartida por el lenguaje–, y trata de crear una situación ideal de comunicación en la búsqueda de lo mejor entonces, en términos teológicos, podríamos decir que es cuando más se acerca el ser humano a la manifestación de su condición de imagen de la comunidad trinitaria. Si la capacidad de pensamiento, comunicación y creación es lo más *divino* del ser humano, parece que la actuación racional es lo que más le acerca a Dios¹⁷⁶. Su racionalidad no puede ser más que espejo de la racionalidad perfecta que es Dios. Lindbeck niega la existencia de estándares universales de racionalidad y argumenta que las formas humanas de razonamiento están enraizadas y conformadas por las formas de vida de las cuales surgen¹⁷⁷; el cristianismo hay que explicarlo desde sí mismo, no hay una racionalidad universal compartida. Sin embargo, la asunción de principios universales permite una distancia crítica respecto a las creencias religiosas en su permanente tendencia a convertirse en ideología. Pensar lo contrario nos llevaría a considerar las religiones como absolutos intocables en sí mismos. Desde la posición de Lindbeck da la impresión de que no se puede criticar la propia religión, el modelo que presenta es de integración plena en la misma. Pero es perfectamente lógico decirle a una religión si afirma posturas de racismo, de inferioridad de la mujer, de violencia, o de comportamientos míticos respecto a la sangre o al sexo, que tales afirmaciones son, literalmente, falsas. Se impone, pues, una distancia crítica respecto a la ideologización que toda religión, normalmente por influencias –esta vez sí– culturales, tiende a hacer y que Lindbeck no parece considerar. Además este modo de actuación es el único que hay para salvaguardar la dignidad de la religión, el núcleo de creencias profundas que la constituyen. Ninguna religión, como ningún lenguaje o cultura, es absoluta en sí.

176. Y no tanto su capacidad *pasional*, como algunos *modelos de Dios* sugieren hoy en día. De todas formas habría que discutir más en profundidad el tema. El libro de Sallie McFague es espléndido.

177. En *ND* se produce un fraccionamiento continuo de la razón. Es una razón débil. El tema del texto y de la narrativa fracciona la razón y la comunidad respecto a la sociedad. Existe una fractura además en las relación entre experiencia y tradición que se convierten en alternativas excluyentes. Habría que volver a Kant en búsqueda de la unidad de la razón y la unidad de la experiencia, véase (Godlove 1987). En el fondo cae Lindbeck en la razón débil postmoderna.

Insiste Lindbeck en que el pensamiento y la experiencia están conformados por la tradición y la cultura, no hay fundamentaciones trascendentales. Ahora bien, los cambios históricos de hecho se dan, se influye en las tradiciones y las culturas cambian. Al buscar un fondo irreformable para anclar la identidad cristiana, lo que logra es que dicho núcleo no resulte afectado por la historia¹⁷⁸ y con ello pierda, paradójicamente, la historicidad de la situación humana.

Podrá decirse que el embarcarse en una religión no implica a la razón, que no es necesario. El problema entonces es cómo diferenciar religión de secta. ¿Acaso todo vale? La razón juzga la credibilidad de enunciados, pues si de lo que se trata es de aprender unas reglas de juego, o practicarlas, sin una valoración previa, entonces lo que se hace es entrar en el marketing, en el mercado de creencias, hasta el fondo. El cristianismo debe presentar la verosimilitud de un cuerpo de creencias y de normas de comportamiento. Unas religiones son, de hecho, más verosímiles que otras. Lindbeck parece suponer tácitamente que igual de válida es la confesión católica que la mormona, o la budista que la cristiana. Pero lo que hay que hacer es ponerse en el mismo medio: la sociedad occidental secularizada y ahí ver qué es más verosímil: no es lo mismo ser cristiano, mormón, testigo de Jehová o miembro de la última secta de creyentes en cometas. Si apelamos sólo a lo integrativo y no a lo racional caemos en el peligro del todo vale. Es dudoso que se aprenda a ser religioso por integración y que las doctrinas estén en segundo plano, o al menos es dudoso que deba ser así¹⁷⁹.

Además, en otro orden de cosas, lenguaje y la cultura categorizan la realidad de forma previa pero sólo hasta un límite. Hay una necesidades humanas universales a las cuáles cada cultura trata de dar respuesta. Hay una nece-

178. Véase (Bryant 1993, 35).

179. Desde una racionalidad universal compartida previa a la asunción concreta de creencias (la racionalidad *neomoderna* de Apel y Habermas) y que, repito, teológicamente se interpreta como fruto de la creación y de la imagen de Dios en el hombre e, históricamente, puede considerarse fruto del éxito del cristianismo (tesis de Gauchet), es posible criticar todas las razones religiosas. Un sistema religioso de creencias debe ser coherente, si hay contradicciones internas puede ser descartado por su falsedad racional. Es el caso que ocurre con el politeísmo, contradictorio con el concepto de Dios. Además no debe existir contradicción entre el sistema de creencias religiosas y el resto de conocimientos racionales poseídos. Es tarea de la Teología filosófica el realizar esta labor de desbroce. En tercer lugar, vistos sistemas de creencias coherentes en sí mismo y no contradictorios con el resto de conocimientos racionales, hay que buscar en qué sistema hay mayor verosimilitud. La Epistemología religiosa tiene aquí su papel. Teología filosófica y Epistemología religiosa son los dos focos de la actual Filosofía de la religión.

sidad de comunicación que los lenguajes resuelven. Y en ciencia, por más que se diga, siempre está la realidad empírica detrás. Y no hay que olvidar que las teorías científicas desembocan en tecnología y esta en manipulación de la realidad y bienestar. La experiencia está detrás. ¿Por qué se acepta una religión si no hay necesidad o demanda previa? Otra cosa es que las diferentes respuestas tengan una base común o no. Es un problema parecido a la discusión sobre los universales lingüísticos. Lo que sí hay es la necesidad de comunicación común. Esto Lindbeck no lo considera.

La metáfora lingüística sirve y no sirve a la vez. El cristianismo es como un lenguaje natural, el español. Hay otras religiones. Son lenguajes diferentes como el inglés o el alemán, ni más verdaderos ni más falsos. Cada lenguaje sitúa de un modo peculiar a los hablantes en el mundo. Hacen ver el mundo de forma diferente. Esto sería discutible, de todos modos vamos a aceptar que Sapir y Whorff tienen razón. Los hablantes nativos de un lenguaje tienen competencia lingüística, saben hablar el lenguaje, conocen el vocabulario y la sintaxis y, tácitamente, conocen cuándo una oración está bien formada en su lengua y cuándo no. Los hablantes nacen en una comunidad lingüística concreta y aprenden su lenguaje materno sin darse cuenta. Hasta aquí muy bien, pero ¿por qué hay lenguajes naturales, por qué existe el español y el inglés? Porque todos los seres humanos tienen una necesidad común, la de comunicarse. Esto no lo dice Lindbeck, si lo quisiera decir tendría que recuperar algunas propuestas de las teorías expresivo-experienciales. Si hablamos de culturas es lo mismo. Hay unas necesidades humanas a las cuales las culturas tratan de dar respuesta. Las culturas son diferentes, las necesidades: alimentación, organización social etc. son las mismas. Si nos planteamos como Chomsky la búsqueda de una gramática universal subyacente en las estructuras cognitivas humanas, y le damos una respuesta positiva como él hace entonces sí que la metáfora de Lindbeck se derrumba¹⁸⁰. Además ¿para qué se usa un lenguaje? Hay diferentes funciones: expresar sentimientos, dar órdenes, describir la realidad...¹⁸¹. Una de ellas es describir la realidad externa al lenguaje. En español hablamos de estrellas y de lagartijas. Objetos reales. También contamos historias, pero el contar historias no es lo único que hace el lenguaje. La función descriptiva del lenguaje la deja Lindbeck en el

180. Incluso se puede hablar de universales lingüísticos léxicos. Es una visión muy peculiar del lenguaje la que toma en cuenta Lindbeck.

181. Como ya Jakobson estableció.

aire. Es una intuición básica de los creyentes, que cuando están hablando de que Jesucristo resucitó están diciendo algo sobre una realidad que trasciende al propio lenguaje. Responder a esta intuición básica de los hablantes nativos de la lengua supondría aceptar parte de la teoría proposicionalista.

Hoy hablamos español y en el siglo XV también se hablaba. Ahora se habla en Castilla y en las orillas del Amazonas. ¿Es el mismo lenguaje? Digamos que es español y hay una continuidad entre el del siglo XV y el actual, entre el de un ribereño amazónico y el de un vallisoletano. Pero difícilmente se entendería un taxista de Madrid con un pastor de la mesta. Y también es complicado que el campesino andino se entienda con un punky sevillano. De cualquier forma todos hablan español. Hay unas reglas y unas constantes latentes que permiten afirmar que lo que ellos hablan es español y no inglés. Aquí la intuición de las doctrinas como reglas sí que la creo aprovechable, sirven para explicar una identidad que permanece a pesar de los cambios históricos¹⁸². Como la veo práctica para resolver otros casos. Un lenguaje está evolucionando todos los días pues las necesidades de comunicación van cambiando. Los hablantes nativos lo resuelven sobre la marcha, en la práctica. Un ejemplo claro es el de la informática, cientos de palabras y de giros que se introducen en el habla diaria para que los hablantes puedan entenderse. ¿Qué dicen los académicos de la lengua? Sopesan una y otra vez si un término o una expresión son correctos. Quizá tras años de deliberación introducen en el diccionario un nuevo vocablo o permiten un nuevo giro en la gramática. La competencia de los hablantes nativos ya había resuelto años atrás el problema pues había buscado como entenderse en esa nueva situación. El español es lo que los hispanohablantes hablan, no lo que los académicos determinan. O mejor, los académicos deciden a partir de lo que los hispanohablantes dicen. Si un giro entra en el habla diaria, eso es inamovible.

¿Se adquiere el lenguaje por inmersión lingüística? Lindbeck supone que sí. Creo que no vale. Valdría si fuera la primera lengua. Un niño aprende así, el problema es en el caso de una segunda lengua adquirida de adulto. Todo el que haya aprendido de mayor un segundo idioma sabe que hay que estudiar la gramática y el vocabulario, que no es lo mismo dejar a un español de dos años que a uno de cuarenta en medio de Alemania. Hoy la religión es un segundo lenguaje adquirido de adulto. El lenguaje religioso no se adquiere por inmersión lingüística.

182. En este sentido insiste (Kelsey 1990) con acierto en mi opinión.

5. Consideraciones finales

Antes de terminar hagamos unas breves consideraciones de conjunto.

5.1. Dependencia de la teología respecto a la filosofía

La primera nota que trae *ND* es una referencia a la *Estructura de las revoluciones científicas*, ello ya da una idea de por dónde pueden ir los tiros. Una religión es como un paradigma científico que nos hace ver la realidad en una forma determinada y exclusiva. Los paradigmas son inconmensurables entre sí, no hay traducción posible. La influencia de Wittgenstein también es evidente a lo largo de toda la obra¹⁸³. Lindbeck de modo expreso se remite a sociólogos y antropólogos como Winch, Geertz, Berger, Smart y Christian. La referencia última siempre es Kant y su teoría del conocimiento: los noúmenos son inalcanzables, mantengámonos en el nivel de los fenómenos.

A Lindbeck se le puede aplicar el viejo refrán castellano de “dime con quién andas y te diré quién eres”. Porque al ir de la mano de Wittgenstein, Geertz, Chomsky¹⁸⁴ y Kuhn así sale lo que sale¹⁸⁵.

Ahora bien, qué pasaría si Lindbeck se asociara con Marvin Harris en lugar de hacerlo con Geertz. Las culturas ya no serían realidades tan estancas pues, a fin de cuentas, una cultura no hace más que dar respuesta a una misma serie de necesidades humanas, biológicas y psicológicas que están detrás. ¿Y si en lugar de fijarse en la competencia chomskiana lo hiciera en los universales lingüísticos o en la gramática universal?¹⁸⁶ Porque Chomsky ha insistido una y otra vez en una serie de componentes gramaticales fruto de la estructura mental humana común a todos. Chomsky desemboca en una psicología cognitiva de la especie humana. Del mismo modo todo lenguaje no es más que una res-

183. Exclusivamente el segundo Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. Curiosamente no cita a Phillips y las aplicaciones que hace a la religión de la obra de Wittgenstein. Es lo que se ha dado en llamar *fidéismo wittgensteiniano* que, en mi opinión, encaja con las tesis de nuestro autor.

184. De Chomsky la referencia está siempre en su teoría de la competencia lingüística.

185. Incluso podríamos añadir algún otro que se echa en falta. No está Quine ni su *gavagai*. Tampoco Feyerabend. Placher sí utiliza a Quine y en (Lindbeck 1994a) se amplía el abanico de citas, aparece MacIntyre.

186. A propósito de los universales lingüísticos: el caso de los colores al que nos hemos referido es ambiguo en relación a la tesis de Lindbeck. Las lenguas categorizan la realidad (el color) de diferentes formas, hay lenguas que sólo distinguen entre blanco y negro, otras –como la nuestra– utilizan todo un arco iris de términos. Ahora bien, el trabajo de Berlin y Kay desmentiría posturas relativistas, pues estaríamos ante un caso de universales lingüísticos considerados como condicionales. Habría once categorías básicas para clasificar los colores, de las

puesta a una necesidad humana básica que está detrás. La necesidad de comunicación. No digamos nada si en lugar de aliarse con Kuhn ¹⁸⁷ lo hace con Popper o con Lakatos. O con Ricoeur, Jauss o Iser en lugar de hacerlo con Auerbach.

Teológicamente se ha comentado que las raíces están en Barth ¹⁸⁸. Es un tema discutible. En parte sí y en parte no, pues si –por ejemplo– el valor cognitivo de una aserción teológica depende de la corrección de la actuación de la comunidad en una forma de vida correlativa al texto, entonces estaríamos degradando la realidad divina ¹⁸⁹.

En cualquier caso, es evidente que determinados compañeros de viaje inciden en la perspectiva de Lindbeck de una forma decisiva. Ahora bien, ¿por qué elegir éstos? No tienen por qué ser ellos, puede haber otros con resultados muy diferentes. Hay muchas posibilidades a la hora de hacer un cocktail ¹⁹⁰.

cuales cada lengua tomaría un subconjunto. Se utilizan desde dos hasta once y entre ellas se dan ciertas relaciones de condicionamiento:

blanco	verde	morado
< rojo <	< azul < marrón	< rosa
negro	amarillo	naranja
		gris

De esta forma, si una lengua tiene término para el color azul, necesariamente tiene términos para los colores que se encuentran a la izquierda de éste. Además se ha sugerido que este esquema corresponde a los estadios por los que atraviesa, en su desarrollo, la lengua de un pueblo en lo que respecta a los términos para colores. Habría una sucesión fija de etapas históricas por las que una lengua debe pasar a medida que su vocabulario aumenta. Con ello la hipótesis se convierte en un universal sobre la evolución del lenguaje. No se prejuzga la posibilidad o imposibilidad de traducir con exactitud los términos unos por otros pues habría siempre unos casos centrales en los que existiría el acuerdo (lo que llaman los autores “focos”). Si una lengua tiene un nombre de color con foco x, entonces también tiene un nombre de color para cada foco a la izquierda de x en el diagrama. Al hablar de los focos se usan los términos en forma coincidente. Esas coincidencias centrales son las que permiten comparar términos de diferentes lenguajes. Así pues, las lenguas categorizan la realidad, pero podemos ver una estructura que determina tal categorización. Véase (Leech 1974, c. 11), (Hierro S. Pescador 1980, 69-81) y (Comrie 1989).

187. De todas formas la alianza es con el primer Kuhn como es obvio por la fecha del libro. Kuhn al final de sus días mantuvo una noción de inconmensurabilidad muy diferente.

188. “Lindbeck substantive position is a methodologically sophisticated version of Barthian confessionalism. The hands may be the hands or Wittgenstein and Geertz but the voice is the voice of Karl Barth” (Tracy 1985, 465). El texto es recordado por (Hunsinger 1993, 92).

189. La afirmación del cruzado, citada por Lindbeck, para Barth sería un sinsentido, no un enunciado falso. Para la crítica a Tracy sobre el uso de Barth en Lindbeck véase (Hunsinger 1993).

190. El tema nos lleva de paso a una reflexión sobre la relación filosofía-teología. Toda teología está en función de una filosofía previa que se escoge. Al hacer teología hablamos

5.2. Sentido general del libro

¿A quién va dirigido el libro, cuál es su audiencia? Lindbeck indica al comienzo de la obra que ante todo le mueve una preocupación ecuménica. El haber estado años y años en diálogos intereclesiales con tan pocos resultados prácticos es un hecho latente a lo largo de las páginas. Solución radical: si no nos ponemos de acuerdo con los dogmas y la presunta realidad que describen, entonces lo mejor es llegar a la conclusión de que un dogma no describe ninguna realidad. Sólo funciona como regla de un lenguaje. Lindbeck parece estar harto de discusiones sobre creencias.

Este trasfondo ecuménico es el principio rector que guía la lectura del libro¹⁹¹. Ahora bien, lo lógico sería entonces que pusiera toda la carga en ir contra la visión proposicionalista de las doctrinas¹⁹². Sin embargo no lo hace así y, aunque parezca extraño, el enemigo número uno de sus páginas es la visión expresivo-experiencial. ¿Por qué? La respuesta está al final. Cuando se llega a las últimas páginas se descubre el porqué de la amargura que en ocasiones destila la obra.

En el último capítulo reconoce el autor que hay una profunda insatisfacción personal ante la actividad pastoral de las iglesias. Ya no estamos, pues, ante un problema interreligioso, sino intrarreligioso. Se trata de un fenómeno generalizado. Años de *aggiornamento*, de cambios, de innovaciones y... la gente se continúa desapuntando del cristianismo. El cristianismo pierde relevancia. Estamos en época postmoderna y de religión *light*, cada uno cree lo que quiere o le conviene y la secularización entre los creyentes es rampante. ¿Por qué? Lindbeck le echa la culpa, más o menos inconscientemente, a la visión expresivo-experiencial de la religión que ha inspirado la práctica pastoral de las iglesias. No se trata sólo de un fracaso ecuménico, sino del fracaso pastoral generalizado del cristianismo en las sociedades occidentales del primer mundo¹⁹³. De ahí que a lo largo de todo el libro el enemigo a batir sea la corriente expresivo-experiencial y su versión mixta de proposicionalismo.

sobre Dios, pero hablamos nosotros con nuestro lenguaje y nuestra razón. Es imprescindible una filosofía, según cuál se escoga así será la teología. Dado que hoy hay mucho más para escoger que en cualquier otro momento de la historia, hoy –más que nunca– la teología es *ancilla philosophiae*.

191. Hasta tal punto que Frei indicó que “without the absolute priority of that Christian-ecumenical reality, without its reality, forget the “rule” or regulative approach, forget the cultural-linguistic theory, forget the book” (Frei 1990a).

192. Lindbeck caricaturiza mucho a los proposicionalistas, así piensa (Gerrish 1988, 88).

193. Que, además, si en los países católicos latinos es preocupante, en las sociedades protestantes anglosajonas debe ser de escándalo. De paso hay que indicar el carácter más abier-

La solución de Lindbeck es clara. Cambiemos de rumbo, busquemos comunidades plenamente integradas, dejemos que el texto absorba a los lectores, que las creencias sean reglas de identificación. En definitiva, hablemos un lenguaje propio que nos distinga de los otros. Un lenguaje que sólo entendamos nosotros y, el que quiera entrar, que lo aprenda. Adoptemos una especie de *nacionalismo* eclesial, hagamos un ejercicio de autoafirmación¹⁹⁴. Dejemos que el mundo corra, nosotros a lo nuestro. Integración dentro, diferenciación de los de fuera y, sobre todo, identidad –palabra mágica–. Lindbeck lo afirma descaradamente: seamos una secta¹⁹⁵.

La tendencia que Berger y otros sociólogos de la religión llevan años notando: la progresiva sectarización de las religiones institucionalizadas dentro de las sociedades secularizadas, Lindbeck lo convierte en situación deseable. Más aún, lástima que no estén todavía más secularizadas las sociedades. Lamentablemente todavía estamos en una situación intermedia. Así pues, vamos camino de ser una secta... y a mucha honra. Una secta en lo alto de un monte a la que todos puedan ver como comunidad de contraste y alternativa ante la sociedad¹⁹⁶.

A lo largo de páginas anteriores ya hemos reflejado algunas de las críticas que ha sufrido Lindbeck. Después de esto último es evidente que hay que añadir las de sectario y conservador¹⁹⁷. Su modelo propone la automarginación de los cristianos de la discusión pública¹⁹⁸. Alegando que los cristianos

to de la teología americana a la base pastoral. Los editores de la edición alemana lo reconocen, véase (Lindbeck 1994a, 8-9).

194. "Even if failing to win them legitimacy in the eyes of others, their performance may succeed in winning them legitimacy in their own eyes, which means that it may succeed in setting the foundations of a new practice and community of inquiry rather than in reforming an existent one" (Ochs 1990, 234-235).

195. Véase (Kelsey 1990, 12-18). Esta afirmación ya viene de antiguo en Lindbeck. Aparece en artículos previos a *ND*. Su propuesta de sectarización es sobre todo sociológica. Ante la sociedad desacralizada los cristianos deben ser una secta. No en sentido teológico, recuerda Kelsey, pues en el interior de la secta debe reinar el ecumenismo entre las diferentes comunidades cristianas; ecumenismo que vendría favorecido adoptando su teoría de las doctrinas como reglas. Secta entendida como reducido grupo de personas cuyas creencias y comportamiento están agudamente diferenciadas de la sociedad circundante.

196. "The Church as an ecumenical, exclusivist, engaged sect" (Kelsey 1990, 18).

197. Ya en una de las primeras recensiones se afirma: "It is here that we come upon the danger of Lindbeck's interpretation of doctrine, which lies in its profound conservatism. By arguing that the justification of religious statements lies in their capacity to articulate the grammar of the faith, Lindbeck offers the perfect formula for ecclesiastical self-perpetuation" (Corner 1986, 112). También se le ha tildado de tribalismo e imperialismo teológico, véase (Placher 1994, 115).

198. Kelsey trata de salir al paso a las críticas hechas. Recuerda que lo que busca Lindbeck es ante todo la integración de la comunidad. De todas formas, afirma que sólo las sectas

hablamos otro lenguaje, la propuesta del modelo lingüístico-cultural es la de acurrucarse ante la adversidad¹⁹⁹.

5.3. Revisionistas y postliberales

El libro de Lindbeck tuvo un inmenso eco. No hacía más que reflejar, con acierto, una insatisfacción latente. Plasmaba lo que muchos compartían sin saberlo articular²⁰⁰.

Obviamente la propuesta de Lindbeck no podía quedar sin respuesta. El debate estaba servido. Numerosas voces se han alzado contra él y, de ellas, Tracy ha sido el portaestandarte²⁰¹. Ha encabezado la oposición en un debate intelectual de altura que todavía continúa. Frente a los postliberales se levantan los revisionistas²⁰². Esta vez Chicago le devuelve la jugada a Yale.

exclusivistas sobrevivirán en nuestra cultura. Aunque parezca extraño esto tiene un aspecto provechoso, según él, tanto para la Iglesia como para la sociedad en cuanto toda sociedad necesita inconformistas que planteen alternativas radicales. Recuerda que en ningún lugar está escrito que la Iglesia deba ser un agente del bien común público, un colchón del bienestar social, véase (Kelsey 1990, 7).

199. "Claiming to speak another language, the cultural-linguistic model simply curls up in the face of them like the unfortunate hedgehog before the advancing lorry. It is not always the best recipe for survival" (Corner 1986, 113), también (Gerrish 1988, 92).¹⁹⁹.

200. Véase (Frei 1990a, 276). Ejemplo al canto. Años enteros de catequesis de confirmación, de métodos que parten una y otra vez de la experiencia de los jóvenes, de sus inquietudes y anhelos. Cientos de grupos, de pascuas juveniles... y al final ¿qué? Resulta que cuando de adolescentes se pasa a jóvenes, y sobre todo a adultos jóvenes, se pueden contar con los dedos de la mano los que hay en las parroquias. ¿Donde están las parejas de treinta a cuarenta años, recién casados y con profesiones liberales o técnicas? Han desaparecido como por ensalmo. Para colmo de males cada vez tiran más de los jóvenes las actividades humanistas y de voluntariado al margen de las confesiones religiosas. Las ONGs pululan por doquier. Ya no hace falta pasar por las iglesias para encontrar cosas concretas que hacer y modos de actuar por los demás desinteresadamente. Al final resulta que, en la mayoría de los casos, las únicas comunidades fuertes son o los neocatecumenales o los "nuevos movimientos". Lindbeck y Tracy, postliberales y revisionistas, no hacen más que plasmar teóricamente un debate que está candente en el día a día pastoral. ¿Por dónde tirar?

201. David Tracy (1939-), sacerdote católico, discípulo de Lonergan y profesor en la Universidad de Chicago desde 1969. Sobre Tracy véase (Sanks 1993) y (Stell 1993). También (Placher 1989, 155-159) y (Hodgson 1994).

202. La oposición entre corrientes de interpretación teológica se establece con una serie de etiquetas tales como *experiential-expressive* frente a *cultural-linguistic* (así Lindbeck); *hermeneutical-political* frente a *grammatical-confessionalist* o *correlational* frente a *intratextual* (así Tracy); *foundationalist* frente a *antifoundationalist* (así Thiemann); *revisionist* frente a *post liberal*; *renewal* frente a *transformation*, así (Hodgson 1994, 60). Véase (Stell 1993, 679), tam-

Desde el principio Tracy se ha opuesto a los planteamientos de Lindbeck²⁰³. Retoma el espíritu de Tillich y aboga por una teología correlacional, *correlational theology*²⁰⁴, que no identifica con el modelo expresivo-experiencial criticado por Lindbeck²⁰⁵. Para Tracy, la experiencia humana es también una fuente teológica, completamente independiente de las demandas de la tradición. Serían dos las fuentes imprescindibles para hacer teología: tradición y experiencia. Entre ambas hay que establecer una correlación²⁰⁶. Tracy considera la relación de la teología con las demás ciencias y disciplinas humanas desde un intercambio igualitario²⁰⁷. No pueden cerrarse los cristianos en sí mismos, sino que deben entrar en conversación con el resto de lenguajes que se hablan en la actualidad. Puede haber una conversación entre todos, basada en la común experiencia humana. Hay un lenguaje común compartido.

Además Tracy tiene bien claro que el debate entre teología intratextual y correlacional es también un debate interno de los católicos²⁰⁸. Según todas las voces postliberales, tanto católicas como protestantes, la aplicación de métodos *correlacionales*, nueva versión de lo expresivo-experiencial, habría llegado al límite de sus posibilidades. El intento de correlacionar la interpretación de la tradición con la sociedad contemporánea habría desembocado en una

bién (Guarino 1995). Un buen resumen de la oposición son (Guarino 1996, 680-685) y (Placher 1989, cap. 10). Este último intenta una vía media, en realidad se queda en postliberal moderado.

203. El primer artículo, clásico, donde lo hace es (Tracy 1985).

204. En sentido estricto no equivale al método de correlación de Tillich aunque deriva de él. Una exposición general del método de correlación y de las dificultades que presenta puede verse en (Ormerod 1996). En el fondo las dificultades las plantea el *de dónde* vienen los criterios para establecer una relación entre tradición y actualidad. ¿Pura arbitrariedad del sujeto a la hora de elegir los criterios de interpretación de la tradición, o de la Escritura, con vista a su aplicación a la realidad?

205. Véase (Tracy 1990, 51), en ese artículo reivindica varias veces a Mircea Eliade. Lindbeck lo incluye en la categoría expresivo-experiencial, pero de hecho Tracy no reivindica a Schleiermacher y sí a Ricoeur y Gadamer. Reynolds reconoce que la catalogación que hace Lindbeck de Tracy no es apropiada, pero tampoco lo son las acusaciones de fideísmo, relativismo y confesionalismo que éste último hace, véase (Reynolds 1997, 45).

206. Véase (Stell 1993, 684-685). Sin olvidar tampoco que para Tracy toda afirmación teológica implica una pretensión de relevancia existencial universal. Otros autores hablan del carácter "constructivo" de la teología, así (Hodgson 1994).

207. Intercambio igualitario que no aceptan los postliberales, véase (Rigby, Hengel and O'Grady 1991, 670).

208. "Indeed, this new kind of post-Vatican II Catholic theology of Balthasar and Ratzinger is remarkably similar in method to the claim in American Protestant theology proposed by the neo-Barthian anticorrelational theologians. As Lindbeck makes clear, theology should be intratextual and not correlational" (Tracy 1989, 555).

falta de identidad estrepitosa. Los resultados pastorales no dan para más y se impone, por lo tanto, un cambio de timón ante la pérdida de identidad y distintividad que aqueja a la Iglesia ²⁰⁹.

Tracy insiste en la dependencia de Lindbeck respecto a Barth ²¹⁰ y en la pérdida de compromiso apoloético de los postliberales ²¹¹. Estos buscan enseñar el lenguaje de la religión y no reescribir la fe en nuevos conceptos. Es un nuevo tipo de confesionalismo ²¹², donde la Escritura es la lente por medio de la cual se ve el mundo. De ningún modo, como ya hemos dicho, admiten

209. "This methodological loss has also occasioned a substantive loss; for every tradition is in danger of losing its distinctiveness through the subtle erosions of all particularities by the illusory claims to universality of Western Enlightenment modernity. On this scenario it is time to call theology back to its own task -something like a "thick description" of the tradition for the tradition's own sake. Hence anticorrelational theologians appeal to Geertz-like understandings of theology as, in effect, a kind of descriptive religious anthropology, or they appeal to intratextual enterprises like literary criticism's ability to provide close readings of the details (...) of the Christian founding biblical narratives. Hence the anticorrelational theologians employ the later Wittgenstein and the word "foundationalism" sometimes to cover ground all the way from any Cartesian or neo-scholastic ques for certainty to any claim for the self-transcending character of reason at all. Hence the return, in Protestant theologies, to Barth's theological method and his reading of Protestant theological history. Hence the equally strong interest, in several Catholic theologies, in the theological method of Balthasar as an alternative to Rahner, Lonergan, and their successors" (Tracy 1989, 556-557). En una perspectiva opuesta (Werpehowski 1986, 285) afirma: "... the primary task of Christian theology is critically to describe and redescribe the character and relationship of Christian beliefs and practices for the purpose of sustaining and nurturing Christian identity. That identity may be conceived, in line with an intratextual norm of the biblically narrated world, as a narrative history of relationship with God, who issues to humanity a promise of redemption and fellowship in Jesus Christ. (...). Thus the Christian agent's self-expression and self-understanding is essentially involved with the meaning and implications of God's action in and with this particular promise across all dimensions of human life. These versions of Christian theology and identity are not easily reconciled with an approach to apologetics that systematically orders the comprehensibility of Christian claims and practices to representations of some general basic experience or 'faith' constitutive of *Homo religiosus*".

210. Este tema se ha discutido mucho como ya hemos dicho. La interpretación que hace Lindbeck de Barth, según otras voces, sería muy sesgada.

211. Frei acuñó el lema de "*ad hoc* apologetics", Werpehowski lo ha desarrollado. Entendiendo por apoloética la presentación de la fe al mundo no creyente, se debería buscar el fundamento común compartido por cada interlocutor determinado en una conversación particular. No buscar reglas universales o aserciones generales para una conversación creyente-no creyente. La apoloética tiene que ser *ad hoc* en cada caso. "Christian theology describes how the world looks as seen from that standpoint; it does not claim to argue from some 'neutral' or 'objective' position and indeed denies the possibility of such a position. It pursues apologetics, therefore, only on an *ad hoc* basis, looking for common ground with a given conversation partner but not assuming some universally acceptable standard or rationality" (Placher 1994, 117). Véase (Placher 1989, cap. 6 y 7).

212. Así se expresa (Gerrish 1988, 92).

interpretar la Escritura desde categorías extrabíblicas²¹³. Otros autores insisten en el pragmatismo postliberal y en su pretensión de quedar bien tanto con la comunidad filosófica postmoderna como con la religiosa²¹⁴.

En realidad, tanto Lindbeck como Tracy se mueven dentro de la postmodernidad²¹⁵. Entendemos aquí por pensamiento moderno aquel que se ha caracterizado, en primer lugar, por la búsqueda de una fundamentación epistemológica sólida; en segundo lugar, se considera que la función primordial del lenguaje es la de representar la realidad; por último, se intenta comprender toda la realidad yendo a sus elementos últimos, a sus partes más pequeñas, a los átomos físicos o sociales –individuos–. La postmodernidad presenta justo los valores opuestos²¹⁶.

A la teología postliberal se la ha encuadrado dentro de la corriente postmoderna, pero Tracy tampoco se encuentra alejado de ella²¹⁷. Se ha dicho que habría un creciente consenso entre los teólogos acerca de la incapacidad de contestar las cuestiones teológicas desde el pensamiento de la modernidad. La apelación al análisis neutral y objetivo de una experiencia religiosa universal, la búsqueda de una racionalidad ilustrada y pública parecen abocadas al fracaso. La modernidad implicaba racionalidad pública y objetividad. El

213. La manera de estudiar la Biblia que hace Childs encaja perfectamente con la propuesta postliberal... y con otras: “Gracias a Dios, en medio de la actual crisis de la filosofía y de la teología, se ha puesto hoy en marcha, en la misma exégesis, una nueva reflexión sobre los principios fundamentales, elaborada también gracias a los conocimientos conseguidos mediante un cuidadoso análisis histórico de los textos” y sigue en nota citando expresamente como ejemplo a Childs, así (Ratzinger 1997, 25) que previamente ha criticado, en el mismo artículo, la eficacia de los métodos histórico-críticos.

214. Ochs pone en relación a los postliberales con el pragmatismo de Peirce y con otras corrientes transmodernas de pensadores judíos, *aftermodern Jewish philosophers*, (Cohen, Buber, Rosenzweig, Fackenheim, Levinas, Kadushin), de quienes dice que “It is a way of analyzing religion so that the religious hermeneutic they practice may have philosophic legitimacy, and it is a way of reformulating philosophic method so that their practice of philosophy may have legitimacy in terms of their text-based religious hermeneutic. This analytic approach has performative significance, in other words, as a means of legitimating their participation in both the philosophic and religious communities. The problem is that the approach may not succeed in these terms” (Ochs 1990, 236).

215. Sobre postmodernidad y teología hay mucho escrito, véanse (Guarino 1996) y (Placher 1989).

216. Véase (Murphy and McClendon 1989, 205-207). Las caracterizaciones de la postmodernidad son muchas y muy variadas. La bibliografía es inmensa.

217. Véase (Hodgson 1994, 55). Habría dos tipos de postmodernidad: de reacción y de resistencia. La primera es la de los postliberales y neoconservadores. La segunda abarca a los que buscan una *deconstrucción* total de la teología para hacer algo completamente nuevo y a los revisionistas que pretender reconstruir después de deconstruir.

tiempo de la postmodernidad es un tiempo de razón débil, de fragmentación y de elección entre alternativas metodológicas diferentes ²¹⁸.

Tanto la teología postliberal como la correlacional se mueven en este ambiente. La primera sugiere que la teología debería ser postmoderna y poseer una noción postilustrada de racionalidad pública. La segunda apela a una visión postilustrada de la objetividad.

La estrategia revisionista intenta relacionar las creencias cristianas con compromisos y experiencias que toda la gente comparta. Estas convicciones creyentes sería posible defenderlas en la arena pública con criterios públicamente aceptables. No habría que abandonar la búsqueda de una racionalidad universal. Además habría que conversar con el texto y con la tradición. Aquí, en esta última conversación, cede ante la idea postmoderna. El texto no es objetivo, ni intangible al margen del lector que lo lee con criterios racionales compartidos ²¹⁹.

Para los postliberales, por el contrario, no existe correlación que valga, rechazan cualquier opción que defienda la posibilidad de que las creencias se puedan apoyar en fundamentos objetivos y universales. El texto sólo se puede leer desde dentro del mismo, no existe la posibilidad de correlación con algo que es objetivo e intangible en sí. Objetividad radical del texto.

Mientras Tracy quiere conservar alguna noción de racionalidad pública, Linbeck pretende retener la justificación de las creencias dentro de un esquema narrativo. Uno y otro son eco de la caída de la epistemología racionalista de la modernidad. Unos insisten en conversar con el texto, los otros apelan exclusivamente a leerlo. Ambos ceden a parte de la postmodernidad, cuya visión radical insiste en la imposibilidad tanto de la objetividad como de la racionalidad compartida ²²⁰. Todo esto desemboca en posturas contrapuestas sobre el papel de la teología en la sociedad ²²¹. De todos modos Tracy se encuentra más vinculado que Lindbeck a la modernidad.

218. Véase (Lints 1993, 657).

219. Tracy es deudor especialmente de Ricoeur.

220. Véase (Lints 1993) y (Guarino 1996). Desde otra perspectiva, la relación entre tradición y experiencia –entre correlación y absorción– (Stell 1993) ha destacado la oposición frontal entre ambos autores. La propuesta de Tracy requeriría una exposición mucho más detallada en la que no vamos a entrar y que también plantea problemas expuestos por Lints y Stell. Según éste último se trataría de buscar una “*experienced tradition*” o una “*traditioned experience*”.

221. La diferente visión de revisionistas y postliberales frente a la sociedad *abierto* y su papel en ella puede verse en (Harvey 1994). Afirma que “the principal concern of David Tracy, who is the most prominent advocate of the publicness of theological discourse, is with ‘our damaged public realm’, and especially with the besieged status of reason in a postmodern

6. Conclusión

En primer lugar: en la consideración postliberal de la Escritura cualquier postura al margen de la suya sería un menoscabo de la Escritura *valorada* en función de *nuestras* necesidades. Ahora bien, si partimos del sujeto perteneciente a una comunidad real de comunicación –en tensión a una comunidad ideal de comunicación– sujeto racional creado a imagen de Dios, entonces ya no se trata de dos polos enfrentados: tradición-situación del hombre actual, sino de dos polos mediados por la capacidad interpretativa del sujeto que interviene desde la racionalidad común –compartida por todos los humanos– y que, en términos teológicos, es fruto de la creación. Esta racionalidad es mediada por el lenguaje y tiene pretensiones de universalidad. Los criterios interpretativos serían comunes a todo sujeto, creyente o no. En otros términos: cuando se establece una correlación –según criterios racionales, públicos, intersubjetivos– entre texto y sujeto en el mundo actual, cuando se investiga racionalmente el texto, no se actúa de modo arbitrario desde un *orgullo* intelectual, sino que se está cumpliendo el designio de Dios creador, en cuanto que se sacan a la luz las potencialidades del texto por medio de la razón humana creada a imagen de Dios. Esto se aplica exactamente igual a la hora de juzgar la pertenencia a cualquier institución. Quien juzga como no razonables algunos reglamentos y normas institucionales no es el *altivo* hombre contemporáneo secularizado, sino el creyente racional imagen de Dios. En mi opinión no es lícita la consideración postliberal de la Escritura.

world. He writes in a recent essay that the need of the public realm is twofold: 'first, to clarify the character of rationality so that the genuinely public nature of the public realm may be defended; second to clarify the sociological realities that have weakened the public realm in societies like our own, in advanced industrial and postindustrial Western democracies'. It is primarily with reference to these needs, writes Tracy, that theology has a distinctive contribution to make. Ronald Thiemann, by contrast, ties his public theology more directly to distinctively Christian beliefs and practices, while attempting to facilitate the Church's involvement in a modern, pluralistic society. More specifically, he seeks to chart a course between what he considers to be equally unacceptable alternatives: on the one hand, theologies which undermine the distinctive substance and prophetic voice of Christian convictions and practices in their eagerness to contribute to the grand experiment of liberal democracy, and on the other, theologies so intent upon preserving, the characteristic language and patterns of Christian narrative and practice that they either avoid public discourse altogether, or plunge in with a single-minded ferocity that does not take proper note of the pluralism inherent in a liberal democratic polity" (Harvey 1994, 31). Un intento distinto de analizar la relación entre teólogos postliberales y revisionistas respecto a la sociedad contemporánea es el de (Kamitsuka 1996) que aplica la noción de Rawls de *reflective equilibrium*, ver también (Placher 1994a, 154).

En segundo lugar: ¿hasta qué punto añora Lindbeck un cristianismo de culto y de liturgia, de estética y presencia simbólica? Desea una Iglesia que, ante todo, produzca identidad colectiva y sentimiento de pertenencia individual. Una Iglesia que marque y distinga, que constituya una cultura propia dentro del mundo secularizado contemporáneo. Una Iglesia donde lo importante no sea la verosimilitud de sus creencias o la razonabilidad de sus propuestas morales, sino el hecho de ser precisamente eso: Iglesia, grupo, cultura, *nación* independiente con *idioma* propio. Lindbeck da la impresión de anhelar que haya cristianos como hay nuer, azande o urarinas. Añora una Iglesia cuya descripción densa hiciera feliz a cualquier etnógrafo. El problema es que difícilmente encajaría Jesucristo en la concepción de Lindbeck sobre el auténtico *hombre religioso*. En cuanto Jesucristo pone en cuestión, o no le interesan, los signos y conceptos que definen la identidad de *su religión*: la acción salvadora de Dios sobre su pueblo plasmada en el Éxodo, la noción de pueblo elegido, la observancia estricta de la ley. Tres aspectos que proporcionan *identidad judía*. Jesucristo no encaja en el modelo que se hace Lindbeck de pertenecer a una religión. No tiene tal *identidad*, sería un mal creyente. Sin embargo Jesucristo apela al Dios creador que hace llover sobre justos e injustos, al Dios del Reino universal y salvador. La Iglesia pasa del concepto de *identidad judía* al de *identidad en Cristo*. Ahora bien, los signos institucionales de identidad o de organización pueden ser vistos siempre a la luz de la *primera* identidad: la realidad de ser creado a imagen de Dios y por lo tanto juzgados según la racionalidad fruto de esa primera identidad. La búsqueda de identidad comunitaria a toda costa que hace Lindbeck no me parece tampoco apropiada.

En tercer lugar: el gran problema de la Iglesia actual respecto a las doctrinas estriba en la extrema debilidad de la visión proposicionalista de los contenidos doctrinales. Pero no por la visión proposicionalista en sí, sino por los contenidos doctrinales como tales. Con muchos de ellos no se puede salir a la puerta de la calle. Ahí está el fondo del asunto que no pone en cuestión Lindbeck, el que enseñan las Iglesias. La gramática no enseña qué decir ²²².

222. Una última nota. Son curiosos los análisis de las encuestas religiosas que hacen los sociólogos de la religión –de los que entre nosotros hay muchos y muy buenos–. Insisten en la religiosidad *light* de nuestra época y como prueba de ello tenemos los datos sobre creencias que dan una especie de fe a la carta o de supermercado religioso en los creyentes: creen en Dios el 90%, en Jesucristo el 88%, en el Papa el 34%, en la virginidad de María el 20%, en el infierno el 7%, en el purgatorio el 0,6% etc. Lo mismo ocurre con las propuestas morales de las Iglesias: amor al prójimo 99%, aceptan los anticonceptivos 75%, etc. Qué revelan los datos, ¿la religiosidad *light* o las dificultades de la visión proposicional? Cabe incluso sospechar que si las encuestas se hicieran a los sociólogos, los resultados serían más escandalosos.

En fin, es hora de acabar. La propuesta de Lindbeck y de la teología postliberal estaría muy bien si lo decisivo fuera hacer o ser Iglesia. Lástima que se equivoque de objetivo, pues la comunidad es sólo un medio. No se trata de construir una cultura propia, junto a otras muchas existentes, sueño dorado para la tesis de cualquier antropólogo que se precie. El asunto es otro. Lo decisivo es, aquí y ahora, que el antropólogo crea. Ese es el gran desafío al que Lindbeck y sus postliberales siguen sin contestar. Han errado el objetivo. ¿Hallaremos la respuesta? ¿Existe acaso?

Bibliografía

La bibliografía sobre el tema es muy amplia. La que a continuación se cita no es exhaustiva ni mucho menos. Por recomendar algo, además del libro de Lindbeck –claro está– y de las obras de los demás postliberales –la mayoría no citadas aquí–, indicaría como panorámica general de la teología anglosajona la obra de Ford (1994), original de 1989, con numerosas reimpressiones y recientemente publicada en edición ampliada en un solo volumen. Un buen resumen de Lindbeck es Michalson (1988). El artículo de Guarino (1996) es espléndido y da una panorámica general de la situación teológica actual. Comstock (1986) y Stell (1993) son también interesantes. Por último no hay que olvidar a Placher (1989).

- AAVV. 1992. Hans Frei and the future of Theology. *Modern Theology* 8(2):101-214.
- Albrecht, C. 1995. Lindbeck, G. A.: Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Review. *Theologische Literaturzeitung* 120(4):368-71.
- Alston, W. P. 1995. Realism and the Christian faith. *International Journal for Philosophy of Religion* 38:37-60.
- Auerbach, E. 1993. *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. FCE: Madrid.
- Barrett, L. C. 1988. Theology as grammar: Regulative principles or paradigms and practices. *Modern Theology* 4(2):155-72.
- Barrigar, C. J. 1995. Lindbeck's Rule Theory of Doctrine. A Philosophical and Social Theory Critique. Ph. D. Diss. Dir. M. Boutin. Montréal, McGill University.
- Behrens, G. 1994. Schleiermacher contra Lindbeck on the status of doctrinal sentences. *Religious Studies* 30(4):399-417.
- Bryant, D. 1993. Christian identity and historical change: Postliberals and historicity. *Journal of Religion* 73(1):31-41.
- Buckley, J. J. 1985. Doctrine in the Diaspora. *The Thomist* 49:443-59.

- , 1990. The hermeneutical deadlock between revelationalists, textualists, and functionalists. *Modern Theology* 6(4): 325-39.
- , 1992. *Seeking the Humanity of God. Practices, Doctrines and Catholic Theology*. The Liturgical Press: Collegeville.
- Childs, B. S. 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. SCM Press: London.
- , 1984. *The New Testament as Canon: An Introduction*. SCM Press: London.
- Christian, W. A. 1987. *Doctrines of Religious Communities. A Philosophical Study*. Yale University Press: New Haven.
- Comrie, B. 1989. *Universales de lenguaje y tipología lingüística. Sintaxis y Morfología*. Gredos: Madrid.
- Comstock, G. 1986. Truth and meaning: Ricoeur versus Frei on biblical narrative. *The Journal of Religion* 66(2): 117-41.
- Corner, M. 1986. Review: Lindbeck, The nature of doctrine. *Modern Theology* 3(1): 110-13.
- D'Costa, G. 1994. Theology of religions. En *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, ed. D. F. Ford, 274-90. Blackwell: Oxford.
- DiNoia, J. A. 1990. Varieties of religious aims: Beyond exclusivism, inclusivism, and pluralism. En *Theology and Dialogue*, ed. B. D. Marshall, 249-74. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- Eckerstorfer, A. 1997. Lindbeck George A., Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Review. *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 145(2): 180.182.
- Elkins, W. W. 1993. Learning to Say Jesus: Narrative, Identity and Community: A Study of the Hermeneutics of Josiah Royce, Hans Frei, George Lindbeck, Paul Ricoeur and the Gospel of Mark. Ph. D. Diss. Dir. P. Ochs. Drew University.
- Emmanuel, S. M. 1989. Kierkegaard on doctrine: A post-modern interpretation. *Religious Studies* 25(3): 363-78.
- Ford, D. F. 1986. The Nature of Doctrine. Review. *Journal of Theological Studies* 37: 277-82.
- , 1996. On being theologically hospitable to Jesus Christ: Hans Frei achievement. *Journal of Theological Studies* 46(2): 532-46.
- , ed. 1994. *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. Blackwell: Oxford.
- Frei, H. W. 1974. *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. Yale University Press: New Haven.
- , 1975. *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*. Fortress Press: Philadelphia.
- , 1990a. Epilogue: George Lindbeck and the nature of doctrine. En *Theology and Dialogue*, ed. B. D. Marshall, 275-82. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- , 1990b. "Narrative" in christian and modern reading. En *Theology and Dialogue*, ed. B. D. Marshall, 149-63. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- , 1992. *Types of Christian Theology*. Yale University Press: New Haven.
- , 1993. *Theology and Narrative. Selected Essays*. Eds G. Hunsinger and W. C. Placher. Oxford University Press: Oxford.

- Gauchet, M. 1985. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard: Paris.
- Geertz, C. 1987. *La interpretación de las culturas*. Gedisa: México.
- Gerrish, B. A. 1988. The nature of doctrine. *Journal of Religion*: 87-92.
- Giordano, O. 1995. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Gredos: Madrid.
- Godlove, T. F. 1987. Two kinds of narrative coherence: Transcendental and religious. *The Journal of Religion* 67(4): 456-73.
- Goldberg, M. 1988. God, action and narrative: Which narrative? which action?; which God? *Journal of Religion* 68(1): 39-56.
- Grimes, R. 1986. Of words the speaker, of deeds the doer. *The Journal of Religion* 66(1): 1-17.
- Guarino, T. 1995. "Spoils from Egypt": Contemporary Theology and Non-foundationalist Thought. *Laval Théologique et Philosophique* 51(3): 573-87.
- , 1996. Postmodernity and five fundamental theological issues. *Theological Studies* 57(4): 654-89.
- Harvey, B. A. 1994. Insanity, theocracy, and the public realm: Public theology, the church, and the politics of liberal democracy. *Modern Theology* 10(1): 27-57.
- Hauerwas, S. 1981. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- , 1983. *The Peaceable Kingdom*. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- , 1985. *Character and the Christian Life*. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- , 1986. Some theological reflections on Gutierrez's use of 'liberation' as a theological concept. *Modern Theology* 3(1): 67-76.
- Herholdt, S. J. 1992. Grammatikale Theologie? 'n kritiese Beskrywing van George A. Lindbeck se kultuur-linguïstiese Model vir Teologie. Ph. D. Diss. Dir. D. J. Smith. Western Cape.
- Hierro S. Pescador, J. 1980. *Principios de Filosofía del Lenguaje*. Alianza: Madrid.
- Hodgson, P. C. 1994. *Winds of the Spirit. A Constructive Christian Theology*. SCM Press: London.
- Hunsinger, G. 1987. Beyond literalism and expressivism: Karl Barth's hermeneutical realism. *Modern Theology* 3: 209-23.
- , 1992. Hans Frei as Theologian: The Quest for Generous Orthodoxy. *Modern Theology* 8(2): 103-28.
- , 1993. Truth as self-involving: Barth and Lindbeck on the cognitive and performative aspects of truth in theological discourse. *Journal of the American Academy of Religion* 61(1): 41-56.
- Jenson, R. W. 1992. The Hauerwas project. *Modern Theology* 8(3): 285-95.
- Kamitsuka, D. G. 1996. The Justification of Religious Belief in the Pluralistic Public Realm: Another Look at Postliberal Apologetics. *The Journal of Religion* 76 (4): 588-606.
- , 1997. Salvation, liberation and christian character formation: Postliberal and liberation theologians in dialogue. *Modern Theology* 13(2): 171-89.
- Kasper, W. 1989. Postmoderne Dogmatik? Zu einer nordamerikanischen Grundlagendiskussion. En *Der Weg Zum Menschen. Zur Philosophischen und Theo-*

- logischen Anthropologie (Festschrift Alfons Deissler)*, Hrsg R. Mosis and L. Ruppert, 265-74. Freiburg i. Br.
- Kelsey, D. H. 1975. *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Fortress: Philadelphia.
- , 1990. Church discourse and public realm. En *Theology and Dialogue*, ed. B. D. Marshall, 7-33. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- Lash, N. 1990. When did the theologians lose interest in theology? En *Theology and Dialogue*, ed. B. D. Marshall, 131-47. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- Lauritzen, P. 1987. Is "narrative" really a panacea? The use of "narrative" in the work of Metz and Hauerwas. *The Journal of Religion* 67(3): 322-39.
- Lawson, E. T., and R. N. McCauley. 1993. Crisis of conscience, riddle of identity. Making space for a cognitive approach to religious phenomena. *Journal of the American Academy of Religion* 61(2): 201-23.
- Leech, G. 1974. *Semántica*. Alianza: Madrid.
- Lindbeck, G. A. 1984. *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Post-liberal Age*. Westminster Press/SPCK: Philadelphia/London.
- , 1994a. *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im Postliberalen Zeitalter*. Introd. de H. G. Ulrich y R. Hütter. Kaiser: Gütersloh.
- , 1994. Ecumenical Theology. En *The Modern Theologians*, ed. D. F. Ford, vol II, pp. 255-73. Blackwell: Oxford.
- Lints, R. 1993. The Postpositivist Choice. Tracy or Lindbeck? *Journal of the American Academy of Religion* 61(4): 655-77.
- López Sáenz, M. C. 1997. El paradigma del texto en la filosofía hermenéutica. *Pensamiento* 53(206): 215-42.
- Macquarrie, J. 1984-85. Usefulness of doctrines. *Expository Times* 96(10): 315-16.
- Marshall, B. D. 1990. Absorbing the world: Christianity and the universe of truths. En *Theology and Dialogue*, ed. B. D. Marshall, 69-102. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- , ed. 1990. *Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck*. Notre Dame University Press: Notre Dame.
- Meeks, W. A. 1988. *Los primeros cristianos urbanos*. Sígueme: Salamanca.
- , 1992. *El mundo moral de los primeros cristianos*. Desclée: Bilbao.
- Michalson, G. E. 1988. The response to Lindbeck. *Modern Theology* 4(2):107-20.
- Milbank, J. 1988. Stanley Hauerwas: Character and the Christian Life and Stanley Hauerwas: Against the nations. Review. *Modern Theology* 4(2): 211-16.
- Murphy, N., and J. W. McClendon. 1989. Distinguishing modern and postmodern theologies. *Modern Theology* 5(3): 191-214.
- Neville, R. C. 1993. Religious Studies and Theological Studies. *Journal of the American Academy of Religion* 61(2): 185-200.
- Oakes, E. T. 1992. Apologetics and the Pathos of Narrative Theology. *The Journal of Religion* 72(1): 37-58.
- Ochs, P. 1990. A rabbinic pragmatism. En *Theology and Dialogue*, ed. B. D. Marshall, 213-48. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- Ormerod, N. 1996. Quarrels with the method of correlation. *Theological Studies* 57(4): 707-19.
- Ott, H. 1994. *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

- Pals, D. L. 1996. *Seven Theories of Religion*. Oxford University Press: Oxford.
- Pastor, F. A. 1997. La cuestión de lo Incondicionado. Dialéctica y revelación de lo sagrado en Paul Tillich. *Gregorianum* 78(2):267-308.
- Phillips, D. Z. 1988. Lindbeck's Audience. *Modern Theology* 4(2): 133-54.
- Placher, W. C. 1985. Revisionist and postliberal theologies and the public character of theology. *The Thomist* 49:392-416.
- , 1989. *Unapologetic Theology. A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*. Westminster / Knox: Louisville.
- , 1994a. Gospels' ends: Plurality and ambiguity in biblical narratives. *Modern Theology* 10(2): 143-63.
- , 1994. Postliberal Theology. En *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, ed. D. F. Ford, 115-28. Blackwell: Oxford.
- Power, W. L. 1987. Homo religiosus: From a semiotic point of view. *International Journal for Philosophy of Religion* 21(2): 65-81.
- Ratzinger, J. 1997. Situación actual de la fe y la teología. *Communio* 19(1): 13-27.
- Reynolds, T. 1997. Walking apart, together: Lindbeck and McFague on Theological Method. *The Journal of Religion* 77(1): 44-67.
- Richards, J. W. 1997. Truth and Meaning in George Lindbeck's The Nature of Doctrine. *Religious Studies* 33(1): 33-53.
- Rigby, P., J. v. d. Hengel y P. O'Grady. 1991. The nature of doctrine and scientific progress. *Theological Studies* 52(4): 669-88.
- Root, M. 1990. Identity and difference: The ecumenical problem. En *Theology and Dialogue*, ed. B. D. Marshall, 165-90. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- Sanks, T. H. 1993. David Tracy's theological project: An overview and some implications. *Theological Studies* 54(4): 698-727.
- Stell, S. L. 1993. Hermeneutics in Theology and the Theology of Hermeneutics. Beyond Lindbeck and Tracy. *Journal of the American Academy of Religion* 61(4):679-703.
- Surin, K. 1988. Many religions and the one true faith: an examination of Lindbeck's chapter three. *Modern Theology* 4(2): 187-209.
- Sykes, J. 1989. Narrative accounts of biblical authority: The need for a doctrine of revelation. *Modern Theology* 5(4): 327-42.
- Thiemann, R. F. 1985. *Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise*. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- Tilley, T. W. 1989. Incommensurability, intratextuality, and fideism. *Modern Theology* 5(2): 87-111.
- Tracy, D. 1985. Lindbeck's new program for Theology: A reflection. *The Thomist* 49: 460-472.
- , 1989. The uneasy alliance reconceived: Catholic theological method, modernity, and postmodernity. *Theological Studies* 50(3): 548-70.
- , 1990. On reading the scriptures theologically. En *Theology and Dialogue*, ed. B. D. Marshall, 35-68. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- Wainwright, G. 1986. Bemerkungen aus Amerika zu Dietrich Ritschls "Logik der Theologie." *Evangelische Theologie* 46(6): 555-61.

