

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XLII



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2007

SUMARIO

ARTÍCULOS

C. MIELGO FERNÁNDEZ, <i>El Salterio como libro. Nueva lectura de los salmos</i>	417
P. DE LUIS VIZCAÍNO, <i>Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo octavo (II)</i>	451
I. JERICÓ BERMEJO, <i>Sobre la necesidad de la fe sobrenatural para obtener la salvación. Enseñanza de Pedro de Aragón (1584)</i>	483
D. NATAL ÁLVAREZ, <i>El seguimiento de Cristo en la Formación Agustiniiana: Oración, Comunidad, Misión</i>	509
M. PÉREZ CORNEJO, <i>Sentimiento, Realidad y Belleza: un acercamiento a las ideas estéticas de Xavier Zubiri</i>	537
A. LOZÁN PUN LAY, <i>“La Visión de Dios en José María Arguedas”</i>	563
LIBROS	581

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XLII

Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2007

S U M A R I O

ARTÍCULOS

C. MIELGO FERNÁNDEZ, <i>El Salterio como libro. Nueva lectura de los salmos</i>	417
P. DE LUIS VIZCAÍNO, <i>Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo octavo (II)</i>	451
I. JERICÓ BERMEJO, <i>Sobre la necesidad de la fe sobrenatural para obtener la salvación. Enseñanza de Pedro de Aragón (1584)</i>	483
D. NATAL ÁLVAREZ, <i>El seguimiento de Cristo en la Formación Agustiniana: Oración, Comunidad, Misión</i>	509
M. PÉREZ CORNEJO, <i>Sentimiento, Realidad y Belleza: un acercamiento a las ideas estéticas de Xavier Zubiri</i>	537
A. LOZÁN PUN LAY, <i>“La Visión de Dios en José María Arguedas”</i>	563
LIBROS	581

DIRECTOR: **Domingo Natal Álvarez**
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: **Alfonso Garrido Sanz**
ADMINISTRADOR: **José M^a Balmori Ruiz**
CONSEJO DE REDACCIÓN: **Constantino Mielgo Fernández**
José Vidal González Olea
Jesús Álvarez Fernández

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

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2007
España: 45,00 euros
Otros países: 62,00 euros
IVA no incluido

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

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-340 X

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2007

El salterio como libro

Nueva lectura de los salmos

Con la publicación en 1933 de la *Introducción a los Salmos*¹ Gunkel inauguró la nueva era de la investigación crítica. De hecho los comentarios a los salmos pueden dividirse cómodamente entre los redactados antes y después de Gunkel. El método histórico-formal aplicado por él se ha mantenido y se mantiene plenamente vigente. Los comentaristas han seguido la senda de Gunkel con algunas correcciones, pero siempre basándose en la agrupación de los salmos por géneros literarios. Gunkel rompió con la crítica histórica practicada anteriormente que intentaba averiguar la situación concreta e irrepetible que dio origen al salmo. Para Gunkel los salmos son literatura funcional; por lo tanto y desde el principio el salmo surge para ser recitado en múltiples circunstancias. No se componen para un individuo, sino para una situación personal o comunitaria. Como resulta que hoy los salmos no se encuentran agrupados siguiendo el criterio literario ni se advierte, según él, un tipo de relación interna entre los poemas sucesivos, no vio necesario mantener el orden actual de los salmos y por lo mismo le pareció correctísimo el estudio por géneros literarios. Sabe él que uno de los presupuestos irrenunciables de la ciencia es que nada puede ser interpretado sin su propio contexto². Por tanto es preciso redescubrir las relaciones existentes entre los salmos. Estos manifiestan su ubicación en la literatura si los agrupamos teniendo en cuenta estos tres elementos: la forma o estructura literaria, el fondo común de sentimientos y emociones y el *Sitz im Leben* o circunstancia individual o comunitaria de la que procede.

¹ Traducción española hecha en Valencia por Edicep en 1983.

² H. GUNKEL, *Introducción...* 19.

La validez de esta clasificación puede comprobarse en la lectura cotidiana de los salmos. Reconocer desde el principio si el salmo es una lamentación o un himno, por ejemplo, permite que el lector se prepare para recibir las ideas y emociones usuales de estas formas literarias. No parece que haya otro acceso más útil a la interpretación de un salmo. Los comentaristas y los lectores en general se han rendido ante esta afirmación de Gunkel sobre la interpretación de los salmos: *El estudio de los géneros constituye... el fundamento firme sobre el que se debe construir todo el edificio*³.

Sin embargo, desde hace unos 20 años ha comenzado una orientación nueva que propone leer los salmos cual si fuera un libro, como si los salmos fueran sucesivos capítulos de una obra. Esto supone imaginarse que hubo un plan de redacción y ordenación con el fin de transmitir un mensaje que se superpone por encima de las ideas transmitidas por el salmo singular. Sin duda alguna hubo diversos estratos anteriores del salterio. Éste ha recorrido diversas etapas hasta llegar al estado actual. La mentalidad religiosa y la espiritualidad evolucionan. La oración pide continuas actualizaciones para responder mejor a la mentalidad del momento. Esta visión nueva del salterio no pretende negar las ventajas del método gunkeliano, que seguirá siempre practicándose, sino enriquecerlo con otra aportación adicional que manifestará el profundo enraizamiento del salterio en la historia atormentada de Israel. Con los evangelios se hace un trabajo parecido. Las perícopas gozan de una independencia que permiten ser leídas por sí mismas, lo que no impide por otra parte el estudio de la teología propia del evangelista que se advierte en la disposición y en la elaboración del material tradicional.

Aunque este debate es nuevo, sin embargo, algunos ya antes de Gunkel, F. Delitzsch (1860), por ejemplo, habían insinuado que el orden de los salmos era importante y merecía ser investigado, cosa que Gunkel por cierto rechazaba, ya que, según él, *no existe un orden lógico de los salmos*⁴. Más importante fue la aportación de C. Westermann quien llamó la atención sobre la existencia de colecciones anteriores⁵. Concretamente afirmaba que los salmos de las gradas (120-134) forman una colección inde-

³ Ib. 23.