- , 1988. Ecumenical dimensions of Lindbeck's "Nature of Doctrine." *Modern Theology* 4(2):121-32.
- Welch, S. 1997. Communitarian ethics after Hauerwas. *Studies in Christian Ethics* 10(1): 82-95.
- Werpehowski, W. 1986. Ad Hoc Apologetics. *The Journal of Religion* 66(3):282-301.
- Wiedenhofer, S. 1988. Lindbeck, G. A.: The Nature of Doctrine. Review. *Theologische Revue* 84(1): 47-49.
- Williams, S. 1988. Lindbeck's regulative Christology. *Modern Theology* 4(2):173-86.
- Wilson, J. R. 1994. By the logic of the gospel: Proposal for a theology of culture. *Modern Theology* 10(4): 401-14.
- Zorn, H. 1995. Grammar, Doctrines, and Practice. *The Journal of Religion* 75(4): 509-20.

FERNANDO JOVEN
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

La convivencia según la Escuela Agustiniana Española del siglo XVI

(continuación)

IV. FRAY LUIS DE LEÓN

11. LA SOLEDAD

a) *Las inocentes soledades*

Dichoso el que jamás ni ley, ni fuero,
ni el alto tribunal, ni las ciudades,
ni conoció del mundo el trato fiero;
que por las inocentes soledades
recoge el pobre cuerpo en vil cabaña
y el ánimo enriquece con verdades²⁷⁴.

Inocentes son las soledades, los campos desiertos, “los sombríos y repuestos valles”²⁷⁵, la naturaleza. Los hombres son pecadores. Su trato, fiero, salvaje.

San Juan de la Cruz, perseguido por los carmelitas descalzos, paseaba una mañana por el campo. Ante una encrucijada, le dijo a su acompañante: “vámonos por esto, que no está pisado; que no ha pasado por aquí nadie que

274. P 22, 47-52. Cito por *Obras Completas Castellanas* de fray Luis de León, Edición del P. Félix GARCÍA, BAC, Madrid 1951, 2ª. Uso las siguientes abreviaturas: N = *De los nombres de Cristo*, número del libro, título del nombre y página. C = *Exposición del Cantar de los Cantares*, capítulo y número. PC = *La perfecta casada*, capítulo y página. J = *Exposición del libro de Job*, capítulo y número. P = *Poesías*, número de la poesía y número del verso o versos. Opera = *Obras latinas*, Edición de Salamanca 1895. Otras ediciones las citaré en su lugar. La *Revista Agustiniana* publicará próximamente, en varias entregas, un trabajo mío sobre *La soledad según fray Luis de León*, al que seguiré, *Deo volente*, otro sobre *La convivencia según fray Luis de León*. La primera entrega ya está publicada en *Revista Agustiniana XXXIX* (1998) 353-428.

275. N, 1, *Pastor*, 447.

haya ofendido a Dios”²⁷⁶. Destinado al convento de Sierra Morena, le comenta una monja: “¡dónde se ha de ir vuestra reverencia, padre!”. Y él le contesta: “hija, entre las piedras me hallo mejor que con hombres”²⁷⁷. Una mañana estuvo arrancando garbanzos. Lo cuenta en una carta: “es lindo manosear estas criaturas mudas, mejor que no ser manoseados de las vivas”²⁷⁸.

En el apartamiento de las sierras, libre de “la envidia y mentira”²⁷⁹, casi “desnudo de este corporal velo”²⁸⁰, el espíritu asciende hasta “la más alta esfera”²⁸¹, y allí contempla “la verdad pura sin duelo”²⁸². Basta salir de la ciudad al campo, “al campo va mi amor y va a la aldea”²⁸³; contemplar la tierra vestida de hermosura; el deleitoso espectáculo del sol llamando de mañana con sus lanzas de oro a todos los seres a la vida, y la fiesta que estos le preparan²⁸⁴; el cielo florecido de estrellas que bajan hasta el Tormes, y lo convierten en otro cielo²⁸⁵; bañarse en “la luz no usada”²⁸⁶, “no corrompida”²⁸⁷, para que el alma, rauda saeta, haga blanco en aquellos otros campos celestiales, los campos auténticos, ejemplares²⁸⁸.

Solus cum Solo. “Dichoso el humilde estado / del sabio que se retira / de aqueste mundo malvado, / y con pobre mesa y casa, / en el campo deleitoso, / con solo Dios se compasa, / y a solas su vida pasa /ni envidiado ni envidioso”²⁸⁹. Hay que huir del mundo y quedarse a solas con Dios²⁹⁰.

b) *La Oda I: Vida retirada*

Una de las poesías peor interpretadas de fray Luis (es un autor complejísimo) es la que en todas las ediciones va en primer lugar. “¡Qué descansada vida / la del que huye el mundanal rüido, / y sigue la escondida / senda por

276. Fray CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida de san Juan de la Cruz*, en *Vida y Obras de san Juan de la Cruz*, edic. cit., 303..

277. Id., *ib.*, *ib.*

278. *Cartas* 29, 376.

279. *P.*, 23, 1.

280. *P.*, 15, 31-32.

281. *P.*, 5, 17.

282. *P.*, 8, 5.

283. *P.*, traducción de Tibulo, 1.

284. Cf. *PC*, 6, 273-274.

285. Cf. *N*, 2, *Rey de Dios*, 581; *Íb.*, *ib.*, *Príncipe de la Paz*, 585-587.

286. *P.*, 5, 2.

287. *P.*, 15, 35.

288. Cf. *N*, 1, *Pastor*, 447; *P.*, 12, 76-80.

289. *P.*, 23, 3-10.

290. Cf. José VEGA, *Las poesías de fray Luis de León, en francés*, en *Estudio Agustiniiano* 22 (1987) 456-460..

donde han ido / los pocos sabios que en el mundo han sido”²⁹¹. Hasta hay quienes se imaginan a fray Luis plantando lechugas en La Flecha. Los más dicen que anda por aquí el recuerdo del *beatus ille* horaciano, aquella brutal sátira del logrero Alfio contra los labradores, muy divulgada en el Renacimiento y traducida por fray Luis; pero que aquí no ha dejado huella especial. En la oda de fray Luis estamos muy lejos del *beatus ille*. Los recuerdos de otros poemas horacianos sí afloran a lo largo de ella.

Lo que en ella se celebra es la vida retirada, tema entonces muy en boga, de clara ascendencia grecolatina. Pero la vida retirada en fray Luis es la soledad en Dios, el camino místico²⁹², “la escondida senda”, *solí Deo* o *Solus cum Solo*. “El mundanal ruido” son las pasiones; es el ansia de riquezas, honores y placeres que aqueja al hombre, como se ve por las estrofas siguientes, sin necesidad de acudir a otros textos de fray Luis y de la tradición espiritual en la que él se mueve. Por los votos de pobreza, obediencia y castidad, los religiosos huyen del mundo y se retraen al monasterio, siguen “la escondida senda”. Se retraen incluso de sí mismos, y se refugian en Dios. “A vuestro almo reposo / huyo de aqueste mar tempestuoso”²⁹³.

Por amor de Dios, por su gracia, “los yermos desiertos se vistieron de religiosas *hayas* y *cedros*, y esos mismos *cedros* con ella se vistieron de verdor y de fruto, y dieron *en sí reposo* y dulce y saludable *nido a los que volaron* a ellos huyendo del mundo. Y no sólo proveyó Dios de nido a aquestos huidos, mas para cada un estado de los demás fieles hizo *sus propias guaridas*”²⁹⁴.

Fray Luis hace una exégesis alegórica del *salmo* 104 (103). A cada uno de los elementos de este mundo visible le corresponde otro en el invisible inaugurado por Cristo. Por ejemplo, a la *lluvia* le corresponde la *gracia*; a las *hayas* y *cedros* los *religiosos*, que viven en estado de perfección, más alto que las *guaridas* de los otros estados, aunque todos tienen su origen en Dios, y, en consecuencia, todos están llamados a la santidad. Se comprende perfectamente que fray Luis hable de las *religiosas* *hayas*. “¡Qué maravilla de adjetivo!” comenta el P. Félix García en su *Introducción a De los nombres de Cristo*²⁹⁵. Pero fray Luis no aplica el adjetivo *religiosas* a las *hayas* árboles, que sería una imagen casi lorquiana. Las *hayas* y los *cedros*, por su altura y por su corteza y hojas oscuras, austeras, ásperas, se convierten en imagen de los reli-

291. P, 1, 1-5.

292. Cf. Ricardo SENABRE, *La “escondida senda” de fray Luis de León*, en *Tres estudios sobre fray Luis de León*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1978, 7-36.

293. P, 1, 24-25.

294. N, 1, *Padre del Siglo Futuro*, 506.

295. En fray Luis de LEÓN, *Obras completas castellanas*, edic. cit., pp. 367-368.

giosos, de los que huyen del mundo, y, muy concretamente, de los que huyen al desierto, a “los sombríos y repuestos valles”²⁹⁶, al “secreto seguro, deleitoso”²⁹⁷, que son, como veremos, los que más alto vuelan. Las *religiosas* hayas son los Padres del Yermo y sus imitadores, los que siguen “la escondida senda”. No tan “maravilloso” el adjetivo.

“Vivir quiero conmigo, / gozar quiero del bien que debo al cielo, / a solas, sin testigo, / libre de amor, de celo, / de odio, de esperanzas, de recelo”²⁹⁸. Es la tranquilidad del sabio estoico²⁹⁹; pero del sabio estoico que es cristiano y cristiano con un modelo de espiritualidad, el monástico. Es la tranquilidad del religioso que vive retraído en su monasterio o en los apartados montes, en soledad con Dios. “Vivir consigo” fue lema de los sabios antiguos; lo fue de san Gregorio Magno y de muchos otros. Hay muchas maneras de vivir consigo. En soledad con Dios, dicen los monjes; en una soledad muy ocupada. Solo, para “gozar del bien que debo al cielo”, para gozar de la gracia de Dios, de su amor, de sus beneficios.

Los justos, los perfectos, “los pocos sabios que en el mundo han sido”³⁰⁰, los que han sido convidados por el Esposo a su bodega, y han bebido de su adobado vino y de su mosto de granadas, ya no se recatan del mundo, y “en público y en secreto gozan de la suavidad de estos amores”, y la expresan sin temor al qué dirán. Sin embargo, “estos mismos sienten un particular gusto y una libertad desembarazada cuando se ven a solas con Dios, sin compañeros ni testigos [*a solas, sin testigo*]. Y por esto dice que *te halle fuera*; lo cual en todo amor es natural los que bien se aman amar la soledad y aborrecer cualquier estorbo de compañía y conversación. Porque el que ama y tiene presente lo que ama tiene llena su voluntad con la posesión de todo lo que desea; y así no le queda deseo ni voluntad ni lugar para querer ni pensar otra cosa. De donde nace que todo lo que le divierte [*aparta*] algo de aquel su amor y gozo, poniéndoselo delante, le es enojoso y aborrecible como la muerte”³⁰¹.

En la *enamoración*, la atención se agosta, se concentra sobre la persona amada, y todo lo demás desaparece. La conversación con otra persona resulta enojosa, aborrecible. Se nos iluminan los textos que hemos leído. Quienes en ellos hablan son almas en proceso de enamoración. No pueden dar cabida

296. N, 1, *Pastor*, 447.

297. P, 1, 22.

298. P, 1, 36-40.

299 Cf. Fray Luis de LEÓN, *Poesía*, edición de Juan Francisco Alcina (Letras Hispánicas 184), Ediciones Cátedra, Madrid 1989, 3^a, 71

300. P, 1, 5.

301. C, 8, 2. Cf. C, 8, 8.

en su corazón a ninguna criatura. Y Dios es un amante celoso, que pide cuentas del menor desvío.

Pero la enamoración no es un estado de por vida. Superada, el individuo puede volver a ocuparse de otras personas y atender a más asuntos. Los espirituales, en cambio, se quedan en una dulce enamoración de por vida, “en soledad de amor”, “que ya sólo en amar es mi ejercicio” (san Juan de la Cruz). Y así se están, “amado con amada, / amada en el amado transformada” (san Juan de la Cruz). *Solus cum solo*, como si únicamente existieran ellos dos solos en el mundo, “como si otra persona en él no viviese”³⁰². De ahí el aire de sonámbulos que tienen todos ellos. Toda compañía les resulta enojosa, aborrecible; toda conversación, desabrida. Los tratadistas llaman a este estado “amor sponsal”; “enamoración a lo divino” les cuadra mejor.

“Así que si en toda amistad pasa esto así, pero señaladamente más que en otra ninguna se ve en la que se enciende entre Dios y el alma del justo [...]. Los que por gran don suyo, enamorados de este bien [*gozar quiero del bien que debo al cielo*], comienzan a tener gusto de él, gustan de él incomparablemente más que de otro; o, por mejor decir, no les queda cosa de voluntad ni entendimiento ni gusto libre para gustar de otro. Cuando le tienen ausente, él solo es su deseo; cuando, por secretos favores, se les da presente, arden en vivo fuego; y, ricos con la posesión de un bien tamaño, juzgan por desventurada y mala suerte todo lo que fuera de él se les ofrece.

Y en tanto grado aman la soledad y se molestan de todo lo que les ocupa cualquier parte de su voluntad, por pequeña que sea, que si en estado tan bienaventurado como es el suyo se compadece haber pena o falta, no sienten otra si no es la de su entendimiento y voluntad, que por su natural flaqueza y limitación quedan atrás en el amor que se debe a bien tan excelente. De aquí es que los tales, por la mayor parte, se apartan de los negocios de esta vida, huyen el trato y conversación de los hombres, destiérranse de las ciudades y aman los desiertos y montes, viviendo entre los árboles, solos al parecer y olvidados [*libre de amor, de celo, de odio, de esperanzas, de recelo*]; pero a la verdad alegres y contentos, y tanto más cuanto en vivir así están más seguros de que ninguna cosa les podrá cortar el hilo de su bienaventurado pensamiento y deseo que de continuo en el corazón les tira y les hace decir con la esposa: *¿quién te me dará, hermano mío, criado a los pechos de mi madre, que te halle fuera?* [...*Quiere*] allegarle consigo y abrazarle con un nuevo y entrañable amor; meterle en su casa y en lo más secreto de su amor hasta transformarse toda en él y hacerse una misma cosa con él”³⁰³.

302. San JUAN DE LA CRUZ, *Cuatro avisos a un religioso...*, 2.

303. C, 8, 2.

“Vivir quiero conmigo”, solitario, célibe, amando a Dios con corazón indiviso, a diferencia de los casados, cuya vida “está dividida por la diversidad de preocupaciones y negocios a los que está sometida”, como escribió san Pablo (1 Cor 7, 33)³⁰⁴. “Vivir quiero conmigo”: toda la tradición monástica está condensada en este verso. Monje es el que vive consigo, fugitivo de este mundo, fugitivo de sí mismo; el solitario (y a esto alude su etimología), célibe, consagrado por la castidad a Dios, a Dios solo; recobrando por ella la unidad perdida por el pecado, recuperando el paraíso.

Comprendemos ahora que el huerto de que habla fray Luis a continuación no es La Flecha³⁰⁵. Esta es sólo, a lo sumo, el apoyo que necesita la imagen. El huerto es el alma del justo, el alma de fray Luis en gracia de Dios, arrebatada por la caridad. Huerto plantado “del monte en la ladera”, es decir, en la humanidad de Jesucristo. Huerto primaveral y florido, al que baja el Esposo a recrearse. Huerto que “ya muestra en esperanza el fruto cierto” de la salvación. De “la cumbre airosa” del monte, de la divinidad de Jesucristo, se apresura hasta el huerto “una fontana pura”, la fuente de la gracia, “codiciosa por ver y acrecentar su hermosura”. Y lo enjoya y florea de virtudes, convirtiéndolo en un vergel oreado por el Espíritu³⁰⁶. “El aire el huerto orea / y ofrece mil olores al sentido”. Son “las emisiones de bálsamo divino” (san Juan de la Cruz), las fragancias del Esposo del *Cantar* (cf. C 1,2), que, como la música de Salinas, “despiertan los sentidos, / quedando a lo demás adormecidos”³⁰⁷. Al “mundanal ruido” de la primera estrofa se opone ahora un “manso ruido” garcilasiano, “el silbo de los aires amoroso” (san Juan de la Cruz), la “brisa tenue” (*sibilus aurae tenuis*) en la que Dios habló al profeta Elías (1 Re 19, 12).

En olvido, en profundo olvido, han caído “el oro y el cetro”³⁰⁸ y “la belleza caduca, engañadora”³⁰⁹ riquezas, honores y placeres, que traen a mal traer a los hombres, como se dice en las estrofas siguientes.

Y mientras los otros se abrasan “con sed insaciable / del no durable mando”, él, el yo lírico que habla en la oda, reposando a la sombra de su huer-

304. Cf. Exposición del *Salmo* 67, 7, en José María BECERRA HIRALDO, *Obra mística de fray Luis de León*, Universidad de Granada 1986, 305.

305. P, 1, 41-60.

306. José VEGA, *art. cit.*, 468-471. Para el sentido metafórico de *monte*, cf. N, 1, *Monte*, 460-476; José VEGA, *La metáfora en “De los nombres de Cristo” de fray Luis de León*, Editorial Estudio Agustiniiano, Valladolid 1987, 45-47.

307. P, 5, 43, 45.

308. P, 1, 60.

309. P, 5, 15.

to, escucha con “atento oído” el “son dulce, acordado / del plectro sabiamente meneado”³¹⁰, el “son sagrado / con que este eterno templo es sustentado”³¹¹, el sagrado concierto de “aquesta inmensa cítara”³¹²; la música “no precedera”³¹³, que llega de la casa del Padre³¹⁴; música “que es la fuente y la primera” de todas³¹⁵. Y su alma, compuesta de “números concordés” con esta música divina, le “envía / consonante respuesta”³¹⁶ “y entrambas a porfía / se mezcla una dulcísima armonía”³¹⁷. ¡Extraordinario, divino fray Luis! Aire de cumbre es el que en él respiramos.

c) *El hombre, negación de Dios; huida del mundo*

Pero ahí están los hombres, los del “trato fiero”³¹⁸, “siendo su trato de ellos tan pesado y tan impertinente como sabemos”³¹⁹; “aqueste mundo malvado”³²⁰, “el aprieto / del miserable bando, / que las saladas olas va cortando”³²¹; selva donde triunfan “la fiereza del tigre” y “el basilisco emponzoñado”³²².

En nuestra naturaleza, dice fray Luis, buen conocedor de san Agustín, hay “alguna enfermedad y daño encubierto”; no está “pura y como salió de la mano del que la hizo, sino dañada y corrompida o por desastre o por voluntad [...]; tan inclinada al pecado, que por la mayor parte, no alcanzando su fin, viniese a extrema miseria”³²³. “¿Cómo Dios en un cuerpo tan indomable y de tan malos siniestros y en tanta tempestad de olas de viciosos deseos como en nosotros sentimos [...]*habría podido poner*] una razón tan flaca y tan desnuda de toda buena doctrina, como es la nuestra cuando nacemos? [*La razón está colocada*] en medio de sus enemigos, sola contra tantos y desarmada contra

310. P, 1, 78-85.

311. P, 5, 24-25.

312. *Íb.*, 22.

313. *Íb.*, 19.

314. “Siguiendo una cierta dulzura, oyendo una cierta melodía interior, abstrayéndose de todo ruido de carne y sangre, llegó hasta la casa de Dios [...]. En la casa de Dios, hay fiesta permanente [...]. De aquella eterna y perdurable fiesta suena no sé qué dulce melodía en los oídos del corazón cuando enmudece el mundo. La música de aquella fiesta cautiva el oído” (san AGUSTÍN, *Comentarios a los salmos*, 41, 9).

315. P, 5, 20.

316. *Íb.*, 27-28.

317. *Íb.*, 29-30.

318. P, 22, 49.

319. N, 3, *Cordero*, 773.

320. P, 23, 5.

321. P, 15, 38-40.

322. P, 4, 26-28.

323. N, 2, *Dedicatoria*, 513.

tan poderosos y fieros. [*Ya antes de despertar la razón*] viven en nosotros y se encienden los deseos bestiales de la vida sensible [...]. En abriendo la razón los ojos, están como a la puerta y como aguardando para engañarla el vulgo ciego y las compañías malas y el estilo de la vida llena de errores perversos, y el deleite y la ambición y el oro y las riquezas que resplandecen [...]. Todo junto, y como conjurado y hecho a una para hacer mal”³²⁴.

El hombre es la negación de Dios. Tenemos que desasirnos de ellos, evitar su compañía, si queremos encontrar a Dios. Huir, huir de los hombres, de su conversación y trato, y refugiarse en Dios, *solus cum Solo*, es el único camino, “la escondida senda” para encontrar la paz y la salvación. “¡Oh ya seguro puerto / de mi tan luengo error! ¡Oh deseado / para reparo cierto / del grave mal pasado,/ reposo dulce, alegre, descansado!”³²⁵.

d) *Fuera del claustro no hay salvación*

Todos están llamados a la santidad. Cada uno se santifica en su estado. Es esta una idea tradicional, muy manoseada en los siglos XV- XVII³²⁶.

“Lo propio y particular que [*Dios*] pide a cada uno es que responda a las obligaciones de su oficio, cumpliendo con la suerte que le ha cabido, y que, si en esto falta, aunque en otras cosas se adelante y señale, le ofende [...]. Los hombres que se descuidan de su oficio, aunque en otras virtudes sean cuidadosos, no contentan a Dios [...]. No quiere Dios en su casa al que no hace el oficio en que le pone. Dice Cristo en el Evangelio que *cada uno tome su cruz* (Mt 16,24); no dice que tome la ajena, sino que manda que cada uno se cargue de la suya propia. No quiere que la religiosa se olvide de lo que debe al ser religiosa y se cargue de los cuidados de la casada; ni le place que la casada se olvide del oficio de su casa y se torne monja. El casado agrada a Dios en ser buen casado, y en ser buen religioso el fraile, y el mercader en hacer debidamente su oficio; y aun el soldado sirve a Dios en mostrar en los tiempos debidos su esfuerzo y en contentarse con el sueldo, como dice san Juan (Lc 3, 14)”³²⁷.

Todo esto suena muy bien. Cada uno se santifica en su oficio; pero es el teólogo quien señala a cada uno en qué consiste éste (los oficios, los estados de la Iglesia y los estamentos sociales son de orden divino, y es Dios quien coloca a cada uno en el lugar debido: es, pues, competencia del teólogo decir

324. *Íb.*, 514.

325. *P.*, 15, 1-5

326. Cf. José VEGA, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, edic. cit., 193-201.

327. *PC*, *Introducción*, 237-238.

a cada uno lo que tiene que hacer), y el modelo de santidad que les propone a todos es el monástico. No había otro. Es el modelo de la caridad o amor de caridad, que exige desasirse de toda criatura, de todo afecto humano, y entregarse en cuerpo y alma a Dios, solo a él. Oscuro se les presenta el horizonte a los seglares que aspiren a la santidad.

Dos clases de cosas retardan y dificultan la santidad, dice fray Luis. En primer lugar, la administración de negocios terrenos (el cuidado de la familia y el desempeño de oficios públicos u otros asuntos), a no ser que se anteponga el amor de Dios a todos ellos. En segundo lugar, la concupiscencia inserta en nuestra naturaleza. La caridad perfecta tiene sedada la concupiscencia, sometida a la ley divina, sin que apenas se atreva a rebullirse, y vacía al alma de todo cuidado público y privado. Primero hay que renunciar a las preocupaciones del siglo; luego, arrancar los malos deseos³²⁸.

e) *Desencarnación*

Hay, pues, que despojarse, vaciarse, desnudarse de todo afecto humano, alienarse o enajenarse de las criaturas, olvidarse de ellas, también de uno mismo; negar al hombre, deshumanizarse, y ponerse bajo el dominio de Dios, consagrarse a él. No hay valores humanos; son sólo apariencia, “similitud de virtudes”, como dice Orozco con san Agustín. Hay que desencarnarse, dice fray Luis, liberarse de todo lo significado por la carne, de todo lo humano. Es lo que, al menos en teoría, hacen los religiosos mediante los votos y observancias: romper con las riquezas, con la propia familia, con el propio cuerpo y la propia voluntad; quemarlo todo en holocausto.

“Por amor de este *Amado* y por agradecerle, ¿qué prueba no han hecho de sí infinitas personas? Han dejado sus naturales; hanse despojado de sus haciendas, hanse desterrado de todos los hombres, hanse desencarnado de todo lo que se parece y se ve; de sí mismos mismos³²⁹, de todo su querer y entender hacen cada día renunciación perfectísima. Y si es posible enajenarse un hombre de sí y dividirse de sí misma nuestra alma, y en la manera que el espíritu de Dios lo puede hacer y nuestro saber no lo entiende, se enajenan y se dividen amándole. Por él les ha sido la pobreza riqueza y paraíso el

328. Cf. *In Cant.cant. trip. explan.*, en Fray Luis de LEÓN, *Cantar de los Cantares*, texto bilingüe, traducción, introducción y notas de José María BECERRA HIRALDO, Ediciones Escorialenses, Real Monasterio de El Escorial 1992, 5, 2, 273-280.

329. Restituyo al texto el segundo *mismos*, suprimido en la edic. de Félix GARCÍA por creerlo errata. *De sí mismos mismos* quiere decir *de sí mismísimos*. La reduplicación equivale a un superlativo. Hay que desencarnarse de raíz, raer lo humano sin dejar rastro alguno.

desierto y los tormentos deleite y las persecuciones descanso; y para que viva en ellos su amor, escogen el morir ellos a todas las cosas y llegan a desfigurarse de sí, hechos como un sujeto puro sin figura ni forma, para que el amor de Cristo sea en ellos la forma, la vida, el ser, el parecer, el obrar, y finalmente para que no se parezca en ellos más de su *Amado*. Que es, sin duda, el que sólo es *Amado* por excelencia entre todo”³³⁰. Jesús “extiende su mano salvable y la pone en nuestro cuerpo malsano y templea sus infernales ardores, y lo mitiga y desencarna de sí, y casi lo transforma en espíritu”³³¹. “Sólo sienten el mal de la muerte los que pusieron toda su afición, sus pensamientos, su felicidad en el cuerpo y en los sentidos corporales, que se extinguen con la muerte. Pero a los buenos y a los alejados del contacto del cuerpo y a los vacíos de afecto y a los que aspiran siempre al cielo y los regalos celestiales, ¿qué les arrebatará la muerte cuando venga?”³³².

f) *A solas con Dios solo*

Amor a la soledad, en la que habla Dios, por una parte; por otra, olvido y menosprecio de lo humano. Con estos supuestos, tan arraigados en las conciencias, no podemos esperar que fray Luis, que en otros aspectos supo avanzar más allá de las posiciones recibidas, tuviera ojos para ver que el hombre es convivencia, no menos que soledad, y que sólo en la convivencia aparece como tal; que decir hombre es decir comunidad, relación con los otros, reciprocidad.

Hay, pues, que refugiarse en la soledad. Pero no en una soledad desocupada, que es muy peligrosa. “La soledad no es buena; la división y apartamiento es negocio peligroso y ocasionado”³³³. Refugiarse en la soledad de un monasterio, enamorarse de Dios sin reservarse nada; ejercitarse en el despojamiento de todo para que sólo Dios ocupe el alma; huir, una vez probados en la comunidad, a los montes y desiertos, lejos de toda compañía humana. “Sólo Dios basta”, decían los espirituales con santa Teresa de Jesús. Sólo en la soledad con Dios se perfecciona el hombre, decían también. Pero hoy sabemos que el alejarse de los demás se paga con el empobrecimiento de uno mismo. El hombre; solo, se deshumaniza; y una comunidad, aislada, también. *Deshumanizarse*, sin embargo, era lo que ellos se proponían, vaciarse de lo humano, para dejar lugar a Dios.

330. N, 3, *Amado*, 733.

331. N, 3, *Jesús*, 764.

332. *Oración fúnebre a Domingo de Soto*, en José María BECERRA HIRALDO, *Obra mística de fray Luis de León*, Universidad de Granada 1986, 62-63.

333. N 3, *Hijo de Dios*, 671.

12. LA CONVIVENCIA

a) *Relaciones de los religiosos*

Religiosos así sólo se aman con amor de caridad. “Con amor espiritual, no carnal”, como manda san Agustín³³⁴; viven “en unanimidad y concordia”³³⁵; tienen “un alma sola y un solo corazón en Dios”³³⁶. Dios es el alma de cada uno y de todos. ¿Se relacionarán tales religiosos *entre sí*? ¿Cómo podrían relacionarse si están desencarnados “de sí mismos mismos”, vacíos de todo afecto humano? Se relacionarán en Dios y por Dios en los tiempos y lugares señalados, y entonces hablarán de Dios. Su relación será espiritual, puramente espiritual, como hemos visto en santo Tomás de Villanueva y en el beato Orozco.

b) *El superior y los celadores*

Oficio es del superior velar para que así sea. La *Forma de vivir de los frailes agustinos descalzos*³³⁷ establece dos celadores que ayuden al superior en esta tarea. Dos mastines que ayuden al pastor del monasterio a tener bien recogido el rebaño. Uno de ellos oculto (nadie fuera del superior sabía quién era), que le daba cuenta de todo lo que advertía contra las leyes; y otro manifiesto, conocido de todos, nombrado por turno, encargado de corregir en público a los que faltaban a la disciplina³³⁸. El cargo era ya habitual en las comunidades religiosas de la época (carmelitas, jesuitas, mercedarios, agustinos...) ³³⁹, y venía de antiguo. Gran hallazgo, sin duda, para reprimir aún más la escasa convivencia permitida.

c) *Vida eremítica*

También fray Luis creía con toda la venerable tradición que la vida eremítica es la forma superior de vida religiosa. Varios de los textos ya citados se

334. *Regla*, 6, 43.

335. *Íb.*, 1, 9.

336. *Íb.*, 1, 3.

337. Se trata de un documento oficial del Definitorio de la Provincia Agustiniiana de Castilla, del que fray Luis era miembro. El texto, cualquiera que haya sido la intervención de los otros definidores, es, evidentemente, de fray Luis. Se publicó en 1590.

338. Cf. *Forma de vivir*, 10, 1-3, edic. y vocabulario de Pablo Panedas, *Mayéutica* 15 (1989) 41-42.

339. Véase, por ejemplo, santa TERESA DE JESÚS, *Constituciones*, 6, 13 y 9, 6; Jesús Díez, *La comunidad en la FORMA DE VIVIR*, en *Mayéutica* 15 (1989) 204-210. Se los llamaba celadores, síndicos, proclamadores, cercadores...

refieren precisamente a los ermitaños. Hay muchos otros que no voy a citar ³⁴⁰. Una sola muestra: “nada es tan grato a Dios como que la esposa salga al campo, abandonada casa y ciudad, para verle y gozarle. Lo primero que Dios suele pedir a los suyos es que se sustraigan a las preocupaciones terrenas y se entreguen a un cierto descanso y libertad para vacar a él solo [...]. En los comienzos de la vida espiritual, mientras el alma es ruda, inexperta y fácil a las caídas, es más conveniente vivir con hombres del mismo voto y propósito que llevar una vida solitaria. Pues la vida solitaria y auténticamente monástica es solamente apta para quienes tienen ya sus deseos suficientemente dominados y reprimidos. [*Los principiantes deben ejercitarse en compañía de los buenos, dejarse regir por hombres religiosos que les enseñen el camino.*] Hecho esto, huyan a los secretos seguros y a las soledades dichosas. A ellas son invitados los aprovechados y perfectos. Pero ahora, mientras son principiantes, se les manda vivir en las cabañas de los pastores y obedecer a otros [...]. Ahora son probados por Dios, no en sí, cerreros e indómitos, viven a la manera de las fieras, sino en sí quieren someter sus cuellos al yugo, aguantar el freno en la boca, uncirse al carro, ser agujados con el látigo y ser trajinados” ³⁴¹.

He traducido *secreta tuto et beatas illas solitudines petant* por *huyan a los secretos seguros y a las soledades dichosas*. Coincide con el *secreto seguro, deleitoso*, al que fray Luis se dirige huyendo de este mundo en la Oda 1. Son “los sombríos y repuestos valles” ³⁴², o imagen de los “deleitosos senos/ repuestos valles de mil bienes llenos” del cielo ³⁴³; el “lugar *secreto* y deleitoso” ³⁴⁴, como traduce “al bel seggio *riposto*, ombroso e fosco” de Petrarca ³⁴⁵. Son los montes apartados, los valles solitarios, los desiertos a los que huyen los que se alejan de los hombres, como hemos leído en varios textos. Es el *secretum iter* horaciano ³⁴⁶, “la *escondida* senda” de fray Luis, que, después de todo lo que llevamos dicho, espero que entregue al lector su significado profundamente monástico y místico, no sólo estoico ni religioso en general.

A los religiosos, dice fray Luis, hay que trajinarlos, faenarlos, traerlos y llevarlos (*circumagi*), ejercitarlos en la obediencia, agujarlos con el látigo

340. Véase, por ejemplo, *Job* 39,8-11.

341. *In Cant. cant. trip. explan.*, 1. 2, en *Cantar de los Cantares*, edic. cit. de BECERRA HIRALDO, 1, 2, 57-58. La traducción es mía.

342. *N*, 1, *Pastor*, 447.

343. *P*, 12, 79-80.

344. *P*, 25, *Imitación de Petrarca*, 29.

345. Francesco PETRARCA, *Cancionero*, edición bilingüe de Jacobo CORTINES, Ediciones Cátedra, Madrid 1989, t. II, CCCXXIII, v. 40, p. 914.

346. *Épodos*, I, 18, 101-103.

(*habenis torqueri*). Aquí están las disciplinas que los superiores daban, a veces, a los súbditos, de que nos ha hablado el beato Orozco. Volveré sobre el tema al estudiar a Malón de Chaide³⁴⁷.

d) *Los agustinos*

Como sus contemporáneos, fray Luis creía que san Agustín había sido ermitaño y fundador de ermitaños, de la Orden de Hermanos Ermitaños de San Agustín, a la que él pertenecía. Y esto marcó su espíritu. En el *Discurso* del famoso Capítulo de Dueñas (1557), se lee: “¡Ojalá tuviéramos aquellos bosques, ojalá aquellas ocultas y antiguas casas y los que nos llamamos fuésemos verdaderamente ermitaños!”³⁴⁸.

V. FRAY PEDRO MALÓN DE CHAIDE

Los textos directamente relacionados con la convivencia son escasos en *La conversión de la Magdalena*; pero el modelo mental que subyace bajo ellos es el mismo que venimos estudiando. Conviene sacarlo a flote, tal como él lo expone, porque cobraremos algunas piezas importantes que hasta ahora no nos han salido. Así comprenderemos mejor los principios en que sustentaban su alejamiento de los hombres, su amor por la soledad y su rechazo de la convivencia.

347. Sobre diversos aspectos de la vida religiosa en fray Luis, cf. *Mayéutica* 15 (1989), todo el número, dedicado a la *Forma de vivir*. En él puede leerse a Jesús DíEZ, *La comunidad en la FORMA DE VIVIR*, 177-249. En las recreaciones, según la *Forma de vivir*, “no ha de haber juegos, ni aun de ajedrez ni de bolos...” (9, 29), coincidiendo con el espíritu de Orozco, de santa Teresa y demás contemporáneos. Para la vida eremítica puede leerse a Pablo PANEDAS, *El carisma en el sello agustino recoleto*, en *Recollectio* 13 (1990) 5-43; a José Luis BENGOA, *Fray Luis de León y la Orden de Agustinos Recoletos*, en *Recollectio* 11 (1988) 68-69; id., *Espiritualidad de la Orden de Agustinos Recoletos*, en *Recollectio* 11 (1988) 523-526. Para la relación de fray Luis con la recolección agustiniana, cf. Carlos ALONSO, *Fray Luis de León en el proceso de reforma de la vida religiosa agustiniana*, en Teófilo VIÑAS ROMÁN (Coord.), *Fray Luis de León. IV Centenario (1591-1991)*. Actas, Ediciones Escorialenses, Madrid 1992, 409-424.

348. Cito la traducción de BECERRA HIRALDO en *Obra mística de fray Luis de León*, edic. cit., 35.

13. DEL PECADO A DIOS: HUIDA DEL MUNDO Y DESENCARNACIÓN

Si pecar es alejarse de Dios y entregarse a las criaturas, convertirse será alejarse de las criaturas y volver a Dios. O Dios o las criaturas. “Cuando uno ha errado el camino y va perdido, el más cierto remedio es volver a desandar lo andado [...]. Así el pecador, que se ve perdido, y que ha caminado mucha tierra y dado muchísimos pasos hacia el infierno, el remedio que le queda es desandar lo andado y volver atrás, como Teseo, que ató el hilo a la puerta del laberinto de Creta, por atinar a salir otra vez”³⁴⁹. El pecador, “apartado de Dios, con el auxilio divino, saliendo de sus vicios, hace penitencia y se vuelve a Dios”³⁵⁰.

El hombre, de suyo, es polvo, pecado y miseria, nada. El pecador, soberbio, se cree algo. Es preciso que se humille. “Si subisteis por soberbia [...], de aquí adelante bajéis otro tanto por humildad, hasta dar con vos en tierra y conocer que sois polvo y que valéis nada y menos que nada, y entonces sanaréis de la ceguera de vuestro entendimiento”³⁵¹. Dios creó todas las cosas para sí, para su gloria y servicio. Esta es la idea central en el paradigma religioso de la época. Está por hacer la historia de la idea de Dios que han tenido los hombres a lo largo de los siglos, pero es evidente que en el cristianismo han confluído muchas y muy diversas tradiciones, que, a veces, lo han apartado bastante de la que se nos da en los Evangelios. Las criaturas son propiedad de Dios, dueño de todo. El pecador se las apropia, “quita a Dios lo que es suyo”³⁵². Siendo “heredad de su Dios y dejándose disfrutar del demonio por el pecado”, no cumple con devolver a Dios lo que le quitó, sino que tiene que satisfacerle por “el tiempo que ha dejado de servirle y le ha defraudado de todo aquello”³⁵³.

El hombre, en realidad, aunque otra cosa dijeran, no es libre. Dios es Señor absoluto de su alma y de su cuerpo, de su hacienda y de todas las criaturas. Desde la eternidad, predestinó a unos a la salvación y a otros a la condenación. El hombre puede sustraerse a sus leyes; huir de él como el esclavo de la casa de su señor, pero no de su dominio y señorío. Dondequiera que vaya, es del Señor, que es todopoderoso, y hace cumplir su ley inexorable-

349. III, 3^a, 45, 56-57. Cito por Malón de CHAIDE, *La conversión de la Magdalena*, prólogo y notas del P. Félix GARCÍA (Clásicos Castellanos 104, 105 y 130), Espasa-Caalpe, Madrid 1959, 1957 y 1958, 3 vols. Los vols. 1^o y 2^o son de la 3^a edic.; el vol. 3^o, de la 2^a. Cito volumen, parte, capítulo, y página o páginas, por este orden.

350. III, 3^a, prólogo del tercer estado de la Magdalena, 77.

351. III, 3^a, 45, 57.

352. *Ib.*, *ib.*, 62.

353. *Ib.*, *ib.*, 63.

mente. Cada paso que dé en su huida será acercarse, cada vez más, al infierno. De Dios son “todas sus obras [*del hombre*], todas sus palabras y todos sus deseos y pensamientos; y por esto dice el Señor que de todo esto han de dar cuenta”³⁵⁴. La conclusión se impone: hay que pensar en Dios, sólo en él; deseárselo sólo a él, amarle sólo a él, hablar sólo de él. Lo contrario es quitarle a Dios lo que es suyo (esta idea tradicional de Dios hace agua por todas partes).

Para llegar a Dios hay que dejar atrás todas las criaturas, despojarse de todo afecto a ellas. “Creía yo, mujer pecadora, que en los tratos de la ciudad, en la trulla y herrería del mundo, allí estaba, y que por sola mi diligencia y cuidado toparía con él. Y no sabía que el bien de mi alma estaba fuera de todas las criaturas, y sobre todas ellas, y que todo es menester dejarlo atrás para hallarle; que se han de pasar los elementos [*la tierra, el aire, el agua y el fuego*], las plantas, los brutos, los hombres, cielos, ángeles, serafines y todo lo creado para hallar al mi Esposo celestial [...]. Olvidada de todo lo que atrás queda, pasando las cosas mundanas, y a las guardas y a los santos ángeles, comencé a correr con mayor ansia y priesa [...]; y en despreciando y no haciendo causal de los ángeles, y en levantando los deseos sobre los serafines, luego de allí a un poco, porque todo lo sensible es menester sobrepujar, hallé al que ama mi alma”³⁵⁵.

Para que el hombre pueda llegar a Dios tiene que huir incluso de sí mismo; desencarnarse mortificando o matando su propio cuerpo. Alma, “tanto sois más noble, cuanto más contraria os mostráis de lo que es cuerpo. Bueno os es estar con vuestro Padre, y malo estar con el cuerpo”, dice Orígenes en un sermón que traduce Malón de Chaide como conclusión de su libro³⁵⁶. La “tierra maldita del cuerpo es seca y estéril”³⁵⁷. Para hacerla “fértil y de mucho fruto, el remedio mejor es regarla a menudo, y por eso lloraban tanto los santos. [*Cada lágrima de penitencia es un grano de trigo que se siembra*] y por cada grano nos han de dar ciento de gloria”³⁵⁸. “Desnúdese del cuerpo y suba sola el alma a la región del sobrecelestial resplandor, y pasando todo lo sensible a lo inteligible, entre con Moisés [*así se decía*] en la niebla y *caligine* divina, que huelgo de decirlo por este término latino, adonde vio Moisés a Dios [...]. Entre V. M. en aquella niebla, y allí absorta y embelesada, deslumbrada del resplandor inmenso, ciega a todo lo de acá abajo, descu-

354. *Ib., ib.*

355. II, 3^a, 39, 250-252.

356. III, 215.

357. II, 3^a, 39, 228.

358. *Ib., ib.*, 229.

brirá los admirables efectos y grandezas del gran Dios de amor, adonde, ardiendo con aquellas mentes angélicas, hecha divina mariposa, apurada en la llama y rayo de la luz soberana, y con el fuego del Amante eterno, consumirá todo lo terreno que acá en esta mortal región y oscuro suelo se nos pega”³⁵⁹.

14. DOS INCENTIVOS DEL PECADO: LOS LIBROS LASCIVOS Y LAS MUJERES

Cualquier asomo de amor a las criaturas, sean las que sean, queda condenado como amor profano. Queda de manera muy especial el amor de hombre y mujer, que es siempre lascivo, lujuria, pecado; amor del que tanto hablan los tratadistas, los poetas, los dramaturgos, las novelas pastoriles y las de caballerías. Contra todos ellos arremete fray Pedro. Estamos en plena Contrarreforma.

“Que como si no bastaran los ruines siniestros en que nacemos y los que mamamos en la leche, y los que se nos pegan en la niñez con el regalo que en aquella edad se nos hace [*nos parece oír a fray Luis de León*]; y como si nuestra gastada naturaleza, que de suyo corre desapoderada al mal, tuviera necesidad de espuela y de incentivos para despertar el gusto del pecado, así la ceban con libros lascivos y profanos, adonde y en cuyas rocas se rompen los frágiles navíos de los mal avisados mozos, y las buenas costumbres (si algunas aprendieron de sus maestros) padecen naufragios y van a fondo y se pierden y malogran”³⁶⁰. Entre los poetas, cita expresamente a Boscán y a Garcilaso; lo que no deja de ser una ingratitud, pecado entre pecados, pues él los leía, y los leía con gusto, y sin ellos no se explica su poesía, como no se explica la de fray Luis ni la de san Juan de la Cruz.

Del trato con las mujeres se ha de huir como del diablo, pues de ellas se sirve como “una añagaza, un despeñadero de almas”³⁶¹. El atajo más corto para vencer al hombre es la mujer. De aquí, de este “lodazal”, nacen los demás pecados. Este es el vicio por el que vino el protestantismo; el que destruyó a Inglaterra, Alemania, Hungría, Flandes; el que despobló los monasterios, profanó los altares, y regó “el suelo con sangre de católicos”³⁶².

359. III, *Prólogo del tercer estado de la Magdalena*, 81-82.

360. I, *Prólogo del autor a los lectores*, 23-24. Cf. Bruno DAMIANI, *El exordio de Malón de Chaide en LA CONVERSIÓN DE LA MAGDALENA*, en *Moralidad y didactismo en el Siglo de Oro (1492-1615)*, Editorial Orígenes, Madrid 1987, 113-124.

361. I, 2^a, 12, 234.

362. I, 2^a, 6, 147.

El predicador que era Malón de Chaide se enardece, y su prosa se vuelve fuego. Una sola pregunta le haríamos: en las naciones que siguieron fieles a Roma, ¿no existía también este vicio? ¿Y en los papas del Renacimiento? Pero un predicador, un buen predicador, no atiende preguntas.

Matrimonio y trato con Dios no se avienen. “Moisés, como hablaba tan a menudo con Dios, se abstenía de su mujer”³⁶³. Los seculares quedan excluidos de la intimidad con Dios. Llamados a la santidad, pero condenados, de hecho, a vivir en sus arrabales.

Son muchas las desgracias del hombre, pero ninguna como la de ser hijo de mujer. Perdóneme el lector, pero tengo que darle alguna cita, por muy nauseabunda que sea. “La primera calamidad y miseria del hombre es que nace de mujer, de la más mudable sabandija de la tierra, de suerte, que allí se le pega la mudanza y poco asiento y la flaqueza en el bien. Mámalo en la leche, y sabe a la ruin pega del vaso donde se envasó”³⁶⁴. Por eso, cuando una mujer, por gracia especial de Dios, se adelanta en la virtud, está negando su condición de mujer. “Oh mujer, no mujer”³⁶⁵, apostrofa a la Magdalena. Y ahora deme gracias el lector porque le ahorro otras lindezas como estas sobre la mujer. La literatura eclesiástica, literatura de célibes, es una sentina sobre el tema. A pesar de lo cual, alguien ha ponderado la estima que Malón de Chaide profesaba a la mujer³⁶⁶.

15. A SOLAS CON DIOS SOLO

Acción y contemplación se vieron en el cristianismo, desde muy pronto, como incompatibles y el fiel de la balanza se inclinó por la contemplación. Amar a Dios es contemplarle, tener siempre la mente fija en él. La contemplación se ama; la acción, a lo sumo, se tolera por necesidad de la caridad, siempre que el pensamineto siga unido a Dios. Así se leía el episodio evangé-

363. III, 4^a, 60, 149.

364. III, 3^a, 41, 9. Un pensamiento parecido en fray Luis de León, *J*, 14, 1.

365. El texto pertenece a un sermón de Orígenes que Malón de Chaide traduce y añade al final de su libro, III, 210.

366. Cf. Javier CLEMENTE, *Pensamiento especulativo en La conversión de la de la Magdalena de Pedro Malón*, en *Revista Agustiniana* 35 (1994) 648-652 y 660. El mismo autor le hace descubridor de los dinosaurios y de la extinción de especies animales, y se extasía ante su espíritu científico, sin percatarse de que los “monstruos gigantes, potentísimos guerreros” (III, 3^a, 44, 37) de que habla no son los dinosaurios, sino los gigantes que poblaron la tierra según dice la Biblia (Gn 6, 4; Bar 3, 26-28, texto que cita Malón de Chaide), libro del que procedían sus conocimientos científicos. Cf. *Ib.*, 656-658 y 660.

lico de Marta y María y otros muchos pasajes de la Sagrada Escritura³⁶⁷. El hombre nace para contemplar, dijeron los griegos, y su autoridad fue inapelable. Pero no es verdad que el hombre nazca para contemplar. Vivir es faenar con las cosas, y, cuando estas nos fallan, nos recogemos a pensar qué podemos hacer con ellas³⁶⁸. Esa es la función de la contemplación. Nuestra lectura, por otra parte, de los textos sagrados que se citaban en apoyo de las preferencias contemplativas, es muy distinta de la que hasta hace bien poco se hacía.

También Malón de Chaide recurre al episodio de Marta y María. El Señor llega a casa de las dos hermanas. “Asiéntase; y asiéntase a los pies María”. Marta trajina por atender bien al Señor. María, “mano sobre mano”, le escucha olvidada de todo lo exterior, absorta en su palabra. Marta se queja de su hermana; María ni se entera. “Quéjese Marta, venga cansado mi bien y mi amado; siquiera coma, siquiera no, que yo no cuido de eso. Amo, y en él está puesto mi cuidado. Murmure el fariseo, que yo a los pies de mi Amado me estaré segura.