⁴ GUNKEL, H., *Introducción*, 19. La misma opinión expresará mucho tiempo después L. Alonso Schökel: "Empeñarse en buscar unidad de sentido a cada colección y progreso a través de ellas fue ejercicio de ingenios opulentos de tiempo" (ALONSO SCHÖKEL-CARNITI, C. *Salmos I: 1-72*. Estella 1992, 4.

⁵ "Zur Sammlung der Psalter": *Forschung am alten Testament. Gesammelte Studien* (TB 24). München 1964, 336-343.

pendiente, lo que supone que antes la colección quedaba cerrada por el salmo 119, que dada su semejanza con el salmo 1, parece claro que ambos servían de marco a un salterio anterior al actual. En el interior de este salterio se observan colecciones más pequeñas: una primera colección davídica (3-41), el salterio elohista (42-83) y su apéndice (84-88); los salmos reales (2 y 89) forman el marco de las dos colecciones anteriores (3-41 y 42-88). A esta edición se unieron los salmos del reinado de Yahvé (93-99) así como las dos colecciones de salmos de alabanza (103-107 y 111-118). Tras la unión de esta colección mayor con los salmos de las gradas, otras colecciones menores y salmos singulares se unieron, cerrándose todo el salterio con los salmos de alabanza 146-150. De estas observaciones él sacaba la conclusión, muy visible para cualquier lector, que en la primera parte predominan las lamentaciones, mientras que en la segunda, los cánticos de alabanza. Frente a esta visión global de Westermann, W. Zimmerli diez años después sometía el salterio a un examen más particular y se fijaba en los salmos gemelos; resulta que frecuentemente los salmos están pareados: dos que se parecen mucho están juntos⁶. Mayor importancia cabe atribuir, no por lo que él dijo, sino por la escuela que creó, a Brevard S. Childs con su "Canonical Approach". Propone una interpretación teológica de la Biblia a partir del contexto canónico. Propugna la lectura sincrónica, o sea, estudiar la Biblia en su forma final. En su libro *Introduction to the Old Testament as Scripture*⁷, que es considerado como la Biblia de la exégesis canónica, traza a grandes rasgos la forma canónica del salterio, que, para él, reposa sobre el armazón de los salmos reales que expresan las esperanzas mesiánicas y le dan un tono escatológico; luego el salmo 1 colocado en cabeza le da un tono sapiencial y devoto e invita a leer y meditar el salterio como ley. Un discípulo de Childs, G. H. Wilson se ha distinguido por sus numerosas publicaciones en este campo⁸. En 1988 se formó un grupo dentro de la *Society of Biblical Literature* para contribuir a la discusión de la forma y estructura de los salmos. Su fruto fue la publicación del libro *The Shape and Shaping of Psalter* (ed. by J. Clinton McCann)⁹, que reúne los trabajos de casi todos los estudiosos de lengua

⁶"Zwillingspsalmen": *Studien zur alttestamentliche Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze* (TB 51). München 1974, 261-271. Enumeraba 16 pares de salmos: 1-2; 3-4; 30-31; 31-32; 32-33; 38-39; 40-41; 53-54; 69-70; 73-74; 74-75; 77-78; 79-80; 80-81; 127-128. La unión está hecha mediante palabras reclamo o contenido.

⁷ London 1979.

⁸ Entre sus escritos cabe destacar *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBL.DS 76). Chico 1985.

⁹ Sheffield 1993.

inglesa que anteriormente habían escrito sobre el tema. Y es que la investigación comenzó primero en el mundo anglo-norteamericano. N. Whybray la resumió bien en 1996¹⁰, que, por cierto, se mostró crítico con este tipo de estudios.

Estos autores generalmente consideran el salterio sincrónicamente, como si hubiera surgido de manera conjunta. Por lo que su trabajo se dedica exclusivamente al estudio de la articulación que se puede advertir entre las diversas partes del salterio, sin atender al hecho de que el salterio debió tener un largo proceso de formación. Por tanto es previsible que sea posible observar una secuencia de pensamiento y una evolución de los intereses teológicos y doctrinales que el análisis sincrónico no descubre.

En Alemania y en otros países el debate comenzó más tarde. A diferencia de los anglo-norteamericanos, los alemanes se dirigen más a reconstruir la historia diacrónica del salterio y su devenir. Es un análisis más particular y detallado. Buena prueba de ello son las monografías que se ocupan de las colecciones menores del salterio, adivinando su origen, función y papel jugado en el ensamblaje del conjunto¹¹. De Alemania procede también el primer comentario que considera el salterio no como un archivo de 150 poemas, sino como un libro articulado y con una historia de la que pueden reconstruirse estratos o ediciones precedentes menores¹². Más que un comentario a los salmos es un comentario al salterio¹³. En todo caso queda claro que el salterio es una especie de himnario, cancionero o devocionario compuesto de piezas provenientes de autores diversos en el curso de varios siglos. Este tipo de libros es usual en la mayor parte de las religiones practicadas aún hoy. Descifrar paso a paso el pro-

¹⁰ *Reading the Psalms as a Book* (JSOT.S 222). Sheffield 1996.

¹¹ Citamos solamente algunas obras de los autores más representativos. C. RÖSEL, *Der messianische Redaktion des Psalters. Studien zur Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2-89*. Stuttgart 1999; M. SAUR, *Die Königpsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (BZAW 340). Berlin, 2004; C. SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter* (FAT 7). Tübingen 2005; M., LEUENBERGER, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zur Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter* (ATANT 83). Zürich 2004; G. BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1-41* (OBS 16). Frankfurt 1999. Un buen estado del tema puede verse en J.-M. AUWERS, *La Composition littéraire du Psautier. Un état de la question*. (CRB 46). Paris 2000.