¡Oh amor. más impaciente a las cosas del Amado que a las propias [...]. Mi Esposo vive en mi alma y yo vivo en él [...]. Vive mi Amado y se apacienta en mi alma”³⁶⁹. “El Redentor respondió por ella, y al fin María fue la más amada, la de la contemplación, la de los favores y la regalada del Señor”³⁷⁰.

Para amar a Dios es preciso renunciar al mundo y darse al recogimiento y la soledad, sin hacer caso de murmuraciones. “Veréis una pobrecilla mujer que tuvo alguna flaqueza, y si, vuelta de ella por la misericordia de Dios, trata de servirle, de confesarse a menudo, de ir al templo y de oír misa y recogerse, sale el otro fariseo y la otra mofadora murmurando: «sí, por cierto, mejor le estaría a fulana trabajar y estarse en su casa, que andar arrastrando confesonarios y royendo santos, hecha santera»”³⁷¹.

Pero no basta con llevar una vida recogida. Hay que huir a la soledad; retirarse a algún monasterio o perderse en algún apartado desierto, desapareciendo para siempre de los hombres. Este es el camino de los perfectos. La Magdalena, decía una piadosa leyenda, que entonces era historia, después de la Ascensión del Señor se fue a Marsella con sus hermanos, Lázaro y Marta

367. Sobre la exposición que de ese pasaje hace san Agustín, así como de los de Lía y Raquel, Juan y Pedro, cf. José VEGA, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, edic. cit., 433-532.

368. Cf. José VEGA, *Acción y contemplación*, en *Estudio Agustiniano* 31 (1996) 299-332.

369. III, 4^a, 59, 141-144.

370. III, 3^a, 46, 65-66.

371. III, 3^a, 46, 65.

(así se identificaban estos nombres del Evangelio). Al fin, cansada de todo, se adentró en un desierto, “adonde a sus solas pudiese gozar de la contemplación de su Amado. ¡Oh qué dulces ratos tenía entre aquellos riscos y por aquellas breñas! Arrebatábase en espíritu, y como si ya fuera vecina del cielo, y como si se desnudara del cuerpo mortal de que estaba vestida, así tan libremente, dejando la tierra, se subía donde vive su Amado. Allí miraba aquellas moradas celestiales de la soberana ciudad de Jerusalén; veíala llena de luz inmensa; sus calles y plazas que hervían de ciudadanos bienaventurados. Resonaba por aquellos ricos palacios una música que su dulzura desmaya, causada de la suavidad de las voces angélicas que alaban al gran Príncipe del mundo, sin cesar en un punto”³⁷². Como san Agustín, Malón de Chaide oía la música que nos llega de la casa de Dios³⁷³. También la oía fray Luis³⁷⁴. “A esta celestial Jerusalén se subía la Magdalena con el pensamiento; y puesta en aquel desierto, arrebatada en espíritu, se entraba por aquellas moradas y palacios de la gloria, adonde veía lo que ni los ojos vieron, ni oyeron las orejas humanas, ni cupo jamás en terreno pensamiento lo que tiene Dios aparejado para los que viven allí sobre las estrellas”³⁷⁵. “Y allí a veces se subía, / de la fuerza de amor arrebatada, / al cielo, adonde vía, / aquella alta morada / a do de amor quedaba desmayada”³⁷⁶; pero el cuerpo la devolvía a la tierra, y sufría, acongojada, en su destierro. “Allí seguía ella a su dulce Esposo, hablábale; acompañábale; estábase con él. ¡Oh dulce descanso y glorioso Paraíso el que tiene María en la soledad!”³⁷⁷. “Pásase con raíces de hierbas, sin vestido, sin cama, sin regalo, sin compañía, sin trato ni conversación humana [...]. Al fin, habiendo pasado muchos años de soledad y penitencia, el celestial Esposo se la llevó”³⁷⁸.

El religioso debe tener espíritu de ermitaño, vivir recogido en el monasterio, en trato asiduo con Dios. En soledad, aunque no en el desierto, vivía él, según dice. “Apartado del ruido del mundo y que ha dado consigo en la soledad [...]. Aunque no estoy en los campos, estoy en la soledad de la religión”³⁷⁹. Agradecido a los dones recibidos de Dios, canta sus misericordias en

372. III, 4^a, 62, 166; cf. I, 1^a, 1, 55-61.

373. Cf. *Comentarios a los salmos*, 41, 9.

374. Cf. *P*, V, 16-20; *P*, XVI, 25-30; *P*, I, 81-85; *N*, 1, *Pastor*, 447.

375. III, 4^a, 62, 170.

376. *Íb.*, *Íb.*, 174.

377. *Íb.*, *Íb.*, 175.

378. III, 4^a, 62, 176-177.

379. *Exposición sobre el salmo 89 (88)*, que publica al final del tratado (en realidad, no lo comenta. Se limita a hacer una paráfrasis personal del primer versículo en octavas reales), III, 180.

octavas reales. Cogiditos de la mano, como dos enamorados, se van él y su Esposo al campo, a gozar de su amor a solas. “Ya soy tuyo, mi Dios; ya tú eres mío [...]. / La primavera alegre es quien me viste, / y el alma de mil flores hermosa, / que en sólo arder y amarte a ti se emplea. / [...] Vámonos a la aldea y cogemos / las rosas y azucenas que quereremos. / [...] Saldremos a la huerta, a do la ardiente / siesta, en alguna fuente conversando, / la pasaremos bajo algún aliso, / y no habrá para mí más paraíso. / [...] Entonces mano a mano nos iremos / cantando del amor que nos tenemos. / Allí me enseñarás, ¡oh dulce Esposo!; / allí me gozaré a solas contigo; / allí, en aquel silencio, alto reposo / tendré, mi Amado, en verte allí conmigo; / allí en fuego de amor, ¡oh más hermoso / que el sol!, me abrasaré, y serás testigo / de que te amo así, que por ti solo / el día me es oscuro, y negro Apolo”³⁸⁰.

16. EL DIOS DE NUESTROS PADRES PLATÓN Y ARISTÓTELES

a) *Amor de Dios a sí mismo*

Dios es “amante eterno de sí mismo”³⁸¹. Nada que objetar a esta afirmación; pero mis dudas sobre la autenticidad cristiana de este Dios comienzan cuando de él se dice que es incapaz de amar a nadie fuera de sí: “no amando cosa fuera de sí”³⁸². Dios se contempla a sí mismo, y a sí mismo se ama, exclusivamente a sí mismo, porque, si amase algo fuera de sí, dejaría de ser Dios. Sería alguien imperfecto, menesteroso. Malón de Chaide insiste en esta idea, como veremos a continuación. Pero este Dios es aristotélico, no cristiano, y el amor con que se ama es puro egoísmo; un Dios encerrado en sí mismo, incapaz de salir fuera de sí.

b) *Amor natural de Dios al hombre en sí mismo*

El amor une al amante con el amado, le transforma en él, “hace unos al amante con el amado. Esto hace la voluntad; saliendo fuera de sí y pasando a lo que ama y, dejando su propio ser, toma el del amado”³⁸³. Si amamos algo superior a nosotros, nos mejoramos; pero si amamos cosas de menos valor, nos degradamos, porque, al amarlas, “nos hacemos de más bajo ser, pues

380. *Ib., ib.*, 184-186.

381. I, 1^a, 1, 55.

382. *Ib., ib.*

383. *Ib., ib.*, 53-54.

cobramos el que tienen y perdemos el nuestro”³⁸⁴. El autor cita el conocido texto de san Agustín: “Si tierra amas, tierra eres; si cielo amas, cielo eres; y si a Dios amas, Dios eres”³⁸⁵.

Tal es la premisa que sustenta los minuciosos razonamientos sobre el amor de Dios, que son los de la tradición sobre el amor. Premisa a todas luces falsa porque no tiene en cuenta la realidad, tan peculiar y única, de la persona. Los ejemplos que los espirituales ponen para explicar cómo se transforma en Dios el alma que le ama, los del hierro o el madero que se transforman en fuego, lo prueban. La persona queda en ellos cosificada, asimilada a las cosas. El error de base está en dar por supuesto que el amor es identidad del amante con el amado, entrega, fusión, posesión, absorción, transformación, enajenación... Conceptos, evidentemente, inadecuados para expresar realidad tan personal, la más personal de todas; la que se da entre la *mismidad* de dos personas, manteniéndose las dos en su alteridad, mutuamente reconocida, afirmada y promovida; dejando cada una ser a la otra la que es y ayudándola a serlo en un proyecto común, en el que cada una es el proyecto de la otra, su estímulo y culminación de su vida³⁸⁶. De nada se ha escrito tanto, y de nada se sabe menos. Está todo por pensar.

Puesta la premisa, Malón de Chaide saca las consecuencias con lógica impecable. Si Dios nos amara, quedaría transformado en nosotros; perdería su propio ser y adquiriría el nuestro, sombra de ser y pecado. No puede amarnos en nosotros, sino solo en sí y por sí. “Dios nos ama en sí y por sí. Es muy gran verdad, porque no puede amarnos en nosotros, conforme a lo que hemos dicho, que el amado es fin del amante. Dios no puede tener alguna criatura por fin suyo, porque el fin es más noble, y como el que ama pasa en lo amado y cobra aquel nuevo ser, sería cobrar Dios vida y ser imperfecto, cosa que no puede ser. Ámanos, empero, por sí y en sí, adonde todos estamos y vivimos, y constitúyese por fin de su mismo amor, no amando cosa fuera de sí”³⁸⁷. Dios “ni puede vivir sino en sí, ni puede amar sino a sí; y siendo fin de todas las cosas y teniendo la perfección de todas ellas, no puede amar cosa fuera de sí. Por esto decimos que nos ama Dios en sí mismo y no en nosotros”³⁸⁸.

386. Cf. Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973, 193-212; Id., *La educación sentimental*, Alianza Editorial, 1992, 273-283; José Antonio MARINA, *El laberinto sentimental* (Col. Argumentos 182), Editorial Anagrama, Barcelona 1996, 175-203; José ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor* (Col. Austral 1338), Espasa-Calpe, Madrid 1966, 2ª; Id., *Sobre el amor*, Editorial Plenitud, Madrid 1963, 2ª.

387. I, 1ª, 1, 54-55.

388. III, 4ª, 48, 135.

Para que Dios pueda amarnos “en sí” tenemos que estar en él. ¿Cómo nos tiene Dios “en sí”? Ahora vamos a Platón, a su teoría de las ideas ejemplares, herederas de los arquetipos celestes de las culturas antiguas. Todo lo sublunar es sombra de algo que tiene en el mundo supralunar, inteligible, su ser puro, acabado, su idea ejemplar. Los cristianos colocaron estas ideas en la mente de Dios, en su Verbo, por el que creó todas las cosas. Todo está en él. Todo tiene en él su idea ejemplar³⁸⁹. A esto hay que añadir las teorías sobre el símbolo del círculo o la rueda; sobre el centro, en el que habita la verdad en su esplendor, que irradia su luz sobre las circunferencias concéntricas en torno a ella; luz que se va apagando a medida que las circunferencias se alejan más del centro. También esta teoría fue cristianizada. Dios es el centro y hacia él miran, desde distintas circunferencias concéntricas, todas las criaturas, que sólo en él encuentran su reposo, porque cada criatura es llevada por su “peso” a su “lugar” natural. Teoría muy en boga en España en el Siglo de Oro (hay textos en los dos Luises, Cervantes...). Malón de Chaide la conoció y supo sacar partido de ella.

El centro del círculo, dice, es indivisible, fijo, inmutable. Del centro salen innumerables líneas divisibles, mudables, que se prolongan hasta tocar la circunferencia, “como lo vemos en los rayos de una rueda”³⁹⁰. Los rayos, en el centro, se identifican con él, y en él se unifican todos. Cuanto más se apartan del centro, tanto más se alejan entre sí. La circunferencia voltea alrededor del centro, “como la rueda sobre el eje”³⁹¹.

“Dios es el centro universal de todas las cosas”³⁹², simplícísimo, estable, indivisible³⁹³. Toda la rueda de las criaturas gira en torno a él. Todas ellas salen, como líneas, de su centro. En todas ellas está Dios, como está el punto en cualquier parte de la línea. Las criaturas, al apartarse de Dios, se hacen diferentes entre sí, como se hacen diferentes las líneas al alejarse del centro. Pero, si se vuelven a su centro, se hacen unas con él y entre sí. Lo que está en

389. Cf. San AGUSTÍN, *Sermones*, 117, 3.

390. III, 4^a, 54, 107.

391. *Íb.*, *íb.*

392. *Íb.*, *íb.*

393. “Confieso que no he podido nunca asistir sin pena, sin temblor de humana compasión, al espectáculo ofrecido por estos cristianos medievales que viven hasta la raíz de su creencia religiosa, que chorrean fe en Dios, extenuándose en ver si logran pensar a su Dios como *ente*. Porque el Dios cristiano y el Dios de toda religión es lo contrario de un ente, por muy *realissimum* que se le quiera decir [...]. Con lo cual aconteció que no podían pensar de modo congruo el Ente, ni podían pensar idóneamente su Dios. Esta es la tragedia que se titula ‘filosofía escolástica’ (José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1967, 2^a, II, 17-18).

Dios, que es simple y sin accidentes, es sustancia simplicísima. “Luego es el mismo Dios”³⁹⁴. Malón de Chaide lee “esta altísima teología en aquel grande y supremo teólogo san Juan”³⁹⁵. Hace falta tener un retículo mental muy especial para encontrar en san Juan círculos y ruedas, centros y circunferencias. Las elucubraciones del centro y la circunferencia más parecen las de un discípulo de Hermes Trismegisto que las de un cristiano.

Las criaturas, salidas de Dios, como las líneas del centro, no dejan de estar en él como estaban antes de la creación, siendo allí unas con él y entre sí. Porque todo lo creado y lo que Dios pueda crear “no es más que un retrato de las perfecciones que en sí tiene”³⁹⁶. El ángel, el hombre, el sol, la estrella y todas las demás criaturas son retratos de “las ideas o perfecciones”³⁹⁷ que Dios tiene del ángel, del hombre, del sol, de la estrella... En las criaturas, las perfecciones son “finitas y de poco valor; en Dios son de oro, son el mismo Dios”³⁹⁸. En aquellas, son muchas y distintas; en Dios, son una sola y simplicísima. Vistas en el círculo, que es el mundo, son muchas; vistas en el centro, que es Dios, no son más que una, Dios.

Hoy todas estas disquisiciones nos suenan a zarandajas que oscurecen el Evangelio y la realidad de Dios.

17. AMOR NATURAL DE LOS ÁNGELES A DIOS

No es tema que aquí nos interese directamente, pero lo que de él dice puede servirnos de espejo para ver cómo tenemos que amar a Dios en él mismo y en cada uno de los que le aman. El amor lleva a los ángeles “enlazados y presos de un dulce y libre lazo para que tornen a la fuente y principio donde salieron”³⁹⁹. “Vanse aquellas mentes angélicas, atónitas, enajenadas de sí, libres sin libertad, presas sin prisión, como las mariposas a la llama. Allí se encienden y no se queman; arden y no se consumen; apúranse y no se gastan. [... *Cada uno*] se parece otra fragua de amor divino, y cada uno parece un Dios, digno de ser amado. Por eso, mirándose unos a otros, y viendo en cada uno aquel Dios, que tan dulcemente aman, no pueden dejar de amarse entre sí”⁴⁰⁰. Los ángeles son arrastrados libremente hacia Dios. Le aman por él

394. III, 4^a, 54, 110.

395. *Íb.*, *íb.* Cita en su apoyo a Jn 1, 3-4 y 14, 6.

396. *Íb.*, *íb.*, 111.

397. *Íb.*, *íb.*

398. *Íb.*, *íb.*

399. I, 1^a, 1, 55.

400. *Íb.*, *íb.*, 55-57.

mismo, y, enajenados en él, se aman mutuamente viendo a Dios en ellos. Aman a Dios en él mismo y en ellos.

18. AMOR NATURAL DEL HOMBRE A DIOS

Todas las cosas tienden a su “centro” como a su “lugar” natural de reposo. Hay en ellas una “inclinación”, “afinidad”, “peso”, “amor”... hacia su centro. Fuera de él están inquietas y puján por alcanzarlo. “Si las quiere alguno violentar, rompen en efectos espantosos”⁴⁰¹. Nadie puede sostener los Alpes en el aire. El fuego tiende a su centro, a su esfera, y si lo encierran en un recinto, lo levanta todo por los aires, y lo destruye en busca de su lugar de reposo. Son los dos ejemplos que pone.

El centro del espíritu es Dios. Ninguna criatura puede detenerle en su marcha hacia él. “Si le cargase Dios con su poder todo el mundo junto, con todo ello daría al través y tiraría a su centro, que es Dios”⁴⁰². Sólo el pecado es capaz de detener al alma y derribarla en el infierno. Tal es su poder. Fue capaz de derribar a criaturas mucho más poderosas, a los ángeles. Sólo un pecado se cargó multitud de ellos y entre ellos a Luzbel, el más aventajado serafín. Malón de Chaide insiste en estas ideas y las corrobora con algunos textos de san Agustín. El hombre tiene también su “peso”, su “amor”, que le lleva hacia Dios. De él salió y a él tiende como a su “lugar” natural de reposo. “Hicístenos, Señor, para vos, para gozar de vos, para amarnos a vos, y así nuestro corazón jamás halla descanso hasta que volvamos a vos”⁴⁰³. “Todas las cosas tienen su peso y gravedad que las lleva tras sí; pero mi peso, dice Agustino, es mi amor; éste me lleva dondequiera que voy. De aquí es que en acertar a entablar bien la voluntad y amor consiste todo el juego de la vida; porque si este va errado, todo va errado; y si se acierta, todo se acierta”⁴⁰⁴.

Hay, pues, que despojarse de las criaturas, tirar lastre, para correr expeditos a nuestro centro. Hacia él, sólo hacia él.

Pero, según la Biblia, no es que nosotros amemos naturalmente a Dios, sino que él nos ha amado primero. “De su plenitud todos nosotros recibimos, ante todo un amor que responde a su amor” (Jn 1, 16). “Por esto existe el amor: no porque amáramos nosotros a Dios, sino porque él nos amó y envió a su Hijo para que expiase nuestros pecados” (1Jn 4, 10). Nuestro centro no

401. I, 2^a, 4, 120.

402. *Íb.*, *ib.*

403. I, 1^a, 1, 52; san AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1, 1.

404. I, 1^a, 2, 62-63; cf. san AGUSTÍN, *ib.*, XIII, 9, 10.

está en un Dios separado de los hombres, sino en un Dios que vive en medio de ellos. “Así que la Palabra se hizo hombre, acampó entre nosotros” (Jn 1, 14). Nuestro centro no está en una región lejana, supralunar, sino aquí al lado, en los otros. Es ahí de donde soplan los vientos que fecundan la vida, y la hacen estallar madura de frutos. Ni sin ellos ni contra ellos, sino con ellos. Ser uno mismo, ser con los otros: haz y envés de una misma realidad, haz y envés de la persona. Los cristianos deberíamos saberlo mejor que ningún otro. El Padre de Jesucristo y Padre nuestro nos envía siempre a los otros; a dar libertad a los oprimidos y anunciar la Buena Noticia a los pobres; “a proclamar el año favorable del Señor” (Lc 4, 18-19). Lavar los pies de los otros es lo que hizo Jesucristo, “el hombre para los demás”, según la acertada expresión de Karl Barth. “Lavaos los pies unos a otros” (Jn 13, 14) es lo que mandó hacer. Ahí está el centro.

19. AMOR POR GRACIA: DE DIOS AL HOMBRE Y DEL HOMBRE A DIOS

Hay un amor natural de Dios, y hay un amor por gracia, sigue diciendo Malón de Chaide. Pero también ahora se le cruza la imagen del centro y la circunferencia, y hace una mixtura en la que todo resulta confuso y pesado.

Por gracia se unen las almas con Dios, su centro. “Confórmanse en todo con él y tienen una voluntad y un querer”⁴⁰⁵. En el centro, pusieron los filósofos la bondad; en la circunferencia, la hermosura⁴⁰⁶. Las almas contemplan la hermosura del Creador que resplandece en todas las cosas. Enamoradas de ella, las “lleva tras sí”, y, al ver que es el rayo que nace de su bondad, “le aman y se hacen una cosa por amor con él y aun entre sí; porque como ven que todas las cosas tiran a su centro, amando a Dios, necesariamente han de amar lo que hallan en el mismo Dios”⁴⁰⁷. “El mismo Dios es aquel cuya hermosura desean todas las criaturas, y en cuya posesión hallan su descanso. Lo que nace de la hermosura de Dios se dice amor [...]. Cuando viene a nosotros, enciende el apetito, y llámase deseo. Cuando, sacando al alma de sí la arrebatada y lleva y une con Dios, se llama deleite; de suerte, que todo el círculo consta de amor en la hermosura de Dios, de deseo en nuestro apetito, deleite en la unión divina. Y cuando decimos *amor*, todas estas tres cosas encerramos en su nombre. Por esto se llama perfectísimo, porque por sí solo encierra los

405. III, 4^a, 54, 113.

406. Cf. *Ib.*, *ib.*, 105.

407. *Ib.*, *ib.*, 113-114.

efectos de todas las virtudes y los frutos de ellas, y sin él, ninguna merece el nombre de virtud”⁴⁰⁸. Cita en su apoyo el conocido texto de san Pablo en 1 Cor 13, 1-13; pero lo cita a su aire, y lo tergiversa llevándolo a su molino. San Pablo habla del amor a los demás, y él lo aplica al amor de Dios, sólo a Dios⁴⁰⁹.

Este amor de Dios por gracia pide Malón de Chaide para sí. “Tu amor te pido. *Nolo tua sed te*, dice san Agustín. No quiero, Señor, a tus cosas, sino a ti. Si tu amor me niegas, a ti te me niegas; y si tu amor me das, a ti te me das. Todas las otras cosas que tienes, comunes son a buenos y a malos; pero tu amor sólo es para los buenos, sólo para tus amigos. Con el amor lo tengo todo; sin el amor no tengo nada”⁴¹⁰.

Quien ama a Dios por gracia es porque Dios le ha dado esa gracia; gracia que sólo da a los buenos, a sus amigos; a quienes ama, no en ellos ni por ellos mismos, que eso sería transformarse en ellos, tomar el ser de ellos y dejar el suyo, según el principio general antes formulado, sino en sí y por sí. El fin o el objeto del amor que Dios tiene a sus amigos sólo puede ser él mismo. Dios se ama a sí mismo en sí, y se ama a sí mismo al amar a los hombres en la idea ejemplar que de ellos tiene, y se ama a sí mismo en la gracia que da a sus amigos.

Pero todo este discurso del amor de Dios, tan prolijo según es usual en el autor, y tan meticulosamente articulado, se viene abajo con sólo abrir la Biblia, muy especialmente el Nuevo Testamento. Dios ama al hombre por el hombre mismo, en su realidad humana; al hombre de carne y hueso, no a una supuesta idea ejemplar que de él tiene, ni en la gracia que da a sus amigos. Dios ama todas las cosas. “Amas a todos lo seres y no aborreces nada de lo que has hecho; si hubieras odiado alguna cosa, no la habrías hecho” (Sab 11, 24). Ama a todos los hombres, no sólo a los buenos; también a los pecadores. “Juro que no quiero la muerte del malvado, sino que cambie de conducta y viva” (Ez 31, 11). “Cristo murió por todos” (2 Cor 5, 14). “Por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos” (Rom 5, 19). “Cristo murió por nosotros cuando éramos aún pecadores: así demuestra Dios el amor que nos tiene” (Rom 5, 8). ¿A qué seguir? El Credo lo resume bien: “por nosotros y por nuestra salvación bajó del cielo”.

408. I, 1^a, 3, 64-65.

409. Cf. *Íb.*, *ib.*, 65-67.

410. *Íb.*, *ib.*, 67-68.

20. ENAMORACIÓN A LO DIVINO

El amor del hombre a Dios tiene que ser exclusivo, limpio de todo afecto a las criaturas. A los textos ya dados hay que añadir estos otros.

“Amábate otro tiempo mi alma, dice la Magdalena; en ti tenía todo regalo y contento; a ti solo deseaba; tú eras la fuente de su vida; sin ti ni tenía bien, ni le quería; en ti gastaba sus pensamientos; contigo tenía sus ratos y pasaba sus conversaciones”⁴¹¹. Pero pecó, y se apartó de su Amado. Ya “sólo me agradaban las criaturas y me deleitaban las cosas de la tierra”⁴¹². Se arrepiente, se aleja de las criaturas, también de sí misma, y vuelve a Dios. “Ya María se deja a sí; ya la Suma Bondad, que es el centro que dijimos de que salen todas las cosas, la mueve sin moverse; ya la Hermosura Eterna la tira a su centro, la une con él, la endiosa y la discuida de sí y de todo lo que es interés suyo”⁴¹³. María, junto al sepulcro vacío, toma a Jesús por el hortelano. “Toda ella está colgada de ti; toda está en ti; toda espera en ti; y toda desespera de sí: así te busca a ti, que nada busca fuera de ti, ni piensa en otro sino en ti, y aun por ventura por eso no te conoce a ti, porque no está en sí, antes por ti está fuera de sí”⁴¹⁴.

Se trata del amor de enamoración. María está enamorada de Jesús. En tal estado, el amante sólo puede pensar en su amado; sólo a él puede amar. Cualquier otro pensamiento le resulta enojoso. Ahora bien, este es el amor de que hablan los libros que tratan de amores; un amor de fuertes connotaciones sexuales; un amor con frecuencia adúltero y siempre situado fuera del matrimonio, donde sólo se admitía el amor cristiano o caridad. Pues este lenguaje, como veremos inmediatamente, los espirituales lo trasladan a lo divino, y aplican al amor entre el alma y Dios lo que en los libros de amores, por ellos condenados, han leído.

“Y que muera el que ama está claro, porque su pensamiento, olvidado de sí mismo, se revuelve siempre en su amado; pues si no piensa de sí, luego no piensa en sí, y por esto el alma así aficionada no obra en sí, pues que la principal operación suya es el pensamiento; el que no obra en sí síguese que no está en sí, porque estas dos cosas son siempre iguales, el ser y el obrar [...]. Luego el alma del que ama no está en sí; y si no está en sí, claro está que no vive en sí, pues el que no vive, muerto es, y por esto decimos que el que ama

411. II, 3^a, 36, 207-208.

412. *Ib.*, *ib.*, 208.

413. III, 4^a, 49, 141.

414. *Un Sermón que hace Orígenes...*, III, 206.

está muerto en sí. Y de aquí nació aquel dicho: «que el alma más está donde ama, que donde anima» [...]. Vive en su amado. El amado vive en el amante y el amante en el amado: ama María a su Cristo, Cristo a su María. Juegan al trocado, y el uno se da al otro y el otro al uno, para que cada uno tenga al otro”⁴¹⁵. “Cristo, que es el Amante y el Amado, y el alma que es amada y amante, se truecan y se tienen el uno al otro. De qué suerte se dan el uno al otro, bien se ve, pues cada uno se olvida de sí [...].*Pero ¿cómo cada uno tiene al otro si no se tiene a sí?*] Este es el milagro del amor, que perdiéndose a sí mismo cada uno, se tenga a sí y al otro [...]. El que ama tiene su vida en el amado [...]. Cuando yo os amo y pienso en vos, me hallo a mí mismo en vos; y en vos me cobro yo a mí, que me perdí por mi descuido, y vos hacéis otro tanto en mí”⁴¹⁶. Como siempre, trae a colación textos bíblicos, que *para él* prueban lo que dice.

21. LA LENGUA DEL AMOR DE DIOS

Al hablar del amor de Dios, le atribuimos a Dios actitudes y sentimientos humanos. Es un antropomorfismo. Es un lenguaje impropio, pero lo necesitamos para entendernos. Hablamos a nuestra manera. ¿Cómo podríamos hablar si no? “Estos afectos de amor impropriamente se dicen de Dios, porque ni puede vivir sino en sí, ni puede amar sino a sí, ni sentir esa muerte que decimos, pues es vida por esencia y la vida no puede morir”⁴¹⁷.

Tenemos que servirnos del lenguaje humano, pero ¿de cuál? Del lenguaje del amor, sin duda; pero ¡hay tantas clases de amor! ¿De cuál de ellas? Aquí está el problema. La tradición cristiana interpretó, desde muy pronto, el *Cantar de los cantares*, la más bella y más intensa y más embriagadora expresión de amor humano que jamás se haya escrito, en sentido alegórico; camino en el que ya se le habían adelantado los intérpretes judíos. Sus versos se leían a lo divino, como expresión de los amores de Dios e Israel, o de los amores de Dios y la Iglesia, o de Dios y el alma. Si Dios habló así, en términos de enamoración, no había que tener reparo en seguirle. Quedó así abierto el camino para poder usar las expresiones más audaces, de fuerte contenido erótico, incluso escabroso, en el amor místico. Y abierto el camino para apoderarse de las riquezas de los poetas paganos que hablaron de amores. Se podía

415. III, 4^a, 58, 134-135.

416. *Íb., íb.*, 136.

417. III, 4^a, 58, 135.

leer también, por ejemplo, a Ovidio a lo divino. Con el tiempo, confluyó en esta corriente la gran riada de los místicos árabes. Quedó consagrado como vehículo del amor divino el lenguaje de la enamoración.

Conviene, sin embargo, hacer algunas puntualizaciones sobre el tema. El *Cantar de los cantares* celebra el amor de la pareja humana, varón y mujer, nada más; amor que se ve como “centella de fuego, llamarada divina” (Cant 8, 6). Son canciones de boda y diálogos de novios en torno a su encuentro. Su lenguaje hierve y no conoce límites. Celebra, sin velos ni ocultaciones, el esplendor primaveral de los cuerpos y su gozo en la unión. Nada censurable, a no ser para espíritus pacatos, pretendidamente desencarnados. Quien admita la moralidad de este amor, tal era el caso de los judíos, puede usarlo, sin escrúpulos, para vehicular el amor divino. Tampoco los árabes tenían dificultad en ello. La amada era para ellos resplandor de Dios; era Dios quien se manifestaba en su belleza. El amor sexual era camino hacia Dios. Podía usarse como símbolo del amor místico ⁴¹⁸.

El problema se les presentaba a los cristianos. El amor, según ellos, era siempre lascivo, pecado. Mucho más un amor con claras tendencias sexuales. El amor y su lenguaje. Se citaba a san Pablo: “de lujuria [...], entre vosotros, ni hablar; es impropio de gente consagrada” (Ef 5, 3). El amor quedaba excluido del matrimonio. La sexualidad en él era trabajo; “débito” conyugal, decían, para la reproducción. Los esposos sólo podían amarse con amor espiritual, limpio de todo afecto humano; con caridad ⁴¹⁹. ¿Cómo es posible que una realidad pecaminosa, el amor sexual, sirva de símbolo del amor divino? De él, decían los espirituales, que es lodazal inmundo, ciénaga que hace a los hombres brutos, y los empuerca. ¿Cómo usar vocabulario tan hediondo para explicar lo más puro y alejado de la materia? Por mucho que se purifique, y adelgace, san Juan de la Cruz fue un maestro consumado en estas artes, siempre le quedará el sabor de la carne pecadora, el aroma de los vinos de origen.

No se le escapó esta dificultad a Malón de Chaide. En la parte cuarta de su tratado, explica el estado del alma en gracia, “aquel regalo y dulzura de que goza el alma [...] que, renovada, se goza con su Amado, adonde experimenta otros nuevos gustos y otras ternezas más suaves que las que en el estado del pecado gustó [...]; el goce de los secretos que aquel mar inmenso de amor encierra en sí y comunica a sus santas esposas” ⁴²⁰. Como “será menes-

418. Cf. Miguel ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado*, Ediciones Hiperión, Madrid 1981, 245-247.

419. Cf. José VEGA, *Sobre el “amor mutuo” de los cristianos*, en *Estudio Agustiniiano* 31 (1996) 108-112.

420. III, *Prólogo del tercer estado de la Magdalena*, 77-78.

ter hablar del amor, quiero, antes de comenzar a hablar de sus grandezas, prevenir a V. M. y quitalle el escrúpulo que sé yo que su bondad y honestidad le podría traer”⁴²¹.

La palabra *amor*, razona con el Pseudo-Dionisio, tiene dos significados: uno mundano y otro divino. “Los profanos amadores del mundo tienen infamado este divino nombre; [y creen que sólo se puede usar] para tratar los amores profanos y sensuales, que mejor se llamarían brutales y furiosos”⁴²². Conocemos este lenguaje. Ya los griegos vieron el amor como una “locura”, una fuerza irracional que llega de fuera, y se apodera del hombre, y le esclaviza, y le hace hacer locuras; que “no es mucho amor el que se deja gobernar por razón. El amor no tiene reglas de crianza ni está atendido a leyes de palacio”⁴²³. Los que “se alborotan”, al oír esta palabra aplicada a Dios, sepan que se trata de un significado distinto del que tiene entre los profanos, y que “es menester en las cosas arduas explicar un término algo oscuro por otro más claro”⁴²⁴.

Al usarla en sentido divino, no hacemos usos nuevos. La Sagrada Escritura habla del amor de Dios, y en ella hay cantares amorosos, si bien no todos podían leerlos. “Los *Cantares* que hizo Salomón más honestos son que [las] *Dianas*; el Espíritu Santo los compuso, el más sabio de los hombres los escribió; entre esposo y esposa son las razones; todo lo que hay allí es casto, limpio, sano, divino y celestial y lleno de misterios, y con todo eso no daban licencia los hebreos a los mozos para que los leyesen, hasta que fueran de más madura edad”⁴²⁵.

En latín, sigue razonando con el Pseudo-Dionisio. hay dos palabras distintas para designar el amor: *amor* y *dilectio*. “aunque en castellano no se sufren bien por la pobreza de la lengua”⁴²⁶. Fray Pedro se ha olvidado del elogio que hizo de la lengua española en el prólogo de su obra, de su “gran riqueza y copia y mineros, que no se pueden acabar, de luces y flores y gala y rodeos en el decir”⁴²⁷. Algunos intérpretes y tratadistas de las cosas divinas prefirieron *amor* a *dilección*. Otros, sin embargo, “les parecía que para con Dios no se había de usar el nombre de amor, como cosa ya aplicada a lo profano, sino el de dilección, que aunque quiere decir lo mismo, parece que dice el afecto de la voluntad con algo más moderación que el nombre de amor”⁴²⁸.

421. *Ib.*, *ib.*, 78.

422. *Ib.*, *ib.*, 78-79.

423. III, 4^a, 59, 142.

424. III, *Prólogo del tercer estado de la Magdalena*, 79.

425. I, *Prólogo*, 27.

426. III, *Prólogo del tercer estado de la Magdalena*, 80.

427. I, *Prólogo*, 32.

428. III, *Prólogo del tercer estado de la Magdalena*, 80.

Pero unos y otros dicen lo mismo con distintas palabras. “Los deflocos Padres, esto es, los que hablan de Dios, por lo mismo toman amor que dilección”⁴²⁹. Fray Pedro usa la palabra amor. “Yo no sé darle término en castellano a la dilección, que es latino”⁴³⁰. ¡Aviados estaríamos si borrásemos del castellano todos los términos latinos y los demás que provienen de otros idiomas!

Va a hablar de lo que el amor divino hizo en la Magdalena. “Y los profanos y torpes: *procul hinc, procul este prophani*; huyan lejos de nuestra conversación, ni se alleguen ni ensucien mis palabras con su torpe ingenio, que se correrá la muy enamorada Magdalena, y aun creo que se me destemparará la pluma si acaso los veo delante. No se atrevan a tratar con manos torpes y sacrílegas mi libro”⁴³¹. Para leer los escritos sobre los amores de Dios y el alma hay que salir del cuerpo y volar a la región divina; entrar en la sagrada calígine, donde todo suena santo y puro, embelesarse en Dios, endiosarse, “descubrir los admirables efectos y grandezas del gran Dios de amor”⁴³².

El sermónico ha entrado en calor, y la lógica se ha evaporado. Si hay que olvidarse de todo lo terreno y corporal, ¿no habría que olvidarse también del lenguaje de la enamoración, tan corporal y sexual? Porque no es que se use la palabra amor en dos sentidos muy distintos. Es que los espirituales siguen, paso a paso, los libros de amor profano sin que se les olvide ni un solo pormenor, desde los primeros escauceos hasta la consumación. Ahí están los poemas de san Juan de la Cruz. Tentado he estado, en más de una ocasión, a comentarlos con textos de Boscán y Garcilaso, de las *Dianas* y *Celestinas*, los *Amadis* y *Floriseles* y demás literatura, tan usada por los espirituales, aunque lo nieguen, y por ellos condenada tan sin piedad. ¿Por envidia de su éxito editorial? ¿Porque les arrebatava el monopolio de las almas? Quizá quedasen mejor aclarados que con las disquisiciones de filosofía escolástica a que el santo los sometió en sus comentarios en prosa⁴³³. Y ¿por qué no explicó nunca en prosa la

429. *Íb., ib., 81*

430. *Íb., ib., ib.*

431. *Íb., ib., ib.*

432. *Íb., ib., 82.*

433. “Hay que tener el coraje de afirmar que san Juan nos desorienta e incluso nos merece como poeta cuando la necesidad de adoctrinar le obliga a concretar en sus tratados-comentarios [...]. Leerle que -nada menos- «oh cauterio suave!, / ¡Oh regalada llaga!, / ¡Oh mano blanda, oh toque delicado!» tenga algo que ver con las tres Personas divinas, de modo que «el cauterio es el Espíritu Santo, la mano es el Padre, y el toque el Hijo» (*Llama*, 2, 1) parece dogmático, antipoético y, por supuesto, ingenuo. Pero él así lo vio, o dice que lo vio” (Ángel ALCALÁ, *Poetas del amor y del silencio. A propósito de fray Luis de León y de san Juan de la Cruz*, en *Monte Carmelo* 102 (1994) 45-46. Tal comentario, hay muchos otros del mismo estilo, emborrona lo que está claro, e induce a los incautos a comulgar con ruedas de molino.

unión amorosa del alma con Dios? Dos veces comentó por extenso el poema de la *Noche*. Nunca pasó de la tercera estrofa, teniendo el poema ocho. Explicó el camino hacia la unión, pero, al aproximarse a sus linderos, enmudeció⁴³⁴. ¿Sólo porque es inefable? Por esta razón, no tendría que haber escrito ni una sola línea, y todos tendríamos que enmudecer, pues toda experiencia humana, verdaderamente humana, es inefable. No es extraño que la comunión y otros ejercicios espirituales produjeran efectos turbulentos en gentes moldeadas por este lenguaje erótico, aunque *divino*. Lujuria espiritual la llamaron por experimentar en el trato con las cosas espirituales, y aun encontraron razones para justificarla. Hablaré de ello en un próximo estudio sobre *Eucaristía y convivencia según la Escuela Agustiniiana Española del siglo XVI*.

22. AMOR A LAS CRIATURAS EN DIOS Y POR DIOS

Dios es Bondad. De él parte un rayo que se derrama y penetra por las criaturas; por los ángeles, las almas racionales, la naturaleza “y últimamente en la materia, de que son hechas todas las cosas”⁴³⁵. Es su Hermosura. Neoplatonismo tenemos y también agustinismo.

“De aquí es que el que contempla y ama la hermosura en estas cuatro cosas, en las cuales se encierra todo lo criado, amando el resplandor de Dios y por él conocido en estas cosas, venga a conocer y amar al mismo Dios”⁴³⁶. “Nace de aquí que el ímpetu del que ama no se puede apagar, ni aun templar con la vista ni tacto de alguna cosa corpórea, porque no ama este a aquel cuerpo; mas sólo se admira y desea y se espanta del resplandor de la soberana luz que resplandece por el cuerpo, como la luz encerrada en vaso de cristal. Por esto los que aman, ni saben lo que buscan, ni entienden lo que quieren, ni conocen lo que desean. Ignoran a Dios, cuyo sabor escondido mezcló en sus obras un olor dulcísimo de sí mismo, con el cual olor nos despertamos cada día; porque este sentímosle, pero el sabor ignorámosle”⁴³⁷. Es lo que la “enamorada esposa” pide a su Esposo: que la arrebate tras el olor de sus perfumes, “al olor de su bálsamo y suavísimo ámbar”⁴³⁸.

434. Cf. Dámaso ALONSO, *La poesía de san Juan de la Cruz (desde esta ladera)*, Aguilar, Madrid 1958, 116; en *Obras completas*, Editorial Gredos, Madrid 1973, II, 985-986. Sobre este mismo tema de *La enamoración a lo divino y la lengua del amor de Dios* he escrito en *La soledad según fray Luis de León*, en *Revista Agustiniiana XXXIX* (1998) 391-400.

435. III, 4^a, 55, 119.

436. *Íb.*, *ib.*, 120.

437. *Íb.*, *ib.*, *ib.*

438. *Íb.*, *ib.*, *ib.*

23. AMOR A LOS AMIGOS DE DIOS EN ÉL Y POR ÉL

Dios es nuestro fin. Cualquier otro nos envilece. Luego no podemos amar al prójimo por él mismo, que eso sería hacerle fin de nuestras obras, sino por Dios y en Dios. Si Dios, como hemos visto, nos ama en él y por él, tanto naturalmente como por gracia, así debemos amar también nosotros al prójimo. Hay que amar a todos los hombres en la idea ejemplar que Dios tiene de ellos, donde todos somos uno con él. Hay que amar a los amigos de Dios en la gracia que Dios les da, y desde la gracia que nos da a nosotros. ¿Y a los demás? Malón de Chaide no trata el tema, pero podemos contestar de acuerdo con la tradición que el conocía bien: hay que amarlos por Dios para que lleguen a ser también sus amigos.

Por la gracia las almas se unen a Dios en amistad, y se conforman en todo con su voluntad, y se hacen “una cosa por amor con él y aun entre sí; porque como ven que todas las cosas tiran a su centro, amando a Dios, necesariamente han de amar lo que hallan en el mismo Dios [...]. Creo que como los santos, por el lazo de caridad y amor son unos entre sí y hacen un Cuerpo Místico, que dice san Pablo, así también viven de un espíritu y participan una misma vida [...], y se comunican entre sí sus méritos y bienes, y el uno ama en el otro la virtud que ve”⁴³⁹. Así se aman los que por gracia de Dios forman la Comunión de los Santos, el Cuerpo Místico de Cristo. Porque si son uno con Dios, por fuerza lo han de ser entre sí, según el conocido axioma: “*quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*, las cosas que son unas con una tercera, serán unas entre sí”⁴⁴⁰.

El modelo de este amor es el de los ángeles y bienaventurados en la Jerusalén celestial. Enajenados en Dios, atraídos por él, le aman y se aman con un amor que no tendrá fin, “porque el amado Dios carece de fin [...]. De aquí descende el amor a mezclarse entre los espíritus bienaventurados, y anda de pecho en pecho, tomando la posesión de todos ellos, y hace que se amen unos a otros, y no puedan dejar de amarse, porque, así como muchas piedras preciosas, puestas al rayo del sol, cada una representa otro sol, que deslumbra poco menos que el del cielo, así en cada serafín, y en los demás espíritus bienaventurados, heridos y rayados con aquella inmensa fuerza del amado eterno, Dios, se parece otra fragua de amor divino, y cada uno parece un Dios, digno de ser amado. Por esto, mirándose unos a otros, y viendo en

439. III, 4^o, 54, 113-114.

440. *Ib.*, *ib.*, 114.

cada uno aquel Dios, que tan dulcemente aman, no pueden dejar de amarse entre sí. ¡Oh ciudad enamorada, quién se viese en ti!”⁴⁴¹.

Amar a las criaturas por ellas mismas, amar al prójimo con afecto humano es pecado. De aquí nace la lujuria. La Magdalena se alejó de Dios y se dio a las criaturas. “Ya el cielo me parecía feo y el sol sin hermosura; sólo me agradaban las criaturas y me deleitaban las cosas de la tierra. La hermosura me parecía que estaba en el cieno de mis torpezas y abominables pecados, y esta sola buscaba y dejábate a ti, belleza infinita”⁴⁴².

Pero ¿es que no se puede amar a las criaturas en ellas y por ellas mismas? ¿No se puede amar al prójimo por él mismo? ¿Por qué no? ¿Dónde está prohibido? Dios nos ama por nosotros mismos; no puede estar más claro en la Biblia, y bien claro está en ella que debemos amarnos unos a otros por nosotros mismos, como Cristo nos amó, o como nos amamos a nosotros mismos, según otros textos. “Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, también vosotros amaos unos a otros” (Jn 13, 34). “Ama a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 19, 19). Pero no siempre se entendieron así las cosas. “Hoy reconocen los teólogos que la espiritualidad «cristiana» nunca lo ha sido propiamente, sino que se ha evadido hacia el trascendentalismo y el espiritualismo. La fórmula «amar al prójimo por Dios», que es ya de por sí ambigua, ha sido objeto de una interpretación «espiritual» no ya ambigua, sino anticristiana, como se advierte en expresiones, tantas veces caídas de labios piadosos, como «si no fuera por Dios»...”⁴⁴³.

Amar a Dios, amar al prójimo y amarse a sí mismo no son, cristianamente, tres amores que anden separados, cada uno por su lado. Quien se ama a sí mismo, no quien es egoísta o narcisista, amará a los demás porque sólo con ellos podrá ser él mismo. Y quien ama a los otros ama a Dios, lo sepa o no. El samaritano atendió al herido, y punto. Fueron los del discurso piadoso, el sacerdote y el levita, los que, al verle, se dieron media vuelta y le dejaron abandonado “por Dios” (Lc 10, 25-37)⁴⁴⁴. ¿Dios «contra» el mundo? Gabriel Marcel decía que estaba dispuesto a pasar por encima de la ortodoxia si era necesario.

441. I, 1^a, 1, 57.

442. II, 3^a, 36, 209.

443. Manuel OLASAGASTI, *Estado de la cuestión de Dios*, Espasa-Calpe, Madrid 1976, 50-51.

444. Cf. José VEGA, *sobre el “amor mutuo” de los cristianos*, loc. cit., 79-117.

24. ALGUNOS CONSEJOS PARA BIEN VIVIR

Reúno aquí algunas notas sueltas, muy en consonancia con lo que llevamos dicho. Al hombre no se le puede dejar solo. Necesita siempre un superior que le controle, muy especialmente la mujer. No hay que descuidar la compostura exterior, la modestia, el vestido, los andares, la mortificación en el hablar, los cilicios, ayunos y demás ceremonias. La sátira de Erasmo contra las “judaicas ceremonias” está ya lejos.

A algunos les parece que la Magdalena, “habiendo sido casada con un marido principal en Magdalo, ora por haberlo dejado, ora por ser muerto, comenzó a dejarse llevar de sus apetitos y dio en las libertades que suelen traer consigo las riquezas y la exención de superior, cuando este falta. Y así comenzó a gustar del billete y de la guitarrilla y del sarao y conversación, del paseo y fiestas y músicas, y de cosas semejantes, que, puesto que [*aunque*] no llegan a la persona, manchan al fin la fama y nombre y ponen nota en la vida”⁴⁴⁵. “No piense nadie que la compostura exterior, la modestia y reposo y las ceremonias cristianas, y andar un hombre o una mujer con un honesto vestido, los ojos recogidos, el paso reposado, las palabras contadas y pesadas y medidas, y que en su trato y meneo y ademanes, y en el revolver de los ojos y en todo lo demás, que mirar en esto y procurarlo hace poco al caso para conservar lo esencial de la virtud; porque antes es de tanto peso y tan importante, que tengo casi por imposible que la bondad interior se conserve sin estas muestras exteriores [...]. Son como el seto o valladar que guarda la viña”⁴⁴⁶. “Anda Juan con una piel de camello, más áspero que cilicio, los miembros desnudos, quemados del sol, el rostro tostado, que apenas tiene talle de hombre, que este es el traje de que más se agrada Dios [...]. «El vestido del cuerpo y la risa de los dientes y el movimiento del cuerpo, dice el Sabio, que descubren quién es cada uno» (Ecclo 19, 30). Vuestro traje, vuestra risa demasiada y descompuesta, y vuestro meneo y pasos lascivos y muelles os apregonan y dicen vuestra disoluta vida”⁴⁴⁷.

25. RUPTURA CON LA FAMILIA

Hay que huir del mundo, extirpar todo afecto a las criaturas, romper todo lazo que nos ate a los demás. La familia no es una excepción. También en ella

445. I, 2^a, 7, 152.

446. *Ib.*, *ib.*, 153.

447. I, 2^a, 10, 194.

hay que erradicar los afectos humanos. Hay que dejarlo todo por Dios, quemarlo en holocausto. La vida del hombre es una continua batalla (Job 7, 1). “Lo que se conquista es el cielo, y quien la gana es el que pelea como valiente. Pues el soldado no peleará bien con faldas largas, por esto mandaba el Señor dejar la hacienda, la honra, los hijos, la mujer, el padre, madre, hermanos, y aun a nosotros mismos; porque ¿qué otra cosa son las que hemos nombrado, sino faldas que nos vamos pisando, y que nos arrastran y embarazan para la batalla?”⁴⁴⁸. El soldado pelea mal con ropa larga. El faldicorto está más suelto y pelea mejor. “Así, ni más ni menos, los ricos y poderosos, como van cargados de faldas de haciendas, de estados de honra y ambición y de muchos contentos, cuando quieren arremeter a la batalla, písanse la falda larga de la hacienda y hácelos dar de narices en la avaricia; y el otro tropieza en la falda de los hijos y cae de ojos en la tiranía, por dejar a sus hijos en estado y grandeza. Y así de todo lo demás. Pero el pobre tiene cercenadas las faldas, sin hacienda, sin amigos, sin ambición y sin estado; corre, pelea, vuela y pasa por las cosas de la vida, triunfando del mundo y de cuantos hay en él”⁴⁴⁹.

El elogio de la pobreza le ha salido redondo. Para hacerlo no tuvo que devanarse los sesos. La tradición conventual era un minero a este respecto. No deja de ser curioso que los elogios de la pobreza los hicieran quienes no la padecían, como elogiaban el campo y la vida de aldea quienes vivían en la ciudad. Siempre que los leo, me viene al recuerdo el comentario que hace el socarrón moro Benengeli sobre las riquezas de los monasterios cuando a don Quijote “se le soltaron hasta dos docenas de puntos de una media, que quedó hecha celosía [...]. Ha de tener mucho de Dios el que viniere a contentar con ser pobre, si no es de aquel modo de pobreza de quien dice uno de sus mayores santos: «tened todas las cosas como si no las tuviédeses»; y a esto llaman pobreza de espíritu”⁴⁵⁰.

448. II, 3^a, 16, 25.

449. *Íb.*, *ib.*, 25-26.

450. Miguel de CERVANTES SAAVEDRA, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (Clásicos Castellanos 19), Espasa-Calpe, Madrid 1967, parte 2^a, 44, 133-135. Francisco RODRÍGUEZ MARÍN pone en nota este texto de san Pablo: “*et qui utuntur hoc mundo tanquam non utantur*, los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen” (1Cor 7, 31), que nada tiene que ver con el texto que cita Cervantes. La cita está tomada de 2 Cor 6, 10: “*tanquam nihil habentes et omnia possidentes*, como quienes nada tienen, aunque todo lo poseemos”

26. LA SEDUCCIÓN DE LAS RIQUEZAS

Dejemos tan altas cumbres y echemos pie a tierra. El texto de Cervantes que acabo de citar nos ayuda a ello. Hay que huir del mundo. Algunos hacían profesión de ello. ¿Huían? Hay que desembarazarse de las riquezas, de los estados de honra y ambición. La pobreza es el camino real para ir al cielo. Así será, pero la realidad desmentía con frecuencia tan solemnes proclamas. Hay un pasaje en *La conversión de la Magdalena*, una de sus páginas más animadas, que es como una ventana por la que podemos contemplar un momento de la vida conventual del siglo XVI.

“Llega el otro, desuellacaras, homicida, robador de los pobres, con mil pecados mortales, que el menor dellos escandaliza el aire; dice que se quiere confesar y que viene de priesa, que no se puede detener; es menester que se despidan los que ha un mes que no hallan vez para confesarse, porque llega el *señor don Fulano*”⁴⁵¹. Hay un ir y venir de pajes por los confesonarios en busca del *Padre Maestro Fulano*; menudean los recados y las embajadas, “el ir en persona el Prior o el Guardián, que se desembarace y lo deje todo, aunque esté a media confesión, que otro día la acabará, y si no que no importa, que está esperando el *señor don Fulano*. Veréis al confesor echar gente menuda abajo, levantarse y salir del confesonario más hinchado que algún privado necio, que apenas cabe por la Iglesia, y el claustro se le hace angosto.

En tanto, vuestro penitente se está paseando, renegando del confesor y de su tardanza. Al fin sale el *Padre Maestro* a acompañar a su penitente; llévale a la celda, porque son pecados de cámara los que trae. Hince la una rodilla, como balletero; persígnase a media vuelta, que ni sabréis si hace cruz o garabato, y comienza a dar de dedo y a desgarrar pecados, que hace temblar las paredes de la celda con ellos; y si el confesor se los afea, sale con mil bachelerías, y dice que un hombre de sus prendas no ha de vivir como vive el fraile, y parecele que todo le está bien. Al fin, sálese tan seco y tan sin jugo como entró, y el desventurado muy contento, como si Dios tuviese cuenta con que descende de los godos”⁴⁵².

Como contraste, he aquí la confesión de un pobre: “veréis llegar al otro pobrecillo temblando, y antes que ose pedir por el confesor, se derrueca allá tras la pila de bautizar, y allí llora sus pecados y los gime. Después, cuando ya le quieren admitir, llega temblando y tragando saliva, y añúdanse las palabras en la garganta, que del miedo no las puede sacar del pecho, y no osa

451. II, 3^a, 32, 166-167.

452. *Ib.*, *ib.*, 167-168.

levantar los ojos a mirar al confesor. Pues ya, si lo que confiesa le dicen que es pecado mortal, veréisle perdido el color y temblar, que piensa que allí donde está se lo ha de tragar la tierra, y llora y pide perdón con miedo y humildad”⁴⁵³.

Esta página, tan mordaz y llena de vida, es una acertada actualización de la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18, 9, 14). Azorín aludió muy fugazmente a ella: “Malón de Chaide, prosa recamada, coloreada, vocablos y frases del mundo; joyas, «espejos de cristal, pomas de ámbar gris, pañizuelos labrados», un gran señor que va a confesarse, el paje que pone «la almohada de terciopelo para que el señor no se lastime»”⁴⁵⁴.

27. LOS AZOTES DEL P. PRIOR

Una sola frase es suficiente para introducirnos en el mundo inhóspito de la convivencia conventual. Mundo de mando y obediencia, de culpas y castigos, de espías (*celadores*), cárcel y disciplinas. Cristo “andaba siempre aparejado a disciplina, como cuando un religioso comete una culpa, que le manda el prelado aparejarse a disciplina, desnudas las espaldas do las recibe”⁴⁵⁵.

El beato Orozco habla, lo hemos visto, de castigos corporales; de que los superiores pegaban a los súbditos, o sea, les daban disciplinas; del resquemor de éstos por los azotes recibidos, y les pide que no se venguen. Fray Luis de León dice que a los religiosos hay que aguijarlos con el látigo. Malón de Chaide nos informa de que los superiores disciplinaban a los súbditos en las espaldas desnudas. También santa Teresa habla de estas disciplinas en los mismos términos, y completa la información. A veces, no las daba el superior, sino que mandaba a un súbdito que las diera. Advierte a la superiora, aviso muy teresiano, que no mande que disciplinen “las mozas a las antiguas”⁴⁵⁶.

De las Constituciones de las Órdenes religiosas y muy especialmente de los Estatutos de los conventos se podría sacar una antología de estas prácticas de azotes y cárceles, impuestas para mantenimiento de la santa observancia, es decir, del orden divino, y gloria de Dios; impuestas, se decía, por caridad. ¿Dónde quedaba el consejo de san Pablo: “como buenos hermanos, sed

453. *Ib.*, *ib.*, 168. m.

454. *Los clásicos redivivos. Los clásicos futuros* (Col. Austral 551), Espasa-Calpe, Madrid 1973, 4^a, 47.

455. II, 3^a, 35, 195.

456. *Constituciones*, 12, 1 y 14, 1.

cariñosos unos con otros, rivalizando en la estima mutua?” (Rom 12, 10). Pero no juzguemos aquellas vidas con nuestros criterios. Tratemos, por el contrario, de entenderlas. El horror que todo esto nos produce hoy indica la distancia estelar que media entre ellos y nosotros en la comprensión del hombre, de Dios, de Jesucristo... y, en consecuencia, de la vida religiosa.

Y es que los religiosos son, como todos, hijos de la sociedad en la que nacen y viven, por mucho que entonces dijeran y profesaran huir del mundo. Del mundo no se huye nunca, es imposible. Se puede uno aislar de los hombres, pero el mundo lo lleva dentro. Vaya donde vaya, es parte constitutiva suya.

Los azotes eran entonces, lo habían sido antes, y lo seguirían siendo después, un procedimiento expeditivo en la enseñanza y el escarmiento. Azotó Dios a su Hijo, se decía, en sustitución de los hombres pecadores. “Los azotes que hicieron nuestras paces con el Padre cayeron sobre él”⁴⁵⁷. Pues, a pesar de esas paces, el Padre siguió azotando a sus hijos sin piedad. Dice Isaías (1, 5-7) en versión parafraseada de Malón de Chaide: “grandes han sido vuestros pecados y muy grande mi sufrimiento y espera que, en disimularlos, he tenido. Castigado he muchas veces, cansado estoy de andar a los palos con vosotros, y siempre malos; ya no sé qué me haga; ¿dónde os azotaré, pues no hay parte sana en vosotros? ¿Y tras eso, siempre malos, siempre pecadores, siempre pecando de nuevo, hechos pedazos, y no cansados, y no enmendados? Tantas veces me habéis provocado a saña con vuestros pecados, que os he desollado de pies a cabeza, de suerte que ya no hay parte que no esté bañada en sangre, y siempre tijeretas [*tercos*]”⁴⁵⁸. Hablar así de Dios es metáfora “de un padre que tiene un hijo travieso, y con deseo de enmendarle le castiga, azótale, y no hay género de castigo que no lo ejecute en él; pero es tan malo el muchacho que no siente ya los azotes. Viéndole el padre siempre peor, dice: «¿qué haré con este bellaco? Ya no sé dónde castigarle; hele abierto a azotes, tráigole siempre vendado y quebrado los cascotes, ya con la pierna desconcertada, ya quebrado el brazo, y él siempre peor»”⁴⁵⁹.

Azotaba el padre a los hijos y todos contentos. “Cuando el padre está enojado con el hijuelo, azótale y los azotes son los que hacen las amistades, y parece que el muchacho queda contento, con que ya ha pagado a su padre el enojo que le había hecho; y han hecho las paces”⁴⁶⁰. Azotaba la madre a los

457. II, 3^a, 35, 196; cf. Is 53, 5.

458. I, 2^a, 11, 225.

459. *Íb.*, *íb.*, 226.

460. II, 3^a, 35, 195-196.

hijos. Fray Luis de León nos ha descrito la escena inolvidable de una mujer “brava”, áspera de condición. “Cuando comía, reñía, y cuando venía la noche, reñía también [...]. Siempre se oía el grito y la voz áspera, y la palabra afrentosa y el deshonrar sin freno y ya sonaba el azote y ya volaba el chapín”⁴⁶¹. Azotaba el esposo a la esposa, y por contenta se podía dar si no pasaba a más. Azotaban los dómines a los discípulos. Azotaban los curas párrocos a los jóvenes y niños. Azotaban los misioneros a los indios, “que, en faltándoles el azote, como niños son perdidos”, según dice un eclesiástico de la época⁴⁶². Se azotaba a los esclavos y a los criados. Se azotaba a los delincuentes paseándolos por las “acostumbradas”, por las calles señaladas para ello, a hora fija, con gran regocijo de la chiquillería. Azotaba el Santo Oficio, experto en tormentos de la más variada índole. Azotaban o mandaban azotar los priores, los maestros de novicios y profesos y todos los constituidos en dignidad y gobierno. Azotes, azotes, azotes en todo tiempo y lugar.

28. UN TEXTO HUMANÍSTICO FUERA DE CONTEXTO

Al crear Dios al hombre como pequeño mundo o microcosmos, compuesto de materia y espíritu, le dijo: “ni te damos cierto asiento, ni propio rostro, ni don particular, porque la silla que conforme a tu albedrío, y el rostro y los dones que tú desearas y quisieras escoger, esos tengas. Todas las demás criaturas tienen limitadas leyes y naturalezas: a ti ningunas te estrechan. Por tu albedrío, en cuya mano te he puesto, has de hacerte ley; púsete en medio del mundo para que de allí mirases mejor lo que hay en él. Ni te hicimos celestial ni eterno, mortal ni inmortal; tú has de ser como árbitro y nuevo entallador de ti mismo. Podrás degenerar en las cosas inferiores, que son los brutos, y podrás transformarte en las superiores y divinas, según te pareciere”⁴⁶³. “Oh suma liberalidad del Padre celestial!, comenta el autor de este texto. ¡Oh admirable felicidad del hombre, a quien fue dado tener lo que desea, ser lo que quisiere!”⁴⁶⁴.

Estas palabras nos deslumbran por lo luminosas que son. Pero no son, es evidente, de Malón de Chaide. Hablan desde otro mundo; desde el hombre y

461. *La perfecta casada*, en *Obras completas castellanas*, edic. cit., 15, 322.

462. Cit. por Henry MECHOULAN, *El honor de Dios*, prólogo de Julio Caro Baroja, Editorial Argos Vergara, Barcelona 1981, 43.

463. I, 1^a, 3, 103.

464. *Íb.*, *íb.*, *íb.*

su libertad. Son del humanista Pico della Mirandola ⁴⁶⁵, aunque Malón de Chaide no nos lo diga (el pasaje que cita es bastante más de lo que he dado). Los hombres del Renacimiento escribían sobre falsilla, imitando modelos. Con frecuencia, copiaban sin citar la fuente. Es lo que hace Malón de Chaide. No siempre fuente y texto coincidían. A veces, como aquí, cada uno va por su parte. Las palabras de Pico son una incrustación extraña en *La conversión de la Magdalena*; una nota discordante en la música que en ella suena. Al leerlas, dan ganas de saltar de gozo. Son un hito en la historia del humanismo; un hito, ¡ay!, pronto enterrado.

Pico pide que el hombre se afirme como hombre, que se ame. Malón de Chaide y los espirituales que se niegue a sí mismo, y se desprecie, y se odie; que se vacíe de sí mismo y de toda otra criatura; que se apoye sólo en Dios y se llene de él. Pico exalta la dignidad del hombre, del hombre en cuanto tal, de su misma condición humana, sin añadidos de ninguna clase. Malón de Chaide afirma la miseria del hombre, polvo y pecado, nada; del hombre, que de suyo es indigno. Sólo la gracia de Dios, transformándole en hijo suyo, le hace digno. Dios, dice Pico, dejó al hombre sin acabar para que se realice a su albedrío. Él verá qué figura elige, y qué rostro y cualidades se da, y qué asiento se prepara. Es libre: esta es su dignidad. Todo está en sus manos: elegir su propio ser, lo que va a ser, y serlo; ser él mismo; ser lo que libremente se vaya haciendo. No tiene naturaleza, no tiene ser, ni leyes externas que le digan cómo tiene que ser y qué caminos seguir. Su camino lo hará él al andar. Como en el cantar de Antonio Machado, “caminante, son tus huellas / el camino, y nada más; / caminante, no hay camino, / se hace camino al andar” ⁴⁶⁶. Cada uno es ley de sí mismo, escultor de su propia vida, *plastes et fictor*, dice Pico. Es pura plastilina; está en medio del mundo, entre la materia y él espíritu. Escoja hacerse animal o dios, mortal o inmortal.

Ser su propia ley, ser él mismo. ¿Qué tiene que ver esta visión cristiana del hombre, según Pico es Dios el que le hizo así, con la que en estas páginas se nos ha dado? Aquí todo está atado y bien atado. El hombre tiene naturaleza. Se le ha dado un ser; se le ha puesto un centro hacia el que gravita por necesidad; se le han impuesto leyes, muchas leyes que le dicen todo lo que tiene que hacer, y, si algo no está claro, hay maestros que se lo dirán, a los que

465. *Oratio Joannis Pici Mirandulae, concordiae comitis*, en Joannis PICI MIRANDULIAE *Opera omnia*, Venetiis 1498, sin paginación. Cf. la traduc. española, *Oración sobre la dignidad del hombre*, Madrid 1984, 105.

466. *Proverbios y cantares XXIX*, en *Campos de Castilla*, en *Poesía y prosa*, edic. crítica de Oreste Macrí, Espasa-Calpe / Fundación Antonio Machado, Madrid 1989, II, 575.

tiene que obedecer so pena de condenación eterna. Esta es su única libertad: seguir el camino de la salvación o el de la condenación, los dos perfectamente trazados de antemano. ¿Libre para seguir uno u otro? Dejemos intacto el tema, tan erizado, de la predestinación, profusa y confusamente tratado por Malón de Chaide en los términos más burdos⁴⁶⁷, porque llegaríamos a encontrarnos con la libertad hecha trizas.

En términos actuales, podemos decir que Pico afirma la autonomía moral del hombre, una autonomía, repito, que tiene a Dios por fundamento, mientras que Malón de Chaide y los espirituales afirman una y otra vez la heteronomía. Son dos mundos opuestos, dos comprensiones distintas de Dios y del hombre, dos morales, dos espiritualidades, dos maneras de vivir el Evangelio, dos paradigmas, en suma.

Nos puede ayudar a perfilar estos dos mundos la distinción que Sáinz Rodríguez estableció entre dos clases de humanistas. El humanismo nació como estudio de las humanidades, de las lenguas clásicas, latín y griego. Pero entre los que lo cultivaron hay notables diferencias. Uno es el humanismo de la Contrarreforma y otro el de los humanistas laicos del Renacimiento. Son dos visiones espirituales distintas: “Yo creo que en el humanismo coinciden una serie de concepciones de la virtud procedentes de los moralistas clásicos, con las doctrinas del cristianismo; pero en cuanto a las prácticas religiosas en la vida ordinaria, hay una línea que yo delimitaría así: en el humanismo existe la moderación, en el cristianismo la mortificación. Jamás, creo yo, encontraremos un texto humanístico en donde se preconice la mortificación, el sufrimiento como necesidad de la vida espiritual”⁴⁶⁸.

Hubo y hay muchas clases de humanismo. Hubo humanistas entregados a la depuración de los textos clásicos. Hubo estudiosos del latín y el griego que expurgaban los textos *ad usum Delphinis*, y prohibían las obras de humanistas como Erasmo y Luis Vives. Hubo humanistas que escribían libros atiborrados de notas eruditas, sin interés ninguno, como el licenciado que acompañó a don Quijote camino de la cueva de Montesinos, que tenía escrito un *Suplemento a Virgilio Polidoro*, donde averiguaba las cosas que éste se dejó en el tintero, entre otras “quién fue el primero que tuvo catarro en el mundo”⁴⁶⁹. Hubo humanistas prontos a la embestida, enemigos del hombre, fanáticos. Hubo humanistas con una nueva sensibilidad estética, formada en

467. Cf., por ejemplo, II, 3^a, 15, 7-17 y 16, 18-32.

468. Pedro SÁINZ RODRÍGUEZ, en AA. VV., *Homenaje a Luis Vives*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1977, 16.

469. Cf. Miguel de CERVANTES SAAVEDRA, *El ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha* (Clásicos Castellanos 16), Espasa-Calpe, Madrid 1957, parte 2^a, c. 22, vol. VI, 78.

diálogo con los textos ejemplares del pasado. Hubo humanistas que buscaban la verdad desde su momento histórico, abiertos, tolerantes, críticos frente a lo transmitido, innovadores, amigos y defensores del hombre. Entre ellos, Pico della Mirandola, Erasmo, Vives, Nebrija, Tomás Moro... La enumeración no es cerrada ni excluyente. Algunos de ellos pertenecieron a varias de estas clases. La distinción que aquí nos interesa es la de humanistas defensores del hombre en cuanto tal, de su libertad y dignidad, y humanistas partidarios de la mortificación y demás ceremonias, de la negación del hombre y afirmación de la gracia de Dios, que es la que le da su dignidad. Las virtudes del hombre son valiosas por sí mismas, dicen los primeros. Las virtudes del hombre sin la gracia de Dios son vicios, dicen los segundos; no hay valores humanos. El Concilio Vaticano II está con los primeros.

“En España, el periodo inmediatamente postridentino, llamado tantas veces «humanista», niega los valores centrales del humanismo para desembocar en el barroco”⁴⁷⁰. Por eso, uno de los apartados del libro al que pertenece esta afirmación se titula: “Los dos Luises o la derrota del humanismo”⁴⁷¹.

VI. CONCLUSIÓN

29. HACIA UNA NUEVA CULTURA DE LA CONVIVENCIA

A lo largo de estas páginas he ido señalando las notables diferencias que nos separan de los autores aquí estudiados y de la tradición por ellos representada. Tantas que estamos en otro mundo. Son otros nuestros afanes y otro nuestro modo de encarar la convivencia.

Tres textos de diferentes autores confirmarán lo que acabo de decir. Uno es de Laín Entralgo, otro del papa Juan Pablo II y el tercero de Julián Marías.

“Por carácter y por oficio yo tiendo a no ser “anti”. Al “o esto o lo otro”, yo prefiero el “esto y lo otro, sólo que de otro modo”. La vida, por añadidura, me ha enseñado a mirar con mucha cautela todas las actitudes “anti”, porque bajo todas ellas suelen latir, indiscerniblemente mezclados, el miedo, la agresividad y el fanatismo; el miedo, sí, aunque el hombre “anti” sea capaz de arriesgar su vida atacando aquello a que él se opone. Pero –admirando, desde

470. Julio RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS (Coord.), *Historia social de la literatura española*, Editorial Castalia, Madrid 1978, 254.

471. Id., *Íb.*, 255.

luego, todo lo que en el famoso librito de Tomás de Kempis es cristianamente valioso, y reconociendo, por supuesto, todo el bien espiritual que la lectura de sus páginas haya producido a lo largo de los siglos— debo confesar que frente a ciertas sentencias de la *Imitación de Cristo*, tan directamente influidas por la mentalidad de la época en que fueron escritas, invenciblemente me siento un poco anti-Kempis. «Cuántas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre»⁴⁷². Aun cuando tantos hombres de veras cargantes haya en el mundo, aun cuando tantas cosas en los hombres sean en verdad cargantes, ¿puede un verdadero cristiano decir eso en serio, olvidando que el hombre, por deshombrecido que en su vida esté, es por esencia imagen y semejanza de Dios, y que Dios, para redimirnos, hombre y no piedra del yermo quiso hacerse? “¿De qué te sirve saber definir la compunción si no la sientes?”. Por lo menos me servirá, pienso yo, para saber con cierta precisión lo que en sí misma es ella, qué es en su realidad propia algo que yo debiera sentir y no siento; lo cual, si la definición es buena, acaso me ayude a sentir de veras la compunción. “¿Qué se te da a ti de las distinciones de los lógicos?”. En el refectorio de su convento, un tomista chapado y contrachapado oyó leer esta rústica, antiintelectual pregunta; y sin poder contenerse, replicó con voz tonante: “¡Pues a mí, sí!”. No tan tomista como él y con voz más queda, lo mismo digo yo”⁴⁷³.

“Sí, dice Juan Pablo II, el marido no busque únicamente sus intereses, sino también los de su mujer, y esta los de su marido; los padres busquen los intereses de sus hijos, y estos a su vez busquen los intereses de sus padres. La familia es la única comunidad en la que todo hombre “es amado por sí mismo”, por lo que es y no por lo que *tiene*. La norma fundamental de la comunidad conyugal no es la de la *propia utilidad* y del propio *placer*. El otro no es querido por la utilidad o placer que puede procurar; es querido *en sí mismo* y *por sí mismo*. La norma fundamental es, pues, la norma personalística; toda persona (la persona del marido, de la mujer, de los hijos, de los padres) es afirmada en su dignidad en cuanto tal, es querida por sí misma”⁴⁷⁴.

Hay que amar a los otros en ellos, por ellos y para ellos mismos. Hay que amarse a sí mismo por sí y para sí mismo, porque Dios nos ama en nosotros,

472. “Dice uno: «siempre que fui a los hombres, volví menor hombre». Lo cual experimentamos por cierto cuando mucho hablamos” (*Imitación de Cristo*, trad. al castellano de fray Luis de Granada, Aguilar, Madrid 1989, primer tratado, XX, 63).

473. Pedro LAÍN ENTRALGO, *La sociedad actual ante el teólogo*, en *Teatro del mundo* (Col. Austral 1672), Espasa-Calpe, Madrid 1986, 317-318.

474. *Homilía durante la misa para las familias cristianas en la plaza de Lima*, en *Mensaje de Juan Pablo II a España*, BAC popular, Madrid 1982, 77.

por nosotros y para nosotros mismos. Insiste en ello en la *Veritatis Splendor*: “En este precepto [*del amor al prójimo*] se expresa precisamente *la singular dignidad de la persona humana*, la cual es la «única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por ella misma»⁴⁷⁵, como dice el Concilio. El texto del Concilio al que se refiere el Papa dice: “El Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (Jn 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por ella misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo si no es en el don sincero de sí mismo a los demás”⁴⁷⁶.

Leamos el Kempis, pero con criterio. Su lectura nos ayudará a entender muchas cosas de las que han pasado y alguna zona de nosotros mismos. No seamos esclavos de su letra. Sepamos distanciarnos de ella y de su contenido; encarar la convivencia, los muchísimos valores que hay en ella, con un nuevo espíritu; vivirla humana y cristianamente, identificados con el proyecto de Jesucristo; tomar posesión intelectual de ella. Tomar posesión de esta *terra incógnita* no va a ser fácil.

Amemos a las personas en ellas y por ellas mismas; a las personas concretas, en su individualidad peculiarísima, aunque otra cosa hayan dicho los venerables maestros que conformaron nuestra juventud. Nada mejor para saber qué grado de relación tenemos con alguien que comprobar el efecto que su muerte nos produce.

“Probablemente, dice Julián Marías, la manera más segura y eficaz de determinar si nuestras relaciones humanas son simplemente eso o llegan a ser estrictamente personales es ver qué significa para ellas la muerte. Las primeras, al morir la otra persona, quedan concluidas, canceladas, persisten en forma de recuerdo que carece de actualidad. En el otro caso, persiste la viveza de la relación, el desgarrón, la herida siempre sentida, en suma, la privación. Todo ello, por supuesto, en muy diferentes grados, que van de lo soportable y capaz de cicatrizar a lo devastador y destructor de la configuración de la vida”⁴⁷⁷.

¡Ojalá llegue pronto el día en que, en nuestras comunidades, la muerte de un religioso deje heridos a los que se quedan, porque echan en falta al compañero que se les ha ido! El grado de intensidad que tenga ese echar en falta será indicador del grado de relación que con él se tenía. Hoy por hoy, somos

475. *Veritatis Splendor*, 13.

476. *GS*, 24.

477. *Mapa del mundo personal*, edic. cit., 90.

incapaces de entrever, ni siquiera entrever, las consecuencias que en la sociedad y en la familia traerá esta nueva visión de la convivencia, y el vuelco que tendrá que dar aún la vida religiosa, a pesar de los cambios ya realizados.

JOSÉ VEGA, OSA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

LIBROS

Sagrada Escritura

WOLFF, H.W., *Antropología del Antiguo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 99), Ediciones Sígueme, Salamanca ²1997, 21 x 14, 341 pp.

Publicada la primera edición de esta obra en 1974, la editorial Sígueme se siente obligada a publicar la segunda. Esto indica la buena acogida que ha tenido el libro y su utilidad. La materia se divide en tres partes: *El ser del hombre* o consideración filosófica. Se estudian los diversos términos antropológicos usados en el A. T. para designar al hombre; se explican los términos señalando las diferencias con la antropología griega. La segunda parte trata del *tiempo del hombre*, o sea, de las diversas fases de la vida humana, como nacimiento, vida y muerte, juventud y vejez, vigilar y trabajar, dormir y descansar, enfermedad y curación, etc. Finalmente la parte tercera trata del *mundo del hombre*, es decir, de las relaciones humanas: marido y mujer, padres e hijos, hermanos, amigos, enemigos, señores y esclavos, etc. Señalamos como especialmente interesantes la segunda y la tercera parte. Resulta siempre útil recordar las ideas del A. T. sobre la juventud, sobre el trabajo, sobre las relaciones entre marido y mujer o entre padres e hijos. Son ideas que frecuentemente pasan inadvertidas, cuando se leen los textos. Esto confiere actualidad al libro y explica que se reedite, si bien hoy la antropología tiene un carácter más amplio. Actualmente se presta mucha atención a la antropología cultural y social, es decir a las representaciones y modelos que los individuos de una sociedad comparten y que los escritores no expresan, porque se suponen conocidas.— C. MIELGO.

LELIEVRE, A. - MAILLOT, A., *Commentaire des Proverbes. II: Chapitres 19-31* (Lectio Divina. Commentaires 4), Éditions du Cerf, Paris 1996, 22 x 13, 377 pp.

Es el segundo volumen de un comentario al libro de los Proverbios que se compondrá de tres. Ya presentamos en esta revista a nuestros lectores el primer volumen publicado en 1993 (1993, p. 584); en él se comentaban los capítulos 10-18. En este volumen se hace lo mismo con los capítulos 19-31. El último volumen se dedicará a los capítulos 1-9.

Así pues se comentan aquí la parte final de la primera colección salomónica (hasta 22, 16), la segunda colección salomónica (cap. 25-29) y las otras colecciones menores intercaladas entre las dos colecciones mayores y las añadidas a la segunda colección salomónica.

La presentación del comentario es la usual. Se ofrece la traducción de cada perícopa acompañada de notas filológicas y de un comentario. Las notas filológicas son muy abundantes. Se esfuerzan los autores en dar con el significado preciso de cada término, fijándose sobre todo en el contexto sapiencial. Como se analizan multitud de términos, sería deseable al final del comentario un índice de todos ellos para facilitar la consulta. El comentario, bastante extenso, se atiene a que el texto sea entendido como literatura sapiencial. Esta atención predominante a la literatura sapiencial es un rasgo notable. No se quiere que la literatura sapiencial aparezca como un extracto moral de la *Tora* o de los profetas, sino acercarse al mundo de los sabios con su mentalidad humanista, irónica y divertida, pero

siempre útil y bien intencionada. Deseamos vivamente que los autores culminen con el tercer volumen este comentario de gran altura.– C. MIELGO.

POHLMANN, K.F., *Der Prophet Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1-19* (Das Alte Testament Deutsch 22/1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 24 x 17, 297 pp.

Es la primera edición. Viene a sustituir en esta colección al comentario hecho por W. Eichrodt. La serie ATD tiene un finalidad más bien de alta divulgación; de ahí que las notas críticas y filológicas sean escasas, y predomine, en cambio, el interés doctrinal y kerigmático. Hemos advertido en los últimos comentarios aparecidos en esta colección que se presta mucha atención a la formación tradicional y redaccional del libro. Es precisamente éste el aspecto más novedoso del comentario que presentamos.

El libro de Ezequiel no es unitario: muchas voces diferentes se escuchan; por tanto exponer el origen del libro y el proceso de formación es prioritario. El autor expone primero la historia de la investigación de los aspectos literarios del libro. Luego pasa a exponer su teoría, que fundamentalmente es la misma que la expuesta en su anterior libro *Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach ältesten Texten*, Berlin 1992. En primer lugar advierte la existencia de una redacción que se extiende por todo el libro y que está orientada a la *Gola*. Aparecen en ella las mismas ideas que en ciertos textos de Jeremías. A los desterrados en el primer exilio pertenece el futuro. La salvación ocurrirá con la vuelta de los desterrados. Por contra los que quedaron en Palestina tras el año 597 no tienen futuro. Esta redacción hasta ahora ha sido muy poco estudiada; sobre todo ha pasado inadvertida su finalidad y su objetivo. Esta redacción aparece en una gran cantidad de textos: 1,1-3; 3,10-16; Cap. 8-11; 14,21-23; 15, 6-8; 17, 19-24; 24, 25-27; 33,21-33. Naturalmente no en todos los versículos citados, sino en parte de ellos.

Esta redacción ha sido modificada posteriormente, aplicando el mensaje a la diáspora (Cap. 20; 36,16ss; 37, 15ss; cap. 38-39). El grueso de las fechas, tan frecuentes en el libro de Ezequiel, pertenecen a esta redacción. Esta segunda redacción orientada a la diáspora en general es múltiple, al menos tiene tres estratos.

Anteriormente a estas dos redacciones existió un libro profético, que presumiblemente tuvo su origen en Palestina en tiempo exílico. Parcialmente es posible reconstruirlo. Se puede encontrar en secciones de los cap. 4-7; 11,1-13; 12,21ss; 14, 1-20; 17,1-18; cap.18; cap. 19/31; 15,1-6; 21,1-5; cap.24, 36, 1-15, 37,11-14. Este núcleo fue reelaborado por las redacciones siguientes. La redacción orientada a la *Gola* es de fines del s. V. Las otras redacciones son del s. IV. Una elaboración posterior sufrió el libro en los cap. 1-3 y 8-11 cognoscibles por sus rasgos apocalípticos. Es difícil de determinar cuándo entraron a formar parte de libro los oráculos contra las naciones y la *tora* de Eze 40-48.

Para apreciar el libro antiguo profético cuyo origen se coloca durante el destierro en Palestina es notable el cap. 24. Este era el final de la primera parte (la principal), que se componía de dos partes (4-7 y 12,21-cap.24); se halla también en 37,11-14. Reconstruir los textos más antiguos es un labor que queda por hacer, pero que es posible hacerlo. Defiende la legitimidad de la empresa citando el caso parecido de la fuente Q: no sólo se trata de reconstruirla, sino fijar sus estratos anteriores.

Como se ve, la persona de Ezequiel queda en la penumbra. Esta opinión corresponde con la tendencia, frecuente últimamente, que piensa que el personaje no es rescatable, sino el libro que al fin y al cabo es lo que tenemos entre manos. La persona del profeta es más un proceso literario, que una figura histórica. En Ezequiel confluyen rasgos múltiples como en Moisés. Ezequiel es predicador de conversión, anunciador de juicio, visionario, apoca-

líptico, etc. Estos rasgos los adquiere por las sucesivas elaboraciones que sufre el libro. Estas redacciones sucesivas se presentan como hipótesis con argumentos de valor desigual.

Conforme con el triple estadio del libro, el autor presenta la traducción con caracteres distintos. En negrita aparecen las partes pertenecientes al libro profético antiguo. En escritura cursiva la redacción que muestra sus preferencias por la *Gola* y en escritura normal las partes pertenecientes a las redacciones tardías. Si además de esta diferencia, se hubiese distinguido el comentario del autor por un lado y las redacciones tardías por otro, la impresión habría ganado en claridad.— C. MIELGO.

HAUSER, H., *L'Eglise à l'Age Apostolique. Structure et Evolution des ministères* (Lectio Divina 164), Éditions du Cerf, Paris 1996, 22 x 14, 193 pp.

El subtítulo describe el tema del libro: la evolución del ministerio eclesial en la iglesia primitiva. La cuestión que se quiere tratar es la siguiente: ¿deriva del N. T. la estructura ministerial que la iglesia hoy tiene, ya prácticamente igual a la que tuvo la iglesia antigua del s. II? ¿La estructura ministerial del s. II emana de la voluntad de los apóstoles, o se deriva de un desarrollo conflictivo, que habría podido ser de otra manera? En cuanto al método el autor descarta la investigación puramente histórica, que nivela todas las fuentes de información dando el mismo valor a las fuentes canónicas como a los no canónicas. Cree el autor que hacer esto último sería ir en contra lo que la iglesia piensa. Los libros canónicos tienen un dinamismo propio derivado de la inspiración del espíritu. Dejando a parte la legitimidad de esta restricción, lo cierto es que la investigación sufre un recorte. Además el autor sólo quiere tratar de los ministerios en el N. T. y no en los otros escritos cristianos.

Dentro de este método que no es puramente “histórico”, sino en cierto modo “confesional” hay diversas posibilidades: 1) remontar de la eclesiología de fines del s. II o comienzos del s. III al N. T. habiendo optado por el supuesto de que las estructuras eclesiales se hallan ya en el N. T.; 2) estudiar la doctrina de los ministerios libro por libro; 3) elaborar una síntesis partiendo del supuesto de que en el N.T. sólo tiene una comprensión de los ministerios, a pesar de ciertas diferencias.

El método del autor se sitúa entre el 2º y el 3º: críticamente se analizan documentos canónicos partiendo de la vida pública de Jesús y sabiendo que en la evolución intervienen otros factores como los modelos sociales, concepciones judías y paganas, conflictos entre grupos cristianos. Se acepta además que hay lagunas y vacíos en la documentación.

La marcha de la investigación es la previsible. En cuatro capítulos recoge el autor la información: 1) la misión histórica de Jesús (los elementos institucionales presentes en su misión), 2) misión de los primeros discípulos (prácticamente la iglesia de Jerusalén); 3) las estructuras ministeriales de las comunidades paulinas y 4) la etapa subapostólica de la Iglesia.

Piensa el autor que responder a las preguntas formuladas al principio no es fácil. En todo caso constata una preocupación por la fidelidad al depósito de la fe e incluso a los actos del Jesús terreno. Hay voluntad de salvaguardar lo que parecía esencial en las fórmulas de fe y en las estructuras transmitidas por la iglesia. De esta manera la estructura que afirma Ignacio no constituye una ruptura ni cambio radical. Está ya presente en Pablo. Este es apóstol revestido de poder de dirección y de enseñanza. Es fácil imaginar que reconocía la misma autoridad a Pedro, a Santiago... A la muerte de estas figuras, ¿quién lleva la responsabilidad? Gracias a los escritos pseudoepígrafos las figuras del pasado continúan con su magisterio, los profetas cristianos hacen oír la voz de Cristo; de esta manera Pedro, Pablo y Cristo son presentados como modelos a los dirigentes locales. Así las comunidades llenan

el vacío dejado por los apóstoles. Las comunidades tienen sus dirigentes. Este modelo colectivo no estaba destinado a durar; de ahí la evolución hacia el ministerio unitario.— C. MIELGO.

LEVINSON, P.N., *Einführung in die Rabbinische Theologie. (Die Methode)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 31993, 22 x 14, 169 pp.

El libro es fruto del interés actual por el judaísmo y por la teología rabínica. En la introducción la autora acentúa la continuidad entre la Biblia y la tradición de los rabinos y sabios. No obstante, insiste como es justo en afirmar que el judaísmo normativo es el judaísmo rabínico. Y la teología judía no es la teología bíblica, sino la del rabinismo. Las fuentes de esta teología son las versiones arameas de la Biblia, las oraciones postbíblicas, los dichos de los padres (*pirke awot*), la Mischna, la Toseftá, la literatura midrásica, el Talmud, la poesía sinagoga, los escritos de los gaonitas, etc. La tarea no es fácil, pues en estas fuentes no se encuentra un tratado sistemático de teología; se trata de teología narrativa. En el judaísmo tampoco se sintió la necesidad de definir los dogmas; por ello la teología en este caso es una colección de los temas que expresan los convencimientos comunes y compartidos de una fe.

Tras esta especie de introducción, el autor procede a la exposición de la materia, dividiéndola en cuatro capítulos: doctrina sobre Dios, sobre el hombre, sobre el mundo y finalmente tendencias igualitarias y teología feminista. Este último capítulo es nuevo, propio de esta edición. El judaísmo, al igual que el cristianismo, conoce y ha visto surgir en su seno, tendencias emancipadoras que proponen una teología menos androcéntrica. Al final se añaden en apéndice un esquema de la historia judía, la división en perícopas de la Biblia en el ciclo de tres años y una bibliografía elemental limitada casi exclusivamente a la lengua alemana e inglesa. El libro informa con precisión y brevedad.— C. MIELGO.

RADL, W., *Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1-2* (Herders Biblische Studien 7), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, 24 x 16, 397 pp.

Radl intenta dar una respuesta a cómo surgió el texto de Lk 1,5-2,52. ¿Cuál fue la participación del evangelista en esta composición, así como sus intenciones teológicas a la hora de redactar sus materiales? Para ello el autor trata la prehistoria de toda la perícopa analizando el texto más primitivo al que se puede llegar. Después de una aclaración de las cuestiones de delimitación, contexto y crítica textual, analiza el género literario de los textos, sus características lingüísticas, de contenido, su construcción y entrelazado así como las tensiones internas existentes. Estas tensiones textuales permiten reconocer las tradiciones subyacentes, así como los cambios y motivos que éstas sufrieron antes de ser plasmadas en el texto que hoy tenemos. Una investigación minuciosa del lenguaje y del estilo le permiten separar los estratos de la tradición de la redacción. Estos análisis muestran que Lc 1-2 es una construcción compleja.

El autor concede gran importancia a la redacción lucana. Con precaución va el autor de los textos sencillos a los difíciles. Posteriormente trata la historia de bautismos (66-139), para pasar concretamente al de Jesús (pp. 140-266) con el fin de poder analizar mejor el difícil texto de conexión 1,26-56 (pp. 267-360). Dedicar un pequeño capítulo a la cuestión histórica de la concepción y nacimiento de Jesús y muestra cómo el dicho del nacimiento de una virgen se plasma narrativamente de un *theologumenon* original de filiación divina.

Como resultado de sus estudios caben destacar las siguientes ideas: Existía una historia de la infancia de Juan transmitida en círculos bautismales, quienes introdujeron su veneración cuando éstos se incorporaron a la comunidad cristiana. Esa tradición contenía los dichos principales del primer capítulo. Isabel, y no María, experimentó la aparición de Gabriel y respondió al anuncio del ángel con el Magnificat. Lucas realizó los cambios necesarios, y de las dos escenas, hizo tres (307ss). En Lc 2 descubre nuestro autor tres tradiciones distintas. La primera, la tradición de los pastores en 2,8-20, era un relato transmitido en arameo, el cual Lucas lo pudo entender como una historia de un niño abandonado. Otra tradición la formaba una escena de encuentro Lc 2,22-39, también en arameo, introducido por un dicho sapiencial (sobre el envío y el significado futuro del niño), y finalmente una *objection story* transmitida por los judeocristianos palestinos con impronta helenista, presentando la sabiduría del hijo de Dios con 12 años. Esta tradición tenía una función catequética.

Lucas unió las cuatro tradiciones independientes señaladas en el párrafo anterior y las reformuló de tal manera que correspondieran a un *encomium* de la literatura griega, el cual prevé que el héroe de la historia sea representado como hijo de Dios, cuyo nacimiento e infancia eran extraordinarios. La aportación lucana es perfectamente reconocible en 2,1-7 y en pequeños cambios introducidos para aportar su punto de vista teológico. Para Radl no es posible decidir si Lucas colocó los cap 1-2 originariamente en su evangelio, o si los introdujo posteriormente. Es muy probable que el evangelio comenzara en 3,1.

El autor es buen conocedor de los métodos exegéticos del NT como lo muestra en este libro. Siempre se puede poner en tela de juicio la sencillez con la que separa tradiciones y redacción lucana. El libro es un trabajo compacto y serio sobre la historia de la infancia lucana.- D.A. CINEIRA.

FERNANDEZ-CARVAJAL, F., *Vida de Jesús (de acuerdo con los relatos evangélicos)*, Ediciones Palabra, Madrid 1997, 15 x 24, 720 pp.

No es normal ver en estos tiempos libros que intenten relatar la vida de Jesús. La que aquí nos viene presentada, es una vida piadosa de Jesús fundándose prevalentemente en el Evangelio de Juan, quien según el autor fue testigo presencial de los hechos y narra con precisión y claridad la actividad pública de Jesús. Los datos de Jn se verán completados por el resto de los sinópticos. Nos imaginamos que la Vida aquí presentada, no tiene pretensiones de ser histórica. El libro carece de los avances experimentados dentro de la investigación exegética, los cuales la Pontificia Comisión Bíblica nos invita a tener presentes.

El autor escribe con un estilo fluido y de fácil lectura. Ofrece información adicional mediante mapas y notas explicativas que ayudan al lector a adquirir ciertos conocimientos de la época de Jesús.- D.A. CINEIRA.

THEISSEN, G. - MERZ, A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 24 x 16,5, 557 pp.

Este libro de enseñanza, fruto en parte del curso intensivo que imparte el Prof. Theißen en la universidad de Heidelberg y de la colaboración con la Prof. adjunta Annette, pretende transmitir la investigación científica sobre Jesús, no sólo los resultados, sino también su proceso. Para ello se hará uso de todas las fuentes que puedan aportar algo sobre la figura de Jesús. Los resultados a los que llegan sus autores no pretenden ser dogmáticos,

sino que son resultados *pasajeros*, es decir, según la ciencia de hoy y según unos métodos determinados. Lo permanente son las preguntas. El libro presenta para cada tema fundamental una panorámica de la investigación, así como algunas reflexiones metódicas y hermenéuticas.

Uno de los aspectos fundamentales de este libro, como lo son también las clases del Prof. Theißen, es la exigencia de una didáctica científica: intenta presentar las cosas claramente para todos los que se quieran informar acerca de Jesús. También está pensado el manual para un estudio privado. Cada párrafo comienza con una pequeña introducción y cuestiones preparatorias, las cuales sirven frecuentemente para conocer importantes textos extrabíblicos. Esquemas y tablas hacen los problemas más visibles. Al final de cada tema hay un pequeño resumen, así como estímulos para una reflexión hermenéutica. Finaliza cada tema con unos ejercicios para el control del aprendizaje sobre lo expuesto (con soluciones al final del libro).

Esta obra no pretende suplantar al gran estudio de J.P. Meier, como me confesó su autor, sino que quiere poner mucho, de esos datos a disposición de sus estudiantes y desde su perspectiva exegética, así como presentarlos didácticamente. Es llamativo que dentro del mundo alemán trate, aunque de forma breve, el tema de la *third quest* para los estudios del Jesús histórico. Esperemos que el libro pueda ser accesible a nuestros estudiantes y venga traducido al castellano, así como ya ha aparecido en inglés.- D.A. CINEIRA.

RAMOS, F.F., *El Reino en parábolas*, Universidad Pontificia, Salamanca 1996, 21 x 16, 361 pp.

En la cultura actual de la imagen, las parábolas son el mejor audiovisual para presentarnos el misterio del reino y del hombre en su aspecto relacional, tanto vertical como horizontal. Se recurre a ejemplos concretos para hacer asequible una verdad abstracta, difícilmente inteligible. Las parábolas establecen una confrontación con el oyente-lector al que obligan a tomar una decisión existencial libre. Este libro nos ayuda a introducirnos en este mundo de la imagen antigua que constituye la parábola. Para ello nos plantea en el prólogo el tema general del reino en las parábolas evangélicas: contenido, forma, verdad envolvente en las parábolas... También estudia la evolución o el proceso de elaboración que experimentaron éstas desde la predicación de Jesús hasta que se plasmaron por escrito dentro de una comunidad cristiana concreta con sus vivencias, experiencias, luchas, dudas y esperanzas (Sitz im Leben). Propone claves para la interpretación de las parábolas.

A la hora de estudiar las parábolas individualmente hace una agrupación que intenta ser lógica pero no matemática. El primer capítulo comprende el bloque de parábolas, bajo el título *llamada de urgencia* (= de crisis): es la crisis en la que sitúa al oyente-lector al obligarle a revisar su conducta, la valoración de su vida. Llevan a la conciencia del hombre la convicción de que el juicio, el discernimiento, la suerte definitiva se realiza en la vida de cada día, por lo que se requiere una decisión personal urgente. El cap. 2 tiene su centro de interés en la presentación de dos mundos contrapuestos: La novedad del Reino se hace presente en el mundo de cada día en aquellos que la han captado y viven al ritmo de sus exigencias. Interesantes son los capítulos dedicados al poder transformante de las parábolas (parábolas de crecimiento), a las narraciones ejemplares o a la nueva jerarquía de valores (parábolas extravagantes o metáforas). El libro pone de relieve la responsabilidad personal del oyente como exigencia ineludible frente a las parábolas.

El autor ofrece una explicación sencilla de cada parábola evangélica relacionándolas con el parabolista, y a veces las compara con otras parábolas rabínicas, lo que hace una lec-

tura amena del libro. Los errores tipográficos son pocos (mentalidad, p. 262).— D.A. CINEIRA.

PITTA, A., *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento* (Scritti delle origini cristiane 9), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1996, 24 x 16,30, 459 pp.

Fiel a su tesis doctoral sobre el análisis retórico-literario, el autor usará prevalentemente este método en su comentario, sin ignorar otros planteamientos exegéticos. En la introducción, como es lógico, aborda el eterno problema de los destinatarios, lugar de composición y fecha (55-56) de la carta. Aquí se aboga por la tesis tradicional de identificar Galacia con la región y no con la provincia romana. Dentro de la composición literaria hay que resaltar su disposición retórica: praescriptum (1,1-5); exordium (1,6-10); tesis general (1,11-12) y cuatro demostraciones (1,13-2,21; 3,1-4,7; 4,8-5,12; 5,13-6,10) finalizando con el postscriptum (6,11-18). El género es demostrativo, donde se encuentra un reproche-crítica por medio del cual Pablo se propone la reevangelización de los Gálatas. El tema principal de la carta serían, según el autor, las condiciones exigidas a los gentiles para entrar y permanecer en la alianza (habría que preguntarse, si este problema no había sido ya solucionado en el concilio de Jerusalén y con el decreto de Santiago) y no tanto, como era típico en la discusión católico-luterana, en la problemática teológica abstracta y general como aquella de la justificación mediante la fe y las obras. Para Pitta la afirmación de fe en Cristo, como única condición de la justificación, no significa que esta fe no tenga necesidad de producirse en una moral del amor o en obras que expresen una ética consecuente.

Para los gálatas y los agitadores no suponía ningún problema la sumisión a la ley, la cual según ellos mejoraría su adhesión a Cristo. Para Pablo, por el contrario, tal sumisión minaba la relación entre judeocristianos y paganocristianos, así como ponía en tela de juicio el valor de la muerte de Jesús. La centralidad temática se resume por tanto en la implicación de la relación con Cristo. Yo explicaría la situación histórica de la carta y la exigencia de la circuncisión y de la observancia de calendario judío por parte de los enemigos de Pablo, mediante las tensas relaciones entre judíos y cristianos originadas tras el decreto de Claudio. Para reducir esa tensión, parte de la iglesia de Jerusalén habría decidido exigir de los paganocristianos la circuncisión a pesar de los acuerdos alcanzados en el concilio.

En cuanto al contenido, el autor dedica un amplio espacio tanto a la sección doctrinal (Gal 3,1-4,31) como a la autobiográfica (Gal 1,6-2,18) y exhortativa (Gal 5,1-6,18). Esta última contiene importantes implicaciones kerigmáticas y morales. El comentario ofrece también varios apéndices que intentan profundizar en algunos de los aspectos más importantes de la carta: la vocación o conversión de Pablo, la asamblea de Jerusalén, los catálogos de los vicios y de las virtudes.— D.A. CINEIRA.

BARBAGLIO, G., *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento* (Scritti delle origini cristiane 16), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1995, 24 x 16,5, 931 pp.

Este amplio comentario dedica especial interés al contexto cultural de origen judaico y de matriz clásica. Una amplia introducción viene dedicada a este tema, así como a aspectos específicos de la carta: datación (53 ó 54 desde Efeso), unidad literaria y horizontes teológicos. Presenta diversas hipótesis de la partición de la carta, así como otros estudios que consideran el texto paulino como un conjunto de tantos hilos que concurren para formar un diseño literario. El autor apoya la teoría de una composición unitaria desde la perspec-

tiva formal y literaria, e intenta explicar los pasos bruscos de una sección a otra sin tener que recurrir a la hipótesis de una sucesión artificial de distintas cartas. La pluralidad de motivos teológicos corresponde a la pluralidad de problemas afrontados, como es una teología de la palabra (cap. 1-4), problemas de licenciosidad sexual, problemas de los idolotitos (8-9) o problemas de las celebraciones litúrgicas. El autor renuncia al sueño utópico de reconstruir una teología unitaria de la comunidad de Corinto, no sólo por la falta de documentación, sino porque dicha teología era inexistente. Habría tendencias espirituales fuertes, libertinistas y encratísticas, pero no parecen que fueran sistemas doctrinales precisos.

El comentario se articula en tres momentos: en primer lugar un análisis literario de las secciones o partes para evidenciar las características formales y el marco estructural. Después de una reconstrucción basada en datos ciertos y los numerosos indicios ofrecidos de la literatura, del problema afrontado y de la situación de la comunidad destinataria del escrito y finalmente, una lectura analítica, versículo por versículo del texto.

Este comentario, por su amplio tratamiento de los aspectos textuales, históricos y teológicos, es un instrumento básico para los lectores interesados en estudiar esta carta. En él se podrá encontrar respuesta a muchos de los interrogantes que se plantean al leer la epístola.— D.A. CINEIRA.

PILHOFER, P., *Philippi. I: Die erste christliche Gemeinde Europas* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 87), J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995, 24 x 15, 311 pp.

Este libro intenta llenar un vacío en las investigaciones epigráficas referentes a la ciudad de Filipo. El objetivo de recoger estos materiales epigráficos (cfr. Tomo 2) es conocer la situación política, social y religiosa de la ciudad para esclarecer la historia de la comunidad cristiana. El primer capítulo de nuestro volumen presenta la ciudad de Filipo y a sus habitantes antes de la llegada de Pablo a ella: el *pomerium*, la ciudad, la economía, su población y su variopinta vida religiosa. El segundo capítulo está dedicado al Apóstol donde el autor leerá la carta a los filipenses desde el transfondo de las condiciones de vida y de las representaciones religiosas y universalistas de los hombres de Filipo del siglo primero. En el tercer capítulo se comparará el pasaje correspondiente de Hechos con datos históricos, así como con otros centros de misión de Pablo. Estos datos histórico-locales vendrán aplicados para la interpretación de la correspondencia entre el obispo Policarpo de Esmirna y la comunidad de Filipo. El quinto y último capítulo analiza la historia de la comunidad de Filipo en el primer siglo (Lidia, la comunidad amada de Filipo, si Lucas era oriundo de dicha ciudad...).

Interesante es la interpretación de la carta a los filipenses. Frente a las formas de ser y vida romana y judía, Pablo coloca la *politeuma* de los cristianos, entendida ésta como derecho de ciudadanía. Así como los ciudadanos romanos se distinguen del resto de los habitantes de la ciudad mediante su pertenencia a la tribu Voltinia, así también los cristianos se distinguen por su pertenencia a la ciudadanía divina. En este contexto de ciudadanía, los enemigos de Pablo, según este autor, de proveniencia judía, ofrecen a los cristianos una alternativa reconocida oficialmente a la forma de ser romana: la *politeuma* judía, mediante la cual podían gozar de los privilegios de una *religio licita*. Como consecuencia de la no pertenencia de los cristianos a la *politeuma* romana, descendieron las inversiones de éstos en obras públicas de la ciudad, y así poder ayudar a Pablo (p. 152).

Algunas afirmaciones de Pilhofer son más que discutibles: p.e. la circuncisión era atractiva para algunos filipenses; las autoridades locales de Filipo consideraban a los cris-

tianos como una organización internacional (p. 137), pero esas autoridades difícilmente conocerían en esa época la distinción entre judíos y cristianos. Y si en Hechos 16,20 los cristianos vienen considerados como judíos, ¿por qué no en la carta a los filipenses? Para Pilhofer la acusación en Hechos no es teológica sino lo que estaba en juego era la forma de vida judía, pero ésta no podía ser una acusación en cuanto que esa forma de vida había sido reconocida oficialmente por el emperador Claudio en su carta a los alejandrinos. El conflicto habría que verlo más bien en la predicación de Pablo que proponía la existencia de otro *salvador* frente al *salvador terrestre* o emperador. No se explica por qué el autor no ha tratado el culto al emperador, el cual era un elemento fundamental de la vida social y religiosa de Grecia durante el principado. Parte de la presión sufrida por los primeros cristianos en esa ciudad sería seguramente por no participar en este culto, que aunque no era ni obligatorio ni exigido por el emperador, sí era un símbolo de lealtad a Roma.

El proyecto de este autor ha sido muy positivo por haber puesto a disposición de los historiadores y teólogos los descubrimientos arqueológicos del último medio siglo, así como un sinfín de información sobre la ciudad de Filipo.- D.A. CINEIRA.

Teología

GRESHAKE, G., *Der dreiene Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 23'5 x 15, 568 pp.

El Prof. Greshake nos presenta una construcción teológica donde une el núcleo central de la fe cristiana, como es el misterio trinitario, con las demás realidades de la fe cristiana en una síntesis nada común. Partiendo de la situación actual de los estudios trinitarios, centra su reflexión en torno al problema de la unidad en la pluralidad y solución que la teología tradicional y conciliar fue dando en la elaboración de la teología trinitaria, como teología comunal, basándose especialmente en el desarrollo del concepto de persona como ser relacional. Analiza toda esta reflexión en épocas teológicas posteriores hasta nuestros días. De esta forma la Trinidad es el centro y la clave de comprensión de la fe cristiana a partir de la misma afirmación bíblica y reflexión teológica sobre la creación, el pecado y el significado de la Encarnación redentora, la Iglesia como misterio de comunión trinitaria y extensión de esta misma dimensión comunal en el significado de la unidad y la pluralidad en la "ontología trinitaria" y repercusiones en la construcción de la sociedad y comunidad humana en líneas planetarias y en el diálogo interreligioso de nuestro tiempo. Obra sumamente sugerente en el diálogo actual Iglesia-mundo con todas las connotaciones e implicaciones del sentido de la historia y la construcción de la comunidad humana actual como "aldea global". Bienvenidas obras de este calibre teológico y una vez más agradecemos a la editorial Herder por tan acertada y excelente presentación del estudio del Dr. Greshake.- C. MORAN.