¹² F. L., HOSSFELD - E. ZENGER, *Die Psalmen. I. Psalm 1-50* (NEB). Würzburg 1993; F. L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 51-100* (HThKAT). Freiburg 2000. Estos autores han escrito mucho, juntos y por separado, sobre la redacción del salterio.

¹³ Bien expresado por M. Millard, "Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. Anmerkungen zum Neuansatz von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger": *Biblical Interpretation 4* (1996) 311-328.

ceso seguido desde la composición individual hasta el estado actual es el cometido de esta nueva lectura de salmos. La búsqueda de las claves, rastros o huellas dejadas por los estratos anteriores es el objetivo.

1. La división en cinco libros

Esta división es la más obvia y más reciente. Con toda seguridad puede afirmarse que es una separación postcanónica¹⁴. El Talmud de Babilonia ya la conoce (*Qid*, 33^a). En el *Midrash Tehilim* al Sal 1 se afirma que Moisés dio a Israel cinco libros y David le dio los cinco libros de los Salmos. Es conocida también por Orígenes. Efectivamente hoy el Salterio se halla dividido en cinco libros por doxologías al final de cada parte¹⁵. Interesante es observar que esta división se hizo en sitios en casi todos los casos donde ya antes había marcados cortes por el cambio de inscripción "de autor" y de género del salmo. Así el libro 1º termina con la doxología del Sal 41, 14 donde acaba la primera colección davídica. El libro 2º cierra con otra doxología la segunda colección davídica (72, 18-20). El final del libro 3º se halla en la conclusión de la colección levítica con el sal 89. El libro 4º finaliza en el sal 106 con otra doxología. Ésta no finaliza ninguna colección basada en la inscripción. Las doxologías del sal 41 y 89 son extrañas al contexto del salmo, por lo que cabe concluir que fueron compuestas con el fin de cerrar la colecciones respectivas. La doxología del sal 72, muy larga, concluye el salmo y las oraciones de David. La atribución a Salomón y el contenido (es una oración por la dinastía) da qué pensar si todo el salmo no fue compuesto para cerrar la colección de David. Por el contrario, en el salmo 106 la doxología encaja muy bien, pues el comienzo del salmo (vv.1-5) se corresponde bien con el final (vv. 47-48). Es posible que el redactor haya colocado este salmo aquí como conclusión, porque precisamente tenía una doxología parecida a las precedentes. El último libro no tiene doxología final. Puede, no obstante, considerarse que el sal 145 cumple sobradamente el papel de la doxología antes del Hallel final (146-150).

¹⁴ Un indicio del carácter tardío se sorprende en el hecho de que la segunda doxología al final del Sal 72 divide el salterio elohista primitivamente unido (42-83).

¹⁵ No es raro concluir composiciones con doxologías. G. Wilson cita algunos ejemplos semejantes en los himnos sumerios (Véase G. H. WILSON, *The Editing...* p. 16-18.25). El lector puede observar estas doxologías en F. LARA PEINADO, *Himnos Sumerios*. Madrid 2006. Concretamente remitimos a los Nrs. 12, 23, 25, 27, etc.

Parece claro que las doxologías no proceden de la misma mano, dadas sus diferencias. De esta división resultan cinco libros desiguales: I= 1-41= 41 salmos; II=42-72= 31; III=73-89= 17; IV=90-106= 17; V= 107-150= 44.

Puede afirmarse que esta división no se hizo por cuestiones técnicas: los 150 salmos podían caber perfectamente en un rollo, como lo prueban los ejemplares de Qumran. Tampoco parece que se hiciera por las semejanzas doctrinales específicas entre los cinco libros del Pentateuco y los libros de los salmos. Se sospecha que esta división se hizo por mera analogía con los cinco libros de la *Torá* reforzando de esta manera su valor canónico. Debido al carácter externo de esta división, no es interesante para descubrir estratos anteriores del salterio. Hay que buscar otros separadores si quiere reconstruir la prehistoria del salterio

2. Preexistencia de colecciones

Varios son los indicios que permiten afirmar la existencia de colecciones anteriores. Veamos algunos:

2. 1. *Inscripciones*. Muchos salmos están encabezados por una inscripción. En el texto hebreo solamente 34 salmos carecen de ella; en los LXX y la Vulgata, únicamente 18. San Jerónimo decía ya que "muchos piensan que los títulos no pertenecen a los salmos". Efectivamente las inscripciones no son originales. La versión de los LXX y demás versiones antiguas introdujeron libremente anotaciones que no están en el texto hebreo. Son, en cambio, antiguas. Los LXX no tradujeron las referencias al género literario, señal de que no los entendían ya. Las inscripciones se componen de varios elementos: anotación de autor (?), de género literario, notas musicales (instrumento, tono de voz, melodías), de situación histórica (sal 51) uso litúrgico (sal 91), etc. Pueden considerarse como la exégesis más antigua de los salmos. Hay muchas que parecen técnicas y son ininteligibles, como *miktam*, *lamnaseah*, '*almuth laben* (Sal 9), etc., cuyas etimologías se desconocen. De este desconocimiento procede el poco aprecio que se ha tenido de ellas. No se consideraban necesarias para la exégesis de cada salmo. De hecho hay comentarios que ni siquiera las imprimen en cabeza del salmo¹⁶.

¹⁶ Por ejemplo, entre otros, el de L. ALONSO SCHÖKEL, *Salmos*. Estella 1992. Es una grave carencia de este comentario.

Sin embargo, las inscripciones sirven mucho para aclarar la *estructura* del salterio, la historia y origen del mismo. La repetición de algunos elementos de las inscripciones en series continuas de salmos es un elemento estructurante claro; aparecen así grupos de salmos unidos por inscripciones. Constituyen un indicio claro de la existencia de una colección anterior.

2. 2. *Sal 72,20*. Suele decirse que este versículo es la prueba más clara de la preexistencia de colecciones: “Fin de las oraciones de David hijo de Jesé”. Estas palabras no pueden aplicarse a todo el salterio como un todo, ya que después hay otros salmos de David, como 86, 101, 103, 108-110 etc. Este hecho lo desconocía el autor de esta nota. Por otra parte, quien añadió esta anotación da a entender que después de este salmo venían otros que no eran de David. Y efectivamente así sucede: los once salmos siguientes pertenecen a Asaf, que fue otra colección previa.