ESPEJA, J., *Creer en Jesucristo*, BAC, Madrid 1997, 20'5 x 13'5, 170 pp.

En la gran producción teológica sobre la persona de Jesucristo y su misterio, especialmente en este año 1997 dedicado a reflexionar y orar en torno a este acontecimiento cen-

tral del cristianismo, según la encíclica del Papa Juan Pablo II *Tertio millennio adveniente*, el Dr. Espeja nos ofrece una síntesis cristológica muy al alcance del pueblo cristiano, con la sabiduría del teólogo que sabe acercar al creyente lo mejor y más actual del mensaje cristiano sin necesidad de un especial aparato científico. Esa fue su preocupación desde el principio de su estudio y sin duda que hay que decir que lo ha conseguido. Puede seguir sirviendo dicha obra para estudiar personalmente y en diálogo creyente la riqueza de la persona y obra de Jesús de Nazaret el Cristo y el significado que tiene para la existencia cristiana en situaciones diversas en las cuales hoy se encuentra. Recoge lo mejor de los estudios actuales cristológicos, valorándolos críticamente y presentando la orientación más acorde en consonancia con la crítica actual sobre el tema. Bienvenidas sean obras de esta categoría. Especialmente serán bienvenidas en medios cristianos más comprometidos y que por las circunstancias que sea, no tienen posibilidad de realizar estudios más profundos y sistemáticos sobre el cristianismo.— C. MORAN.

SAUTER, G. (Hrgs.), *“Versöhnung” als Thema der Theologie*, Christian Kaiser, Gütersloh 1997, 20'5 x 14'5, 270 pp.

La preocupación de la teología por hacer surgir los compromisos del creyente en las situaciones de la sociedad actual, donde la palabra “reconciliación” posee connotaciones de vuelta a vivir la experiencia de la paz tras largos lustros de guerras de todo tipo, hace que el autor cuya obra hoy presentamos se introduzca por estos campos que no son nuevos para el creyente cristiano, pero quiere analizarlos en situaciones de novedad. Tras una introducción donde plantea los fundamentos filosófico-teológicos del tema, se adentra en textos de autores de diversas épocas que de una manera o de otra ya lo han analizado en sus diversas orientaciones. Anselmo de Canterbury, Pedro Abelardo, Martín Lutero, Juan Calvino, Hegel, Scheleiermacher, Ritschl, Kähler, Karl Barth y Ernst Käsemann son los autores de los cuales extrae textos, donde a través de situaciones ideológicas y religiosas diferentes han expresado sus reflexiones en torno al tema de la reconciliación. Dignas de tenerse en cuenta son las anotaciones que al principio de cada texto y al lado del mismo va realizando el recopilador, preocupándose de que el lector llegue a una mejor comprensión del pensamiento del autor estudiado. Obra que puede servir para reflexiones actuales en orden a ver el alcance del mensaje cristiano en la transformación de muchos de los comportamientos de la sociedad actual en temas de paz y de reconciliación.— C. MORAN.

HOLZER, V., *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner* (Cogitatio Fidei 190), Les Éditions du Cerf, Paris 1995, 13'5 x 21'5, 476 pp.

Se trata de una tesis doctoral, presentada en la Universidad Gregoriana de Roma, que compara las posiciones teológicas de Rahner y Balthasar, sin duda cumbres de la teología católica de este siglo. El prefacio corre a cargo de Bernard Sesboüé. La publicación de la tesis habla por sí sola de su interés.

Entre Karl Rahner y Hans Ur von Balthasar se dió una curiosa relación personal y doctrinal, pudiendo formar un capítulo propio de *Vidas paralelas*. Nacidos con el siglo, muertos igualmente en sus postrimerías, en tierras alemanas, hijos espirituales de san Ignacio, discípulos admirados de los santones de su tiempo, Heidegger y Barth, iniciaron una tarea teológica de gran comunicación entre ambos, para irse distanciando poco a poco hasta llegar a una gran rivalidad, incluso enconada, que sólo apagó la muerte de Rahner. Si

Rahner hablaba del “giro antropológico” de la teología, Balthasar lo consideraba “reducción antropológica”. Si Balthasar ensalzaba la esencia trinitaria de la fe cristiana, Rahner le llamaba “triteísta”. Uno, Balthasar, destacaba la ruptura de lo creado respecto de lo divino. El otro, Rahner, se empeñaba en la racionalidad de la fe. El autor de la tesis habla de la “razón estética” para referirse a Balthasar, y de la “razón trascendental” para indicar a Rahner.

Naturalmente, existen también concordancias. Por ejemplo, los dos consideran la cristología como el punto central de toda teología. Sus diferencias pueden ser igualmente entendidas como complementarias. De todo esto trata el presente libro, que termina con una selección de las obras de y sobre ambos autores que le han servido para la elaboración de la tesis.— T. MARCOS.

DISCHERL, E., *Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas* (Bonner Dogmatische Studien 22), Echter Verlag, Würzburg 1996, 15 x 23'5, 535 pp.

Los profesores universitarios alemanes, además de su tesis doctoral, precisan de otro trabajo, una especie de segunda tesis, que llaman *Habilitation*. Éste es precisamente el caso del presente libro, una obra de habilitación docente, escrita para la Facultad de Teología de la Universidad de Bonn. El tema rebusca una relación en el pensamiento de Rahner y Levinas, aparentemente poco conexo, pero que sin embargo encierra profundas convergencias. Al mismo tiempo se consigue una ligazón entre filosofía y teología, cristianismo y judaísmo, así como dos modos de aplicación del existencialismo, puesto que ambos poseen un claro ascendiente heideggeriano.

La tesis trabaja sobre el contacto que se da en la idea de “cercanía de Dios”, y así se titula el libro. Rahner hizo de los conceptos “inmediatez divina” y “autocomunicación de Dios” piezas claves de su teología trascendental, que conjugaba con la idea de Dios como único “misterio *stricte dictum*”. Levinas, por su parte, concentró la percepción de “la totalidad del ser” en “el rostro del otro”, la ontología como ética. Ambos autores, en los meandros de su obra, desde sus preocupaciones y ocupaciones personales, confluyen en la misma opción: la presencia de lo divino se manifiesta en la individualidad humana, en su interioridad y en su interrelación. Sugerente tesis, finalizada, como es habitual, con abundante bibliografía de fuentes y literatura secundaria.— T. MARCOS.

VV AA, *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. XV Simposio Internacional de Teología*, EUNSA, Pamplona 1996, 16 x 24, 575 pp.

Con ocasión del XXX aniversario de la *Lumen gentium*, una de las constituciones centrales del Vaticano II, la Universidad de Navarra organizó un simposio, dedicado justamente a temas eclesiológicos. Se quiso centrar el tema en las imágenes principales que suelen usarse tras el concilio para designar a la Iglesia, esto es, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo, lo que da lugar al título de este libro de actas del susodicho simposio. Las imágenes son sugeridoras de los diversos matices de la realidad eclesial, de modo que ninguna prevalece, sino que mutuamente se complementan. Tales metáforas casan además perfectamente con la fe trinitaria, dando lugar a múltiples ángulos de relación para la percepción de la Trinidad y de la Iglesia. Ésos son los temas generales sobre los que giran las diferentes ponencias y comunicaciones. Ambos temas, a su vez, son agru-

padas en tres secciones, histórica, sistemática y ecuménica, según el modo de acercamiento que se pretende. Resulta así un denso libro que nos informa de las muchas posibilidades teológicas de entender la Iglesia desde la esencia trinitaria divina.— T. MARCOS.

RIGAL, J., *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements.* (Cogitatio Fidei-202). Les Éditions du Cerf, Paris 1997, 13,5 x 21,5, 392 pp.

Este estudio sobre el tradicional y de nuevo actual concepto *comuni3n* presenta una sntesis de las principales contribuciones de la eclesiología de comuni3n. En la *parte primera* el autor enfoca la historia. El analiza los conceptos como *fraternitas, congregatio, societas*, etc. en el capítulo 1, explica en el capítulo 2 las razones por las cuales la teología hace resurgir el pensamiento comunitario, indica su importancia para el Vat. II en el capítulo 3, y discute su *raison d'être* en la iglesia primitiva en el capítulo 4. La *segunda parte*, que consiste de dos capítulos, explica los fundamentos bíblicos y dogmáticos de la eclesiología de comuni3n. Como representantes de la nueva eclesiología el autor presenta a Y. Congar, J. Zizoulas, y J. Moltmann. A cada uno está dedicado un capítulo en la *tercera parte* que introduce al lector en la propia eclesiología del autor mismo. Los capítulos 10-14 de la *cuarta parte* se ocupan de eso.

La tesis de J. Rigal es: la eclesiología de comuni3n, como está arraigada plenamente en el concepto de la Trinidad, es capaz de reunir varias expresiones sobre la Iglesia como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, etc. dando al carácter institucional su propio puesto. Además, a partir de este concepto, la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares puede tomar un aspecto de inclusi3n sin reclamar la prioridad de una sobre la otra. Naturalmente esta posici3n implica una diversificaci3n de la estructura ministerial, poniendo en práctica la unidad y la diferencia que representa la Trinidad. Así, la eclesiología de comuni3n hace de la *koinonia* el fundamento de la unidad entre las Iglesias, y de la *metanoia* la condici3n *sine qua non* para el diálogo ecuménico. El libro es de especial interés por su breve y clara presentaci3n de las diversas concepciones de la eclesiología de comuni3n.— P. PANDIMAKIL.

LOHSE, B., *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 23 x 15, 378 pp.

B. Lohse es un veterano profesor de Teología. Desde su tesis doctoral de 1958 sobre "raz3n y fe" en la teología de Lutero, ha venido tocando diversos aspectos de la obra del reformador agustino. Este libro que ahora nos ofrece es una obra de madurez con un fin muy preciso: colocar la teología de Lutero en su desarrollo histórico, sirviéndose de las aportaciones últimas acerca de la disputa de Cayetano y Lutero del P. Morerod y del Manual de la Historia de los Dogmas de Andressen.

La obra esta dividida en tres grandes bloques. Y al comienzo de cada tema recoge la principal bibliografía acerca de lo que va a tratar. En el primer apartado nos presenta un panorama general de la situaci3n de la iglesia y de las diversas corrientes teológicas en el 1500, principalmente en Erfurt y Wittemberg, así como el ambiente de la familia y los primeros años de Lutero. El segundo apartado ocupa el grueso del trabajo (pp 55-203): afronta de lleno la reacci3n de Lutero ante la teología de su tiempo, analiza la teología de Lutero en los comentarios a los Salmos (1513-1515) así como la construcci3n de su teología en el tiempo dedicado a la exégesis paulina de Romanos, Gálatas y Hebreos (1515-1518), su apa-

rición en público en las disputas de Heildeberg, con Cayetano, Eck. En torno a ello examina los grandes temas: fe, justificación, sacramentos, Iglesia, papado, vida religiosa, así como las relaciones de Lutero con Erasmo y Zuinglio así como su toma de posición en torno a la guerra de los campesinos. Y, por fin, en el tercer apartado ofrece una sistematización de la teología de Lutero en los grandes temas: Escritura, Fe, Cristo, el Espíritu, Creación, Pecado y Justificación, Ley y Evangelio, Iglesia, Ministerios, Sacramentos, Ética y Escatología (pp. 204-355). Resulta asimismo interesante un breve excursus acerca de las diversas y sucesivas posturas de Lutero en relación a los judíos.— A. GARRIDO SANZ.

SCHWENDEMANN, W., *Leib und Seele bei Calvin*, Calwer Verlag, Stuttgart 1996, 22 x 14, 415 pp.

El subtítulo de la obra explica con claridad el tema tratado por W. Schwendemann, profesor de Teología Evangélica en Freiburg: “la función epistemológica y antropológica del dualismo platónico, alma-cuerpo, en la Teología de Calvino”. En un análisis minucioso de los principales escritos del reformador de Ginebra (*Comentario al Génesis*, *Instituto (edición de 1536)* y *Psychopannychia*), va describiendo la importancia y las repercusiones de las teorías platónicas en Calvino en los diversos campos del saber: teoría del conocimiento, antropología, escatología y eclesiología, así como sus posibles deficiencias. Una serie de anotaciones finales tocan otros puntos de interés relacionados con el tema principal: antropología de Agustín y Calvino, Calvino y los judíos, la relación varón-mujer, problemas matrimoniales, etc. El volumen concluye con la traducción completa al alemán del primer escrito teológico de Calvino “*Psychopannychia*”. El texto resulta interesante, dada la amplitud de conocimientos que el autor demuestra y dado su afán por encuadrar las posturas calvinistas en dependencia u oposición a las tesis platónicas.— A. GARRIDO SANZ.

LANGSAM, F., *Helmut Thielicke. Konkretion in Predigt und Theologie*, Calwer Verlag, Stuttgart 1996, 23 x 15, 280 pp.

H. Thielicke (+1986), eminente y prolífico teólogo, se distinguió en su larga vida ministerial por su dedicación pastoral, especialmente en la tarea de la predicación, de tanta importancia en la Iglesia Evangélica. Su honda preocupación por la “predicación” aparece aquí como punto de partida para la comprensión de su formulación teológica.

Es una tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Erlangen-Nürnberg, elaborada durante largos años, a la vez que el autor desempeñaba el ministerio parroquial. De ahí también el título original “La predicación de Thielicke en el horizonte de su biografía y teología”. Vida, teología y predicación de Thielicke forman una unidad en la obra de Langsam.— A. GARRIDO SANZ.

MARQUARD, R., *Karl Barth und der Isenheimer Altar*, Calwer Verlag, Stuttgart 1995, 22 x 14, 176 pp.

Mediante la interpretación del altar de Isenheimer perfila Barth, de alguna manera, su propia Cristología bajo los conceptos de “distancia” y “referencia”. Cincuenta veces hace referencia Barth en sus escritos, en sus catequesis de confirmación y en sus homilías, a esta famosa obra del arte religioso alemán. La simbología cristológica encerrada en el altar de

Isenheimer estuvo siempre presente en su vida, desde la primera edición del Comentario a los Romanos (1918) hasta una carta personal de noviembre de 1968. De hecho, a través de su larga vida siempre tuvo sobre su mesa de trabajo una reproducción del cuadro de la crucifixión del altar pintado por Mathias Grünewald.

El libro es un resumen de la tesis doctoral del autor, presentada en la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Frankfurt, en 1994. Investigación teológica, hermosos detalles históricos e insinuaciones de tipo artístico-cultural se añan para proporcionarnos una lectura agradable de este libro.- A. GARRIDO SANZ.

DIERKEN, J., *Glauben und Lehre im modernen Protestantismus*, Mohr, Stuttgart 1996, 24 x 16, 476 pp.

Se trata de una tesis doctoral, presentada en la Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt en 1994. Tras el título genérico de Fe y Doctrina, el autor estudia la relación existente entre la experiencia de Fe y la formulación de la misma en los escritos teológicos de cuatro eminentes profesores protestantes modernos: Barth, Bultmann, Hegel y Schleiermacher.

Fe y Doctrina, religión vivida y formulación dogmática (*Fides qua creditur / Fides quae creditur*) parece que se van alejando cada día más, aunque en realidad una remita a otra y no puedan existir de manera aislada. Esta realidad reviste una importancia y una problemática muy especial dentro del mundo de la Reforma, al carecer de centro de unidad y de estamentos intermedios para la formulación de la Fe en cada momento histórico. De ahí que las Iglesias Evangélicas se vean obligadas a replantearse esta problemática en cada momento, siendo el mismo un punto serio de reflexión en la Teología de la Reforma.

El autor pretende contribuir a la solución de este problema profundo. Propone traducir el viejo problema de Fe-Doctrina mediante una nueva terminología: experiencia religiosa y afirmaciones teológicas. En cuatro extensos estudios sobre cada uno de los teólogos citados va analizando los aciertos y desaciertos con vistas a la exposición, clarificación y solución de esta inquietante realidad. Y lo hace analizando el pensamiento de cada uno de ellos bajo cuatro aspectos: Religión, Teología, Cristología y Pneumatología; partiendo, ante todo, de la realidad de que es imposible una separación radical entre experiencia personal de la fe y formulación doctrinal de la misma.- A. GARRIDO SANZ.

SIEBEN, H.J., *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1996, 17 x 24, 600 pp.

El libro se inscribe en una prometedora colección alemana sobre la historia de los concilios, *Konziliengeschichte*, dirigida por W. Brandmüller, dividida en dos secciones, una centrada en los documentos y la otra en la investigación. La presente obra pertenece a esta segunda serie, de investigación, y como reza el subtítulo, estudia la historia de la idea conciliar. Es decir, no se trata aquí de una historia de los concilios, sino de la evolución histórica del concepto de concilio, su valoración teológica, su recepción eclesial.

El autor, Hermann Josef Sieben, ha dedicado su labor docente al estudio de la idea conciliar, y lo ha expresado en sus múltiples publicaciones sobre el particular, en libros y artículos, sobre concilios concretos o de épocas determinadas. Este libro es la condensación del saber de sus obras anteriores, organizadas para ello de modo cronológico. Así pues, algunos capítulos del libro ya están publicados, otros están reelaborados para su inclusión en este libro, y finalmente, otros son nuevos, trabajados para que la obra resulte un estudio

global. Su análisis abarca desde los primeros concilios, incluyendo lo que él llama “leyendas de los concilios apostólicos”, hasta el concilio Vaticano I.

Divide la obra en cuatro grandes capítulos, que según él responden a otras tantas ideas conciliares. El primero se refiere a la Iglesia del primer milenio, que entiende el concilio como una expresión de la *tradición*, más que de la *Iglesia docente*. Los concilios de Constanza y Basilea le merecen todo un capítulo, pues ahí nació la idea del concilio como máxima autoridad eclesial, analizando las obras de Juan de Ragusa, fuertemente conciliarista, y de Juan de Segovia, que buscó la síntesis de autoridad papal y conciliar. El tercer capítulo lo dedica al concilio de Florencia, justamente el reverso de la idea conciliar de Constanza, la idea papalista del concilio y su ecumenicidad, al intentar la unificación con la Iglesia Griega. Finalmente, el último capítulo se refiere a la época conciliar comprendida entre el tridentino y el Vaticano I, condicionada por la ruptura de la Reforma, que espontáneamente tiende a una idea autoritaria del concilio y a la defensa del papado.

La obra se cierra con dos índices, uno de personas y cosas históricas, y otro de autores modernos. Está editada con gran esmero.— T. MARCOS.

MIRALLES, A., *El matrimonio. Teología y vida*, Ediciones Palabra, Madrid 1997, 13'5 x 21'5, 455 pp.

Manual de teología matrimonial, fruto de años de estudio y docencia, que pretende abarcar los aspectos principales del sacramento del matrimonio, tanto bíblicas, como históricas, teológicas, canónicas y morales. El libro ofrece suficiente información y análisis de esas aristas matrimoniales. Pero hay unas cuantas cosas que le hacen quedarse en segundo plano para los tiempos que corremos. Sigue hablando de fines del matrimonio, recordándonos algo que el Vaticano II ha querido olvidar: la disociación de los valores del matrimonio. Releva las sentencias patrísticas sobre la indisolubilidad, pero ignora aquellas en que toleran su incumplimiento. Defiende la unidad para los católicos entre su compromiso humano de matrimonio y la realización en ello del sacramento, cuando en general se advierte que esto es un callejón sin salida. En cuanto a los divorciados vueltos a casar y el uso de anticonceptivos mantiene férreamente la postura tradicional de la Iglesia, sin mencionar los tímidos intentos de apertura que ha habido. En fin, siendo un libro didáctico no parece contar con los signos de los tiempos.— T. MARCOS.

PANIKKAR, R., *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso* (El Arbol del Paraíso 8), Ediciones Siruela, Madrid ²1997, 14,2 x 21,5, 423 pp.

La obra es el reflejo de buena parte del camino recorrido por el autor a lo largo de un cuarto de siglo. En cierto modo se trata de una autobiografía cuyo *autós* es típico de nuestra época —sin planificación consciente—; cuyo *bíos* representa la vida de tres grandes fuerzas culturales de nuestro tiempo —budismo, cristianismo, ateísmo—; y cuya *grafía* no es una simple anécdota, sino el ideograma de la condición humana.

El embrión del estudio fue el artículo *Buddhismo y ateísmo*, una colaboración de R. Panikkar en la enciclopedia *El ateísmo contemporáneo*. Lo que allí aparece en pocas páginas se convierte aquí en un grueso volumen.

El estudio no quiere hacer ni una apología del cristianismo, ni una propaganda del budismo, ni una defensa del ateísmo, sino más bien, ofrecer una serie de sugerencias y de hipótesis de investigación teológica y filosófica. En un difícil equilibrio, el autor quiere ser

fiel a la intención budista, no apartarse de la experiencia cristiana y no desconectarse del mundo cultural contemporáneo.

¿Se pueden unir todos estos polos? Panikkar considera que la síntesis entre todos ellos parece imposible, y tal vez ni siquiera sea posible, pero ello no quiere decir que la única alternativa radique o en el exclusivismo o en el eclecticismo.

El libro es inquietante y sugestivo. Rompe seguridades que parecen adquiridas y ayuda a interrogarse sobre la realidad de un Dios que es más grande que aquello que se puede expresar en palabras.– B. SIERRA DE LA CALLE.

McGINN, B., *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Editorial Paidós, Barcelona 1997, 15,5 x 23,3, 413 pp.

La aproximación al tercer milenio después de Cristo hace que, incluso en una sociedad “posmoderna” como la nuestra se replanteen problemas, temores y cuestiones que siempre han fascinado a la humanidad, como son: el fin del mundo, el mal o la leyenda del Anticristo.

Bernard McGinn, Profesor de Historia de la Teología e Historia del Cristianismo en la “University of Chicago Divinity School” durante más de veinte años ha estudiado las ideas cristianas sobre el fin del mundo y, en relación con ellas, la leyenda del Anticristo, a la que está dedicada esta obra.

La investigación sigue un orden cronológico. Se comienza describiendo la prehistoria del Anticristo, es decir, el desarrollo de los adversarios humanos de Dios y del Mesías en las tradiciones apocalípticas del judaísmo del Segundo Templo. Se analiza a continuación la fusión de estas tradiciones judías en un Anticristo plenamente desarrollado en los círculos del movimiento de Jesús, en la segunda mitad del siglo I d.C. Se ve cómo esta leyenda se va desarrollando después hasta el año 500.

Más adelante trata de las concepciones de la primera Edad Media sobre el Anticristo, tanto en el ámbito ortodoxo oriental del Imperio Bizantino, como en el mundo bárbaro, fragmentado, del cristianismo occidental. El Anticristo se identifica con algún personaje individual o colectivo.

Los capítulos siguientes están dedicados a ver las representaciones del Anticristo entre el siglo XI y XV en Occidente, donde se comienza a abrir camino la figura del Anticristo como un papa malvado de los últimos días. Estas ideas serán acentuadas entre 1500 y 1900 debido al influjo protestante.

El tema del Anticristo sufre una decadencia y en los últimos cien años las referencias son escasas en la teología católica, mientras que la idea sigue más viva entre los protestantes. En el umbral del tercer milenio no cabe duda que se trata de una temática muy sugestiva, con la garantía de estar tratada con profundidad y seriedad.– B. SIERRA DE LA CALLE.

PANTEGHINI, G., *Angeli e Demoni. Il ritorno dell'invisibile*, Edizioni Messaggero, Padova 1997, 14 x 21, 203 pp.

La sociedad de consumo, en estos últimos años, está haciendo ponerse de moda de nuevo tanto los ángeles como los demonios: películas, canciones, calendarios, carteles y otros productos de consumo se están “vendiendo” con éxito.

En esta obra el autor no se propone realizar ni un manual de angelología o demonología ni una colección de experiencias, de encuentros con estas criaturas, ni tampoco una

apologética sobre este retorno de lo invisible. Más bien se ha propuesto contribuir a clarificar el significado que estas figuras asumen en la visión cristiana de la realidad, revelando la función antropológica, cosmológica, teológica y cristológica, teniendo en cuenta las aportaciones provenientes de las diversas religiones y culturas.

Más allá de las modas pasajeras, los ángeles y demonios forman parte del mundo religioso, no solamente cristiano, sino también de las diversas religiones. A partir de ellas, así como de la antropología y la sociología, el autor desarrolla un itinerario teológico, centrandolo la atención sobre la visión cristiana. Recorre históricamente la presencia de ángeles y demonios en Israel, Nuevo Testamento, Iglesia Primitiva, Medioevo, hasta la época moderna. Da a conocer también las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia sobre el argumento, desde los pronunciamientos antiguos hasta el catecismo reciente.

Entre tanta literatura oportunista “de paja” que existe sobre el argumento, este estudio es un trabajo serio e iluminante.– B. SIERRA DE LA CALLE.

SCHREINER, K., *María, Virgen, Madre, Reina*, Editorial Herder, Barcelona 1996, 14 x 21,5, 600 pp. + ilustr.

El presente libro se escribió –según confesión del propio autor–, “con la intención de comprender mejor a los hombres de la Edad Media, que intentaron superar sus vidas con la ayuda de María”. Pero, indirectamente, habla también del hombre de todas las épocas y del hombre de hoy. Hay que reconocer que María forma parte de las figuras y los símbolos históricos más fascinantes de la cultura europea. En la historia de su veneración se reflejan sueños y añoranzas de personas que estaban convencidas de que María, mujer de Nazaret y Reina del Cielo, podía ayudar a la búsqueda de una vida buena, llena de sentido.

La obra no informa sobre discursos dogmáticos, sino que cuenta experiencias y relatos históricos. La selección de temas tratados intenta tener en cuenta el hecho de que la religión, sobre todo en el Edad Media, era una cuestión sumamente social, de la vida práctica. Refiriéndose a María se la ve como una joven niña, una madre joven y solícita, una intelectual, una persona que sufre, que se alegra, una poderosa figura simbólica, una amante hermosa, una muchacha llevada a Reina de los Cielos, una capitana victoriosa, una patrona de ciudades y, por último, una madre judía y una moribunda.

Todo este conjunto se afronta intentando conjugar distintos puntos de vista: teológico, antropológico, estético, cultural, político, social... resultando una imagen de María coherente, es decir, la imagen que se hicieron los hombres del Medioevo para poder vivir y tener esperanza. Obra extraordinariamente bien documentada. Está también escrita con un estilo ágil y con abundantes ilustraciones. Todo ello hace que su lectura se haga muy atractiva.– B. SIERRA DE LA CALLE.

PONCE CUÉLLAR, M., *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona 1996, 14,1 x 21,6, 512 pp.

Entre los manuales de mariología aparecidos últimamente ha tenido muy buena acogida la obra del profesor Miguel Ponce Cuéllar. El hecho de que se trate de la segunda edición, es ya una indicación positiva sobre el éxito de este manual teológico sobre María. Ya desde el título *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, se nos muestra que el autor estudia la figura de María desde esa perspectiva que nos ofrece el Concilio Vaticano II, en su constitución *Lumen Gentium*. Se comienza situando la Mariología en el contexto de la

teología, relacionándola con la cristología, el ecumenismo, la pneumatología y la antropología.

En una primera parte se analizan los distintos textos bíblicos de la Sagrada Escritura, con especial énfasis en los evangelios de Lucas y Juan. Posteriormente, en una segunda parte, se pasa a ver el desarrollo mariológico en los Padres anteriores y posteriores al Concilio de Calcedonia (a. 451). La parte más significativa es la tercera, sobre *María en la fe de la Iglesia*, donde se profundiza sobre los dogmas centrales marianos: Maternidad divina de María, Virginitad perpetua, Inmaculada Concepción, Asunción de María al cielo, colaboración en la redención... Todo ello conduce al último capítulo donde se estudia el culto y la piedad mariana. La obra puede servir como libro de texto para estudiantes de teología o para los creyentes deseosos de profundizar en los misterios de María.- B. SIERRA DE LA CALLE.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *La pascua de la creación. Escatología* (Manuales 17), BAC, Madrid 1996, 14,5 x 21,5, 298 pp.

El Profesor Juan Luis Ruiz de la Peña nos tenía acostumbrados a obras de gran altura y profundidad teológica, y sus escritos, traducidos en varias lenguas, han servido y están sirviendo para la formación teológica de muchas generaciones de sacerdotes y religiosos. Su muerte prematura nos ha privado de una de las mentes teológicas más lúcidas del pensamiento actual español.

Antes de fallecer, no obstante, nos ha dejado una magistral obra, fruto maduro de sus largos años de estudio, reflexión, experiencia de fe y docencia: *La Pascua de la creación. Escatología*. No era un tema nuevo para él. Su anterior obra sobre la escatología cristiana *La otra dimensión* había visto ya varias ediciones. Pero, sin lugar a dudas, esta última obra -publicada poco después de su muerte- es muy superior a la anterior. Es el trabajo de un profesor y por eso es clara y sistemática en la exposición. Cada capítulo sigue un esquema y un hilo conductor.

Los temas tratados -escatología, parusía, nueva creación, resurrección de los muertos, vida eterna, purgatorio, muerte eterna...-, son grandes misterios de fe. Pero el autor, valiéndose de sus profundos conocimientos del dato revelado, por un lado, y del pensamiento filosófico por otro, nos va adentrando y profundizando en las verdades de la fe, en una exposición densa y llena de contenido. Cada capítulo va precedido de una seleccionada bibliografía y, al final, se ofrece un índice onomástico.

Considero que es el mejor trabajo sobre el tema existente en lengua castellana. Es una obra importante e indispensable para profesores de teología, alumnos de seminario o fieles cristianos de un cierto nivel que deseen profundizar estos misterios de nuestra fe, que iluminan el sentido de la vida y de la historia.- B. SIERRA DE LA CALLE.

SOULETIE, J.L., *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997, 13,5 x 21,5, 409 pp.

J. Moltmann es uno de los teólogos más importantes de nuestro siglo. El presente estudio de J.L. Souletie, profesor de teología en el Instituto Católico de París, se apoya, fundamentalmente, en dos obras de Moltmann: *El Dios Crucificado* y *Jesús, el Mesías de Dios*, ambas centradas en la figura de Cristo.

El autor se propone realizar un diálogo con Moltmann interrogándose sobre aquello que parece ser el núcleo de su argumentación, esto es: El Dios crucificado. Él intenta comprender el enraizamiento de Dios en la historia y, particularmente, en la historia de Jesús de Nazaret. En una primera parte afronta la idea de una hermenéutica del crucificado, para pasar después a estudiar una cristología trinitaria y su relación con la escatología y la historia. En una segunda parte J.L. Souletie comienza preguntándose si es posible una escatología de la cruz, para reflexionar más tarde sobre las implicaciones de la Trinidad en la historia y sus consecuencias soteriológicas y escatológicas. La tercera parte está centrada sobre la Eucaristía, de la que se estudia un triple aspecto: memoria y futuro, representación y sacrificio. Este universo sacramental aparece como el lugar donde se verifica que la escatología cristiana afecta a la historia de los hombres.

Una obra, sin duda, importante para el estudio de la cristología de Jürgen Moltmann.—
B. SIERRA DE LA CALLE

SAUTER, G., *Einführung in die Eschatologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, 13 x 20, 232 pp.

La Escatología tradicional habla de las 'cosas últimas': el fin del mundo, la resurrección de los muertos, el juicio final, la vida eterna y todo eso que bien sabemos, pero en el último siglo cobra nueva dirección. La obra que presentamos estudia el problema de la escatología a lo largo de la historia y los nuevos retos que plantea la situación en Norteamérica y Latinoamérica, con los suicidios colectivos y la miseria, la teología de la liberación, y analiza los retos filosóficos y éticos que de ello se derivan para la marcha de nuestro mundo. Plantea nuevas preguntas y abre nuevos horizontes sobre lo que nos es lícito esperar. Así el autor se pregunta por qué dura la Escatología. Se pregunta sobre Cristo como fuente de esperanza y por el papel que juega la esperanza en la vida de las iglesias. Qué significa redención, plenitud y fin de los tiempos y el fundamento de nuestra esperanza. Otros temas centrales serían: Dios en la historia humana, tiempo y eternidad, historia y futuro, esperanza y acción, y el camino al hombre nuevo. El autor es un gran especialista en el tema. Expone con claridad la misión de la escatología en la historia del cristianismo y en el mundo actual. Tiene varios escritos relacionados con las cuestiones escatológicas y llama a nueva esperanza más allá del temor y la quietud. Una obra necesaria y definitiva.—
D. NATAL.

WROGEMANN, H., *Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert*, Vandenhoeck, & Ruprecht, Göttingen 1997, 15,5 x 23, 350 pp.

Teniendo en cuenta que el término *misión* no encuentra hoy una respuesta positiva en la sociedad occidental, el autor pone en relieve la importancia del conocimiento de una religión ajena para entender y vivir a fondo la propia. Puesto en este contexto el presente libro no solamente discute la actitud protestante del vigésimo siglo hacia religiones y culturas no-cristianas, sino también propone una nueva manera de entender la misión cristiana. Misión como *hermenéutica del otro* es la propuesta avanzada para remediar y complementar las actitudes anteriores tanto de K. Barth como de W. Pannenberg.

H. Wrogemann explica su tesis en el último capítulo después de haber analizado en dos capítulos anteriores las posturas protestantes del presente siglo. *Capítulo I* se ocupa de

la teología dogmática en la primera mitad del siglo. La breve y densa presentación crítica de los aspectos misionológicos de M. Käehler, E. Troeltsch, P. Althaus, K. Barth y P. Tillich lleva al lector a la identificación de tres modelos del encuentro con las religiones. Dichos modelos (inductivo-inclusivo, dialéctico-dual, deductivo-diafórico) valen también para la reflexión teológica de la segunda mitad del vigésimo siglo. Pero el énfasis en este período se pone en el diálogo. Este es el denominador común del pensamiento misionológico de W. Pannenberg, H. Thielicke, J. Moltmann, M. von Brück, y F.-W. Marquardt, discutido en el *capítulo segundo*. La simpatía del autor por Moltmann y von Brück es evidente. De eso nace también el argumento principal del *capítulo tercero* donde el nuevo entendimiento de la misión como hermenéutica del otro o del desconocido viene basado en una *soteriología bipolar*: bendición y salvación. H. Wrogemann cree que a través de la noción bíblica de la bendición de Dios las religiones no cristianas ocuparían un nivel igual al cristianismo. Existe la posibilidad de ir más allá del esquema revelación-salvación. Así se abre una perspectiva más amplia para encontrar las religiones.

A pesar de su carácter de ofrecer solamente perspectivas, este trabajo doctoral ha logrado lanzar una fructuosa visión de la misión, que hacía falta a la sociedad actual.— P. PANDIMAKIL.

MAGNANTE, A., *Why suffering? The mystery of Suffering in the Bible*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1997, 21 x 14, 143 pp.

El autor después de haber explicado los libros sapienciales durante cinco años hace un estudio del ser humano, y más concretamente del sufrimiento, a través de ellos. El sufrimiento está profundamente enraizado en la naturaleza humana y la experiencia humana, en todas las culturas y en todos los tiempos. No se puede explicar satisfactoriamente en términos de castigo, prueba o disciplina, o incluso desde la razón. Examina de manera especial las respuestas de los Salmos, Jeremías y el libro de Job, y finalmente la posición de Jesús. Jeremías y Job explican que el dolor pertenece al misterio de Dios, que el hombre es un ser limitado y no puede comprenderlo todo, muchas de las cosas se le escapan.

Tampoco Jesús ofrece una explicación al sufrimiento. Jesús elimina el sufrimiento a través de su actividad curativa, porque es una experiencia humana y porque son síntomas y símbolos de la enfermedad del mundo, el definitivo sufrimiento que es la potencial pérdida de la vida eterna. Jesús vino a romper el poder del sufrimiento por medio del más grande e infinito poder de la bondad y el amor de Dios, revelado a través de su propia persona y vida. Jesús tampoco resuelve el problema del sufrimiento, incluso lo asume en carne propia ofreciéndoselo al Padre.— J. ANTOLIN.

WARE, K., *El Dios del misterio y de la oración*, Narcea, Madrid 1997, 21 x 13,5, 204 pp.

Según O. Clément, uno de los más célebres e influyentes teólogos ortodoxos de la actualidad, autor del Prefacio a la obra, a K. Ware se le puede considerar como un Newman ortodoxo. Procedente de la Iglesia anglicana, dio el salto hacia la Ortodoxia, «preservando en una síntesis constructiva la tradición espiritual de su país». Teólogo eminente y con la entrega de un converso, K. Ware ha desarrollado una gran labor para dar a conocer en Occidente la riqueza teológica y espiritual de la Ortodoxia que le cautivó. Del presente libro se puede decir que es, a la vez, obra de teología y de espiritualidad, dos realidades no sólo unidas de hecho, sino inseparables. A lo largo de sus siete capítulos va desgranando los

principales «tratados» teológicos: el misterio de Dios, la Trinidad, la creación, antropología y cristología, pneumatología, ascética y mística, y escatología, como aspectos del único misterio divino (el Dios Trinidad, el Dios creador, el Dios hombre, el Dios espíritu, etc.). A través de sus páginas el lector católico podrá descubrir lo que une y lo que separa a nivel dogmático a ambas confesiones, la ortodoxa y la católica; podrá descubrir asimismo cómo la teología no es árido discurso especulativo o de erudición, sino, de un modo particular, fuente que alimenta la vida espiritual del creyente. Aun tratándose de una obra ortodoxa, el lector católico se sentirá a gusto por lo que tiene de información y también por la atmósfera de espiritualidad nueva, al menos en muchos aspectos, en que se ve envuelto ya desde el comienzo.— P. de LUIS.

PONS, G., *Jesucristo en los Padres de la Iglesia. Textos patrísticos*, Ciudad Nueva, Madrid 1997, 22 x 15, 252 pp.

Por razones obvias, la cristología ocupa un lugar privilegiado en la teología y espiritualidad de los Padres de la Iglesia. De ahí que el material que ha llegado hasta nosotros sea inmenso en cantidad y sin par en calidad. En la presente obra G. Pons ha recogido una parte del mismo, clasificándolo bajo 50 epígrafes, que responden a criterios “cronológicos” respecto de la vida de Jesús. Su trabajo ha consistido en seleccionar, clasificar y unir mediante breve presentación unos 360 textos, tomados tanto de los Padres orientales como de los occidentales, entre los que se lleva la palma san Agustín con más de una cuarta parte de los mismos. Como suele acontecer en obras de este estilo, es inevitable el criterio subjetivo a la hora de seleccionar, fraccionar u organizar los textos: a unos les puede gustar más o gustar menos. Cuestión distinta es si el método de ofrecer textos de estas características fragmentados y sacados de contexto contribuye eficazmente al conocimiento tanto de la cristología como de los Padres. Personalmente no lo tenemos muy claro, salvo que se considere como un incentivo para una consulta posterior. La obra concluye con dos índices, uno de autores y obras respectivas, y otro bíblico.— P. de LUIS.

MAXIMO EL CONFESOR, *Tratados espirituales: Diálogo ascético, Centurias sobre la caridad, Interpretación del Padrenuestro*. Introducción, traducción y notas P. Argárate (Biblioteca de Patrística 37), Ciudad Nueva, Madrid 1997, 20,5 x 13, 248 pp.

San Máximo el Confesor es una de las figuras que más han influido en el pensamiento religioso de la Ortodoxia. En cambio, en la tradición latina su presencia se ha dejado sentir bastante menos; de la literatura religiosa en lengua española puede decirse que casi lo ignora. Por eso, hay que dar la bienvenida a esta obra, que permitirá un primer contacto con este gran teólogo.

La introducción la divide el autor en tres secciones. La primera refiere sobre los datos biográficos conocidos; la segunda la dedica a las obras; la tercera a los estudios sobre la «cuestión maximiana». Tras exponer las razones que han hecho de ella un problema difícil, establece dos etapas al respecto, cuya línea divisoria es la obra de H. U. von Balthasar *Kosmische Liturgie*, que supuso «una nueva actitud y valoración». Pasa revista a los diversos autores, con sus distintos y a veces contradictorios puntos de vista. Cuestiones fundamentales son la originalidad o no de nuestro autor, en relación sobre todo con sus fuentes: Evagrio, Pseudo-Dionisio, Orígenes, monacato, etc. La originalidad de la poderosa síntesis de Máximo, afirmada por von Balthasar, abre paso a numerosos estudios sobre él. El autor

se detiene en algunos de los más significativos: los de P. Sherwood, L. Thunberg, W. Völker, J.J. Prado, E. von Ivanka.

Cada uno de los escritos recogidos en la obra lleva su breve introducción que la coloca en la vida y en el pensamiento de Máximo. La primera, el *Diálogo Ascético*, que el editor califica como una de las obras más cautivantes de la literatura espiritual cristiana, fue una de las primeras que escribió y se encuadra en un horizonte netamente monástico; la segunda, las *Centurias sobre la caridad*, contemporánea de la anterior y también ubicada en ámbito monástico, refleja una estrecha dependencia de Evagrio, siendo la obra menos personal. La tercera, *Interpretación del Padrenuestro* es de poco posterior y sorprende por la lectura «teológicamente» profunda del mismo. La obra concluye con un índice bíblico y otro de nombres.— P. de LUIS.

GREGORIO DE ELVIRA, *Tratados sobre los libros de las santas Escrituras*. Introducción, traducción y notas J. Pascual Torró (Fuentes Patrísticas 9), Ciudad Nueva, Madrid 1997, 23,5 x 15, 480 pp.

Gregorio de Elvira es uno de los autores cristianos más significativos que dio la Iglesia española en la antigüedad. Sumamente celoso de la ortodoxia, se implicó activamente con la acción y la pluma en la controversia antiarriana. Sin alcanzar las alturas del genio, su obra literaria hoy es apreciada por varias razones. Y, sin embargo, apenas se le conoce. La causa hay que verla en la historia que no ha sido generosa con él, mostrándose parca en la transmisión de datos, no siempre fiables, sobre su vida y, además, quitándole la paternidad de algunas de sus obras más significativas, entre ellas la que es objeto de la presente edición. Afortunadamente, el rigor alcanzado por la crítica literaria en este último siglo ha permitido restituirle lo suyo. «Una gran conquista de la filología moderna».

A la problemática relacionada con su biografía hace breve referencia J. Pascual en el primer apartado de la introducción. Luego se centra en aspectos específicos, en coherencia con la obra que edita, como la concepción de la predicación, la exégesis y la teología presente en los tratados. Ocuparse de la predicación está más que justificado, pues no en vano algún estudioso cualificado (A. Olivari) lo considera como «el predicador más notable de la Hispania romana» y no en vano él mismo considera la predicación como el más alto ministerio en la Iglesia (*Trat.* 16,1). Justificado está también el detenerse en la exégesis; en primer lugar, porque la mayor parte de sus escritos son de carácter exegético, preferentemente de textos del Antiguo Testamento, por razones muy concretas que el autor de la introducción expone; en segundo lugar, por haber bebido de la tradición alejandrina, que, sin embargo, posterga a nivel doctrinal. La riqueza doctrinal la expone siguiendo los distintos tratados teológicos: Dios, el hombre, Cristo, el Espíritu, la Iglesia y la escatología. Respecto al problema de las fuentes juzga que las homilias de Orígenes —a él y a Novaciano se atribuyeron estos *Tratados*— son una más entre otras: Ireneo, Tertuliano, Hipólito, Novaciano e Hilario, amén de algunas menos seguras: Clemente Romano, Pseudo-Bernabé, Melitón, Minucio Félix, etc. Respecto de otros autores contemporáneos se pone el problema de quién depende de quién. Por último J. Pascual se ocupa de la autenticidad gregoriana de los *Tratados*, exponiendo el problema desde el punto de vista histórico.

La presente edición sigue fundamentalmente el códice Aurelianensis (F), del s. X. En el aparato crítico ofrece las variantes de interés general, sobre todo por su significación teológica. La edición es sumamente rica en referencias a otras obras de la época patristica, que en unos casos muestran la dependencia activa o pasiva y en otros simplemente una temática común. Asimismo se enriquece con múltiples referencias a otras obras del mismo

Gregorio de Elvira. Por lo demás, las notas de carácter teológico o filológico no abundan y, en general, son breves. Cada uno de los 20 *Tratados* va precedido de una introducción particular, en que se limita a presentar en síntesis la interpretación del Iliberitano. La obra concluye con varios índices: bíblico, onomásticos y temático.— P. de LUIS.

WÜNSCHE, M., *Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche. Untersuchung zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und den antimontanistischen Anonymus*, Calwer Verlag, Stuttgart 1997, 25 x 15, 316 pp.

La opinión común suele presentar la profecía en el cristianismo primitivo inmersa en un proceso continuo de debilitamiento que la condujo a su extinción, proceso sólo interrumpido por la aparición del montanismo, movimiento interpretado por algunos estudiosos como el último esfuerzo por recuperar la profecía antes de su extinción definitiva. Las razones que habría llevado a tal debilitamiento y posterior desaparición habrían sido fundamentalmente dos: el establecimiento de la Iglesia «católica» (ministerio y carisma serían incompatibles) y la fijación del canon neotestamentario. Uno y otro hecho la hacían superflua. Frente a esta opinión, en esta interesante obra M. Wünsche invita a la prudencia, pues los documentos reflejan una situación diferente: incluso ante los más acérrimos opositores al montanismo gozan de prestigio profecía y profetas, y, de otra parte, en el mismo montanismo no anida ningún sentimiento radicalmente antiministerial.

El autor se propone, pues, mostrar que en la Iglesia primitiva no desapareció nunca la profecía, que ella siempre supo asignarle una función que no interfería con el ministerio, que siempre mantuvo criterios para discernir la verdadera de la falsa. Todo ello estudiado en autores incluidos en el marco cronológico del s. II, y en el geográfico del Próximo Oriente, Asia menor y ámbito siro-palestino.

Tras estos aspectos introductorios a que acabamos de hacer referencia, el autor dedica un capítulo a estudiar la profecía en los Padres de la Iglesia católica primitiva, divididos en tres grupos: Padres apostólicos, apologetas e Ireneo de Lión, y otro a la profecía en los autores antimontanistas. Aunque al final del estudio puede presentar un panorama global de la profecía en la Iglesia en los marcos señalados, las respuestas que dan los textos estudiados son obviamente fragmentarias. Comenzando por la Didajé, este escrito es un testimonio claro de la existencia de tales profetas, que gozaban de gran prestigio, cuyas características y evolución describe con precisión el autor. A su vez, la polémica entre Ignacio y sus adversarios se entiende bien como un discernimiento de espíritus en contexto de profecía, en cuya existencia y necesidad de ser sometida a examen coinciden una y otra parte. Aunque su concepción del AT como un libro profético en su totalidad, hace innecesaria su existencia, el mismo Pseudo-Bernabé conoce probablemente alguna forma de profecía contemporánea, entendida ahora ante todo como predicación misionera. También en el Pastor de Hermas se constata la existencia de la profecía, presentada como discurso directo e inmediato a la comunidad, así como de fieles que se pueden identificar con los profetas, vistos como «instrumentos de Dios», aunque Hermas omite dicho título y ministerio.

En cuanto a los apologetas, tres de ellos aportan datos sobre la pervivencia de la profecía: Justino, Atenágoras y Teófilo de Antioquía. S. Justino habla tanto de los «carismas proféticos» como del «espíritu de presciencia», expresión ésta que, sin duda, traduce el «don de profecía» de 1 Cor 12,10, y que consiste en la capacidad, poseída por algunos fieles, de aplicar al presente eclesial las profecías del AT; de este modo la profecía entra en contacto con el don de enseñar. Atenágoras, por su parte, habla sin prejuicios de determinada forma de éxtasis profético, el «éxtasis de la razón», criterio utilizado en la controver-

sia antimontanista y que va cristalizando progresivamente hasta culminar en el Anónimo antimontanista. Teófilo de Antioquía coloca la profecía en ámbito puramente literario; para él una nueva profecía intraeclesial no es necesaria después de los profetas (del AT), pero, si la hubiera, el criterio para discernir su verdad se tendría en la «sinfonía» con ellos. El caso de san Ireneo es distinto; la información que ofrece es mucho más abundante, precisamente por su implicación en la controversia antimontanista. Partiendo de la efusión individual y general del Espíritu en el bautismo y en Pentecostés, universalizó la profecía (el Espíritu profético y el recibido en el bautismo es el mismo) y la abrió a toda la Iglesia. De esa manera impidió una funesta contraposición entre Espíritu profético e Iglesia, a donde llevaban las posiciones montanistas. Por último el Anónimo antimontanista documenta una fase de creciente escepticismo respecto del éxtasis profético, en sus esfuerzos por salvar para la gran Iglesia la conexión entre profecía y éxtasis y, al mismo tiempo presentar como falso el puesto central de esta conexión en los montanistas. En conexión con ello, no carece de importancia que el mismo autor presente una sucesión de profetas eclesiales, por supuesto, reconocida también por los montanistas.— P. de LUIS.

GREGOR DER WUNDERTÄTER, *Oratio prosphonetica ac panegyrica in Origenem (Dankrede an Origenem). Origenis epistulam ad Gregorium Thaumaturgum (Der Brief des Origenes an Gregor den Wundertäter)*. Übersetzt P. Guyot, eingeleitet R. Klein (Fontes christiani 24), Herder, Freiburg in Breisgau 1996, 19,5 x 12,5, 268 pp.

El Taumaturgo, apóstol del Ponto, es el primero en el tiempo de los tres grandes Gregorios de la Iglesia griega primitiva. En la serie le seguirán el Nacienceno y el Niseno. Este último, además, le encuentra en las raíces de la fe de su misma familia, particular que da razón del Panegírico que le dedicó y ha llegado hasta nosotros, para satisfacción de los historiadores. La obra más importante de Gregorio es el *Discurso de agradecimiento* a Orígenes, de quien fue alumno en Cesarea de Palestina durante cinco años, en el momento de abandonar su escuela. Tal es la obra que ahora ofrece en edición bilingüe, greco-alemana, la editorial Herder. Para completar el dossier sobre las relaciones entre Gregorio y Orígenes, se incluye también al final, en anexo, la breve carta del maestro al alumno.

La amplia y documentada introducción de R. Klein consta de cuatro capítulos. El primero, breve, ofrece información sobre la vida y obras del Taumaturgo. El segundo está dedicado al *Discurso de agradecimiento* y, como cabía esperar, es la más larga. Se abre con la consideración del problema del título, respecto de lo cual se atiende a la información de Jerónimo (*De vir. ill.* 65) que considera ajustada a realidad e indicadora, además, de la ocasión y, por tanto de la fecha, que coloca con «bastante seguridad» en el año 328. En el posterior examen de la estructura y contenido del discurso recibe la debida atención el tributo que paga al arte retórico. Pero la parte del león la lleva la consideración de los fundamentos filosófico-teológicos o análisis del programa de estudios seguido por Orígenes y referido en el *Discurso*, visto sobre todo en relación con la fe cristiana, cuyos elementos esenciales juzga ausentes. Incluso los rasgos con que Gregorio dibuja a su maestro le parecen más paganos que cristianos. De donde deriva la cuestión hacia la situación personal de Gregorio ante la fe cristiana y hacia el carácter e intencionalidad de la enseñanza allí impartida por Orígenes. Amplio espacio dedica también al problema de la autenticidad. A la opinión de P. Nautin, según el cual en el dossier hay que distinguir tres personajes (un Teodoro, autor del *Discurso*, y dos Gregorios, uno el destinatario de la *Carta* de Orígenes y otro el Taumaturgo, unificados por la tradición a partir de Eusebio de Cesarea) R. Klein opone la de H. Crouzel, que defiende la posición de tradicional, globalmente aceptada por él, aun-

que no sin recordar que aún tiene puntos que requieren clarificación, como ha puesto de relieve M. Simonetti. En un nuevo apartado se ocupa del estilo y lenguaje, recogiendo el resultado de los estudios de E. Marotta que le devuelve los méritos que al respecto otros le habían negado.

El segundo capítulo se ocupa de la *Carta* de Orígenes a Gregorio: ofrece una síntesis de su contenido y la coloca en el tiempo: juzga como solución más aceptable la propuesta por P. Koetschau que la coloca poco después del 328. Al escribirla, Orígenes habría pretendido invitar a su antiguo alumno a penetrar cada vez más profundamente en los misterios de la Escritura. El último capítulo tiene por objeto colocar tanto el *Discurso* como la *Carta* en el contexto de la Iglesia antigua en lo que se refiere a sus relaciones, poco lineares, con la cultura y educación pagana. En el mismo contexto añade un *excursus* sobre la actividad docente de Orígenes en Alejandría y en Cesarea de Palestina.

El texto griego y el aparato crítico son los de la edición de H. Crouzel (SChr 148), que a su vez reproduce la de P. Koetschau, que sigue muy de cerca el códice Vaticanus gr. 386. La presente edición integra en el texto algunas conjeturas de otros editores, necesarias para hacer comprensible el texto y poder traducirlo. Para la *Carta* se utiliza tal cual el texto de la edición de H. Crouzel. La obra incluye diversos índices: de textos bíblicos, de nombres bíblicos, de personas, de conceptos (en griego) y de materias.— P. de LUIS.

HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon de studio legendi (Studienbuch)*. Übersetzt und eingeleitet T. Offergeld (Fontes christiani 27), Herder, Freiburg in Breisgau 1997, 19,5 x 12,5, 456 pp.

El *Didascalicon* de Hugo de S. Victor es para Offergeld «la más conocida e importante sistematización científica de la escolástica primitiva». Su introducción, sumamente esclarecedora en múltiples aspectos, hace inteligible tal juicio. Comienza ubicando la obra en el contexto del desarrollo político-social y espiritual del s. XII, una simple intensificación del proceso de cambios comenzados ya a finales del s. IX. Cambios económicos y sociales que se dieron sobre todo en el norte y noroeste de Francia y que obedecían a una nueva forma de pensar y nueva visión del mundo. Nuevo factor fue la Reforma Gregoriana de gran influjo en dichas regiones, que se manifestó, entre otras cosas, en la exigencia de formación para los miembros del clero. Este nivel formativo del clero arrastró consigo un nuevo desarrollo espiritual-intelectual, incluso extraeclesial. Si antes sólo las abadías habían sido centros de cultura, para los de dentro y para los de fuera, a partir de entonces a las abadías le hacen la competencia las escuelas catedralicias, origen de la primera escolástica. Es el momento en que emerge, de una parte, el método dialéctico racional y, por otra, un nuevo interés por el mundo y la naturaleza y la cosmología, inspirada en Platón. Al *contemptus mundi* anterior sigue el interés por descubrir la naturaleza. El mundo, una *universitas* llena de espíritu divino, se desacraliza y la creación se destemporaliza. Mentalidad nueva, opuesta a la anterior, que era «simbólica» e interior, de inspiración monástica, ajena a una fundamentación lógica de la fe, con sus únicas fuentes en la Escritura y los Padres, y que orientaba todo el saber a la interpretación de la Escritura. Triunfó aquella, pero acampanada de un florecimiento de ésta. Algunos, incluso, se manifestaron abiertos a las dos corrientes. El ejemplo más cualificado es Hugo y precisamente con su obra *Didascalicon*.

Informado sobre el contexto histórico general, el lector es llevado ya al mismo Hugo. Pero antes Offergeld le informa sobre el contexto más inmediato: la fundación de la abadía de san Victor, “un ejemplo típico de abadía de Agustinos” (Canónigos regulares de san Agustín). La fundación y el encumbramiento de la misma fue resultado de una conjunción

de factores económicos, políticos y espirituales. Representando una vía media entre los monjes y el clero secular, entre el escepticismo monástico-conservador y la nueva teología de los maestros de dialéctica de las escuelas catedralicias, los canónigos regulares podían tender un puente entre unos y otros. En París ellos eran los únicos en ser a la vez claustrales y maestros. Representaban la unión de la vida clerical reformada con la ambición científica. Notable fue su éxito como centro académico y como abadía.

Sólo desde ambos contextos, el general y el particular, es posible entender el *Didascalicon*. La obra refleja ya en su estructura y en las partes de su contenido la situación social y espiritual de su origen: ante todo la ambivalencia fundamental, esto es, la tensión entre contemplación monástica y saber orientado al mundo, entre la mística y la dialéctica. El autor define la obra, fechada sin referencias seguras hacia el 1120, como una enseñanza científica y una introducción al estudio. Esta se coloca, aunque con características propias, en una larga tradición didascálica, cuyos representantes más cualificados son S. Agustín, Casiodoro, S. Isidoro y S. Jerónimo, que le sirven de fuente y modelo. El autor presenta como particularmente significativa la fundamentación antropológica del sistema científico que presenta, derivándolo todo de la pérdida de la *integritas* por parte del hombre en el pecado. En sus divisiones une la tradición aristotélica, a través de Casiodoro y Boecio (Teoría y práctica) con la platónica, a través de S. Agustín e Isidoro (lógica, ética y física). Rasgo innovador respecto de las ciencias, la introducción de las artes mecánicas en la filosofía.

Presentado el contenido de la obra en síntesis, entre los numerosos problemas que requerirían un tratamiento más profundo, Offergeld opta por detenerse en uno. La sorprendente división de la obra en dos partes, la primera llamada «mundana», dedicada al estudio de las artes, y la segunda «espiritual», al estudio de la Escritura, la ve como expresión de la polaridad entre tradición y novedad. Se trata de una ambivalencia que la obra refleja como presente ya en la misma realidad histórica (y de ello expone varios ejemplos), como en la obra en sí misma, reflejada en la diversidad entre sus dos partes (diversamente interpretada por los autores), incompatibles ya en la misma terminología y luego en los proyectos inarmonizables que presenta en cada una de ellas, con el punto de unión en la presentación de un método de trabajo sistemático. Un nuevo apartado lo dedica Offergeld a las historia, en su relación con la Escritura y con las artes. El *Didascalicon*, así concluye la introducción, fue una obra que conoció gran difusión, pero que ejerció poco influjo, a no ser en parcelas especializadas. El suyo era un programa demasiado moderno y demasiado conservador a la vez.

El texto latino que presenta y sobre el que está hecha la traducción es el de la edición crítica de C. Buttimer. Las variantes respecto del mismo las recoge en las notas. La presente edición se distingue tanto por la amplia indicación de fuentes, como por los numerosos paralelos con otras obras de Hugo. Es la primera versión alemana sobre edición crítica. La obra concluye con un triple índice: bíblico, de personas y de materias.— P. de LUIS.

Moral-Derecho-Pastoral

FERNANDEZ, A., *Compendio de Teología Moral*, Ediciones Palabra, Madrid 1995, 13'5 x 21'5, 774 pp.

Aurelio Fernández nos presenta la síntesis de su *Teología Moral*, vastísima obra de 3 volúmenes en la línea de los *Manuales* empleados en la formación seminarística y que ya ha alcanzado su 2ª edición.

El trabajo está articulado en 3 grandes partes. La 1ª corresponde a la *moral fundamental*, con 12 capítulos centrados en los temas específicos de esta área: cuestiones básicas, justificación del hecho moral, crisis de la moral, especificidad de la moral cristiana, mensaje moral del Nuevo Testamento, historia de la Teología Moral, diversos modelos de fundamentación, sujeto moral, conciencia, ley, acto humano y pecado-conversión. La *moral especial* abarca los 12 capítulos de la *moral de la persona* (2ª parte) y los 16 de la *moral social* (3ª parte). En la *moral de la persona* nos encontramos la respuesta religiosa de la persona cristiana, sus deberes religiosos y los pecados contra la virtud de la religión; la moral familiar y sexual, y su fundamentación bíblica, histórico-patristica y canónica-magisterial; y la bioética, con el cuidado del origen de la vida, su conservación y su final (enfermedad y muerte). Por último, se nos ofrece el desarrollo histórico-evolutivo de la *moral social-económica-política*, la dignidad de la persona humana y sus derechos, la justicia e injusticia; el dinero, el trabajo, la propiedad, la justicia distributiva y social; la participación política del cristiano, la comunidad política y el bien común.

El autor, como buen teólogo moralista, sabe integrar la ciencia de la fe y la ciencia de lo moral, fundamentando sus planteamientos y desarrollos en el dato bíblico y en su posterior interpretación histórica desde la Patristica hasta los últimos documentos eclesiales, al mismo tiempo que dialoga con la razón filosófica y las ciencias positivas. Su prevención ante todo lo que pueda degenerar en subjetivismo o relativismo le hace tender hacia una objetividad rayana a veces en el objetivismo; ante las nuevas exégesis o las soluciones a casos conflictivos la Teología Moral no es quién para tomar partido: todas las corrientes están expuestas, pero es al Magisterio a quien le corresponde la palabra definitiva.

Un compendio de tan magna investigación goza de muchas ventajas y pocos inconvenientes: Frente al posible riesgo de fomentar la vagancia y esquivar la ulterior profundización por parte de estudiosos o estudiantes, aquí hay mucha enjundia teológico-moral, mucha densidad y nada de superficialidad, convirtiéndose en una inestimable ayuda para una época donde las prisas, la multiplicidad y la conflictividad de las cuestiones hacen casi imposible conseguir una visión global y unas ideas precisas.— J.V. GONZALEZ OLEA.

YANGUAS, J.Mª., *La intención fundamental. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand: contribución al estudio de un concepto moral clave*, EIUNSA, Barcelona 1994, 16'8 x 24, 173 pp.

Dietrich von Hildebrand define la moralidad como la participación en los valores. La persona humana, con identidad y consistencia en sí misma, está orientada más allá de su propia realidad (trascendencia) a los demás, a los valores del mundo objetivo y, en última instancia, a Dios. Percibiendo los valores, sintiéndose *afectada* por ellos y adhiriéndose libremente es como se van constituyendo los valores fundamentales del ser personal.

El yo orgulloso, el yo concupiscente y el yo que responde al valor hacen que la persona se encuentre dividida en distintos centros personales-morales; de ahí que sea de capital importancia lograr la unidad estructural y la continuidad en un único centro personal. En esta dinámica se sitúa la intención fundamental como la postura unificadora de la existencia moral, consistente en una *respuesta al valor* radical, consciente, orientada hacia el bien, sancionada por el último centro personal consciente y en continua superación. Aquí tiene su papel la afectividad, que lo mismo puede ayudar que obstaculizar la percepción de los valores.

Esta actitud fundamental es la base de todo lo que la persona realiza, haciendo que no consideremos la moralidad de la persona exclusivamente desde las acciones; pero también

hay que tenerlas presentes, porque se da una dialéctica de continuidad y mutua influencia entre la intención fundamental y las acciones: estas pueden explicitar y confirmar la intención fundamental, o pueden velarla y a la larga cambiarla; del mismo modo y según sea su nivel, la intención fundamental puede ser el motor de las acciones o influir sólo superficialmente.

José María Yanguas ha hecho un recorrido exhaustivo y clarificador por la obra de D. von Hildebrand. Estas breves observaciones no sé si corresponden al autor de esta investigación o al gran pensador alemán discípulo de Scheler y Husserl: Se necesitaría más precisión en el uso de algunos términos, como "intención" y "actitud", traídos y llevados indistintamente (*passim*) mientras que "opción" –¿será una palabra tabú?– no aparece nunca; entre "valor" y "bien" también se podrían marcar más las diferencias (como en la p. 147: "bien moralmente relevante"). Cuando se necesita la sanción o aceptación libre para las respuestas afectivas positivas y no para las negativas, ¿no se cae en un cierto "automatismo moral negativo", (p. 61-62; cf. 51-54, donde parece que la intención fundamental hacia el mal queda excluida). Pero el núcleo central está bien consolidado: el equilibrio dialéctico entre la intención fundamental, con la actitud engendradora que condiciona el *status* moral personal, y la plena significación moral de las acciones.– J.V. GONZALEZ OLEA.

NATHANSON, B., *La mano de Dios. Autobiografía y conversión del llamado "Rey del aborto"*, Ediciones Palabra, Madrid 1997, 13'5 x 20, 258 pp.

El Dr. Bernard Nathanson, que fue director de la mayor clínica abortista de los Estados Unidos y cuenta con unos 75.000 abortos a sus espaldas, nos relata su historia personal en la que evolucionó radicalmente desde la lucha por conseguir el aborto legal (1969-1970 sobre todo) hasta llegar a la profunda convicción de que el aborto es un crimen.

Las páginas van recorriendo su infancia, la relación con su padre, la formación judía y el antisemitismo sufrido, su rechazo a una religión de ritos y prescripciones y no de encuentro con Dios; la formación universitaria y el ejemplo de algunos profesores, sus matrimonios rotos..., y sus experiencias abortivas, siendo una de ellas la eliminación de su propio hijo. Lo más grave era que se sentía, como todo abortista, satisfecho por el trabajo bien hecho y sin ningún atisbo de remordimiento o sentimiento de culpa. En parte era comprensible porque "*sabíamos muy poco sobre el feto y nunca lo habíamos visto excepto como carne picada y desmembrada o como niño recién dado a luz*". En consecuencia, lo que dominaba nuestro pensamiento era el penoso vuelo de la mujer embarazada sin quererlo para afrontar un peligroso aborto ilegal" (p. 179).

Pero el contacto con el feto, gracias a la tecnología de ultrasonidos, hizo que surgieran las dudas y comenzase el cambio. Sigue practicando –cada vez menos– los abortos que le parecen justificados (violación, incesto, quizás pobreza), pero ya en 1974 escribe un artículo sosteniendo que la vida humana comienza desde el complejo proceso de la fecundación, afirmación que le acarrearán amenazas. En 1979 tendrá su último aborto, convencido "de que no había nunca razón para abortar" (p. 159): Toda la vida humana es como un espectro continuo donde la fase prenatal tiene que ser admitida igual que lo fue la niñez, no reconocida en siglos pasados. El "*status moral* del embrión" (si es *persona* o no) no puede quedar a merced de criterios subjetivos o arbitrarios, que ni son cuantificables ni verificables: no se puede poner ninguna condición para conferir la condición de persona; el criterio válido es el vectorial: "*el embrión, desde sus primeras fases antes de implantarse en el útero, es un agente humano autónomo (aunque dependiente), y esto tiene repercusiones morales: es la teoría vectorial de la vida*" (p. 167).

Todo este proceso supuso un largo camino de conversión y búsqueda de autenticidad, una verdadera empresa revolucionaria que le llevaría a integrarse en el movimiento “pro-vida” y a convertirse al catolicismo.

Al Dr. Nathanson hay que agradecerle y alabarle por el testimonio de su experiencia personal y el que sus conocimientos científicos en ginecología y obstetricia, que desmontan las medias verdades del mundo del aborto o los resultados deficientes y no verificados de muchos experimentos, como los de trasplantes (*y tráfico*) de tejidos fetales.— J.V. GONZALEZ OLEA.

RINCON-PEREZ, T., *Relaciones de justicia y ámbitos de libertad en la Iglesia. Nuevos perfiles de la ley canónica*, EUNSA, Pamplona 1997, 143,5 x 24,5, 337 pp.

Se recogen en este libro una serie de ponencias y trabajos en su mayoría publicados, que hallan cobijo bajo el título propuesto con los lineamientos de la *justicia y la libertad* dentro del pueblo de Dios. Hay un subtítulo *Nuevos perfiles de la ley canónica* que, como observa el mismo autor, se trata de una “indagación y análisis del modo concreto en que esos valores aparecen formalizados en la ley canónica” (p. 13). El contenido es mucho más amplio con “diversas manifestaciones canónicas” como se indica en la anteportada. Se aborda el tema del director espiritual” en el capítulo segundo, y el de la “Formación permanente” en el capítulo tercero, junto con otros temas, como “la participación de los fieles laicos en la función santificadora de la Iglesia”, “el servicio al altar de las mujeres”, etc. Insiste en que la ley del pueblo de Dios es ley para la libertad. Se abordan incidentalmente otros temas como la Moral y el Derecho, la acumulación de estipendios y su destino, la crisis del Derecho es crisis de obediencia, etc. Laten en el fondo los valores de justicia y libertad, en algunos casos de un modo incidental. La Iglesia y sus pastores, al organizar la conducta de la los fieles de un modo pastoral con normas canónicas, no pueden perder de vista la humanización de las leyes eclesiásticas y su fin último. Se lee con gusto y puede servir de orientación en los temas que trata.— F. CAMPO.

RINCON-PEREZ, T., *El matrimonio cristiano sacramento de la creación y de la redención*, EUNSA, Pamplona 1997, 14,5 x 23,5, 468 pp.

Se inspira en una frase de Jan Pablo II, que ha designado al matrimonio cristiano *sacramento de la creación y de la redención (Familiaris Consortio, 13)*. Intenta dar las claves de un debate teológico-canónico en cuatro densos capítulos. Comienza, en el capítulo primero, con la relevancia jurídica de la significación sacramental del matrimonio en los siglos IX-XIII con sus propiedades esenciales, que tienen una fundamentación bíblica y exposiciones bastante buenas a partir del siglo IV con San Agustín. En el capítulo segundo trata del problema pastoral de los bautizados no creyentes y su incidencia en la doctrina sobre la sacramentalidad del matrimonio. Pasa a desarrollar en el capítulo tercero el tema de la fe y la sacramentalidad en el proceso de preparación para el matrimonio. En el capítulo cuarto trata de los aspectos sacramentales del matrimonio en la jurisprudencia canónica, haciendo al final una síntesis conclusiva: *revalorización de la significación sacramental del matrimonio*. Se enfrenta con el tema de si es posible la separación de matrimonio y sacramento entre bautizados, ya que según el c. 1055 & 2 “entre bautizados, no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento”. Es un principio de la Comisión Teológica Internacional, que requiere una mejor formulación jurídica. Si dos

bautizados se casan civilmente excluyendo la forma canónica, hay matrimonio; pero no sacramento. Hubo una corriente que quiso incluso poner el *matrimonio civil* como impedimento, cuando en muchas naciones es algo necesariamente previo, como en Francia, Venezuela y casi todas las repúblicas latinoamericanas. Esto se hace por imperativo legal, que parece desconocen o no quieren reconocer algunos teólogos. La formulación del *Código de cánones de las Iglesias Orientales*, c. 776 & 2, está mejor elaborada: "Por institución de Cristo, el matrimonio entre bautizados es por ello mismo un sacramento y el que los *cónyuges*, a imagen de la indefectible unión de Cristo con la Iglesia, quedan unidos por Dios, y como consagrados y fortalecidos por la gracia del sacramento". Se sigue hablando en el c. 1055 & 2 del contrato matrimonial, que hoy resulta anticuado para la mayoría de los canonistas y civilistas. Se trata de una institución, que entre los bautizados es un *foedus*, alianza. Si se da una alianza válida entre bautizados cumpliendo los requisitos exigidos canónicamente es sacramento. Esto dicen algunos que se sobrentiende. Ya observaba D. Tomás García Barberena que los principios teológicos necesitan una formulación canónica y jurídica. Este problema es afín al de los que quieren poner un método teológico al Derecho canónico, cuando necesariamente tiene que ser jurídico. De lo contrario hay un error metodológico que puso de relieve ya S. Pufendorf. Se trata de una cuestión discutida y no definida o zanjada. El matrimonio sacramento supone fe. De lo contrario, por muy bautizados que estén los que se casan, si no tienen fe, no lo hay sacramento y puede haber matrimonio civil. Esto no quita méritos a esta obra. Es bueno insistir en que el matrimonio-sacramento es un signo permanente de la unión entre Cristo y la Iglesia.— F. CAMPO.

MAJER, P., *El error que determina la voluntad, can. 1099 del CIC de 1983*, EUNSA, Pamplona 1997, 21,5 x 14,5, 377 pp.

El consentimiento, obra de la voluntad y de la inteligencia, hace el matrimonio, por lo que se pregunta el autor: ¿puede nacer a partir de tal conocimiento errado un *verdadero matrimonio*? La respuesta está actualmente en el c. 1099, objeto de este estudio con sus antecedentes doctrinales y jurisprudencia, que aparece en los capítulos primeros y segundo. El can. 1099, que es nuevo en parte, aunque tiene sus antecedentes en el c. 1084 del *Código de 1917*, para algunos tiene modificaciones formales y para otros sustanciales, ya que se trata del error determinante de la voluntad como un nuevo capítulo autónomo de nulidad. Al tema del error determinante y sus consecuencias se dedican los otros tres capítulos con la voluntad simulatoria, su naturaleza y algunas cuestiones en torno al objeto del error determinante. Las 20 conclusiones a que lleva, guiado por Juan Ignacio Bañares, son consecuencias lógicas del estudio realizado, resaltando el papel de la voluntad en el consentimiento matrimonial, por lo que el error determinante de la voluntad constituye un capítulo autónomo de nulidad y en parte nuevo, aunque para otros sólo tiene un valor funcional respecto al c. 1101 & 1. Vendría a señalar el tránsito entre el simple error y la simulación (pp. 133) Para la mayoría de los autores y la jurisprudencia, el error determinante de la voluntad es un nuevo capítulo de carácter autónomo, aunque está relacionado a veces con el capítulo de la simulación, si el error determinante induce a la simulación. Es correcta la observación de que con este nuevo capítulo se corría el peligro de un incremento injustificado de declaraciones de nulidades matrimoniales (p. 345). No constituye un modo fácil para declarar nulidades, sino que ayuda a clarificar y comprender el caso de matrimonios nulos por falta de voluntad, que estaba determinada por un error sobre una propiedad esencial y era causa determinante del matrimonio. Se ve mejor el proceso formativo de la

voluntad matrimonial. Aunque algunas de sus conclusiones son opinables, procura hacer una buena exposición de la materia en su aspecto canónico.— F. CAMPO.

BILBAO UBILLOS, J. M., *Libertad de asociación y derecho de los socios*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1997, 4 x 17, 193 pp.

Se parte del derecho de asociación garantizado por el art. 2 de la *Constitución española* de 1978. Se trata de un derecho fundamental con una *doble dimensión, individual y colectiva*, como se expone en el capítulo primero con un control de las asociaciones en general. Su autor analiza la doctrina del Tribunal Constitucional del año 1988, en su sentencia del 22 de noviembre. En el capítulo segundo expone la situación de los *partidos políticos* con su democracia interna y la tutela de los derechos de los afiliados: la justicia interna y el control judicial. En el capítulo tercero estudia el tema de los *sindicados*, que analiza en tres apartados: 1ª Algunas precisiones en torno a la democracia sindical; 2ª El derecho del trabajador a afiliarse al sindicato de su elección; 3ª La garantía jurisdiccional de los derechos de los afiliados. La jurisprudencia analizada comprende también a otras asociaciones, poniendo de relieve la autonomía asociativa y los derechos de admisión. Se detiene en el estudio de la protección jurisdiccional, que tiene sus límites, con un concepto abierto y constitucionalmente regulado, por lo que recoge tanto la jurisdicción constitucional como la ordinaria. Esto es aplicable a los partidos políticos y los sindicatos. El derecho de asociación es mucho más amplio con una democracia interna y la adecuada tutela jurisdiccional. Autonomía no se identifica con inmunidad. Como profesor de Derecho Constitucional propone algunas claves de la futura regulación.— F. CAMPO

ANDRES ORDAX, S., MARTIN GONZALEZ, J. J., etc., *Hermandad universitaria del Santísimo Cristo de la Luz*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1997, 24 x 17, 79 pp.

Si las cofradías han sido las impulsoras principales de la Semana Santa en Valladolid, no podía faltar la colaboración de una cofradía universitaria, que fue incorporada a mediados del siglo XX por el Rector Cayetano Mergelina, bajo la advocación del Cristo de la Luz, patrón de los docentes en la capilla del Palacio de Santa Cruz. Después de un compás de espera inactiva durante algunos años se ha vuelto a incorporar con otro Rector, D. Fernando Tejerina. Profesores y cofrades han preparado este libro, que viene a complementar otra publicación: *Pregones de Semana Santa, Valladolid 1948-1994* con la colaboración de la Junta de Castilla y León y la Junta de Cofradías de Semana Santa de Valladolid. Hace la presentación de este libro D. Francisco Javier Alvarez Guisasola poniendo de relieve su importancia y la aportación de sus autores. El catedrático de Historia del Arte, Salvador Andrés Ordax, hace la historia del Colegio de Santa Cruz, sede de la Cofradía del Cristo de la Luz, obra de Gregorio Fernández. Le profesaba gran devoción el Cardenal Mendoza, su fundador. Juan José Martín González expone lo que representa *El Cristo de la Luz*, el amor de Dios a los hombres y sus sufrimientos para redimirnos; Angel Allúe Horna relata el *Antes, después de hoy de la Hermandad*; y Antonio Alarcos Llorach, Alcalde Mayor de la Hermandad, relata *Reflexiones desde la niñez* hasta llegar al solemne triduo celebrado en 1995. Este libro además de clarificar la historia de una cofradía universitaria ayudará a su perseverancia en el futuro.— F. CAMPO.

ESCARTIN, P., *¿Un laico como tú en una Iglesia como ésta!*, BAC, Madrid 1997, 19 x 12, 185 pp.

El autor, sacerdote cargado de humanidad y de talante evangélico, con cuatro décadas de dedicación pastoral, con la experiencia de haber sido Director del Secretariado de la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar y curtido en muchas batallas eclesiales, mantiene aún una frescura de espíritu envidiable.

El gran reto de este libro de Escartín es intentar, por todos los medios posibles, reabrir el debate sobre "el estado del laicado"; lo cual conlleva un debate sobre el estado de nuestra Iglesia. El análisis y el retrato del laico cristiano actual, la Iglesia como Pueblo de Dios y su corresponsabilidad evangelizadora, la irrelevancia social del creyente en nuestra sociedad, etc... son puntos que ocupan la reflexión del autor. Vuelve a someter a análisis, aunque de modo somero, la tan usada alternativa: ¿presencia o mediación? para actuar la pretensión pública de la fe en los cauces actuales de la cultura y de la vida pública.

Se trata, pues, de un librito digno de ser tenido en cuenta en los diversos ambientes eclesiales. Se trata de "memoria" y de "reivindicación" del presente cristiano, como exigencia y como necesidad. Cualquier espíritu abierto agradecerá su lectura y sus aportaciones. Felicitamos de verdad al autor y a la Editorial.- A.GARRIDO SANZ.

GONZALEZ PEREZ, R., *¿Nos casamos en la fe cristiana! Curso práctico de preparación al matrimonio cristiano* (Azenai 40), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1997, 21 x 13, 160 pp.

Una de las grandes dificultades que nos encontramos en la pastoral parroquial es la atención a las parejas que se acercan a nuestras parroquias pidiendo el sacramento del matrimonio. La diversidad y disparidad de motivaciones y de niveles de experiencia cristiana que presentan dichas parejas hacen que resulte difícil poder encontrar una respuesta válida y adecuada.

El autor del presente libro, que sin duda debe conocer bien estas situaciones dada su experiencia como párroco, nos presenta aquí un medio sencillo pero muy útil para tratar de facilitar la labor pastoral con esas parejas. Así, nos encontramos con un librito que, en nueve capítulos, nos muestra los elementos esenciales de la fe cristiana con relación al sacramento del matrimonio: cuestiones como el amor de la pareja, la condición de creyentes de los contrayentes, la presencia de Cristo en el matrimonio, la construcción del reino como meta, la visión que se tiene acerca de la Iglesia o el sacramento del matrimonio y su celebración son abordadas de un modo claro y sencillo.

Cada uno de los capítulos termina con un cuestionario dirigido a la pareja. Quizá sea el elemento más flojo de este libro. La idea es buena, pero creo que no está bien plasmada, pues recuerda a las típicas preguntas escolares de completar frases, que a buen seguro producirán una actitud de rechazo por parte de la pareja.

La obra se completa con 5 apéndices que tratan someramente algunos temas que pueden ser importantes de cara a un mejor conocimiento de la Iglesia y todo lo que la rodea, poniéndolo en relación con el matrimonio.

Puede resultar bastante útil para parejas con una cultura religiosa muy elemental, como también para aquellos que están encargados de dirigir los *cursillos prematrimoniales* que se imparten en nuestras parroquias. Libros como éste pueden ayudar a mejorar la pastoral con los que desean «casarse por la Iglesia».- A. ANDUJAR.

SHORTER, A. - ONYANCHAM, E., *Secularism in Africa. A Case Study: Nairobi City*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1997, 21 x 14, 144 pp.

El secularismo es un fenómeno que no es generalmente asociado con Africa; sin embargo, en vista del proceso de globalización, el poder de los medios de comunicación y la rapidez de la urbanización del continente africano ha hecho que vayan surgiendo aspectos de la secularización. Los autores son antropólogos sociales que viven y trabajan en Nairobi, y deciden hacer un estudio exploratorio del secularismo en esta ciudad. El objetivo de esta investigación ha sido descubrir los diversos modos en que los valores seculares están trabajando en la sociedad africana y la manera en la que ellos erosionan o desplazan los valores religiosos, especialmente aquellos del Evangelio. Una segunda finalidad ha sido sugerir los métodos de evangelización y tipos de acción social los cuales podrían contrarrestar estas influencias seculares. Por eso en el último capítulo examinan el concepto de nueva evangelización como una respuesta apropiada cristiana al secularismo. Es necesario la transformación social y la aceptación de la responsabilidad social por los cristianos, ello implica una mayor cooperación a todos los niveles y entre todos los grupos sociales. La nueva evangelización pide una transformación interna entre la cristiandad, especialmente una transformación espiritual. Finalmente, otras consecuencias son la necesidad de un mejor uso de los medios de comunicación social y una más efectiva comunicación con la gente joven, quienes deben ser evangelizados por ellos mismos.- J. ANTOLIN.

KYEYUNE, D. (ed.), *New Trends for the Empowerment of the People. Proceedings of the Third Interdisciplinary Session of the Faculty of Theology and The Department of Religious Studies. Held from 1-3 April 1996*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1997, 21 x 14, 5, 205 pp.

El presente estudio recoge las ponencias y discusiones del tercer encuentro de las Universidades católicas del Africa Oriental (CUEA) entre las facultades de Teología y departamentos de estudios eclesiásticos celebrado en Nairobi los días 1-3 de Abril de 1996. El tema del encuentro fueron las relaciones dialécticas entre la Iglesia y el estado en los países de AMECEA. La finalidad de este seminario es investigar y evaluar críticamente los modelos y prácticas de democracia y derechos humanos en los diversos países, así como la responsabilidad de las funciones profética y educativa de la Iglesia de Africa en general y en la AMECEA en particular. Me parece un tema interesante y necesario por los momentos que se viven en Africa, muchas veces da la sensación que los obispos o autoridades eclesiásticas son demasiado diplomáticos y no ejercen su misión profética de manera valiente. Por eso no esta mal que aquéllos que tienen la misión de estudiar e investigar reflexionen sobre este tema y puedan ayudar e iluminar a los diversos grupos cristianos. Este espíritu de diálogo con los estados es una de las conclusiones del reciente Sínodo Africano; es necesario y urgente promover un proceso de desarrollo humano integral y una educación cívica global.- J. ANTOLIN.

VV AA, *Tarea de convivir. 15-16 años* (Itinerario de Educación en la Fe 6), CCS, Madrid 1996, 24 x 17, 417 pp.

La editorial CCS nos presenta un nuevo manual dentro de la serie incluida en su "Itinerario de Educación en la Fe". Esta vez los destinatarios son los chicos y chicas que se

sitúan entre los 15 y 16 años. Como en anteriores ocasiones el texto mantiene una sólida estructura pedagógica en la que se integran abundantes materiales de reflexión y trabajo tanto para los animadores como para los destinatarios finales del libro.

Comienza por dar unas pinceladas a la realidad concreta de los chicos y chicas entre 14 y 16 años, pasando por distintos puntos encuadrados en los siguientes apartados. En segundo lugar marca los objetivos generales de esta etapa y desarrolla los bloques temáticos estructurándolos en conceptos, procedimientos y valores. Más adelante hace una reseña acerca de los distintos momentos de intervención, que son los siguientes: Metodología; Estructura de presentación de los bloques temáticos; Temporalización de los contenidos; Signos de discernimiento para cada paso de etapa.

Tras la introducción viene lo que es el "manual" en sí, estructurado en una serie de temas con sus desarrollos y sus actividades correspondientes.

Constituye todo este material y su organización un valioso instrumento para la animación de grupos y el desarrollo de la fe de los destinatarios. Una vez más CCS nos da una muestra de cómo se debe articular una labor pedagógica y catequética desde nuestro tiempo.- A.J. COLLADO.

Filosofía-Sociología

KOBUSCH, T. - MOISISCH, B. (eds.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, 22 x 14,5, 311 pp.

Los siguientes artículos son conferencias retocadas que se enmarcan dentro del curso: *Platón en la historia del pensamiento occidental. Nuevas investigaciones sobre el Platonismo*, que tuvieron lugar en el semestre de verano 1995 en la universidad de Bochum.

Quien busca entender a Platón, debe saber que no hay un acceso directo a su obra. Cada edición, cada comentario o ensayo de sus diálogos no es siempre un espejo de su tiempo, sino también consecuencia de su influencia en la historia. Platón ha tenido una gran influencia en la historia del pensamiento occidental, tal es así que no se puede entender Europa sin él, o como dice la tan conocida frase de Whitehead, la historia de la filosofía son notas a pie de página de la obra de Platón. No se puede entender la historia de la filosofía sin la obra y la influencia de Platón.

El libro que consideramos hace una excursión por los diferentes momentos de la historia de la filosofía donde ha tenido lugar un renacimiento del platonismo. Siempre ha habido un triunfo de la espontaneidad dentro de la historia del espíritu. Los artículos son contribuciones de expertos internacionales de los diferentes períodos. Dillon sobre la herencia platónica en la Academia, O'meara sobre Plotino, Meredith estudia la influencia platónica en la patristica: Orígenes y Gregorio de Nisa, Geerlings profundiza en San Agustín, y así sigue toda la historia del pensamiento hasta llegar a Heidegger y Gadamer, estudiados por Otto Pöggeler. El libro termina con una buena bibliografía e índices de autores y conceptos filosóficos.- J. ANTOLIN.

LEMBECK, K.-H., *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 21,5 x 13,5, 169 pp.

¿Es posible decir qué es la fenomenología? Dándose cuenta de la dificultad de precisar en qué consiste la fenomenología, este libro ofrece una descripción topológica, tratando en la *primera* parte el contexto que obliga de concebir la filosofía en una manera nueva. Aunque la concepción original de Edmund Husserl, desde la cual las varias versiones contemporáneas en una u otra manera se hallan, no constituye la ortodoxia, ella sirve como modelo y 'prueba' para cualquier fenomenología. Eso da la razón para explicar 'la fenomenología de conciencia trascendental' en tres capítulos dedicados a temáticas husserlianas como método fenomenológico, autorreferencia, egología, constitución de cosa, espacio y tiempo, intersujektividad y mundo objetivo, teoría de ciencia, psicología intencional y fenomenología del mundo de la vida. Esta *segunda* parte termina con algunas observaciones sobre la estructura de las obras de Husserl. La *tercera* parte está dedicada al desarrollo fenomenológico. El autor describe brevemente cuatro tipos de reflexión fenomenológica, tres de ellas pertenecen al ámbito teórico y uno al práctico. Cuando la fenomenología ontológica, representada por el círculo de Munich y Göttingen, es un movimiento independiente, la fenomenología hermenéutica, representada por M. Heidegger, sigue siendo una visión radicalmente paralela a la de Husserl. El tercer tipo de la fenomenología moderna, el existencialismo, se basa en una investigación concreta de la vida humana en varios niveles, y está representado por J.-P. Sartre y M. Merleau-Ponty. En una manera diferente de toda la reflexión anterior, E. Levinas pone énfasis sobre la vida, y eso le hace un representante importante del último tipo, fenomenología ética o moral. Si estos son los diferentes tipos de la fenomenología contemporánea, ¿qué hay de común entre todos? En todas sus variantes la fenomenología trata de entender la situación humana en este mundo como una actitud de la conciencia y de la experiencia. A pesar de su brevedad este libro ofrece una buena introducción al pensamiento fenomenológico; y la selección de la literatura también es representativa.- P. PANDIMAKIL.

STARK, T., *Symbol, Bedeutung, Transzendenz. Der Religionsbegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Echter, Würzburg 1977, 23 x 15, 734 pp.

En este extenso estudio, que fue su tesis doctoral, el autor trata de precisar la función de la religión en el pensamiento moderno, apoyándose en las implicaciones religiosas de la filosofía cultural de E. Cassirer. Cómo y por qué el pensamiento de Cassirer es capaz de señalar el papel de la religión en la cultura, está explicado a base de la teoría de formas simbólicas. Estas no son puramente formas de pensar, sino también formas de vivir. Con esta orientación dada en la parte *preliminar*, es fácil ver por donde va el desarrollo de la tesis. La *primera* parte, que consta de cuatro secciones, explica, interpreta y critica la teoría del símbolo en la escritura de Cassirer, y pone de relieve la concepción del hombre como "*animal symbolicum*". Teniendo la noción del mito en el centro, el autor explica en la *segunda* parte, que la perspectiva genética-estructural de la filosofía de la cultura concibe el mito como punto constitutivo del sujeto cultural. La teoría del mito de Cassirer no es totalmente nueva. De eso se ocupa la sección "*mythos y logos*", seguido por una discusión de la perspectiva genética-estructural especialmente en relación con la idea del progreso hegeliano. La última sección de esta parte, que trata de la estructura de la conciencia mítica, introduce al lector a la noción de religión como forma simbólica privilegiada. La *tercera* parte, dedicada completamente al concepto de la religión según la filosofía cultural de Cassirer,

consta de cuatro secciones. Aunque Cassirer mismo no ha desarrollado una filosofía de la religión, las implicaciones de su teoría de las formas simbólicas servirán, cree el autor, para una moderna filosofía de la religión. Pues la religión no es sustituible con una combinación de ciencia, ética y estética. Las razones son varias: el desarrollo de la conciencia religiosa desde el mito al símbolo propio, la necesidad de un absoluto trascendente, la creación de la imagen del hombre según la idea de Dios, la función de la religión como fuerza cultural unificadora, etc. Esta parte se ocupa también de las religiones como budismo, judaísmo, cristianismo desde una perspectiva de la filosofía de la cultura, y discute los peligros de una regresión a la conciencia mítica superada por la religión. La parte conclusiva ofrece un resumen y crítica de los temas tratados.— P. PANDIMAKIL.

GRASSI, E., *Einführung in die humanistische Philosophie. Vorrang des Wortes*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, 13 x 20, 171 pp.

Según la idea tradicional, la esencia de la filosofía humanista renacentista, consiste en el redescubrimiento de los valores inmanentes del hombre y la creación con una nueva antropología que se identificaría también con la renovación del platonismo en el sentido cristiano. El objeto de este trabajo es demostrar que, frente a esta idea corriente, esa teoría es falsa. El autor defiende, con abundantes estudios de textos, que lo específico del Humanismo filosófico no es el problema del Ser, de la Metafísica tradicional, sino el problema de la palabra y del mensaje poético. Grassi es fundador de la cátedra para estudios de filosofía humanista de la universidad de Munich y director del centro italiano de estudios humanistas y filosóficos. Buen conocedor de Heidegger, ha escrito también sobre el humanismo y la retórica, entre otras muchas cosas. Se trata de un escrito muy sugerente e innovador que abre nuevos horizontes.— D. NATAL.

GERL, H.B., *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, 13 x 20, 220 pp.

Según la idea tradicional, el Renacimiento sería la actualización del arte, la ciencia y el pensamiento de los áureos tiempos clásicos y la ruptura con la Edad Media. Hoy se entiende el renacimiento como una nueva fase de un tiempo nuevo, un nuevo mundo y un hombre nuevo, un nuevo pensamiento, una nueva metodología, un nuevo concepto de naturaleza entre la ciencia empírica y la ciencia de la mística, como el descubrimiento de un nuevo espacio y un nuevo mundo que fundamentan las ciencias del espíritu cuyo centro será el hombre. Hoy se busca un nuevo horizonte de cara a una nueva época sin dar de lado a todo eso que ya sabemos. Con esta idea se vuelven a estudiar las claves del renacimiento como la política, el arte, la filosofía, la poesía, etc., y los grandes autores renacentistas como Cusa, de la Mirándola, Paracelso, los místicos, L. Valla y la teorías del lenguaje, la geometría, la antropología y la ciencia con autores como Vives, Bruno, Galileo y otros. Una obra muy sugerente. H.B. Gerl es autora de obras que se reeditan como su escrito sobre Guardini con cuatro ediciones o sus incitantes escritos sobre la mujer con dos ediciones.— D. NATAL.

SCHMID, P.A.-ZURBUCHEN, S. (Hrsgs.), *Grenzen der kritischen Vernunft*. Helmut Holzhey zum 60. Geburtstag, Schwabe Verlag, Basel 1997, 15 x 22, 314 pp.

Los centenarios y los jubileos son una excelente ocasión para hablar de los problemas que a todos nos interesan. Esto es lo que han hecho los editores y colaboradores de este volumen dedicado a H. Holzhey en su 60 aniversario. Holzhey ha escrito sobre el concepto kantiano de experiencia, sobre Cohen y Natorp, y sobre el neokantismo marburgués y sus fuentes entre otros temas. Este volumen que se dedica a profundizar en las fronteras de la razón crítica trata de adentrarse en la fundamentación de la Filosofía como ciencia. En estas serranías de las montañas de razón crítica es en las que brota y arraiga la Metafísica. En el primer capítulo tres especialistas en el siglo XVIII nos acercan a la situación de la Filosofía crítica. Se estudia después el joven neokantismo y se expone ampliamente la obra de Cohen y Natorp. Nos alegra especialmente esta mirada sobre Natorp pues con frecuencia se le olvida demasiado o se soslaya su importancia. También se estudia la obra de E. Cassirer en sus diversas fases y temas. Finalmente se tratan algunos aspectos de la Filosofía de Kant en relación con la ciencia y de Kant y Leibniz y su relevancia para la discusión actual sobre la filosofía científica y la metafísica. Se trata de una obra muy interesante que nos conduce de lleno a las entrañas mismas del kantismo y del estatuto científico de la filosofía.— D. NATAL.

ARENDT, H., *La condición humana*. Introducción de M. Cruz, Paidós, Barcelona 1996, 15 x 23, 365 pp.

En esta obra fundamental, H. Arendt modifica sustancialmente las teorías al uso sobre la condición humana. Para ella, es importante comprometerse pero es más decisivo ser honesto, veraz, pensar, distinguir el bien del mal, y en esto ser implacable, cultivar la responsabilidad sin fiar todo a la burocracia. Pues hoy, el espíritu humano camina entre tinieblas como dijo Tocqueville. A H. Arendt le gusta aclarar muy bien las cosas, intenta pensar sin barandilla, y no se considera ni conservadora ni radical. Cuando faltan principios y valores a los que apelar se impone el totalitarismo, el capitalismo arrasa con todas las leyes y lleva a la crueldad. Es un totalitarismo en el que todo es posible, los hombres están de sobra y las masas carecen de objetivos.

H. Arendt toma de Benjamin la idea de la historia como reconstrucción, tras romper con su *continuum* insensato. La identidad es la mayor trampa de la vida. H. Arendt se entiende a sí misma como una mujer sin patria, como judía errante y paria de la vida. Para ella, la vida contemplativa es la fuente de la libertad y nos sitúa en lo eterno. Los hombres mejores prefieren la fama inmortal a las cosas mortales. La experiencia fundamental del yo pensante es lo que dijo Catón: "Nunca estoy más activo que cuando no hago nada y nunca estoy menos solo que cuando estoy conmigo mismo".

Pero el hombre aislado es como si no existiera y esta es la soledad de las masas: Carecer de espacio privado, como el esclavo, es dejar de ser humano y deshacerse como hombre. Y sin embargo, no todo es pura política. El cristianismo, según Tertuliano, se aleja de la política: La izquierda no debe saber lo que hace la derecha, el único testigo es Dios...

La verdadera política debe consistir en decidir por el diálogo y no por la fuerza. El hombre desea participar y relacionarse. El valor humano supera la esclavitud. Las tareas de la vida se resumen en dar a luz (mujer) y alimentar (hombre), pero reducir la vida a su agobio más natural es falsificar al hombre. Mientras la necesidad natural agobia al hombre, la liberación de la esclavitud le devuelve su naturaleza. Esta relación natural, es fuente de la vida auténtica. Al esclavo le falta la capacidad de deliberar y decidir, de prever y elegir.

El ideal de la felicidad es el viejo ensueño de la abundancia para todos mientras la técnica encarna el sueño de la liberación del trabajo. La naturaleza es generosa, da todo a todos, pero el productor la toma como un objeto de presa a la que arranca el producto con la fuerza del trabajo. A los filósofos utilitarios de su tiempo, Lessing les preguntaba “¿Y cuál es el uso del uso?” (p. 172), o sea la utilidad de lo útil. Para el *homo faber* artesano, la sociedad industrial es filistea: su pensamiento es vulgar y su acción oportunista (p. 175).

Según Dante, en la acción se revela el agente, explica su propia imagen y nos dice quién es. El verdadero héroe es siempre alguien con rostro (p. 210). Una vida sin acción ni discurso está muerta como lo está la acción sin sujeto y rostro propio. Pero cuando el discurso de la guerra se impone anula al hombre antes de matarlo, el sentido común tiende a desaparecer, el hombre huye de sí mismo, se incrementa la superstición y la charlatanería, y la alienación social impone su ley. La persona verdadera se juzga por lo que es, el vulgo por lo que hace (p. 234).

La convivencia es esencial a la vida humana. La ciudadanía es compartir la vida con la palabra y los hechos. El gobernante monopoliza la fuerza y se cree poderoso. Pero la resistencia pasiva no violenta puede ser un gran poder. La tiranía anula la sociedad y su poder de convivencia. La igualdad y la isonomía es fundamental en la vida humana, pero los fines no justifican los medios, las cosas no se pueden hacer de repente.

Igual que en la ciencia, la investigación verdadera se produce cuando hago algo en lo que no sé muy bien lo que hago, como dijo W. von Braun. Eso mismo ocurre en la vida. Al hombre se le confía la posibilidad de iniciar siempre algo nuevo, pero hoy la velocidad alocada de las cosas lo arruina todo. Por eso, nunca acabamos de conocer realmente las cosas. Los científicos formulan sus hipótesis para disponer sus experimentos y luego usan los experimentos para comprobar su hipótesis. No obstante la ciencia ha dado, poco a poco, pasos decisivos. Como dijo Whitehead de Galileo y su telescopio: “Desde que un niño nació en un pesebre, cabe dudar de si ha acontecido una cosa tan grande con tan pequeño revuelo” (p. 286). La duda cartesiana ha llegado también al corazón de la ciencia. Y de nuevo Whitehead sentencia: “El cielo sabe qué aparente tontería puede el día de mañana quedar demostrada como verdad” (p. 316).

La edad moderna consiste en identificar la acción con la vida humana. Constituida en dimensión suprema del ser humano hirió fuerte al pensamiento y hasta la contemplación perdió su significado. Todo se centró en el hombre, se pasó de la naturaleza a la historia (Vico). Pero la inmortalidad no se consigue en la acción. La convicción de que el hombre sólo conoce lo que hace da el triunfo al fabricante que produce el fariseísmo más mezquino y fanático y el egotismo más autoindulgente con sus infinitas miserias (p. 336).

A pesar del humanismo, esa vida demasiado humana, de pura razón social, al fin lo dominó todo y se impuso la política. Sólo con el cristianismo la vida terrena pasó a ser el bien supremo del hombre que nadie le puede quitar y se hizo vida social. A su vez la ciencia cobró una gran resonancia, pero la prédica de Catón mantiene todo su valor... Como es fácil adivinar, toda la obra de Arendt ha cobrado de repente una gran actualidad pues ella llama de nuevo al hombre a lo esencial de su vida. Así que felicitamos a Paidós por esta nueva reimpresión.— D. NATAL.

FERRER, U., *La autodeterminación y sus paradojas. Diálogo entre el pensamiento anglosajón actual y los autores clásicos*, Universidad de Murcia, Murcia 1996, 14 x 20, 218 pp.

La libertad humana es una realidad paradójica. Por una parte, el hombre se determina pero puede no hacerlo. Además uno se determina a partir de un juicio pero este no es

suficiente para determinar a la persona. Además uno puede decidirse a algo pero luego puede arrepentirse de esa decisión. Por otra parte nos preguntamos si controlamos la motivación o ésta nos controla a nosotros. Nos determinamos a algo pero no parecemos estar convencidos. A veces parecemos autoengañarnos Y finalmente: ¿nos determinamos nosotros o nos determina algo ajeno a nosotros mismos?. Este libro aborda sistemáticamente el problema de de la autodeterminación, atendiendo a sus puntos de partida, connotaciones y características propias, y sus límites humanos, para desde esta base y en diálogo con los distintos pensadores clásicos y modernos responder a las aporías que la autodeterminación nos plantea. El autor, profesor de Ética de la Universidad de Murcia, ha escrito sobre fenomenología de la ética y otros temas, y esta obra que ahora presentamos desarrolla un tema como el de “la libertad en la acción” planteado inicialmente, en un contexto más comprensivo, en su libro *Perspectivas de la acción humana*.— D. NATAL.

MARTINEZ HERNANDEZ, J., *La experiencia trágica de la muerte*, Universidad de Murcia, Murcia 1995, 17 x 23, 180 pp.

Filosofar es prepararse a morir. Pero nuestro tiempo se ha dedicado a escamotear el problema de la muerte aunque luego se encontraba uno con el muerto en la familia, por lo que parece más sensato mirar las cosas de frente. Esto es lo que ha hecho el autor de esta obra. Porque la muerte y la violencia están ahí. Como diría Sánchez Ferlosio: “Siguen siendo los viejos dioses carroñeros, vestidos de paisano, con los nombres de Historia o Revolución, de Progreso o de Futuro, de Desarrollo o de Tecnología. Los mismos perros sangrientos con distintos aunque no menos ensangrentados collares”. Así se estudia la idea de la muerte en Schopenhauer, en Unamuno y en Heidegger. En el primero la muerte ilumina la existencia como si el hombre fuera un “animal metafísico” y como si su influencia oriental consolase al hombre de este tremendo destino. Unamuno considera al humanismo laico como un gran fracaso ante la muerte. Sólo el sentido cristiano de la inmortalidad, sin ser una solución mágica, nos orienta en la tragedia. Para Heidegger la muerte explica una vez más que el hombre no se fundamenta en sí mismo sino solamente en el ser. Es el predominio de la muerte frente al humanismo progresista. Pero también se recuerda a Camus, a Sartre y Nietzsche para exponer un humanismo trágico que no se rinde ante nada y se subleva ante la muerte. Con todos estos estudios, el autor trata de poner las bases de una “ética de la piedad” que reconoce nuestra condición mortal y solidaria frente a la muerte para vivir en paz con todos los hombres y lucha contra la guerra y contra toda muerte.— D. NATAL.

ZABALZA GOICOECHEANDIA, M.A., *La “Relación” en Leibniz. Significado y usos*, Eunat, Pamplona 1995, 24 x 16,5, 239 pp.

Este trabajo fue presentado como tesis doctoral en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra. Se trata de un estudio sobre la noción de *relación* en Leibniz, categoría ampliamente usada por Leibniz tanto en las obras lógico-científicas como en las filosóficas. Baste recordar cómo en sus trabajos acerca de la naturaleza, las nociones de espacio y tiempo son relacionales en clara contraposición a las posiciones de Newton. Habría dos usos formales de la noción de relación en Leibniz. La primera es la relación entendida como enlace de elementos, ésta es una relación que carece de razón suficiente. La segunda noción de relación es entendida como despliegue de una unidad en sus elementos genera-

dos de la misma relación. Esta sí tiene razón suficiente. Toda la primera parte de la obra se ciñe al estudio de estos dos usos, lo que el autor llama R-correspondencia y R-análisis. La segunda parte del libro se ocupa del estudio ontológico de la relación. La ontología leibniana revela un uso de la relación como relación en despliegue desde lo uno; así la relación es comprendida como inherente a un sujeto. El foco de la relación es, de este modo, la sustancia. El autor aprovecha, finalmente, para estudiar el problema de cómo conjuga Leibniz la libertad divina con la creación, dada la cuestión de que Dios crea libremente el mundo eligiendo el mejor de los posibles y que, en segundo lugar, la creación es hecha teniendo en cuenta las razones suficientes de los entes.— F. JOVEN.

GONZALEZ, A.L. (ed.), *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, EUNSA, Pamplona 1996, 21,5 x 14,5, 438 pp.

Bajo la dirección de Angel Luis González, un grupo de profesores de filosofía ligados a la Universidad de Navarra ha realizado una excelente obra de conjunto ocupándose del problema de Dios en Leibniz. Tras una introducción del editor que presenta la obra y expone las directrices generales del pensamiento de Leibniz en relación al tema, Andrés Fuertes estudia el argumento cosmológico; M^a. Socorro Fernández se ocupa de la demostración leibniana de la existencia de Dios por las verdades eternas; José M^a. Aguilar trata del argumento leibniano de la armonía preestablecida para demostrar la existencia de Dios; Consuelo Martínez estudia el argumento ontológico de Leibniz y, finalmente, Alberto Hernández analiza el argumento modal de Leibniz. Para darse idea de la solvencia de la obra baste decir que todos los trabajos son resúmenes de las respectivas tesis doctorales o tesinas de licenciatura de los autores, realizadas todas bajo la dirección del editor. En su conjunto es la mejor obra en español sobre el problema de Dios en Leibniz.— F. JOVEN.

THIEL, C., *Philosophie und Mathematik. Eine Einführung in ihre Wechselwirkungen und in die Philosophie der Mathematik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, 22 x 14,5, 364 pp.