2. 3. *Salmos duplicados*. Algunos salmos o partes de salmos aparecen repetidos.

Éstos son los casos más llamativos: 14=53; 70=40,14-18; 108=57,8-12+60,7-14. Prescindiendo de otros duplicados menores que pueden explicarse fácilmente por reutilización de trozos anteriores, parece que la mejor explicación es suponer que los salmos citados formaban parte de colecciones independientes. Al ser reunidas, los duplicados se respetaron. ¿No podría suponerse que el salmo 88, que tiene dos inscripciones, perteneció primitivamente a dos colecciones independientes?

3. Descripción de las colecciones anteriores

3.1. Libro I (*Sal 1-41*)

1ª Colección de David

Está formada por los salmos 3-41. Todos son “atribuidos” a David (a excepción del 33)¹⁷; la repetición de este elemento en una serie seguida es un indicio de que fueron agrupados en una colección respetando en prin-

¹⁷ Difícil es explicar por qué está colocado aquí este salmo no davídico, o por qué no fue “davidizado” como los demás. Por lo demás, es un salmo extraño en el contexto, pues solamente éste y el 29 son salmos comunitarios en forma de himno en toda la colección davídica.

cipio la singularidad de cada uno. El salmo real 2, dada su simetría con los salmos igualmente reales 72 y 89, colocados en puntos estratégicos, hace probable que haya sido colocado posteriormente.

Casi todos son *salmos-yo*, es decir, textos individuales en los que un yo singular expresa su testimonio personal. Predominan las lamentaciones, aunque no faltan los salmos acrósticos, un par de liturgias de entrada, alguna acción de gracias y un par de oraciones por el rey. Como no suele aparecer el personal oficial del templo, la colección es considerada como laica.

Sobre la organización interna de esta colección es difícil decir algo seguro. No obstante, se observan no sólo en este libro, sino en todo el salterio, la llamada *concatenatio*, es decir, cada salmo suele estar enganchado con el anterior y con el siguiente mediante palabras-reclamo o tema semejante. Al juzgar estos casos hay que proceder con ciertas reservas. Dado el vocabulario común proveniente del carácter de formularios que tienen los salmos, es de esperar la repetición de fraseología semejante y expresiones iguales. Así, por ejemplo, términos como *confianza, esperanza, roca, refugio, escudo, protector, invocación, misericordia, bondad, responder, escuchar*, etc. no son indicativas de relación consciente entre salmos. Hay que fijarse en los términos menos usuales. Así vistas las cosas, puede observarse lo siguiente: los salmos 1 y 2 se hallan relacionados por el término *hgh= planear, murmurar* (1,2; 2,12), *drk= camino* (1,6; 2,12; y sobre todo por el término '*sry =feliz* (1,1; 2,12), que hace una inclusión clara entre los dos salmos. Los salmos 3, 4 tienen en común la expresión *rbbym 'mrym=muchos dicen*, expresión que es única en todo el salterio; el término *kbwdy=mi gloria* y la locución *me acuesto y me duermo* (3,6 y 3,9). Los salmos 20 y 21 forman un par por ser salmos reales. El salmo 33,1 recoge casi las mismas expresiones del versículo final del salmo precedente (32, 22). En los salmos 38,17; 39,1; 40,8 y 41,5 el autor introduce una auto-cita con la misma expresión *ky 'mrty=me dije*. El mismo fenómeno se repite en 30,7; 31,15.23; 32,5. Los salmos 38 y 39 están pareados por ser quejas de un enfermo y por los contactos del v. 38, 14 con 39,10: *me callo y no abro la boca*. Si nos fijamos en el tema y el mundo de ideas puede decirse que los salmos 3, 4, 5, 6, 7 son variantes de la misma situación: el fiel en una situación desgraciada pide la salvación a Dios invocando la bondad divina. El tema es la ayuda que Dios concede al fiel que le suplica con confianza.

David F.-L. Hossfeld y E. Zenger¹⁸ apuntan una estructura, un tanto cerrada y más aventurada. La colección estaría compuesta por cuatro gru-

¹⁸"'Selig, wer auf die Armen achtet' (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters" *Jahrbuch für biblische Theologie*: 7(1992) 21-50; ID. ID.,

pos de salmos (3-14, 15-24, 25-34; 35-41) y cada uno de estos grupos estaría estructurado en torno a los salmos 8, 19, 29, 38.

Primer grupo (3-14). Sal 3,9 y 14, 7 son dos versículos extraños a los salmos respectivos y, por tanto, son redaccionales; tratan de convertir todo el conjunto que se compone de oraciones estrictamente individuales en comunitarias en favor de Sión¹⁹, que se encuentra en una situación calamitosa: se espera y se pide la restauración de Israel²⁰. Que formen una inclusión los dos versículos parece claro, lo cual colocaría al sal 8 como centro de la composición; esto no está mal pensado, pero es un poco forzado ver que las cinco lamentaciones que preceden (3-7) se correspondan con los cinco salmos siguientes 9-14. Los salmos 9/10 y 14 desentonan bastante.

Segundo grupo (15-24). Los salmos 15 y 24 son dos liturgias de entrada que claramente hacen inclusión. La pregunta de estos salmos es, *¿quién subirá al monte de Yahvé?*; los salmos dispuestos alrededor del salmo 19 dibujan el ideal del justo que se adhiere a la voluntad de Dios manifestada en la Torá y en la creación (Sal 19). El resto de los salmos formarían una especie de contrapeso: el 16 con el 23 (salmos de confianza), 17 con el 22 (lamentaciones) y 18 con 20 y 21 (salmos reales)²¹. La estructura concéntrica es más visible que en el grupo anterior, siempre que se vean los salmos 19 y 20 como uno solo

Tercer grupo (25-34). Los salmos 25 y 34 son dos acrósticos, a los que curiosamente les falta la estrofa correspondiente al *waw* y además tienen la particularidad de que el versículo final de cada uno (25,22 y 34,23) son extraños al salmo respectivo, están fuera de la estructura alfabética, son muy parecidos y dan un tono comunitario a los salmos individuales. Los salmos que quedan en medio forman curiosas correspondencias: el sal 30 responde al salmo 28, el 27 al 31 y el 32 al 26; en medio está el salmo 29 que celebra el poder de Yahvé como señor de la creación y por lo tanto con todos los títulos para recibir las acciones de gracias y atender a las súplicas. Esta vez queda fuera del paralelismo concéntrico el sal 33, que por otras razones (falta de la anotación “de David” y ser un himno comunita-

“Wer darf hinaufziehen zum Berge JHWHs. Zur Redaktionsgeschichte und Theologie der Psalmengruppe 15-24”: *Biblische und gesellschaftliche Wandel. Fs. N. Lohfink*. Freiburg 1993, 166-182.

¹⁹ Sobre esta frecuente reinterpretación colectiva de los salmos véase M. MARTILLA, *Collective Reinterpretation in the Psalms* (FAT, 2/13). Tübingen 2006. En las págs. 144-147 trata de estos dos versillos que considera redaccionales.

²⁰ Es un indicio de que esta colección davídica es del destierro o incluso después.

²¹ Ya anteriormente P. Auffret había advertido esta construcción concéntrica en su libro *La sagèsse a bâti sa maison. Études de structures littéraires dans l’Ancien Testament et spécialement dans les psaumes* (OBO 49). Freiburg-Göttingen 1989, 407-438.

rio en medio de una serie de poemas individuales) puede ser considerado como una inserción tardía.

Más difícil es ver una estructura concéntrica en el *cuarto grupo* (35-41). El centro tendría que ser ocupado por el sal 38 con una hermosa oración de un enfermo que expresa su confianza en Dios y se convierte así en modelo para los demás desgraciados que exponen sus culpas a Dios en los salmos que le rodean. Pero el paralelismo concéntrico entre estos salmos es poco visible, a excepción de los salmos 37 y 39, que tienen expresiones comunes.

Esta estructura advertida por Hossfeld y Zenger es una lectura posible, pero otros autores advierten otras diferentes.

En todo caso el redactor(es) de este salterio de David no procedió a la ligera, sino que ordenó los salmos reflexivamente y con criterio. Es difícil saber, no obstante, qué concepción teológica le animaba y qué finalidad perseguía. A primera vista puede decirse que intentaba recoger un acervo de oraciones individuales y ponerlas al servicio de la oración comunitaria. Esto debe concluirse de las adiciones de versillos finales en algunos salmos. Independientemente del tiempo en que los salmos individuales hayan sido compuestos, la formación de la colección no puede ser anterior al destierro, ya que se reza por la restauración de Sión.

3. 2. Libro II

Los salmos Qorajitas (42/43-49; 84-85.87-88)

Son dos de las tres colecciones levíticas. Más adelante encontraremos la colección de Asaf. Además a Etan y Heman, maestros de canto (1 Cr 6, 44) se les atribuye respectivamente el sal 89 y 88.

Las dos series de los salmos de los Qorajitas están construidas de una manera análoga. Los salmos introductorios (42/43 y 84) tienen el mismo tema y un vocabulario parecido; a continuación siguen dos lamentaciones nacionales (44 y 85); en el centro (46.48 y 87) están los cánticos de Sión; al final una meditación (49) o una súplica (88) de un enfermo al borde de la muerte. Las dos colecciones están estrechamente relacionadas literaria y temáticamente. En efecto, tienen una serie de expresiones características: *Morada* (43,3; 46,5; 49,12; 84,2; 87,2); uso del nombre propio *Jacob* para designar al pueblo (44,5; 46.8.12; 47,5; 84,9; 85,2; 87,2); *Dios de los ejércitos* (46.8.12; 48,9; 84.2.4.9.13; *Dios de mi vida* (42,3; 84,3); *ver el rostro de Dios* (42,3; 84,8); *decaimiento* (42,10; 43,2; 44,25); *ciudad de Dios* (46,5; 48,2.9;

87.3); *escudo* para designar al rey (47,10; 84,10). Algunos de estos términos son propios de estos salmos en todo el salterio; otros, sin ser exclusivos, son raros fuera de esta colección²².

La teología de Sión es la característica principal de este grupo de salmos, sobre todo de los tres cánticos de Sión (46,48 y 87). Esta teología se compone de varios elementos. Sión es “el monte santo”, “la cima bella”, el “gozo de toda la tierra”, “la montaña del Norte”. El término *sfwn* (=norte) es el de la montaña mítica de los dioses. En Ugarit es el monte Casio (que estaba al norte de la ciudad), como lo fue para los griegos el Olimpo. Sin escrúpulos el salmista recoge estas ideas míticas de la tradición cananea. Sión es la capital del Gran Rey, morada de la Divinidad (43,3 y 87,1), su ciudad (48,2) con sus palacios, torres y baluartes. Al verla los pueblos enemigos, presa del terror, huyen, mientras que los fieles, que confiesan a Dios (48,15), descubren que su soberanía se basa en la justicia y en la verdad. En la ciudad de Dios se encuentra el Templo. El fiel, al recordar el tiempo en el que podía frecuentarlo, se llena de nostalgia (42/43,5) y cuenta con él para el futuro (43,3). El fiel tiene sed de Dios, y languidece anhelando pisar los atrios de Yahvé (84,3). El fiel necesita el templo para encontrar a Dios.