Christian Thiel (1937-) es bien conocido como filósofo de la matemática y especialista en Frege. La obra que presentamos está concebida como una introducción a los problemas filosóficos que plantea la matemática. El autor señala que el origen del mismo está en diferentes conferencias y discusiones mantenidas sobre el tema a lo largo de los 20 últimos años, sin embargo hay que decir que la obra no es ninguna recopilación, sino una auténtica exposición sistemática sobre los principales temas tratados en filosofía de la matemática. Además, aunque no sea en una exposición histórica sistemática, los problemas son encuadrados en el contexto histórico en que surgen haciendo especial referencia siempre a las relaciones entre filosofía y matemática a lo largo del siglo XX. El primer capítulo se pregunta por el objeto de la matemática, una cuestión filosófica que no es igual a preguntar qué es la matemática, pues la respuesta esta última cuestión no implica una información sobre su objeto, sino sobre cómo se trata tal objeto y con qué herramientas. Mientras unos filósofos insistirán más en atenerse sólo a la actividad matemática (matemáticas es lo que los matemáticos hacen) despreocupándose del objeto, otros se esforzarán en buscarlo. Thiel trata claramente dicho tema exponiendo las diferentes respuestas que se han dado desde Platón y Aristóteles hasta las actuales, insistiendo en las consecuencias que ha implicado en el hacer matemático concreto la asunción de una u otra postura. Por más que se crea, la filo-

sofía no es ajena al hacer matemático. En sucesivos capítulos trata, entre otros, los temas de la aplicabilidad de la matemática a la realidad; la relación entre matemática, lógica y metamatemática; el infinito; la axiomatización y formalización; los límites de los métodos axiomáticos; la geometría; las antinomias y paradojas. Finalmente se ocupa de la crisis de fundamentos y de la discusión entre las diferentes escuelas de filosofía de la matemática. Termina insistiendo, una vez más, en la interacción entre filosofía y matemática. Una bibliografía y unos útiles índices de materias y autores cierran la obra. Hay que señalar, por último, que es una obra que bien pudiera traducirse al español dada la lamentable escasez de publicaciones que hay entre nosotros sobre el tema.– F. JOVEN.

WAISMANN, F., *Einführung in das mathematische Denken. Die Begriffsbildung der modernen Mathematik*. Hrsg. Heinz Jörg Claus, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, 24 x 16,5, xiii-184 pp.

Friedrich Waismann (1896-1959), nacido en Viena, matemático, entró a formar parte del Círculo de Viena de la mano de Schlick. Fue uno de los miembros más destacados del Círculo. Tuvo que huir de Austria tras la anexión nazi en 1938 y se refugió en Inglaterra donde fue profesor en Cambridge y después, a partir de 1948, en Oxford. Allí impartió filosofía de la matemática y filosofía de la ciencia. La obra que presentamos fue publicada en Viena en 1936, la segunda edición es de 1947. De esta última se ha hecho ahora la reimpresión. Ahora bien, esta obra de filosofía de la matemática de Waismann se desliga de las opiniones mantenidas en filosofía de la matemática por el *Tractatus* de Wittgenstein y por los autores del Círculo de Viena. Waismann trata de responder a la pregunta “¿qué es un número?”, asunto que –por cierto– compara con la pregunta agustiniana de “¿qué es el tiempo?”. Si no me lo preguntan lo sé, si me preguntan ya no lo sé. Hace ver Waismann que nos debemos fijar en el uso de la palabra “número”, aprendemos a usar los números. El sentido del término deriva de su uso. No podemos dar con una definición del concepto de número, sino sólo clarificar la gramática de dicho término. La matemática no consta de tautologías ni se puede fundamentar sobre la lógica. Frege, Russell, Ramsey, Hahn o Carnap están equivocados. La matemática no es más que una serie de sistemas deductivos que desarrollan deducciones a partir de presupuestos elegidos arbitrariamente. Sólo podemos describir la matemática, es decir, indicar sus reglas, nunca fundamentarla. Waismann manifestó una fuerte tendencia convencionalista usando respecto a la matemática términos y conceptos que aparecen en la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein. En el epílogo clarifica algo esta relación. El editor ha añadido una serie de notas y un prólogo. Ha sido una excelente idea reeditar esta obra.– F. JOVEN.

LARCHER, G. - MÜLLER, K. - PRÖPPER, T. (Hrsg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Friedrich Pustet, Regensburg 1996, 15,7 x 23,3, 277 pp.

Hansjürgen Verweyen (1936-), profesor de Teología Fundamental en Freiburg, publicó hace unos años un largo, complejo y difícil libro: *Gottes letztes Wort, Grundriss der Fundamentaltheologie* (Düsseldorf 1991). La obra que ahora presentamos es una *Festschrift*, con motivo del 60 aniversario del autor, en la cual 19 profesores analizan críticamente los diferentes aspectos de su obra. Verweyen va en busca de fundamentos. La razón postmoderna es relativista, contextual, determinada por la cultura y la historia. Ante ello Verweyen quiere establecer una fundamentación racional, intersubjetiva y universal, de la posibilidad

de la fe amparándose en la pragmática trascendental de Apel y en la filosofía de Fichte –autor que conoce profundamente–. Fichte mostró en una reflexión *trascendental* que el sujeto llega a la conciencia real de sí sólo mediante el acto histórico de reconocimiento por parte de otro sujeto libre. La pragmática trascendental de Apel con su comunidad ideal de comunicación y el reconocimiento absoluto del sujeto que en ella se produce le permite al autor redondear el tema comunitariamente más allá del solipsismo que se le puede achacar a Fichte. A partir de ambos Verweyen elabora una filosofía primera que establece la realidad de un sentido último y la respuesta de fe como la actitud más racional. En un segundo momento desarrolla una teoría de la revelación como automanifestación de lo divino y discute la posibilidad de reconocimiento de dicha revelación. Si hay un teólogo actual que cae dentro de la categoría de lo que los americanos llaman *foundationalism*, ese es Verweyen. De su obra se ha dicho –por ejemplo– que “... el haber querido buscar un fundamento racional de la fe que fuera presuntamente del todo independiente de la fe -una posición que no convence por su pura racionalidad abstracta- es, en mi opinión, el error esencial, en el plano filosófico, del intento efectuado por H. J. Verweyen... aun cuando lo que él dice contenga muchos elementos importantes y válidos...” (J. Ratzinger, *Communio* 19:1 (1997) 26). Pues bien, la obra que presentamos comenta diferentes aspectos de su filosofía y teología. Además, varios de los artículos se centran en la polémica que últimamente ha tenido con Lüdemann a propósito de las opiniones de éste sobre la resurrección y de las que Verweyen hizo crítica en el volumen 155 de *Quaestiones Disputatae* que él editó. Una completa bibliografía de las obras de Verweyen cierra el libro. Obra imprescindible para conocer su pensamiento.– F. JOVEN.

GADENNE, V. - WENDEL, H.J. (Hrsg.), *Rationalität und Kritik*, Mohr, Tübingen 1996, 22,5 x 15, vi-222 pp.

Racionalidad y crítica es un libro dedicado a Hans Albert en su 75 aniversario y engrosa el ya numeroso conjunto de publicaciones que hay sobre su obra. Todo él está consagrado al racionalismo crítico y recoge las contribuciones a un congreso sobre el tema celebrado en Mannheim en febrero de 1996. Tras una introducción de los editores, se incluye un artículo de Hans Albert (*Der Mythos des Rahmens und der Moderne Antirealismus*) y sucesivas colaboraciones de Wendel (*Fallibilismus und Letzbegründung*), Gadenne (*Rationale Heuristik und Falsifikation*), Keuth (*Rationalität und Wahrheit*), Bühler (*Ist die Logik psychisch real?*), Tegtmeier (*Kritik der modelltheoretischen Analyse des Messens*), Sukale (*Sinn, Wert und Fortschritt*), Schmid (*Das Problem der Normentstehung*) y Wettersten (*Eine aktuelle Aufgabe für den kritischen Rationalismus und die Soziologie*). En su colaboración, Hans Albert se mantiene impertérrito en su bien conocida posición. En esta ocasión se enfrenta a las corrientes que consideran el conocimiento y la verdad dependientes de un determinado marco, ya sea éste la cultura, un juego de lenguaje o un paradigma. No sólo trata de dar cuenta del pensamiento relativista postmoderno, sino también de las últimas corrientes alternativas al mismo, las cuales se van justo al extremo contrario y caen en el fundamentalismo. Un conocimiento racional sólo es posible si se acepta un falibilismo consecuente, un racionalismo metódico y un realismo crítico. Hay que decir que el resto de los trabajos mantiene, por lo general, un carácter crítico con el pensamiento de Albert y, en algunos casos, pretenden proponer vías evolucionadas de racionalismo crítico más allá de las ideas del fundador. Índices de autores y materias cierran la obra. Por último agradecer a la editorial Mohr su dedicación, ya de años, al tema.– F. JOVEN.

SCHABER, P., *Moralischer Realismus* (Reihe Praktische Philosophie 52), Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1997, 22 X 14,5, 406 pp.

Este trabajo, presentado en la universidad de Zürich, responde a un problema central de la metaética referente al papel que ocupan los juicios morales. El autor se pronuncia por la posición llamada realismo moral, es decir, favorable a que los juicios o razonamientos morales se pueden conocer. En los años 30, por influencia de Ayer y Stevenson, dominó la teoría antirrealista en la discusión ética. En los años 70 y 80 se evoluciona, a través de Murdoch, a posiciones más realistas. Los realistas afirman que los juicios morales como “la tortura a los hombres es moralmente reprobable”, o “es bueno que se ayude a los hombres que lo necesitan”, son verdaderos o falsos independientemente de las convicciones, sentimientos, deseos o intereses de las personas. Los antirrealistas consideran que los juicios morales no pueden ser verdad. Algunos los reducen a expresiones subjetivas o emociones; otros a preferencias, como el prescriptivismo de Hare. Dentro del antirrealismo no se puede hablar de ningún tipo de obligaciones morales, cada individuo o grupo tendrá que ver lo que le conviene o tiene que hacer.

Se pregunta también por las consecuencias de la versión propuesta del realismo moral para una teoría sustancial moral: ¿tiene esta teoría moral alguna importancia para la actuación recta? El autor dice que esta teoría del realismo moral da una interesante teoría consecuencialista de intereses, que es como llama a su teoría. Reconoce también que se puede ser consecuencialista pero antirrealista, como Hare.

El realismo moral no se queda sólo en los juicios sino que quiere también determinar los hechos morales. Nos encontramos con la difícil pregunta: ¿son los hechos morales idénticos a los hechos naturales? Aquí hay dos posiciones, la de nuestro autor que dice que hay cierta conexión, llamada naturalismo y la de los no-naturalistas: Nagel, Ross etc., quienes dicen que los hechos morales no son reducibles a cualidades morales. Estamos ante el mayor problema del realismo moral, cómo pasar de los juicios morales, de su conocimiento y descripción, a las acciones morales, y cómo guiar las acciones. Para Schaber los juicios morales tienen una fuerza práctica, quien aprueba o acepta un juicio moral, debe también estar motivado y actuar de ese modo; es decir, el razonamiento moral envuelve en sí una fuerza práctica. Si estás convencido intelectualmente de algo, debes poner la voluntad para que eso termine por convertirse en realidad. Se le puede objetar que un realista no puede tener en cuenta la fuerza práctica de los juicios morales.

Schaber se distancia de otras posiciones realistas, como la ética material de los valores de Max Scheler y el cognitivismo ético de Habermas, quien defiende que los juicios morales son capaces de verdad, lo que no es lo mismo que defiende un realismo moral. Tampoco Hare niega que algún juicio moral pueda ser verdad.

Schaber tampoco entra en las pretensiones de la fundamentación última que pertenece a una particularidad de la discusión ética en lengua alemana. En su propuesta no cabe tal discusión sobre la fundamentación, y él piensa que no es ningún déficit.

La obra tiene tres partes. La primera, los hechos morales, busca los fundamentos para hablar del realismo moral, así como la evolución y defensa de unos conceptos positivos de hechos morales. La segunda parte habla de las objeciones contra el realismo moral. Y la tercera de la importancia de los conceptos del realismo ético para una sustancial teoría moral.— J. ANTOLIN.

WANJOHI, G.J., *The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu Proverbs. The Kihooto World-view*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1997, 21 x 14, 272 pp.

El presente trabajo es un estudio hermeneútico de los proverbios Gikuyu y al mismo tiempo se profundiza en esta tribu africana, la más numerosa de las que viven en Kenia. A ella pertenecía Jomo Kenyatta, el fundador de esta nación. A través de este estudio el autor responde a la pregunta tan debatida si existe una filosofía africana. La filosofía africana, según nuestro autor tiene que ser auténticamente filosofía y auténticamente africana. Al estudiar las colecciones de proverbios descubre una filosofía básica, la metafísica, epistemología y la ética de la gente Kikuyu, al mismo tiempo que la aplicación a la filosofía de la educación, religión, sociedad y política. Los proverbios son ricos en los aspectos sapienciales, es decir, la mayoría de ellos tienen relación con dar consejos prácticos o cómo ver y afrontar los problemas de la vida. La filosofía africana, en este caso la Gikuyu aunque tiene una base metafísica va encaminada hacia la filosofía práctica. Como se puede ver, en la clasificación de los proverbios por categorías, aparecen proverbios lógicos, metafísicos y epistemológicos, pero la mayoría corresponden a las relaciones humanas. La función primera del discurso es comunicar un significado o un mensaje. El proverbio es el ornamento del discurso, los proverbios y las historietas son la crema del lenguaje, un discurso sin proverbios es como una comida sin sal. Termino con un proverbio: *Ni wega Muthungu! Thi gwot-he thakame no imwe, Ngai no umwe!* "Bien, oh europeo! toda la tierra tiene sólo una sangre, hay sólo un Dios". Es una expresión de la universalidad de la raza humana, el tener todos la misma sangre y el que haya un sólo Dios. Proverbio que sirve para hermanar a todos los humanos y que es importante en los momentos que estamos viviendo de nacionalismo o tribalismo en varios países africanos, según las noticias que nos llegan. Los últimos conflictos en Kenia también pueden tener una raíz tribal. Por eso al escuchar proverbios como este u otros sobre el sentido de comunidad y la no-violencia, le viene a uno la idea de potenciar y educar en estos valores tradicionales.— J. ANTOLIN.

Historia

RUIZ DE LOIZAGA, S., *Los cartularios Gótico y Galicano de Santa María de Valpuesta (1090-1140)*. (Segunda parte), Diputación Foral de Alava, Vitoria 1995, 24 x 17, 214 pp.

Precedido por una presentación de José M. Ruiz Asensio, profesor de Paleografía y Diplomática de la Universidad de Valladolid, aparece este estudio, que tiene como objeto propio la edición de los documentos 79-178 relativos al monasterio de Valpuesta (Burgos), en plan de continuación o segunda parte de los documentos ya editados por M^a. D. Pérez Soler en Valencia en 1970, para el período 804-1087.

El autor hace previamente un estudio de los dos becerros o cartularios que contienen esta documentación, conocidos con los nombres de "Becerro Gótico", el primero, y "Becerro Galicano", el segundo. Ambos están conservados en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, con las signaturas 1166B el primero y 1167B el segundo. En este estudio explica el autor el valor intrínseco de esta documentación y el alcance de las ediciones parciales que de ambos se habían hecho por parte del hispanista francés L. Barrau-Dihigo, M. D. Pérez Soler y García Sáinz de Baranda.

Este libro se limita al material posterior a la supresión de la diócesis de Valpuesta (1087), la parte que no tenía una edición adecuada, pues no lo era la que en 1935 hizo Sáinz de Baranda, llevada a cabo sobre la copia tardía (s. XVIII) de la *Colección Salazar y Castro* de la Academia de la Historia.

El estudio es técnicamente impecable y un acierto la idea de colocar en columnas el texto de los dos cartularios, como señaló ya el presentador, pues permite comprobar hasta qué punto la copia transmitida por el Cartulario o Becerro Galicano es una copia-adaptación-traducción del clérigo Rodrigo Pérez de Valdivielso, que fue quien escribió el entero códice en el siglo XII. El más antiguo y original Becerro Gótico había sido escrito por diversas manos en el largo período 804-1087.

Al estudio paleográfico y codicológico de ambos manuscritos del editor (pp. 3-39), siguen las páginas de los documentos, numerados según los dos manuscritos, con oportunas notas ilustrativas (41-148). Completan el libro los índices, que son: uno de los documentos, incluyendo la colección completa desde el 1 hasta el 178 (pp. 149-171) y dos índices, onomástico y toponímico, por separado, primero del Becerro Gótico (pp. 173-193) y después del Becerro Galicano (pp. 195-210).

Nos parece un estudio ejemplar en su campo y el examen del Becerro Gótico, con su gran antigüedad, puede aportar datos sobre el origen de la lengua castellana, pues presenta un lenguaje híbrido de latín decadente y de castellano incipiente, que no podrá menos de comprobar el lector que repase estas páginas. Felicidades al autor por este su hermoso trabajo.- C. ALONSO.

RUIZ DE LOIZAGA, S. - DIAZ BODEGAS, P. - SAINZ RIPA, E., *Documentación Vaticana sobre la diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño (463-1342)*, Logroño 1995, 24 x 17, 311 pp.

El presente libro edita 287 documentos latinos del Archivo Vaticano relacionados con la historia multiseccular de la diócesis de Calahorra, en sus límites geográficos no actuales sino en los que a lo largo de la historia lo fueron y para un arco de tiempo muy amplio, desde el año 463 hasta el 1342, es decir, desde la antigüedad cristiana hasta mediados del período de la estancia de los papas en Aviñón.

Los tres compiladores, todos ellos expertos en la materia, como lo demuestran sus escritos especializados, explican en la introducción que precede (pp. 7-19) los conceptos fundamentales que debe conocer el lector antes de adentrarse en la lectura o consulta del texto: serie de papas, fondos examinados, criterios de transcripción, etc., etc. Sigue la bibliografía específica (pp. 23-27) consultada durante la elaboración de este libro.

El texto de los documentos, en su mayoría bulas, se da por extenso, con la indicación para cada documento de la fuente de donde ha sido tomado. A cada documento precede el sumario o regesto en español. Llevan también algunas notas, sumamente escuetas y esenciales.

Una obra como ésta sería parcialmente inutilizable si no dispusiera de unos buenos índices, que faciliten la búsqueda del dato que interesa. Los tiene este libro y son tres: de "incipit", cronológico de los documentos y de personas y lugares (pp. 285-311).

Se añade así este libro a la serie de obras de otros estudiosos que han investigado en el mismo Archivo Vaticano para ilustrar otras áreas geográficas y otros períodos. Los principales los señalan los autores en las pp. 9-11 de la Introducción. No podemos menos de alegrarnos por el éxito que supone la publicación de esta obra, que honra a los compiladores y a la institución -la Comunidad Autónoma de la Rioja- que lo ha patrocinado.- C. ALONSO.

RUIZ DE LOIZAGA, S., *Lengua y cultura en Alava (S. XI-XII)*, Ed. La Olmeda, Vitoria 1995, 21 x 15, 182 pp.

Sobre la base de los documentos contenidos en el Cartulario de Valpuesta (804-1140), que tenía transcritos entonces y que publicó un poco más tarde, el autor aborda en este libro diversos aspectos de la vida socio-cultural de la región ubicada en la cuenca de los ríos Omecillo-Ebro, a la que se refieren principalmente los documentos del cartulario.

En los tres primeros capítulos analiza múltiples cuestiones relacionadas con la toponimia, la onomástica y las instituciones jurídicas, sociales y económicas de la región. Dirige después la atención en los tres capítulos siguientes a los escribas del precioso códice, al lenguaje de la región y al léxico del cartulario. Ilustran el libro 12 páginas con fotografías en blanco y negro de paisajes y monumentos del territorio estudiado, ilustración que se completa con algunos mapas colocados al principio.

Se trata de un análisis riguroso, bien fundado en los datos que resultan del cartulario, del que cita constantemente las expresiones -híbrido del latín medieval y castellano incipiente- que le sirven para demostrar sus afirmaciones. No faltan citas oportunas de otros autores de reconocida fama en esta materia así como de otros cartularios contemporáneos ya editados, de los que ofrece al principio la bibliografía.

Felicitemos al autor por este trabajo, uno de los muchos frutos de su laboriosidad de muchos años en Roma.- C. ALONSO.

Espiritualidad

HERVAS, J.L., *Entrañados en Cristo. La Mística Teológica de Fray Luis de León*, Ediciones Eunat, Pamplona 1996, 24 x 16, 385 pp.

El autor divide su estudio en tres partes: *Cristo en Fray Luis, nuestra unión con Cristo, la mística luisiana*. Hervás utiliza sobre todo *De los nombres de Cristo* y el *Comentario a los Gálatas*, donde Fray Luis aborda la doctrina paulina sobre nuestra vida en Cristo (p. 15).

En la primera parte: *Cristo en Fray Luis* (pp. 19s), el autor cita, al efecto, los nombres: *Faces de Dios*, donde se habla la manifestación del Cristo total (p. 24); *Camino*, porque, si no es poniendo las pisadas en Él y siguiendo su huella, ninguno va al cielo; *Pastor*, porque gobierna interiormente a las almas y combina perfectamente su autonomía y libertad con el poder omnímodo de Dios (pp. 24-25); *Monte*, que encierra todo tesoro y es fuente y minero de toda gracia y virtud; *Padre del siglo futuro*, porque Cristo es autor y padre del renacimiento espiritual (p. 25); *Rey de Dios*, en el que Fray Luis toma del salmo 109 el apelativo de "príncipes" para el pueblo de Dios (p. 26); *Príncipe de la paz*, en el que Marcelo, en nombre de Fray Luis, describe la gracia a partir de la contemplación del agua, que iba sosegada y pura, relucían en ella en espejo todas las estrellas del cielo y parecía como otro cielo sembrado de hermosos luceros (pp. 26-27); *Esposo*, que es un verdadero tratado esponsal con Cristo; *Hijo de Dios*, en el que presenta a Cristo dentro del alma, que nace, crece y llega a la edad madura (p. 27); *Amado*, que habla sobre el amor a Jesucristo, sustento del mundo, con expresiones parecidas a las empleadas en el Cantar, etc.

El autor divide también la poesía de Fray Luis, cronológica y temáticamente, en tres etapas: Antes de la cárcel, p. ej: ¡Qué descansada vida! etc. (pp. 27-28); el tiempo transcurrido en la prisión, que confiere profundidad y acentos personales al poeta (p. 41); después de la cárcel, que muestra su evolución a la oda moral, tendencia iniciada antes de 1572 (p.

45). Explica cómo en la doctrina luisiana, la unión con Cristo hunde sus raíces en la primacía de Cristo (p. 47), y cómo Fray Luis aprovecha cualquier ocasión para cantar las glorias del Redentor (p. 50). Recuerda que, en la mente de Fray Luis, Dios predestinó a las criaturas racionales en atención a Cristo y para su gloria (p. 58) y, predestinados los hombres, previó el pecado de Adán y, sólo entonces, determinó que la Encarnación, ya decretada, fuera en carne pasible (p. 59). En otras palabras: En la mente de Fray Luis, Cristo habría existido aunque Adán no hubiera pecado. Cita, a este fin, estas palabras suyas: "... La Encarnación del Verbo fue decretada por Dios para conseguir muchas cosas y muy buenas, a saber: para mostrar la gloria divina y comunicar del mejor modo su bondad, para perfeccionar el universo, divinizar a los hombres, etc". (p. 62). Afirma también que el gran mérito de Fray Luis está en haber hablado directamente con tanta fuerza de Jesucristo, sin sistematizar los medios para llegar a El. Recuerda también la "Oda a la Ascensión", como una de las más hermosas expresiones de devoción Cristocéntrica (p. 83). Y nuevamente cita los nombres: *Camino* para todos, porque Cristo es el principio universal de santidad y virtud (p. 88); *Amado* por antonomasia, por tantísimos amigos (p. 91). Subraya, finalmente, cómo para Fray Luis, la perfección es un "crescendo" de caridad e íntima unión con Dios hasta que Cristo sea el único que viva plenamente en nosotros (p. 96).

En la segunda parte: *Nuestra existencia en Cristo* (pp. 105 ss), el autor centra de nuevo su estudio en los Nombres: En *Padre del siglo futuro*, dice que en la Resurrección de Cristo comenzamos a nacer, para nacer de hecho después (pp. 101-102), y precisa que nosotros no somos solamente solidarios con Cristo, sino de alguna manera somos también hijos suyos (p. 107), y cómo, para Fray Luis, la "capitalidad mística" con Cristo se realiza plenamente en los predestinados a la gloria (p. 114). Alude así mismo a los cinco nacimientos que Fray Luis describe en *Hijo de Dios*: Nacimiento "eterno" de Dios, "temporal" de María, "pascual" en la Resurrección, "espiritual" en la Eucaristía, nacimiento "por la gracia" en el alma del justo (p. 135), y precisa que este último nacimiento depende del dinamismo intrínseco de Jesucristo y de la medida de acogida del alma, purificándose y vaciándose de sí (p. 137).

Al hablar en de la "divinización del hombre", (pp. 145 ss) el autor apoya de nuevo su argumentación en los Nombres: En *Rey de Dios* recuerda la gran condición del cristiano, que no puede conformarse con menos que el endiosamiento, y que la posesión de Dios, más que una visión intelectual o un amor perfectísimo, es una una unión que llega a identificar (p. 146); en *Príncipe de la paz* define la gracia como una deidad y una como figura viva del mismo Cristo, que, puesta en el alma, se lanza en ella y la deifica (p. 147); en *Esposo* subraya que la gracia no es sólo divinización, sino también cierta participación del bien presente en la naturaleza humana de Jesucristo (p. 155), y que en todo ello poco hace el hombre y muchísimo Dios (p. 160). Hace alusión también a las metáforas de "metal" y del "madeiro al rojo", transformados por el fuego, lo mismo que habla en la *Noche* san Juan de la Cruz (p. 193). Resalta, al hablar de la "La Eucaristía", la fuerza expresiva de Fray Luis, que busca términos inusitados: "frangi, teri, decoqueri", para indicar el trabajoso proceso de nuestra cristificación (p. 225). Al hablar de "La nueva existencia cristiana" (pp. 241 s), afirma que Fray Luis es un místico de la realidad objetiva de nuestra incorporación a Cristo y que, a pesar de su modestia, él mismo no debía ser ajeno a al don divino de la "mística experimental", y que, por tanto, debe contarse entre los místicos experimentales (p. 254).

En la tercera parte: *La Mística Luisiana* (pp. 261 ss), Hervás expone su opinión acerca del misticismo de Fray Luis, cuestión controvertida, principalmente por la diversidad de perspectivas con que se ha abordado (p. 263). Presenta, al efecto, tres preguntas de algunos filósofos, teólogos, etc., sobre la obra de Fray Luis (pp. 263-264) y luego dice: "Intentaré demostrar que la verdadera "mística" de Fray Luis es la telogía de la unión con Cristo, aunque esa unión pueda no corresponder a experiencia personal alguna" (p. 164).

En su reflexión sobre el "Misticismo experimental" (pp. 289 ss), dice: "Se ha defendido más arriba la propiedad de dar a Fray Luis el título de escritor místico, partiendo de lo que podríamos denominar "experiencia de los efectos de Dios en la armonía de la creación". Entre varios autores que defienden la experiencia mística en Fray Luis, cita especialmente a Olimpia Bertalia, principal defensora del "misticismo" luisiano en sentido estricto (pp. 301-302). El autor afirma más adelante que la mística de Fray Luis es más teológica que experimental y dice que estos dones Fray Luis, aunque los deseó siempre, él no los consideraba sustanciales, y que, en su búsqueda, siempre insatisfecha de la experiencia mística, de rechazo se nos convirtió en un tratadista excelente de su naturaleza y fundamento ontológico: la identificación con Cristo (p. 324). Al tratar "Misticismo teológico", expone su tesis principal: "El misticismo de Fray Luis es un "misticismo teológico", es decir, más de la realidad que de la experiencia, y ontológico más que experimental, que aporta más lo mucho que dijo acerca de la identificación con Cristo, que lo poco que adivinamos de su personal vivencia al respecto" (p. 325). Y también, más adelante: "Lo que hemos intentado reeplejar en el cuerpo del presente trabajo, llámese como se quiera, es la vida mística, la gozosa realidad cristocéntrica que él describe y que viene a ser la vivencia objetiva de la Encarnación" (p. 331)

El autor dice al final estas palabras, que pueden considerarse como un resumen de todo su estudio: "La verdadera mística es la mística del bautismo. Así lo juzga en el fondo nuestro agustino. Aunque llegó en algún grado a conocer de modo extraordinario a Dios y nos lo hizo entrever con sus escritos, y aunque paladeara su Cruz, nos dejó un legado mejor con su extraordinaria teología, fundada en la Escritura y en los Padres, acerca de la unión del cristiano con Cristo. Llámese como se quiera, se trata de una realidad cuya descripción merece un conocimiento y meditación mucho más generalizada entre el pueblo fiel, llamado en Cristo a la plenitud de su vocación bautismal" (p. 335).

El estudio de Hervás, denso en sí mismo, puede servir, sin duda, de base para otros trabajos en esta línea de nuestro enraizamiento en Cristo.- S. GONZALEZ.

WOJTYLA, K., *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética* (Serie pensamiento 2), Ediciones Palabra, Madrid 1997, 21 x 13, 367 pp.

En esta ocasión, Ediciones Palabra nos presenta una obra inédita en español. Se trata de una serie de artículos de filosofía y ética del que ahora es Juan Pablo II. Se trata de una obra interesante por lo que supone de mejoras en la comprensión de la doctrina del actual pontífice, e incluso, prescindiendo de este dato, por su propio valor como obra filosófica.

Se trata de una colección de diferentes artículos publicados en Polonia por el entonces cardenal Karol Wojtyla. En ellos se recoge una comprensión y fundamentación particular de la ética, de corte convencidamente deontológico, encuadrada, aunque con particularidades, en la escuela tomista. El autor hace gala de una profunda erudición filosófica y teológica, al mismo tiempo que de una mentalidad sumamente dialogante que es capaz de asumir propuestas de diferentes corrientes de pensamiento y de fundamentación de la ética (desde la escolástica hasta Kant, sin hacer de menos a Hume, Scheler o al utilitarismo inglés).

Una obra interesante de filosofía-teología de la fundamentación de la moral. Humanista en una situación difícil (la nación soviética), audaz en su visión del hombre, realista en su visión del mundo y de la situación obrera en Polonia y enriquecedora por su actitud dialogante.- R.A. CAPILLA.

JUAN PABLO II, *Desde París a los jóvenes*, Ediciones Palabra, Madrid 1997, 13,5 x 20, 156 pp.

El libro “Desde París a los jóvenes” consta de tres partes. Una primera a modo de introducción, por Jesús Urteaga, donde invita a la juventud actual a tomar postura ante los nuevos retos hacia el año 2000 tales como recomenzar de nuevo, ser testimonio de Cristo ante la sociedad, rezar por las vocaciones, amar sirviendo (porque es amor el que construye la sociedad y prepara para la eternidad), el amor al prójimo para construir una sociedad más fraterna. Todo esto teniendo en cuenta que el Señor no nos abandonará en nuestro camino y nos ampara la Madre de todos, Santa María.

Una segunda parte donde Darío Chimento nos presenta las crónicas de las jornadas de manera amena y distendida con numerosas anécdotas. Se pone de manifiesto el carácter alegre, abierto y comprometido de la juventud cristiana mundial, una cierta preocupación por la salud del Papa y su valentía en ciertos actos como la visita a la tumba de su amigo Lejeune, defensor del no-nacido.

Para haberse celebrado en un país laico se desbordaron las previsiones y la prensa francesa así lo atestiguó.

La tercera parte son las distintas homilias y discursos del santo Padre dirigidos a jóvenes, religiosas..., así como saludos en distintos idiomas y discursos de las más altas personalidades francesas.– M.A. LOPEZ-BLANCO.

DELICADO BAEZA, J., *Para un examen de conciencia en la Iglesia*, BAC, Madrid 1996, 21 x 14, 177 pp.

A monseñor Delicado Baeza, arzobispo de Valladolid, le recuerdo, como escritor, desde los lejanos días en que escribió un libro –entonces muy actual– sobre la crisis del sacerdocio, titulado *Esperando a Godó*.

Desde entonces, aparte la amistad con que me honra y que yo he agradecido siempre, le he seguido en sus diversos escritos, como pastorales y las breves cartas que ha ido publicando en la prensa local.

Esta vez, ante el *Año 2000*, tan cercano ya, y ante el documento *Tertio millennio adveniente* del papa Juan Pablo II, monseñor Delicado Baeza reflexiona e invita a la reflexión del lector sobre el mismo, con sinceridad, siendo realistas y también consecuentes con nuestro credo de católicos.

Porque, como leemos en la breve *introducción*, “no es cuestión de lamentaciones y de echar la culpa a *los otros*, olvidándonos de la nuestra e inhibiéndonos en nuestras responsabilidades. El momento histórico es un tiempo de gracia y conversión para todos”.

La Iglesia –viene a decirnos nuestro piadoso prelado–, “pueblo peregrino en la historia”, es germen del Reino de Dios, que lo anuncia a todos los hombres.

Entra luego en el análisis de la carta del papa y divide su libro en diez capítulos, que van desde una conciencia personal y eclesial, hasta la reflexión sobre el Vaticano I y el tercer milenio, pasando por un examen de conciencia a fondo de la misma Iglesia, así como de sus métodos eclesiales, responsabilidades, testimonio en el servicio al hombre, junto con las crisis e incertidumbres que se han originado y siguen dentro de la misma.

Al final, un toque a la fidelidad al Evangelio y al Espíritu Santo, pues sin esto, ni las técnicas mejores, ni la preparación más refinada de los evangelizadores, ni los mejores esquemas harán fecundos los trabajos por el Reino de Dios.– T. APARICIO LOPEZ.

GRÜN, A., *La oración como encuentro*, Narcea, Madrid 1997, 13,5 x 21, 213 pp.

Tema interesante el del librito que presentamos. “Noli foras ire”, había dicho ya S. Agustín, “dentro de ti se halla la verdad”. En el encuentro consigo mismo se verificará inicialmente en Agustín el encuentro con Dios hasta hacer de él, andando el tiempo, un “hombre hecho de oración”. Dios te encuentra si estás en tu casa. El ¿quién soy yo? me llevará al ¿quién eres Tú? Dios me llama por mi nombre y su voz resonará donde estoy según lo que soy y no según lo que no soy. De este mutuo encuentro interior brotará el diálogo con Dios sobre lo que inquieta a mi corazón. “El santo ora con su esperanza, el pecador con su pecado”, etc., le llevará a la intimidad con Dios. Esta oración, como experiencia de mi realidad pecadora, originará la oración de petición, sobre todo, de aquello que de ninguna manera puedo conseguir con mis propias fuerzas y, por lo mismo, Dios me concederá, pues es fiel a su palabra de “pedid y recibiréis”. Y será en el silencio de Dios en nuestra intimidad donde aparecerá la respuesta del que me mira, me ama y engendrará el deseo vital más intenso del Tú, de Dios. La oración de encuentro con Dios llevará también a la oración de encuentro con los hermanos... La “lectio divina”, la adoración y la conversación con Dios serán como ejercicios de ese encuentro vital del “hombre hecho de oración” como sucedió en S. Agustín.— F. CASADO.

CENCINI, A., *Vida en comunidad: reto y maravilla*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1997, 21 x 13, 263 pp.

La vida religiosa y, diríamos que también, la vida cristiana, llevan consigo el ser la comunidad de la familia de Cristo. Al tratar de la vida consagrada, la enseñanza conciliar nos recuerda que es un don divino que no se da solamente como perfección individual sino como un reto de comunidad fraternal con los hombres, como un carisma al servicio de un proyecto de Dios. Tiene que ser un símbolo que “pueda y debe mover eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vida cristiana”. Si es necesaria la aculturación teológica y catequística, debe ser una especialización de los religiosos la inculturación mediante la comunicación vivencial de la espiritualidad. Todo esto respondería también a la tarea que se ha propuesto la Iglesia en la “nueva evangelización”. La vida consagrada debe ser como la vía descendente del Espíritu de Dios al mundo para unirlo en la fraternidad. Por otra parte, la fraternidad espiritual de esa sociedad en la que se desarrolla la vida consagrada tendrá en ésta un estímulo y una fuerza para ascender hacia Dios. La vida consagrada vendría a ser como la escala de Jacob entre Dios y los hombres, siendo Dios el centro de la vida en la sociedad y de la vida religiosa, que es su fermento... Este es el reto que tiene planteado la vida consagrada y que constituye el contenido de la primera parte de este libro. La segunda parte hace referencia al documento *La vida fraterna en comunidad*, de 1991, señalando modelos que, en su conjunto, contribuyen a dar una imagen más o menos inédita de la comunidad religiosa en sus aspectos relativamente nuevos, modelos de referencia como el *trinitario* con su perfectísima unidad en la gran disparidad entre las tres Personas divinas; el modelo *antropológico* de racionalidad dialéctica interna y al mismo tiempo de vulnerabilidad que tiene que ver con el pecado y que impide una verdadera experiencia de la fraternidad (individualismos, narcisismos, manía de auto-realización, envidias, celos, egoísmos); a pesar de todo esto, será este hombre el llamado a crear la comunión con Dios y con los demás. Finalmente tendríamos el modelo *eclesial* como apertura misional para la construcción de la comunidad en fraternidad. Es la “maravilla”

que debe responder al "reto" planteado por el don del Espíritu de Dios hecho a los hombres.- F. CASADO.

PELLITERO, R., *Sacerdotes seculares, hoy*, Ediciones Palabra, Madrid 1997, 21 x 13,5, 132 pp.

Estamos delante de un libro que quiere dar un poco de luz al difícil mundo del sacerdocio diocesano. El autor, sacerdote profesor de la Universidad de Navarra, va haciendo primero un recorrido histórico del problema del sacerdocio secular. Pero el enfoque que da el autor puede caer en un retroceso de la teología del Concilio Vaticano II, al querer poner espacios propiamente sagrados, haciendo una crítica al culto cristiano tal como lo hace Y. Congar (p. 46-47 y 102-103). También me parece preocupante el que el sacerdote secular se tenga que configurar con Cristo Cabeza y Pastor de la Iglesia (p. 76-77), como si fueran los presbíteros los únicos que puedan pensar en bien de la Iglesia.

Sin embargo tiene nociones buenas, como basar la espiritualidad sacerdotal secular en una búsqueda de la santidad, propia de todo cristiano, desde su propia ordenación sacerdotal, abriéndose a otros carismas para el bien de la Iglesia local y, por tanto, universal. Esto le aleja del peligro de querer santificarse haciéndose igual a los religiosos, porque en el fondo no veo claro si distingue la vida religiosa del sacerdocio secular. Por ejemplo, durante medio libro, al hablar de vida religiosa, sólo habla de los monjes, y la vida religiosa es mucho más amplia que los monjes, aunque la vida monástica tenga gran importancia para la fe.- C.J. ASENSIO.

GAZZONI, G., *Encrucijadas de la fe. Preguntas y respuestas sobre la existencia cristiana*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1997, 20 x 13, 142 pp.

Tenemos ante nosotros una muestra más de lo complejo que resulta creer para muchos cristianos, o para muchos que se acercan a la fe cristiana. Prueba de ello es el presente libro que nos presenta la editorial Ciudad Nueva. En él se recogen preguntas que iban llegando a la redacción de la revista "Ciudad Nueva" y que el autor ha recopilado y ampliado para dar respuestas a tanta confusión como hay hoy día. Es de señalar que son preguntas de lo que realmente preocupa a la gente de la calle. Junto con preguntas más secundarias para la fe cristiana, son reseñables aspectos muy importantes como el misterio de Dios, las Escrituras, Cristología, la creación, y por supuesto, la pregunta que nunca se deja uno de hacer: el más allá. Lo principal y su mejor acierto es que sabe dar una respuesta clara, cercana y de fácil comprensión sin que eso mismo sea sinónimo de falta de rigor.- C.J. ASENSIO.

DECLoux, S., *¿Tiene sentido la vida religiosa? (La barca de Pedro 3)*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1996, 22 x 15, 183 pp.

A raíz de la actual crisis por la que camina la Vida Religiosa, el autor nos propone una reflexión fruto de la estructuración de una serie de conferencias en lo que ahora ha pasado a ser un libro. Los distintos temas se desarrollan en cinco capítulos, el primero de los cuales se dedica a confrontar el mensaje de la Vida Religiosa con los interrogantes que se plantean desde el pensamiento de Marx, Freud y Nietzsche, dándoles una respuesta desde la

reflexión sobre los votos de pobreza, castidad y obediencia. Los capítulos desde el segundo al quinto giran en torno al tema de la formación tanto inicial como permanente y los problemas que suscitan. El capítulo sexto se centra en la pobreza religiosa, intentando dar una explicación de ella desde sus orígenes. El capítulo séptimo aborda el tema de la vida contemplativa y finalmente, en el capítulo octavo, el autor hace una síntesis breve de espiritualidad ignaciana a partir de dos líneas de fuerza como son el discernimiento y la contemplación en la acción.– A.J. COLLADO.

AVENDAÑO, J.M., *Huellas de Dios en las afueras de la ciudad* (Cuadernos 5), Narcea Ediciones, Madrid 1997, 19 x 12, 143 pp.

“Llevar la vida a la oración y hacer oración desde la vida”, es quizá la conclusión más adecuada que surge rápidamente en la mente de aquel que se deje atrapar por la lectura de este pequeño libro, lleno de vida cotidiana, trabajo, sufrimiento, sencillez, alegría, lleno de Dios en cada página. El autor nos acerca de forma sencilla una profunda vivencia de la realidad menos favorecida en la que nos introduce ya sea a través de relatos, ya de reflexiones, ya de oración...

Un libro con el que se identificarán rápidamente todos aquellos que conozcan realidades semejantes a las que en él se describen, y que también llamará poderosamente la atención de los que aún no las conocen, proporcionando en ambos casos un excelente elemento de apoyo para la oración o la reflexión.– A.J. COLLADO.

ZUERCHER, S., *La espiritualidad del eneagrama. De la compulsión a la contemplación*, Narcea Ediciones, Madrid 1996, 21 x 13'5, 194 pp.

Bastantes libros nos están llegando últimamente acerca de la teoría del eneagrama, descripción de sus principios básicos, elementos, orígenes y funcionalidad. La autora de este libro, basándose en su larga experiencia de más de veinte años trabajando sobre este método, intenta ir un poco más allá de todo eso y se propone mostrar una *reflexión sobre la experiencia humana universal descrita en el eneagrama desde una perspectiva cristiana*. El libro constituye una sugerente invitación a seguir un camino de crecimiento personal desde el conocimiento de lo que cada uno es y la reconciliación consigo mismo, postulando que sólo partiendo de una actitud básica de humildad se hace posible la conversión final a una vida plenamente cristiana.– A.J. COLLADO.

GARCIA RUBIO, S., *A solas con el Evangelio*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo del Escorial 1997, 13 x 19,5, 151 pp.

Es un libro bueno para meditar, pero es, en ocasiones, un poco pesado debido a que sólo tiene citas bíblicas que se acumulan para afirmar una cosa, y esto resulta algo excesivo. La forma de escribir también varía. En ocasiones parece poético y en otras es más prosaico. Con todo, no deja de ser un libro que puede ayudar a reflexionar sobre algunos aspectos de la vida de Jesús, sobre todo en su mensaje y en la pasión.

Sirve muy bien para todo tipo de gente, tiene reflexiones muy hermosas.– A. FERNANDEZ.

GONZALEZ PÉREZ, R., *La homilía hecha oración. Un estilo nuevo de homilía. Ciclo C* (Edelweiss 38), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1997, 21 x 13, 253 pp.

El libro recoge todas las lecturas de los domingos del ciclo C y de algunas solemnidades, por lo que es muy completo en este tema. El libro está bien estructurado, pues primero habla sobre cada pasaje de la Escritura dando una visión general de la lectura a modo de resumen, reconstrucción histórica del cómo y por qué del libro en que se encuentra, y luego, en la segunda parte, hace una pequeña reflexión sobre el Evangelio a modo de oración, en el que saca unas cuantas ideas para preparar la homilía. Las pinceladas que da sirven tanto para la reflexión personal como para una posible homilía, gracias, tanto a la introducción de cada lectura, como a la oración-reflexión hecha. Es un libro que recoge, como dije antes, ciertas solemnidades, como la Inmaculada Concepción, Navidad, Miércoles de Ceniza... Es bastante agradable de leer y la presentación del texto es de fácil comprensión. Resulta un libro tanto para el cristiano normal, que busca entender las Escrituras y reflexionar sobre ellas, como para un presbítero, al que le puede ser útil para preparar una homilía sencilla y llena de contenido.— A. FERNANDEZ.

BARRADO, P., *La oración del barro*, Editorial Narcea, Madrid 1997, 19 x 12, 166 pp.

El libro está muy bien planteado y es agradable de leer, pero las citas, al tener muchas, acaban abrumando, dado que todo lo que se dice se demuestra con un texto bíblico y, en alguna ocasión, con un texto dentro del texto. Para las pocas páginas que tiene es un libro interesante dado que se fija en cosas en que normalmente uno no suele caer. Trata de muchas cosas y me parece un libro muy completo, aunque las trata de una manera muy corta y en ocasiones te deja con las ganas, dada su brevedad. La división que se hace es muy detallada, pues cada tema tiene diversos apartados. Así, al hablar de la Biblia como escándalo, habla de distintos textos en los que Dios no aparece con la imagen habitual de Padre, sino como un Dios vengador y terrible. Se habla de la exterminación del enemigo, la pureza de sangre, la ley de la muerte... Pero también amplía conocimientos sobre algunos temas a los que les damos poca importancia, como toda la significación del aceite, el silencio, etc.— A. FERNANDEZ.

Literatura-Varios

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*. Primera versión castellana (1554) por fray Sebastián Toscano OSA, introducción y edición por J. Ignacio Tellechea Idígoras, Madrid 1996, 12,53 x 19, XXVII-320 pp.

Fray Sebastián Toscano fue un agustino portugués, nacido en Oporto en 1515. En 1554 publicó en Salamanca, en la imprenta de Portonariis, las *Confesiones* de san Agustín, traducidas al castellano por encargo de doña Leonor de Mascarenhas, noble dama portuguesa, aya de Felipe II y del príncipe Carlos. Es casi seguro que la traducción está hecha sobre la edición latina preparada por Erasmo. Tradujo sólo los diez primeros libros y los capítulos 1 y 2 del libro undécimo. Era la primera versión al castellano. Iba precedida de un soneto de Arias Montano a san Agustín y al autor. El éxito fue fulminante. A esta primera edición salmanti-

na le siguió la segunda en Amberes, un año después, por Martín Nucio. La tercera en Colonia, en 1556, y la cuarta y la quinta en Salamanca, en 1569 y 1579. A poco de salir la primera edición, cayó un ejemplar en manos de santa Teresa. Los efectos que le produjo los describe en *Vida*, IX, 8-9. Huellas de las *Confesiones* hay en varios pasajes de sus obras.

El P. Ángel Custodio Vega la tachó de “demasiada sujeción a la letra y en un lenguaje no del todo castizo y fluido”. Pero los criterios literarios del P. Vega no se distinguían precisamente por su calidad, y de ello dio abundantes pruebas, como en su traducción pedestre de las *Confesiones*. Tellechea recuerda con razón una de las primeras frases de las *Confesiones* (I, 1), traducida así por Toscano: “Tú nos hiciste para tí, y nuestro corazón no sosiega hasta que en tí descansa”. Nadie la ha mejorado. Veamos este otro texto en el que Agustín describe los estragos que le produjo la muerte de un amigo (X, 4, 9): “Yo me era a mí mismo gran cuestión y pregunta, y preguntaba a mi alma por qué estaba triste, y por qué así me turbaba amargamente, y ella no sabía qué responderme [...]. Solo el llorar me era dulce, y me había quedado en lugar de los deleites de mi amigo”. Prefiero esta traducción, por su fluidez y armonía, a cualquier otra de las que se han hecho después. Dice Agustín que de pequeño no le gustaba estudiar, pero los mayores le obligaban. Los que le obligaban hacían bien, pero él lo hacía mal, porque lo que se hace por obligación nunca se hace bien. *Nemo enim invitus bene facit, etiamsi bonum sit quod facit* (I, 12, 19). Traduce Toscano: “Ninguno hace bien lo que por fuerza hace, aunque sea bueno lo que hace”. ¡Inmejorable! Vega le da a la frase un sentido moral que no tiene, y en nota se enreda en un discurso sobre los méritos de las obras buenas: “Nadie que obra contra su voluntad obra bien, aun siendo bueno lo que hace”. En el texto siguiente han fracasado uno tras otro los traductores. La Iglesia de Milán velaba en oración dirigida por su obispo Ambrosio, perseguido por los arrianos, y alimentaba su entusiasmo con himnos y cánticos, introducidos en esta ocasión en Occidente “según la costumbre de los orientales” (IX, 7, 15). Agustín, ya bautizado, lloraba por su pasado, y se exaltaba también con los cánticos. Trascendía la fragancia de Jesucristo en la Iglesia de Milán, pero él, que por sus muchas lágrimas apenas podía respirar, no corría tras ella. *Ideo plus flebam inter cantica hymnorum tuorum, olim suspirans tibi et tandem respirans, quantum patet aura in domo faenea* (IX, 7, 16). Traduce Vega: “Por eso lloraba tan abundantemente en medio de los cánticos de tus himnos; al principio suspirando por tí y luego respirando, cuanto lo sufre el aire en una <casa de heno> (Is 40, 6)”. Cosgaya, buen traductor, se desvía aún más: “Después de tanto suspirar por tí, finalmente acababa por respirar la cantidad de aire que puede correr en una choza de paja”. El sentido, en ambos, resulta ininteligible. No sigamos con otros traductores porque sería decepcionante. Traduce Toscano: “Y por tanto más lloraba yo entre los cánticos de tus himnos, suspirando a tí por el tiempo pasado; y finalmente, comencé a cobrar algún aliento, cuanto se podía en una choza de heno”, en la choza de heno de su cuerpo. Vale la pena seguir descubriendo aciertos, saborear el léxico de antaño, y comprobar, una vez más, que hubo un tiempo en que los españoles buscaban la concisión en sus escritos. Fue en los días del emperador Carlos. ¿Defectos? ¿Qué traducción no los tiene? Pero, cuando en la lectura de las *Confesiones*, tropecemos en el latín, que, lo confesemos o no, tropezaremos, no olvidemos la traducción de Sebastián Toscano, que será probablemente la que nos dé la solución. Puedo asegurarlo porque la he leído íntegramente, con detenimiento y fruición. Ha sido la primera vez, no será la última. Aparte del interés en sí, tiene el de su prosa, característica de la primera mitad del siglo XVI.

Ha sido gran acierto de Tellechea reeditar esta traducción. Lo ha hecho según la edición de Amberes de 1555, de la que hay un ejemplar en la Biblioteca de este Estudio Agustiniiano. De la primera edición no se conoce ninguno. La edición va precedida de un prólogo preciso y documentado, en el que hay, sin embargo, algunos lunarillos. Sebastián

Toscano era de la Orden de san Agustín, y así se dice varias veces en el prólogo. Las siglas son OSA, como consta alguna vez en las notas; pero los duendes se han burlado, y han hecho que en la cubierta y en la portada aparezca, a continuación de Sebastián Toscano, OSH. Se dice en la p. X que la edición de Amberes es del mismo año que la de Salamanca; pero, a renglón seguido, se dice que es del año siguiente, como así es. Por dos veces (pp. XVI y XVIII) se dice que tuvo cinco ediciones en quince años; pero las fechas que se dan, que son correctas, 1554 para la primera edición y 1579 para la quinta, dan un cómputo de veinticinco años. Homero, según testimonio de Horacio, dormitaba a veces. ¡Minucias! Lo principal es que desde ahora tenemos a nuestro alcance una buena edición de la primera traducción castellana de las *Confesiones*, la misma que leyeron santa Teresa y otros muchos españoles del Siglo de Oro, gracias a las vigiliias, sabiduría y buen hacer de J. Ignacio Tellechea Idígoras.— J. VEGA

ANDRÉS, M., *Los místicos de la Edad de Oro en España y América. Antología* (Maior, 51), BAC, Madrid 1996, 15 x 23,5, 382 pp.

La presente antología es complemento de la *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América* del mismo autor, de la que ya se hizo reseña en esta revista, *Estudio Agustiniiano* 30 (1995) 183-184. En ella se recogen textos de 133 autores. La antología resulta un auténtico minero de nuestra espiritualidad clásica. El orden seguido es fundamentalmente cronológico, aunque, a veces, se da un cierto orden sistemático, porque así lo requiere el asunto. Comienza por una introducción general. A cada época le precede un breve apunte. Una pequeña biografía va delante de cada autor, al que sigue una bibliografía fundamental. Se ha excluido todo lo referente a visiones, apariciones y demás fenómenos extraordinarios, que no pertenecen a la esencia de la mística, dice el antólogo. Signos de los tiempos. Los místicos no hubieran prescindido de ellos. No está en ellos la esencia de la mística, pero esta no se da sin ellos. Esto, al menos, es lo que dicen los místicos. El libro se abre con Lope de Salazar y Salinas (c. 1393-1463), y se cierra con Miguel de Molinos (1638-1696). En él figuran los agustinos siguientes: Luis de Alarcón, santo Tomás de Villanueva, beato Alonso de Orozco, fray Luis de León, Antonio Molina, Pedro de la Vega, Juan González de Criptana, Mariana de san José, Basilio Ponce de León, Agustín Antolínez, Fernando de Camargo y Salgado. De fray Luis de León selecciona, junto a textos en prosa, la "Oda 1", *Vida retirada*. Es un gran acierto. Ya es hora de que se la lea como poesía religiosa, representativa de la *fuga mundi* monástica, muy alejada del *Beatus ille* horaciano, cruel burla que el usurero Alfio hace de los labradores. Quienes relacionan ambas poesías ni han entendido a fray Luis, ni han leído a Horacio. Hablan de oídas. "La escondida senda" es la senda mística, como muy bien ha visto Ricardo Senabre. En la sección "mística y poesía" incluye la exposición del salmo 88 por Pedro Malón de Chaide y *En la Ascensión* de fray Luis. Excelente antología de la literatura espiritual del Siglo de Oro. Con la *Historia* tenemos las coordenadas para situarnos en ese mundo. Nuestra gratitud al profesor Melquíades Andrés.— J. VEGA.