Otro tema relacionado con la teología de Sión es el del Reino de Dios, quien ejerció como Rey desposeyendo a las naciones en la toma de la tierra (44,2-9). Entonces se mostró superior a todos los dioses. La noción de Yahvé rey es dibujado también con rasgos míticos. Es llamado “el Gran Rey (*mlk gdwl*), el Altísimo (*'lywn*), el Terrible (*nwrh*) (47,3). Estos títulos se aplicaban los dos primeros al dios El, el tercero, a Baal. La subida entre aclamaciones (v. 6) es explicación del título “el Altísimo” y recuerda la entronización del dios Baal. La celebración de Dios como rey tiende a crear el convencimiento de que la soberanía suprema de Dios le pertenece desde siempre (44,2) y por tanto, es actual y eficaz. Finalmente la presentación de Dios como refugio es un pensamiento que recurre varias veces en estos salmos. Dios es *roca* (42,10), *refugio* (43,2), *baluarte*, *alcázar* (48,4), *almena* y *escudo* (84,12).

La estructura de la 1ª colección puede verse así: Los dos primeros salmos (42/43 y 44) resaltan el contraste entre el pasado tranquilo, cuando el fiel podía acudir al templo entre el júbilo de los grupos de romeros (42/43, 5); ahora, en cambio, el olvido y la lejanía de Dios le hacen desfallecer, porque tiene que oír a los adversarios que le preguntan en son de burla:

²² J. M. AUWERS, *La composition littéraire du psautier. Un état de la question* (CRB 46). Paris, 2000. 34-35.

“¿dónde está tu Dios? (42/43, 11). El salmo 44 expone también la diferencia entre el pasado y el presente, acentuando este último con tintes negros. Ocurre en este salmo algo singular. Es el único en que el pueblo no se cree culpable. Israel no ha olvidado a Dios ni ha quebrantado la alianza (44,18-19). Al contrario, el culpable es Dios que los ha entregado como ovejas de matadero (44, 12.23). El contraste con los salmos de Asaf no puede ser mayor. En los salmos asafitas el recuerdo del pasado salvífico sirve para señalar el contraste entre los favores divinos y la conducta rebelde del pueblo. En los salmos de Qoraj se recuerda también el pasado, pero para resaltar la distinta conducta de Dios con Israel: antes Dios se portó magníficamente bien con Israel, ahora se porta como un enemigo. Como respuesta a la angustia del presente, los siguientes salmos 46-48, muy relacionados entre sí, aseguran la presencia salvadora de Dios porque Él es el gran Rey (47,3). De esta manera los salmos qorajitas son una especie de díptico. En la primera parte (42/43-44) predomina la lamentación: la experiencia de la lejanía de Dios se percibe con intensidad. En cambio, en los salmos 46-48 se acentúa la permanente cercanía y comunión divina con su ciudad y su templo. El salmo 45, que es un epitalmio real, fue incrustado, quizá, porque interpretado alegóricamente y aplicado a Yahvé y a su esposa Jerusalén, da la clave para la lectura de la presencia de Dios en Sión. Esta colección termina con el sal 49, cuya colocación aquí es difícil explicar. Textualmente es defectuoso y el contenido es desalentador tras la esperanza alegre expresada en los salmos anteriores.

El segundo grupo de los salmos qorajitas (84-85; 87-88) está construido en paralelismo con el primero. El 84 se corresponde con 42/43; el 85 con 44; el salmo 87 es un sumario de los cánticos de Sión (46-48). El salmo 88, el más tétrico de todo el salterio, es una meditación sobre la muerte que se corresponde con el 49. El sal 86 que es de David, es una antología de expresiones sálmicas, probablemente incrustado aquí tardíamente.

Parece claro que es en el destierro cuando surge esta colección. La comunidad se encuentra en una situación de olvido y lejanía de Dios (sal 42/43). Los redactores para superar la crisis echaron mano de salmos inspirados en la teología del templo, donde Dios reside como en su fortaleza y cuya acción protectora se extiende sobre la ciudad y sobre los que en ella habitan.

2ª colección davídica (51-72)

Estos 22 salmos son la parte más importante del salterio elohista. A excepción de los salmos 66, 67, 71, 72, todos están inscritos a nombre de David. Esta inscripción *leDavid* no significa autor, sino *para uso de David*. Así deben entenderse otras inscripciones semejantes como la *de Asaf* (73-83) o la *de Salomón* (72), que a tenor del v. 2 es una dedicatoria a su hijo, ya que David es muy viejo (sal 71). Los redactores quieren que el lector u orante se imagine a David orando como él ora en este momento. Esta “*dauidización* de los salmos” debió ocurrir en el destierro. Agarrarse a una personalidad tan gloriosa del pasado es más necesario cuando la situación es mala. Un David orante infunde, no sólo respeto, sino también esperanza. Estos salmos ya no son sólo expresiones de un simple fiel, sino que todo un David oró y fue liberado.

Esta indicación *de David* va acompañada a veces de noticias biográficas referentes a la vida del monarca. De los trece salmos que tienen estas notas, ocho ocurren en el salterio de David. Por lo que parece probable que es aquí donde se originaron. De las cinco veces restantes, los salmos 3, 34 y 142 se refieren a situaciones ya mencionadas en este salterio. Los otros dos casos (sal 7 y 18) son diferentes y se suponen derivadas de 2 Sam 22,1. Todas ellas son alusiones a ciertas narraciones del libro de Samuel que se suponen conocidas por el lector. Es importante señalar el hecho de que las situaciones aludidas no presentan a David como rey victorioso, sino al David traicionado y perseguido, al pecador culpable y arrepentido. Como son meramente una alusión, el orante es libre de enriquecer el cuadro con su propia imaginación. Hay que pensar además que aquí se halla el punto de partida para la *dauidización* de otros salmos. Incluso cuando la inscripción se reduce al mero *ledavid*, como sucede generalmente en el resto de los salterios de David, funciona como recordatorio de que el orante es David. El lector que ha visto cómo funciona la identificación se sentirá inclinado a trasladar el proceso a otros salmos.

La colección está formada por salmos de relativa homogeneidad. Mayormente son oraciones individuales de fieles que se sienten acosados, perseguidos o simplemente dolidos al ver que hay malvados que no cuentan con Dios en sus vidas y, además, son corrompidos (51-55).

No todos son del mismo tiempo. En algunos el fiel ante esta situación de opresión expresa su firme confianza en la intervención de Dios y en el orden mundano que era la convicción de la antigua sabiduría. A veces esta confianza se basa en la palabra de Dios (56) o en el templo (55. 57). Estas son buenas razones para pensar que provienen del tiempo anterior al des-

tierra. Esto se puede pensar de los salmos 52,54,56,57,59, Los salmos 53 y 55 al carecer de inscripción biográfica podían ser posteriores. El salmo 60 contrasta con el resto, pues es colectivo y es escéptico respecto de Dios, al menos al juzgar su actividad respecto de Israel en el momento presente. Los fieles solo pueden expresar la esperanza en el futuro.

Más interesante es el grupo de los salmos 61-64 de gran elevación espiritual. El fiel en una situación de destierro (61,3; 63,2) confiesa que sólo en Dios puede encontrar descanso su alma, pues de Él está pendiente (63,9), tiene sed de Él (63,2) y en Él espera saciarse como anteriormente lo hacía en el santuario. El interior del fiel se convierte en un templo. Esta confianza en Dios se refuerza con el recuerdo de que Dios es el creador que hizo el mundo y las maravillas de la naturaleza (65) y en las acciones salvíficas de la historia pasada de Israel (66, 68). En base a esta confianza el pueblo puede prorrumpir en cánticos de alabanza a Yahvé (65. 66. 67). Se observa ya en este salterio el paso de la lamentación y de la tristeza (52-61) a la alabanza (65-68). Este esquema es observable en el salterio en su conjunto. La alegría se ve interrumpida por los salmos 69-71 donde se vuelve al tema del justo sufriente presentado con acentos jeremíacos. El fiel y el pueblo personificado en David sufre en el destierro; el vigor le abandona. Estas tres graves lamentaciones cierran la colección que para Auwers evocan la experiencia de David al final de su vida²³.

La colección fue provista de un prólogo (51) y un epílogo (72). Los dos están relacionados, pues el último se dedica a Salomón, cuya madre se insinúa en el salmo 51. Quien recita el sal 51 debe recordar que el perseguido y traicionado en los salmos siguientes, es culpable y causante de su propias desgracias.

Al presentarse estas oraciones como de David. El que reza, se queja, sufre, espera y manifiesta su confianza ya no es un simple fiel, sino David que personifica al pueblo. Tanto el fiel como el pueblo deben interpretar su experiencia amarga sirviéndose de este modelo. David oró y esperó y fue librado. De la misma manera sucederá ahora. No hace falta decir que esta colección es exílica.

La colección de Asaf (50;73-83)

Este conjunto de salmos debe ponerse en relación con el grupo de cantores *asafitas* que es citado como el único coro de cantores que vuel-

²³ J.- M. AUWERS, "Les Psaumes, Essai de lecture canonique": *Revue Biblique* 101 (1994) 243-244.

ven del destierro (Esd 2,41; Neh 7,44). En tiempo del Cronista Asaf aparece como el jefe de los que prestan servicio en el templo y su oficio era celebrar, glorificar y alabar a Yahvé (1 Cron 16,4-5).

Los salmos pueden dividirse cómodamente en dos secciones paralelas que se corresponden entre sí: 73-77 y 78-83; salmos sapienciales (73 y 78); lamentaciones nacionales (74 y 79-80), odas al Dios Justo (75-76 y 81-82) y lamentaciones finales (77 y 83). Forman un grupo cerrado y homogéneo; todos ellos muy unidos por relaciones temáticas y lingüísticas.

Se podría decir de ellos que presentan un programa teológico consistente: tomar conciencia de la situación desgraciada a que Israel ha llegado, buscar las razones de ella y fundamentar la esperanza para el futuro. El contraste con los salmos de David es grande. Mayormente en el salterio de David el que rezaba era el fiel, el que estaba en la nave de la Iglesia; en los salmos de Asaf los que hablan son los que están en el púlpito, de los cuales se espera enseñanza de las tradiciones sagradas, exhortación y aliento.

En tres grandes lamentaciones (74, 79, 80) se describe patéticamente la situación desoladora en que se halla el pueblo “el día de la angustia” (77,3): el santuario incendiado y devastado, ruinas por doquier, cadáveres como pasto para las aves, la sangre de los fieles corre como agua en Jerusalén. Las preguntas se hacen acuciantes: ¿Por qué este rechazo por parte de Dios? ¿Hasta cuándo durará esta provocación? ¿Arderá siempre la cólera de Yahvé? La irracionalidad de los sucesos salta a la vista. Los autores agudizan el problema, pues dicen a Dios que se trata del “rebaño que Tú apacientas”; los que han arrasado Jerusalén son “tus adversarios”; “tu heredad” ha sido invadida, “tu santo” templo profanado y los muertos son “tus siervos”. El problema no es sólo de Israel. Es la causa de Dios, su justicia y su poder la que está en entredicho.

Los compositores tienen una respuesta que queda plasmada en varios salmos pero sobre todo en el sal 78, que es un repaso del pasado de Israel. La historia de la salvación se convierte en una historia de la condenación. El pueblo “no guardó la alianza con Dios, rehusó caminar según su ley” (78,10). Es una mirada al pasado de trazos negros, que recuerdan a las que contiene el libro de Ezequiel. Todo lo positivo está de parte de Dios, mientras que el pueblo no puede presentar ni una respuesta positiva a los favores divinos. Ni siquiera cuando “Dios los mataba, ellos le buscaban y recordaban que era su roca, en realidad le halagaban, mintiendo, pues su corazón no era fiel” (78,34-36).