MAICAS GARCÍA-ASENJO, P. - SORIANO P. - VILLAMIL, M^a E., *Hombre y Dios. II. Cien años de poesía hispanoamericana (1900 - 1995)*, BAC, Madrid 1996, 12,5 x 20, 436 pp.

Del tomo I de esta obra, referente a la poesía española (1950 - 1995), quedó recensión en esta revista, *Estudio Agustiniano* 31 (1996) 182. En ella señalé que, en el índice temático, los números que remitían a las páginas del texto estaban equivocados todos. Ahora se vuelve a dar el índice del primer volumen, hechas las debidas correcciones, y a continuación se da el índice de este II volumen sin errores. Muy oportunos los dos para los estudiosos. Precede al volumen una introducción de Antonio Lorente Medina. Le sigue una sucinta bibliografía. Sigue la antología distribuida en seis secciones: el hombre cargado de preguntas, el caminar del hombre, el hombre comprometido con el hombre, símbolos de la condición humana, etapas de "la subida al monte", la voz del poeta creyente. Cada sección va precedida de una breve introducción. A la antología le sigue una nota bio-bibliográfica de los 56 autores incluidos en ella. La riqueza de los textos y su belleza poética hacen de esta antología un manual imprescindible de la poesía religiosa del siglo XX. ¿Por qué el primer volumen sólo recoge los últimos cincuenta años de poesía española? ¿No hubiera sido preferible recoger en tres volúmenes la de todo el siglo, dos para España y uno para Hispanoamérica? Esta observación no pretende empañar el mérito indiscutible de las antologas ni su gran acierto.- J. VEGA.

RILKE, R.M., *El amor de la Magdalena*, Herder, Barcelona 1996, 12 x 20, 94 pp.

Se trata de un sermón hallado por Joseph Bonnet en la Biblioteca Imperial de San Petersburgo y publicado en 1909. En 1911 Rilke lo tradujo al alemán. Bonnet sugiere que su autor puede ser Bossuet. En nota se informa que hoy las opiniones se inclinan por el cardenal de Bérulle. De lo que no hay duda es de que su autor fue un gran predicador. Maneja con soltura los recursos de la oratoria: sublimidad en el pensamiento, audacia en las imágenes, fluidez en los movimientos oratorios, llenos de viveza y colorido. Un gran sermón de los de antaño. Precede al texto una breve presentación de Nicole d'Amonville Alegría, que es también su traductor. Le sigue la traducción de Rilke en alemán.- J. VEGA.

ARANGO, D., *La ciudad de Is* (La Granada Entreabierto, 81), Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1996, 13 x 20, 603 pp.

Es una colección de ensayos y notas sobre literatura. Ensayos sobre José Asunción Silva, Antonio Machado, la noche romántica, la estética contemporánea, literatura colombiana... Las notas son muy variadas: sobre cine, literatura, pintura, crítica literaria, teatro, educación, política educativa. De escritores españoles hay notas sobre García Lorca, Juan Ramón Jiménez, Antonio Machado, Manuel Machado, y Ortega y Gasset. Todo muy bien pensado y muy bien escrito.- J. VEGA.

RODRÍGUEZ CADENA, Y., *Los semihablantes bilingües: habilidad e interacción comunicativas* (Cuadernos del Seminario Andrés Bello, 8), Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1996, 16,5 x 24,5, 189 pp.

Estudio del bilingüismo de la comunidad indígena wayúu en la Guajira colombiana, en los municipios de Riohacha, Maicao y Uribia. Se trata de un grupo étnico que maneja

deficientemente el español y bien el wayúunaiki. Retomando un término de Nancy Dorian, la autora llama semihablantes a quienes lo integran. Tres son las partes del libro: antecedentes teóricos de esta situación de bilingüismo, descripción del bilingüismo guajiro y ubicación de la comunidad wayúu en él, estrategias discursivas básicas del grupo. Sigue la bibliografía y algunas de las muestras discursivas utilizadas. La autora conoce bien el campo de trabajo y los conceptos teóricos en que lo enmarca. Con estudios pormenorizados como este es como progresa la ciencia.– J. VEGA.

HERNÁNDEZ MENDOZA, C., *La poesía de Gerardo Valencia* (La Granada Entreabierta, 79), Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1996, 13 x 20, 140 pp.

La autora analiza, en primer lugar, los temas y motivos de la poesía de Gerardo Valencia. Los fundamentales son: el amor, la libertad, la búsqueda más allá de las palabras y la vejez. La autora los estudia dentro de cada libro del poeta. Sigue un estudio de las imágenes poéticas, una síntesis de las opiniones sobre la poesía de Valencia, una autobiografía seguida de una biografía y una bibliografía sobre su poesía, teatro y crítica literaria. El libro se cierra con una amplia antología poética. Valencia sintió siempre “cerca a Rilke y la poesía oriental; lejos del vanguardismo, busca una expresión clara, porque las aguas claras son las más profundas” (p. 67). Leyendo la poesía de Gerardo Valencia, se siente el placer del texto. Cecilia Hernández nos ayuda a ello.– J. VEGA.

MORA MONROY, S., *Lexicón de fraseología del español de Colombia* Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1996, 13 x 20,5, 224 pp.

La fraseología o estudio de las expresiones fijas, de los bloques lingüísticos prefabricados, se ha desarrollado notablemente en los últimos años. Siervo Mora da en este libro una nutrida colección de frases del español colombiano, nutrida pero no exhaustiva, porque este es un terreno en el que la creatividad popular es más activa. A la introducción sobre la fraseología y las fuentes de donde toma las frases, cuando así sucede, sigue el diccionario por orden alfabético. Un libro de consulta para todo el que esté interesado por el idioma, y una ayuda para los lexicógrafos, que la agradecerán sin duda.– J. VEGA.

RESTREPO, J., *Creencias de un escéptico* (La Granada Entreabierta, 80), Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1996, 13 x 20, 107 pp.

Conjuntos de breves reflexiones sobre los temas más diversos. El libro lleva como subtítulo “lugares comunes sobre el humanismo clásico”. Soy lector desganado de este género de libros, y quizá no haya sabido descubrir las bellezas y profundidades de éste. He aquí la primera y la última: “no solo es normal que sea brillante el que haya tenido oportunidad de cultivar su espíritu. Es además su obligación”; “el tamaño de un hombre está en el de sus preocupaciones”.– J. VEGA.

Poesía rescatada. 1: Alberto Ángel Montoya, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1995, 18 x 23, XXXIV -188 pp.

La colección "Poesía Rescatada" intenta recuperar a poetas colombianos ya muertos y olvidados, testigos representativos, sin embargo, de la literatura colombiana. La literatura no sólo la hacen las figuras estelares. Este volumen es una selección de las poesías de Alberto Ángel Montoya, hecha y presentada por Santiago Salazar Santos. Dos temas resaltan en ella: la mujer y el amor y un cierto "espiritualismo" en medio de una vida de bohemia. Poesía de un nivel modesto, sin hallazgos que resaltar. Se recoge también una selección de su prosa. Aquí quedan claros sus mayores defectos. Los consigna el antólogo: "un lenguaje ampuloso, sobrecargado de adjetivos y de citas de libros y autores que con pocas excepciones nadie leería hoy" (p XXIII).- J. VEGA.

ECO, U., *Seis paseos por los bosques narrativos*, Editorial Lumen, Barcelona 1996, 22 x 15, 160 pp.

A Umberto Eco, escritor italiano, nacido hace 65 años en el Piamonte, actualmente titular de la cátedra de Semiótica de la Universidad de Bolonia, comencé a conocerlo desde que lanzó al público, el año 1980, su obra más conocida: *El nombre de la rosa*, que ha sido llevada al celuloide y de la que se han multiplicado las ediciones.

Después, he seguido leyéndolo en *El péndulo de Foucault*, novela aparecida en 1988 y, últimamente, en *La isla del día antes*, que salió a la luz pública en 1994, y de la que me ocupé en esta misma revista.

Con esta nueva obra narrativa –tiene escritos también varios libros sobre su especialidad de Semiótica–, Eco nos invita a dar un paseo por los frondosos bosques de la narrativa. De su mano, dejamos por unos instantes lo bajo y terreno y nos sumergimos "en la oscura región donde lo real y lo ficticio se funden".

Tal vez, en principio, nos quedamos un tanto sorprendidos en una experiencia inquietante; pero, gracias al acertado sentido de orientación del autor, "el bosque oscuro" se convierte en el reino, primero, de la curiosidad, luego del descubrimiento y, finalmente, del deleite.

El libro lo constituye seis relatos, no muy extensos. El primero de ellos nos introduce en el bosque, en el que nos recuerda a Italo Calvino y nos da como una síntesis de lo que ha de ser el libro después.

Será el relato de *los bosques de Loisy*, en que de nuevo nos recuerda otro ejemplar de la narrativa: Agatha Christie. Más adelante, seguirá la invitación a detenernos en el mismo bosque, con Manzoni y su universal novela *Los novios*; para llevarnos luego a la memoria del último rey de Italia, Víctor Manuel III, terminando con "el extraño caso de la rue Servandoni"...

En fin, un mundo ficticio, con base en la vida real de algunos de los personajes citados y su obra; un mundo "que era ficción, porque la historia había sido reinventada por el director del planetario. Era historia, porque contaba qué había sucedido en el cosmos en un momento del pasado. Era vida real, porque yo era verdadero y no el personaje de una novela. Era, por un momento, el Lector Modelo del Libro de Libros".- T. APARICIO LOPEZ.

CUENCA COLOMA, J.M., *Agustín de Hipona: Pesos y armonías (396-1996)*, Ed. Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 21 x 14, 68 pp.

Escribir versos sin ser poeta, es mala cosa. Escribir versos sin inspiración y alma de poeta, es peor todavía. Mas cuando se lleva dentro la inspiración y se tiene alma de poeta, resulta un verdadero placer tanto el escribir como el leer poesía,

Este segundo caso es el del P. Cuenca, el cual, dice en la presentación de su poemario que lo único que ha perseguido es “celebrar el año jubilar del episcopado de Agustín, 396-1996”.

Este sería, pues, el principal motivo y hasta el contenido del presente librito. La forma en que viene escrito “es la versificación a la usanza de la poesía clásica –afirma el mismo autor–, en metro, ritmo y rima, porque mejor nos va en el empeño el arte aquel, que el de la versofonía moderna”.

Y a fe que, del requiebro entre el remo y la espuma, le floreció en la manos al P. Cuenca el presente homenaje cordial a *Agustín de Hipona: pesos y armonías*.

Aparte un tríptico ambiental y de ofrenda, el poemario consta de dos partes y un epílogo, por las que va discurriendo, en verso sencillo y sonoro, rítmico y acompasado, una primera etapa que él llama “de rendimiento”, en la vida de Agustín, que llega hasta el momento de su conversión; una segunda “de entrega y gloria”, que se inicia con los amigos en Casiciaco –donde pasó “sus cendales”–, hasta ese momento en que, “alondra en el camino de un corazón inquieto y peregrino” el obispo bien amado de Hipona se halla lleno de gratitud a Dios.

El *epílogo* es el amor con peso del alma; y son los amores, pues Agustín nació para amar, y amar sin tasa. Y es el amor fecundo que, al final de una vida, “Con Dios, tu inteligencia abrió el vuelo. / Con Dios, tu corazón subió hasta el cielo”. – T. APARICIO LOPEZ.

HASKINS, S., *María Magdalena. Mito y metáfora*, Editorial Herder, Barcelona 1996, 14,4 x 21,5, 521 pp.

En nuestra época la dignidad de la mujer y su igualdad respecto al varón está siendo cada vez más reconocida y aceptada, no sólo por los grupos feministas, sino también por toda la sociedad occidental. En este contexto hay que felicitar a la Editorial Herder por haber ofrecido una obra densa y seria –y al mismo tiempo atractiva y deliciosa– sobre uno de los personajes femeninos más emblemáticos de la historia cristiana: María Magdalena. La obra es fruto de un largo trabajo concienzudo de estudio e investigación realizado por la autora en diversos países europeos, principalmente en Inglaterra, Francia e Italia. El resultado –como la misma autora nos indica–, es un libro en el que ha intentado reunir los diversos elementos que han contribuido a la creación de sus diferentes “personas”.

Se nos habla en primer lugar de la “única Magdalena”, que aparece en los Evangelios. Después se pasa a ver los distintos personajes femeninos que se han ido “creando” con ella: la “Compañera del Salvador”, la “Apostola Apostolorum”, la “Beata Peccatrix”, la “Dulcis Anima Dei”, la “Llorona”, “Vanitas”... Al lado de los aspectos históricos de María Magdalena, gran parte del libro gira en torno a los aspectos míticos de la persona y lo que estos significan. Se estudia también cómo la Magdalena ha sido fuente de inspiración para artistas y escritores. Se convierte en protagonista de pinturas, esculturas, novelas, obras de teatro y poesía. Para comentar todo esto la obra lleva, dentro del texto, ilustraciones de la Magdalena representada en las más diversas formas.

El libro está muy bien documentado con notas científicas explicativas y bibliografía. En conjunto es un gran estudio, muy estimulante que, sin duda alguna, merece ser conocido.– B. SIERRA DE LA CALLE

PLAZAOLA, J., *Historia y sentido del Arte Cristiano*, BAC, Madrid 1996, 15 x 23,5, 1053 pp. + ilustr.

Desde su amplia experiencia como investigador y profesor de Arte y Estética, el jesuita P. Juan Plazaola nos presenta una monumental obra, fruto maduro de su saber. Es un trabajo de síntesis que ha sido posible gracias a los vastos conocimientos de su autor. De ello da cuenta su extensa obra escrita, así como la profusión de citas y bibliografía que jalonan este estudio.

El título expresa bien el contenido: *Historia y sentido del arte cristiano*. Como el mismo autor hace notar, por un lado, es un libro de historia del arte cristiano. Por otra parte, en esas páginas el autor ha intentado contribuir al conocimiento de la significación que ha tenido el arte cristiano en el curso de veinte siglos. Este aspecto, considero que es uno de los rasgos más valiosos y originales de la obra.

Ante la imposibilidad de tratarlo todo, se han seleccionado los materiales que mejor servían a expresar “el alma y la sociedad cristiana de cada época”, recorriendo desde los tiempos paleocristianos hasta nuestros días.

En cada una de las etapas se estudian las principales manifestaciones artísticas de arquitectura, pintura y escultura. En algunos periodos se tratan también las artes menores como la eboraria, orfebrería, miniatura de libros, etc.

Aunque el libro nos habla del “Arte cristiano”, en general, hay que decir que fundamentalmente se centra en el ámbito de Europa. Es importante destacar también que al final de cada capítulo el autor ha realizado una cuidadosa selección de textos, que ayudan a una mejor comprensión del arte de cada una de las épocas. El libro va ilustrado con 64 fotografías, gran parte de ellas en color, y tiene abundante bibliografía y cuidado índice de personas.

Obra valiosísima para todo aquel que quiera comprender, más allá de la pura dimensión estética, el sentido del arte cristiano.– B. SIERRA DE LA CALLE.

PETSCHEN, S., *Europa, Iglesia y patrimonio cultural* (Normal 569), BAC, Madrid 1996, 13 x 20, 338 pp.

Santiago Petschen, ponente asiduo en las Jornadas para el Patrimonio Cultural que se celebran anualmente en El Escorial, bajo la organización de la Comisión Episcopal, ha recopilado y expuesto con claridad los conocimientos básicos que cualquier persona que se dedique a asuntos culturales, ligados a la Iglesia católica, debe conocer.

A través de la amplísima introducción (71 pp.) va describiendo primero los organismos que vertebran la actividad cultural en Europa, así como sus orígenes, miembros y funciones. Posteriormente, en esta misma introducción se preocupa de presentar y aclarar los documentos que se recopilarán en la segunda parte.

Lógicamente los documentos que recoge no se vinculan exclusivamente con los bienes culturales de la Iglesia, sino que como patrimonio que integra el conjunto cultural europeo se han de regir por las mismas normas que cualquier otro bien cultural civil, aún cuando en ocasiones se haga especial mención a los de la Iglesia católica.

Así incluye los documentos de la Organización para la Seguridad y Cooperación en Europa, los del Consejo de Europa, los de la Unión Europea, algunos Concordatos y Convenios de la Iglesia con los Estados y por último los propios documentos de la Iglesia sobre asuntos culturales.

Frecuentemente a las personas que trabajamos en estos ámbitos culturales y artísticos nos asaltan problemas que no somos capaces de resolver. Tal es el caso de las tan necesarias subvenciones, quién y cómo las sostienen. Los temas de importación y exportación de bienes culturales, los posibles problemas de piezas que son socitadas por terceros países para exposiciones temporales; los temas de inventarios, derechos y obligaciones sobre los bienes culturales y otros.

Pero quizá otra de las enseñanzas que se logra a través de esta publicación es la del sentimiento de que uno no está solo y que el ámbito en el que desarrolla su actividad no está únicamente vinculado al ámbito de la comunidad regional. Que cada comunidad no puede hacer lo que quiera por su cuenta, que en realidad estamos integrados en ámbitos supranacionales. Que las legislaciones que puedan ofrecer han de tener en cuenta convenios, concordatos, directrices que salen de los meros marcos autonómicos. Esto es más trascendente de lo que a simple vista pudiera parecer.

Por todo ello el libro del profesor Santiago Petschen resultar ser un manual imprescindible para los que se dedican a estos temas. Porque aunque muchos de estos documentos estaban ya publicados a través de las actas de las Jornadas de El Escorial, recogidos en una sola publicación son más útiles y comprensibles.

El agradecimiento no sólo es al profesor Santiago, del cual ya conocemos su competencia, sino a la BAC por preocuparse de estos temas que, queramos o no, cada día tienen más importancia, sobre todo porque a través de lo publicado se va viendo cómo van cambiando y colocándose en su justa consideración los bienes culturales de la Iglesia.— J.M. CASADO PARAMIO.

ESLAVA GALAN, J., *El fraude de la Sábana Santa y las reliquias de Cristo*, Ediciones Planeta, Barcelona 1997, 12,7 x 21, 352 pp.

Juan Eslava Galán es un prolífico historiador, ensayista y novelista que ha visto reconocido el valor de su obra con varios premios, entre ellos el Premio Planeta 1987. Un suceso fortuito acaecido en Venecia en 1981 —el robo de las reliquias de Sta. Lucía—, es lo que le ha llevado a interesarse del complejo mundo de las reliquias y, de modo muy especial, de las referidas a Cristo.

En los últimos decenios se han multiplicado los estudios sobre la llamada “Sábana Santa”, muchos favorables y otros desfavorables. La presente obra ya deja muy claro desde el principio cuáles son sus intenciones y cuál es el objeto del estudio. Considera un fraude tanto la Sábana Santa, como el resto de las abundantes reliquias sobre Jesús: la túnica, la lanza, los clavos, la columna, las espinas, el Santo Grial...

El autor, sin dejar de estar documentado, afronta todo este trabajo en un tono irónico pues, —como él mismo dice—, “una carcajada vale más que mil silogismos”. Obra interesante que estudia un aspecto marginal y accidental de la piedad cristiana.— B. SIERRA DE LA CALLE.

INDICE GENERAL

Volumen XXXII, 1997

ARTICULOS

- JERICO, I., Una, eadem et vera. *La Iglesia de Cristo en los comentarios impresos de Pedro de Aragón (1584)* 27-69
JOVEN, F., *La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas* 431-498
LUIS, P. DE, *Ga 6,2 en la obra agustiniana* 217-266
LUIS, P. DE, *Estructura de la Regla de San Agustín (I)* 407-430
MIELGO, C., *El Jesús histórico y el Jesus Seminar* 171-216
NATAL, D., *Sobre el ser y la esencia en Zubiri* 71-85
RANO, B., *La obra "El Espejo", clave para la comprensión de la "Regla de San Agustín* 5-25
VEGA, J., *La Convivencia según la Escuela Agustiniana Española del siglo XVI* 267-337
VEGA, J., *La Convivencia según la Escuela Agustiniana Española del siglo XVI* 499-544

TEXTOS Y GLOSAS

- GARRIDO, A., *La profundidad, ¿dimensión perdida?* 87-101

LIBROS

Sagrada Escritura

- BALZ, H. - SCHNEIDER, G. (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento. I: a-k* 337
BARBAGLIO, G., *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento* 551-552
BROWN, R.E., *101 preguntas y respuestas sobre la Biblia* 103
FERNANDEZ-CARVAJAL, F., *Vida de Jesús (de acuerdo con los relatos evangélicos)* 549
FISCHER, G., *El libro de Jeremías* 104
GARCIA-MORENO, A., *El Evangelio según san Juan. Introducción y exégesis* 340
GARCIA RUIZ, A., *Noticias de Jesús* 341
HAUSER, H., *L'Eglise à l'Age Apostolique. Structure et Evolution des ministères* 547-548
HO FAI TAI, N., *Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9-14. Traditions und kompositionsgeschichtliche Studien* 104-105
LEGASSE, S., *El proceso de Jesús. La Pasión en los cuatro Evangelios* 105
LELIEVRE, A. - MAILLOT, A., *Commentaire des Proverbes. II: Chapitres 19-31* 545-546
LEVINSON, P.N., *Einführung in die Rabbinische Theologie. (Die Methode)* 548
MATOS, J. - CAMACHO, F., *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana* 105-106
PILHOFER, P., *Philippi. I: Die erste christliche Gemeinde Europas* 552-553
PITTA, A., *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento* 551
POHLMANN, K.F., *Der Prophet Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1-19* 546-547

- RADL, W., *Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1-2* 548-549
 RAMOS, F.F., *El reino en parábolas* 550-551
 REYNIER, C., *El evangelio del resucitado. Una lectura de Pablo* 340-341
 RUSSELL, L.M. (ed.), *Interpretación feminista de la Biblia* 103-104
 SCHLÜSSLER FIORENZA, E., *Pero ella dijo* 337-338
 STRECKER, G. - SCHNELLE, U., *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento* 338
 THEISSEN, G. - MERZ, A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch* 549-550
 VIDAL, S., *Los escritos originales de la comunidad del discípulo "amigo" de Jesús. El evangelio y las cartas de Juan* 338-339
 WOLFF, H.W., *Antropología del Antiguo Testamento* 545

Teología

- ALCALA, M., *Historia del Sínodo de los obispos* 109
 CASCIARO, J.M. - MONFORTE, J.M., *Jesucristo, salvador de la humanidad. Panorama bíblico de la salvación* 110-111
 CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata I. Cultura y Religión* 115-116
 CORBI, M., *Religión sin religión* 346
 DIDIMO EL CIEGO, *Tratado sobre el Espíritu Santo* 350
 DIERKEN, J., *Glauben und Lehre im modernen Protestantismus* 558
 DISCHERL, E., *Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas* 555
 DREWERMANN, E., *El mensaje de las mujeres. La ciencia del amor* 345
 DREWERMANN, E., *La Palabra de salvación y sanación. La fuerza liberadora de la fe* 345
 ESPEJA, J., *Creer en Jesucristo* 553-554
 FERNANDEZ RODRIGUEZ, P., *La humanidad de Cristo en la Iglesia. Sacramentología fundamental* 111
 GARCIA HERNANDO, J. (Dir.), *Pluralismo religioso. III: Religiones no cristianas* 346
 GARCIA PAREDES, J.C.R., *Santa María del 2000* 343
 GISEL, P., *La subversión de l'Esprit. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme* 343-344
 GONZALEZ FAUS, J.I - DOMINGUEZ MORANO, C. - TORRES QUEIRUGA, A., *"Clerigos" en debate* 113-114
 GREGOR DER WUNDERTÄTER, *Oratio prosphonetica ae panegyrica in Origenem (Dankrede an Origenem). Origenis epistulam ad Gregorium Thaumaturgum (Der Brief des Origenes an Gregor den Wundertäter)* 568-569
 GREGORIO DE ELVIRA, *Tratados sobre los libros de las santas Escrituras* 566
 GRESHAKE, G., *Der dreiene Gott. Eine trinitarische Theologie* 553
 GUARDINI, R., *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto* 347-348
 HEALY, J. - SYBERTZ, D., *Towards an African Narrative theology* 114-115
 HOLZER, V., *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner* 554-555
 HILBERATH, B.J., *Pneumatología* 111-112
 HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon de studio legendi (Studienbuch)* 569-570
 JUAN DAMASCENO, *Homilias cristológicas y marianas* 116-117
 LANGSAM, F., *Helmut Thielicke. Konkretion in Predigt und Theologie* 557
 LLIN CHAFER, A., *Santo Tomás de Villanueva. Fidelidad evangélica y renovación eclesial* 112-113
 LOHSE, B., *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und ihrem systematischen Zusammenhang* 556-557
 MAGNANTE, A., *Why suffering? The mystery of Suffering in the Bible* 564

- MARQUARD, R., *Karl Barth und der Isenheimer Altar* 557-558
- MAXIMO EL CONFESOR, *Tratados espirituales: Diálogo ascético, Centurias sobre la caridad, Interpretación del Padrenuestro* 565-566
- MAZZEGA, M., *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. V: Sedulius, Carmen Paschale, Buch III* 117-118
- McGINN, B., *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal* 560
- MIRALLES, A., *El matrimonio. Teología y vida* 559
- MOLENDIJK, A.L., *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik* 113
- MÖHLER, J.A., *La unidad en la Iglesia, o el principio del catolicismo expuesto según el espíritu de los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos* 342
- NEWMANN, J.H., *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria* 347
- NOVACIANO, *La Trinidad* 348
- ORTIZ LOPEZ, J., *Redescubrir hoy la Iglesia* 343
- PADOVESE, L., *Introducción a la teología patrística* 117
- PANIKKAR, R., *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso* 559-560
- PANTEGHINI, G., *Angeli e Demoni. Il ritorno dell'invisibile* 560-561
- PETROSILLO, P., *El cristianismo de la A a la Z. Léxico de la fe cristiana* 107
- PONCE CUÉLLAR, M., *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia* 561-562
- PONS, G., *Jesucristo en los Padres de la Iglesia. Textos patrísticos* 565
- RIGAL, J., *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements* 556
- ROSENBERGER, M., *Der Weg des Lebens. Zum Zusammenhang von Christologie und Spiritualität in der Verkündigung des hl. Augustinus* 118-120
- ROVIRA BELLOSO, J.M.^a, *Introducción a la teología* 106
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *La pascua de la creación. Escatología* 562
- SAN AMBROSIO, S. AGUSTIN, S. GREGORIO DE NISA, *Virginidad sagrada* 351
- SAN GREGORIO NACIANCENO, *Fuga y Autobiografía* 349-350
- SAN JUAN CRISOSTOMO, *Comentario a la carta a los gálatas* 349
- SANCHEZ MONGE, M., *"Serán una sola carne..." Estudio interdisciplinar sobre el matrimonio y la familia* 109-110
- SAUTER, G. (Hrsg.), *"Versöhnung" als Thema der Theologie* 554
- SAUTER, G., *Einführung in die Eschatologie* 563
- SCHATZ, K., *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días* 342-343
- SCHREINER, K., *María, Virgen, Madre, Reina* 561
- SCHWENDEMANN, W., *Leib und Seele bei Calvin* 557
- SEBASTIAN F., *Escritos sobre la fe, la Iglesia y el hombre* 3412-342
- SEILS, M., *Glaube* 107-108
- SIEBEN, H.J., *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* 558-559
- SÖLLE, D., *Reflexiones sobre Dios* 108
- SOULETIE, J.L., *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann* 562-563
- STOCK, A., *Poetische Dogmatik: Christologie. 2. Schrift und Gesicht* 346-347
- TAMAYO, J.J. (ed.), *Cristianismo y Liberación. Homenaje a Casiano Floristán* 344
- THURIAN, M., *La identidad del sacerdote* 110
- TREVIJANO ETCHEVERRIA, M., *Fe y ciencia. Antropología* 107
- VV AA, *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. XV Simposio Internacional de Teología* 555-556
- WALDENFELS, H., *Dios. El fundamento de la vida* 108
- WARE, K., *El Dios del misterio y de la oración* 564-565

- WROGEMANN, H., *Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart* 563-564
- WÜNSCHE, M., *Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche. Untersuchung zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und den antimontanistischen Anonymus* 567-568
- ZAHL, P.F.M., *Die Rechtfertigungslehre Ernst Käsemanns* 112

Moral-Derecho-Liturgia-Pastoral

- ANDRES ORDAX, S. - MARTIN GONZALEZ, J.I., *Hermandad universitaria del Santísimo Cristo de la Luz* 575
- AZNAR GIL, F. (ed.), *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro* 122-123
- AZNAR GIL, F.R. - OLMOS ORTEGA, M.E., *La preparación, celebración e inscripción del matrimonio en España* 123
- BAÑARES, J.I. (ed.), *Error, ignorancia y dolo en el consentimiento matrimonial* 123-124
- BILBAO UBILLOS, J.M., *Libertad de asociación y derecho de los socios* 575
- BLAZQUEZ, N. — PASTOR GARCIA, L.M., *Bioética fundamental* 353-354
- BRODEUR, R. - CAULIER, B. (eds.), *Enseigner la catéchisme. Autorités et institutions. XVI^e - XX^e siècles* 357-358
- CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales. Introducción y comentarios* 352-353
- ELLIOT, P.J., *Guía práctica de la Liturgia* 357
- ESCARTIN, P., *¡Un laico como tú en una Iglesia como ésta!* 576
- FERNANDEZ, A., *Compendio de Teología Moral* 570-571
- FERRER ORTIZ, J. (Coord.), *Derecho eclesiástico del estado español* 355-356
- FRIGATO, S., *Vita in Cristo e agire morale. Saggio di teologia morale fondamentale* 120-121
- FUCHS, E., *Deseo y ternura. Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio* 121-122
- GALDEANO ARAMENDIA, J.M. (Coord.), *La Vida de pareja. Evolución y problemática actual* 351-352
- GONZALEZ GONZALEZ, Y., *La demanda de seguro sanitario privado. Una elección bajo incertidumbre* 125
- GONZALEZ PEREZ, R., *¡Nos casamos en la fe cristiana! Curso práctico de preparación al matrimonio cristiano* 576
- GRASSO, E., *Al amanecer del tercer milenio. Fuentes perennes y vivencia cotidiana de la misión* 358
- KAUFMANN, M., *Rechtsphilosophie* 357
- KYEYUNE, D. (ed.), *New Trends for the Empowerment of the People. Proceedings of the Third Interdisciplinary Session of the Faculty of Theology and The Department of Religious Studies. Held from 1-3 April 1996* 577
- MAJER, P., *El error que determina la voluntad. Can. 1099 del CIC de 1983* 574-575
- MANTECON SANCHO, J., *El derecho fundamental de libertad religiosa. Textos, comentarios y bibliografía* 356
- NATHANSON, B., *La mano de Dios. Autobiografía y conversión del llamado "Rey del aborto"* 572-573
- NAVARRO VALLS, R., *Matrimonio y Derecho* 124-125
- OTADUY, J. (Coord.), *Cuadernos doctorales. Derecho canónico. Derecho eclesiástico del Estado* 356
- OSAKAMINOR, E., *Catholic Social Doctrine. An Introductory Manual* 353
- PANIZO ORALLO, S., *La inmadurez de la persona y el matrimonio* 124

- RINCON-PEREZ, T., *Relaciones de justicia y ámbitos de libertad. Nuevos perfiles de la ley canónica* 573-574
 –, *El matrimonio cristiano, sacramento de la creación y de la redención* 573-574
 SHORTER, A. - ONYANCHAM, E., *Secularism in Africa. A Case Study: Nairobi City* 577
 VV AA, *Tarea de convivir. 15-16 años* 577-578
 VIDAL GALLARDO, M., *Trabajo y seguridad social de los miembros de la Iglesia católica* 125-126
 YANGUAS, J.M.^a, *La intención fundamental. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand: contribución al estudio de un concepto moral clave* 571-572

Filosofía-Sociología

- ALVAREZ MUNARRIZ, L., *Fundamentos de inteligencia artificial* 129
 AMENGUAL, G., *Presencia elusiva* 367
 ANDERSON, P., *Los fines de la historia* 365-366
 ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* 366
 ARENDT, H., *La condición humana* 581-582
 BERNSTEIN, C. - POLITI M., *Su Santidad. Juan Pablo II y la historia oculta de nuestro tiempo* 371-372
 BOBURG, F., *Encarnación y fenómeno (La ontología de Merleau-Ponty)* 128
 BRAUN, E. (Hrsg.), *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte* 133
 BRODBECK, K.H., *Entscheidung zur Kreativität* 130
 BRUCKNER, P., *La tentación de la inocencia* 134
 BUSTOS, E. de y otros (eds.), *Perspectivas actuales de lógica y filosofía de la ciencia* 129-130
 CAMPS, V., *El malestar de la vida pública* 139-140
 CAMPELO, M.M.^a, *Siguiendo a san Agustín: Persona, Historia, Tiempo* 361
 CASTILLA, B., *Persona femenina. Persona masculina* 369
 DAHM, H. - ASSEN, I. (eds.), *Geschichte der Philosophischen Traditionen Osteuropas* 365
 DAMIATA, M., *I problemi di G. d'Ockham. I: La conoscenza* 127
 DERRIDA, J. - VATTIMO, G. (eds.), *La religión* 135-136
 DIEFENBACHER, H. (ed.), *Anarchismus. Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft* 139
 DUBARLE, D., *L'ontologie de Thomas d'Aquin* 361-362
 FERNANDEZ DEL RIESGO, M., *La ambigüedad social de la religión* 366-367
 FERRER, U., *La autodeterminación y sus paradojas. Diálogo entre el pensamiento anglosajón actual y los autores clásicos* 582-583
 FRANCO BARRIO, J., *Kierkegaard frente al Hegelianismo* 364-365
 GADENNE, V. - WENDEL, H.J. (Hrsg.), *Rationalität und Kritik* 586
 GERL, H.B., *Einführung in die Philosophie der Renaissance* 580
 GESCHÉ, A., *Dios para pensar II: Dios — El cosmos* 368-369
 GILBERT, P., *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa* 133-134
 GINER, S., *Sociología* 370
 GOÑI ZUBIETA, C., *Tras las ideas. Compendio de Historia de la Filosofía* 359
 GÖDEL, K., *Ensayos inéditos* 130-131
 GOLEMAN, D., *Inteligencia emocional* 369-370
 GONZALEZ, A.L. (ed.), *Las pruebas del absoluto según Leibniz* 584
 GRASSI, E., *Einführung in die humanistische Philosophie. Vorrang des Wortes* 580
 GURMENDEZ, C., *Ontología de la pasión* 138
 HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales* 140-141
 HONNEFELDER, L. - KRIEGER, G. (ed.) *Philosophische Propädeutik. 2: Ethik* 360

- HUNTINGTON, S.P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* 373-374
- KOBUSCH, T. - MOISISCH, B. (eds.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus* 578
- KOLAKOWSKI, L., *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo* 362-363
- LARCHER, G. - MÜLLER, K. - PRÖPPER, T. (Hrsg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung* 585-586
- LEDUC-LAYETTE, D., *Pascal et le mystère du mal. La clef de Job* 363
- LEMBECK, K.H., *Einführung in die phänomenologische Philosophie* 579
- MANDEVILE, B., *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública* 372-373
- MARINA, J.A., *El laberinto sentimental* 137-138
- MARTIN VELASCO, J., *Ser cristiano en una cultura posmoderna* 136
- MARTINEZ ACUÑA, M.E., *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordia y finalidad* 364
- MARTINEZ HERNANDEZ, J., *La experiencia trágica de la muerte* 583
- MIRANDA, J.P., *Racionalidad y democracia* 134-135
- PEREZ GUERRERO, J., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino* 126
- POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes* 127-128
- POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento. IV. Segunda parte* 360
- PUENTE OJEA, G., *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate* 367-368
- RITTER, J. - GRUENDER, K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie. IX: Se-Sp* 359
- RODIS-LEWIS, G., *Descartes. Biografía* 362
- SANCHEZ DE ORCAJO, J.J. - UÑA JUAREZ, O., *La sociología. Textos fundamentales* 142
- SANCHEZ-MIGALLON GRANADOS, S., *La ética de Franz Brentano* 136
- SANCHEZ RON, J.M., *Diccionario de la ciencia* 131
- SAVATER, F., *Contra las patrias* 137
- SCHABER, P., *Moralischer Realismus* 587
- SCHAEFER, L. - STROEKER, E. (Hrsgs.), *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik. IV: Gegenwart* 131
- SCHMID, P.A. - ZURBUCHEN, S. (Hrsgs.), *Grenzen der kritischen Vernunft* 581
- SCHUBERT, A., *Untersuchungen zur stoischen bedeutungslehre* 129
- STARK, T., *Symbol, Bedeutung, Transzendenz. Der Religionsbegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers* 579-580
- THIEL, C., *Philosophie und Mathematik. Eine Einführung in ihre Wechselwirkungen und in die Philosophie der Mathematik* 584-585
- TIPLER, F.J., *La física de la inmortalidad* 131-133
- TODD, E., *El destino de los emigrantes. Asimilación y segregación en las democracias occidentales* 141-142
- VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la modernidad* 133
- VILLAPALOS, G. - LOPEZ QUINTAS, A., *El libro de los valores* 369
- VV AA, *Tarea de convivir. 15-16 años*
- WAISMANN, F., *Einführung in das mathematische Denken. Die Begriffsbildung der modernen Mathematik* 585
- WANJOHI, G.J., *The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu Proverbs, The Kihooto World-view* 588
- ZABALZA GOICOECHEANDIA, M.A., *La "Relación" en Leibniz. Significado y usos* 583-584
- ZAGZEBSKI, L. (ed.), *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology* 128
- ZAMBRANO, M., *Horizonte del liberalismo* 136-137

Historia

- ALONSO, C., *El Beato Anselmo Polanco. Obispo y Mártir* 146
 ALONSO, C., *Las Agustinas Misioneras en China (1925-1951)* 380
 ALONSO, C., *Bullarium Ordinis Sancti Augustini. Regesta. I (1256-1362)* 384
 APARICIO LOPEZ, T., *Sor Asunción Galán de San Cayetano* 386-387
 APARICIO LOPEZ, T., *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y la cultura. II* 387-388
 BARRIENTOS GARCIA, J., *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca* 385-386
 BAUR, J., *2.000 años de cristianismo en Africa* 375
 BOSHOFF, E., *Ludwig der Frommen* 391
 BREY, M. - INFANTES, V., *Relación de la coca y de su origen y principio, y por qué es tan usada y apetecida de los indios naturales deste Reyno del Perú*
 CALVO, T., *Iberoamérica de 1570 a 1910* 377-378
 CAMPO, F. - CARMONA, F., *Sínodos de Quito 1594 y Loja 1596* 382-383
 CASTAÑO DE LA FUENTE, F., *Historia del Real Colegio de Alonso XII. (San Lorenzo del Escorial)*, 3 vols. 384
 COLOMBAS, G.M., *La tradición benedictina. Ensayo histórico. VI: Siglos XV y XVI* 142-144
 CORTES LOPEZ, J.L., *Historia contemporánea de Africa: De Nkrumah a Mandela. (Desde 1940 hasta nuestros días)* 376
 GERVASIO, R., *Los Borgia. Alejandro VI, el Valentino, Lucrecia* 377
 GERMAN DE SAN ESTANISLAO - BASILIO DE SAN PABLO, *Santa Gema Galgani* 391
 GONZALEZ CUELLAS, T., *Diego de Salamanca (1519-ca.1588), obispo de Puerto Rico* 384-385
 GONZALEZ VELASCO, M., *Autores agustinos de El Escorial. Catálogo bibliográfico y artístico de los religiosos de la Provincia Agustiniense Matritense (1895-1995)* 382
 GRIMAL, P., *El proceso a Nerón* 144-145
 JERICO BERMEJO, I., *Fray Pedro de Aragón. Un salmantino del siglo XVI* 389-390
 LLIN CHAFER, A., *Santo Tomás de Villanueva, fidelidad evangélica y renovación eclesial* 380-381
 LOPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, F.J., *Juan Márquez. Un intelectual de su tiempo* 381-382
 MANRIQUE, L., *Las Capillas-Enterramientos de la iglesia de San Agustín de Málaga. Estudio documental descriptivo* 378
 MARTINEZ CARRETERO, I., *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen. VI: Figuras del Carmen* 376
 MEDIÁVILLA, B., *Actas Capitulares. Provincia Agustiniense Matritense (1897-1994)* 378-379
 MEISSNER, W.W., *Ignacio de Loyola. Psicoanálisis de un santo* 145-146
 MESSORI, V., *Leyendas negras de la Iglesia* 145
 MUÑOZ DELGADO, J.J., *El primer hospital de América y otros relatos médicos* 390-391
 NEWMANN, H., *Cartas y Diarios* 374-375
 POLO RUBIO, J.J., *Fray Andrés Aznar Naves (1612-1682), obispo de Alguer, Jaca y Teruel* 383
 REILLY, B.F., *Las Españas medievales* 145
 RODRIGUEZ, I. - ALVAREZ, J., *Al servicio del Evangelio. Provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas* 388-389
 RUIZ LOIZAGA, A., *Santuario de Nuestra Señora de la Salud de Bojacá* 390
 RUIZ DE LOIZAGA, S., *Los cartularios Gótico y Galicano de Santa María de Valpuesta (1090-1140)* 588-589
 RUIZ DE LOIZAGA, S. - DIAZ BODEGAS, P. - SAINZ RIPA, E., *Documentación Vaticana sobre la diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño (463-1342)* 589
 RUIZ DE LOIZAGA, S., *Lengua y cultura en Alava (S. XI-XII)* 590
 VV AA, *Provincia Agustiniense Matritense. Cien años de Historia (1895-1995)* 379-380

- ZARAGOZA PASCUAL, E., *El maestro Fray Juan de Guevara, O.S.A.* 386
 ZUMKELLER, A., *Theology & History of the Augustinian School in the Middle Ages* 377

Espiritualidad

- ALTISENT, A., *Al caer de la tarde. Reflexiones de un monje* 154
 ANDRES, M. DE, *¿Qué esperas para ser feliz?* 394
 ANGOT, M.B., *Las casas de adoración* 150
 AVENDAÑO, J.M., *Huellas de Dios en las afueras de la ciudad* 596
 AYAPE, E., *Sor Mónica de Jesús y el padre Cantera. Dos íntimos amigos de Jesús* 147-148
 BARRADO, P., *La oración del barro* 597
 CENCINI, A., *Vida en comunidad: reto y maravilla* 594-595
 CONTRAN, N., *They are a Target. 200 African Priests Killed* 147
 DECLoux, S., *¿Tiene sentido la vida religiosa?* 595-596
 DELICADO BAEZA, J., *Para un examen de conciencia en la Iglesia* 593
 DOMINGUEZ, I., *Misericordia para tiempos ásperos. Una reflexión evangélica sobre la parábola del hijo pródigo* 151
 GARCIA ALVAREZ, J., *Oremos con san Agustín. La voz del corazón* 392
 GARCIA RUBIO, S., *A solas con el Evangelio* 596
 GARGANO, I., *Iniciación a la "Lectio Divina". Un itinerario para acercarse a la Palabra de Dios* 151
 GAZZONI, G., *Encrucijadas de la fe. Preguntas y respuestas sobre la existencia cristiana* 595
 GONZALEZ PÉREZ, R., *La homilía hecha oración. Un estilo nuevo de homilía. Ciclo C*
 GRÜN, A., *Portarse bien con uno mismo* 393-394
 -, *La oración como encuentro* 594
 HALIK, T., *Un proyecto de renovación espiritual* 153
 HERVAS, J.L., *Entrañados en Cristo. La Mística Teológica de Fray Luis de León* 590-591
 HUBER, G., *El diablo hoy ¡Apártate Satanás!* 154
 IBAÑEZ, T.R., *Directo al corazón. Parábolas originales para educar en valores* 396
 IZQUIERDO, C., *Crecimiento y desarrollo de la pareja* 394
 IZQUIERDO MORENO, C., *Escuela de novios. Curso de preparación al matrimonio* 394-395
 JUAN PABLO II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo. I* 150-151
 JUAN PABLO II, *Desde París a los jóvenes* 593
 LOPEZ MELUS, J., *Pinceladas* 397
 LUSTIGER, J.M., *Haceos dignos de la condición humana* 153
 MARTIN, J.C. - ALCALDE, S., *En la orilla de Dios* 396
 MARTINI, C.M., *Navidad, aunque los tiempos sean tristes* 150
 MHAGAMA, C., *God Bless Africa. Praying the Gospels for Africa's Well-being* 397-398
 MONASTERIO, E., *Pensar por libre* 152
 MUÑOZ, P., *Orar con Dios. Materiales para la oración personal y en grupo* 396
 NARVAEZ, J.A., *El doctor Ortiz de Laudázuri. Un hombre de ciencia al encuentro con Dios* 396
 OLIVA, M., *Libres para orar, libres para amar. Crecer en oración y compasión* 397
 PELLEGRINO, M., *Spiritual Journey. Augustine's Reflections on the Christian Life* 392
 PELLITERO, R., *Sacerdotes seculares, hoy*
 PIKAZA, X., *La amiga de Dios. El mensaje mariano del Nuevo Testamento* 149
 PRONZATO, A., *Crear, amar y esperar* 148-149
 QUOIST, M., *Dios sólo tiene deseos. Conversaciones con Elie Maréchal* 148
 SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO, *Meditaciones sobre la Pasión de Jesucristo* 395
 SHORTER, A., *Christianity and the African Imagination. After the African Synod. Resources for Inculturation* 153-154

- SPENDEL, S. (Hrsg.), *Weibliche Spiritualität im Christentum* 393
 SUAREZ, L., *Ante el 2000. Razones profundas para la esperanza* 151
 UNCITI, M. de, *Sangre en Argelia* 146-147
 VALERA SANCHEZ, F., *En medio del mundo. Espiritualidad secular del presbítero diocesano* 394
 VAN BAVEL, T.J. *The basic Inspiration of Religious Life* 392-393
 VELASCO, J.R., *Nacidos para volar. Una cuarentena de triunfadores* 397
 VV AA, *Acción Social del cristiano* 152
 VV AA, *Ver, oír, oler, gustar y tocar a Dios* 152
 VV AA, *Publishing at the Service of Evangelization. Proceedings of the Seminar of the Catholic Publishers in Africa. Nairobi, 12-24 February 1996* 152-153
 VV AA, *Luz en mi camino. Jóvenes consagradas y Promoción vocacional* 395-396
 WOJTYLA, K., *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética* 592
 ZUERCHER, S., *La espiritualidad del eneagrama. De la compulsión a la contemplación* 596

Psicología-Pedagogía

- APPLE, M.R., *Política cultural y educación* 159
 BISSI, A., *Madurez humana. Camino de trascendencia. Elementos de psicología de la religión* 155
 CARR, W., *Una teoría para la educación. Hacia una investigación educativa crítica* 158-159
 CENCILLO, L., *Psicología de la fe* 398
 CONNELL, R.W., *Escuelas y justicia social* 400-401
 DONALDSON, M., *Una exploración de la mente humana* 156
 FARNHM-DIGGORY, S., *El aprendizaje escolar* 156-157
 FIELD, T., *Primera infancia. (De 0 a 2 años)* 157
 FREINET, C., *La escuela moderna francesa. Una pedagogía moderna de sentido común. Las invariantes pedagógicas* 399
 GIMENO SACRISTAN, J., *La transición a la educación secundaria. Discontinuidades en las culturas escolares* 157-158
 GONZALEZ PORTAL, M. D., *Dificultades en el aprendizaje de la lectura* 398-399
 HARDING, S., *Ciencia y feminismo* 400
 HARGREAVES, A., *Profesorado, cultura y postmodernidad. (Cambian los tiempos, cambia el profesorado)* 155-156
 PAVLOV, I.P., *Los reflejos condicionados* 399-400
 TAYLOR, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* 154-155

Literatura-Varios

- ANDRES, M., *Los místicos de la Edad de Oro en España y América. Antología* 599
 ARANGO, D., *La ciudad de Is* 600
 BOURDIEU, P., *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario* 161
 CASADO PARAMIO, J.M., *Museo Oriental de Valladolid. Catálogo II: Marfiles Hispano-Filipinos* 403
 CUENCA COLOMA, J.M., *Agustín de Hipona: Pesos y armonías (396-1996)* 603
 ECO, U., *Seis paseos por los bosques narrativos* 602
 ESLAVA GALAN, J., *El fraude de la Sábana Santa y las reliquias de Cristo* 605
 FERNANDEZ RETAMAR, R., *Para una teoría de la literatura hispanoamericana* 165
 GAARDER, J., *Vita brevis. La carta de Floria Emilia a Aurelio Agustín* 401
 GIRARD, R., *Shakespeare. Los fuegos de la envidia* 161-162

- GUTIERREZ ORDOÑEZ, S., *Presentación de la Pragmática* 163-164
HASKINS, S., *María Magdalena. Mito y metáfora* 603-604
HERNANDEZ MENDOZA, C., *La poesía de Gerardo Valencia* 601
LUCAS, M., *P. Mariano de la Mata. Mensajero del amor* 402
MAICAS GARCIA-ASENJO, P. - SORIANO VILLAMIL, M.E., *Hombre y Dios. II: Cien años de poesía hispanoamericana (1900-1995)* 600
MARTIN, C., *Vida en amor y poesía* 164
MORA MONROY, S., *Lexicón de fraseología del español de Colombia* 601
PETSCHEN, S., *Europa, Iglesia y patrimonio cultural* 604-605
PLAZAOLA, J., *Historia y sentido del Arte Cristiano* 604
Poesía rescatada. I: Alberto Angel Montoya 602
RATZINGER, J., *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald* 402
RESTREPO, J., *Creencias de un escéptico* 601
RILKE, R.M., *El amor de la Magdalena* 600
RODRIGUEZ CADENA, Y., *Los semihablantes bilingües: habilidad e interacción comunicativas* 600-601
SAN AGUSTIN, *Confesiones* 597-599
SHOLEM, G., *Las grandes tendencias de la mística judía* 162-163
SIERRA, B., *P. Nicanor Lana. Una vida por el Evangelio, la educación y la cultura* 402-403
VALERA, F. - KUBART, H., *Diccionario fraseológico del español moderno* 163
VV AA, *Humanismo y Cister. (Actas del I Congreso Nacional sobre humanistas españoles)* 159-160

CARLOS ALONSO

El Beato Anselmo Polanco, Obispo y mártir

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 14 x 21, 218 pp.,
ilustraciones, 2.200 ptas.

JUAN MANUEL CUENCA

Agustín de Hipona: pesos y armonías

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 14 x 21, 68 pp.,
ilustraciones, 750 ptas.

ISACIO RODRIGUEZ-JESÚS ALVAREZ

*Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo.
Nombre de Jesús de Filipinas*

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 17 x 24, 457 pp.,
ilustraciones, 4.000 ptas.

TEOFILO APARICIO

*Agustinos Españoles a la vanguardia
de la ciencia y de la cultura (Vol. II)*

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 14 x 21, 218 pp.,
2.700 ptas.

TOMAS GONZALEZ CUELLAS

*La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo.
PP. Agustinos. Valencia de Don Juan*

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 14 x 21, 270 pp.
+ ilustr., 2.000 ptas.

SAN AGUSTIN

Homilias sobre la Primera Carta de San Juan

TRADUCCION Y COMENTARIO DE PLO DE LUIS, OSA

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 12 x 17, 524 pp.,
2.300 ptas.

PEDRO G. GALENDE

*Angels in Stone. Augustinian Churches
in the Philippines*

Manila 1996, 25 x 32, 400 pp., + ilustr. 12.500 ptas



**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

- La Ciudad de Dios**
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

- Archivo Agustiniiano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Religión y Cultura**
Columela, 12 - 28001 Madrid

- Revista Agustiniiana**
Ramonet, 3 - 28033 Madrid

- Estudio Agustiniiano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Biblia y Fe**
Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
- Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
- Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
- Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid 1993.
- 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.
- Beariz 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.Mª., *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.
- Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- Una institución coyantina. 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.

(Sigue en la segunda contraportada)

- 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.