Ante este estado de cosas los asafitas se ven obligados a despertar y fundamentar la esperanza en el futuro. Para ello recurrieron a dos temas: a la creación por parte de Dios y a las maravillas que el mismo Dios ha hecho en el pasado en favor de Israel. La creación es presentada míticamente acentuando la victoria sobre las potencias del caos, el ordenamiento de elementos del mundo, del día y noche, del verano e invierno, separación de aguas de la tierra (74,12-17), estableciendo firmemente las columnas de la tierra (75,4). Esto convierte a Dios en Rey desde el principio (74,12). A este Dios que hizo estas proezas poder no le falta para intervenir ahora en favor de Israel. A estas consideraciones añaden el recuerdo de los hechos de la salvación. Entre ellos naturalmente la salida de Egipto (74,13-15; 76, 4-7; 77,12-21). Llama la atención que el sal 78 describa largamente las plagas (vv. 42-51) y los dones de agua y comida que Dios regaló en el desierto (vv. 14-28). Es importante señalar que los autores unen estrechamente la creación con los favores narrados en la historia de la salvación (73,13-15; 77,14-21), con lo que estos adquieren un valor perenne. Como Dios es creador por naturaleza también puede decirse que pertenece al ser de Dios practicar la benevolencia con Israel. Confirman estas ideas con la noción de la alianza, que es invocada por Dios para poder juzgar a su pueblo (50,3-6), pero también es citada por los fieles para reclamar la ayuda de Dios y verse libres de la violencia que invade el país (74,20). Forma parte de la alianza la elección de Sión como morada de Dios (74,2), y la de David, siervo de Dios, (78, 70-72) que “apacentó al pueblo con corazón íntegro y mano experta”.

Tema importante de los salmos de Asaf es la mención del juicio divino contra Israel y contra los pueblos paganos e incluso contra los dioses. Dios juzga a su pueblo a quien le reprocha la práctica de los sacrificios (50, 7-15) y la conducta inmoral (vv. 16-22). El juicio se extiende a los malvados, juicio que es presentado como favorable a los piadosos, a quienes “exalta, mientras que abate a los malvados” (75,8-9). Más digno de mención es el salmo 82 donde Dios ejerce el juicio contra los dioses. Reunidos los dioses en asamblea, en un oráculo²⁴, Dios se levanta y los condena por no haber juzgado rectamente ya que se han puesto de parte de los malvados y no han defendido al débil y al huérfano, cuando es propio de la divinidad la preocupación por la justicia. Por ello los dioses son condenados a morir como si fueran hombres.

²⁴ Es una característica de los salmos de Asaf la frecuencia de oráculos puestos en boca de Dios, lo que hace pensar en una relación de los redactores con los profetas (75,3-6; 81,7-17; 82,2-4; 82,6-7).

La composición de este grupo es esmerada. Se abre la colección con el sal 73 que junto con el 77 son los dos únicos individuales. El sal 73 es una meditación sapiencial en la que un fiel expresa que estuvo a punto de apostatar al observar las injusticias existentes y superó la crisis acudiendo al santuario. Es posible que haya sido puesto en cabeza para expresar que de la misma manera que en el plano individual es posible sobreponerse, también lo puede conseguir el pueblo en su conjunto. Los salmos siguientes reconocen la quiebra actual, pero dan argumentos y motivos para que todos sepan que “tu nombre es Yahvé, Altísimo sobre toda la tierra” (83,19).

Evidentemente la colección debe colocarse como muy pronto en el destierro. Es posible que haya trozos de salmos anteriores. Pero ellos fueron reelaborados en el destierro. Es más, la certeza sobre la futura intervención de Dios permite suponer que la destrucción quedaba ya un tanto lejos.

3. 3. Libro IV (90-106)

La escasez de inscripciones hace difícil fijar con precisión colecciones claras. A este conjunto no homogéneo de salmos se le suele llamar *Salterio mosaico*, porque el 90 está inscrito a nombre de Moisés, siete de las ocho menciones de Moisés ocurren en el Libro IV y los salmos 90-92 contienen reminiscencias lingüísticas y temáticas del Génesis, del Cántico y Bendición de Moisés en Deut 32 y 33²⁵.

Los salmos 90-92 están estrechamente relacionados entre sí a nivel lingüístico²⁶, más aún, los salmos 90 y 91 parecen salmos gemelos: uno trata del tiempo y el otro del espacio. Los tres parecen inspirarse en las precedentes colecciones de Asaf y Qoraj²⁷. Véase 91,15 que se inspira en 50,15; 91,16 se inspira en 50,23. Por su parte 92,7 parece citar a 73,22 o 49,11. Temáticamente puede observarse cierta relación entre ellos. El fiel que se lamenta de que los años pasan rápido y la vida del hombre es como hierba que se seca y pide que todos sean saciados por el amor de Dios (90 3-14), encuentra la respuesta en la promesa divina de saciar de larga vida

²⁵ Deut 32,4 con sal 92,16; Deut 32,11 con sal 91,4; Deut 32, 33 con sal 91,13; Deut 32,36 con sal 90,13.

²⁶ Sobre estas concatenaciones verbales ver J. M. AUWERS, *La composition...* p. 51, nota 59. Sobre todo entre los salmos 90 y 92 son más claras.

²⁷ F. -L. HOSSFELD, E. ZENGER, E., *Psalmen 51-100* (HThKAT). Freiburg 2000,33.

al que le ama (91,16). Este tal justo florecerá como una palmera y tendrá la larga vida de un cedro (92,13). No obstante es difícil afirmar si alguna vez formaron una colección por sí solos.

Por contra los *salmos de Yahvé Rey* (93-100) forman claramente una colección. Tienen idéntica estructura hímica con la invitación a la alabanza seguida de la motivación. Típico de todos ellos es la expresión *Yahvé reina* y la imaginería propia del mundo de la corte: el Altísimo, baluarte, dominador, pastor, el terrible, juez, majestad, poder, trono, esplendor, rendir homenaje, gobernar, etc. Las relaciones literarias y semánticas entre ellos es muy estrecha, inclusive con repetición de frases (*nosotros somos su pueblo y ovejas de su rebaño* = 95, 7 y 100,3; *cantad a Yahvé un canto nuevo* = 96,1 con 98,1; *canta a Yahvé, tierra entera* = 96,1 y 98 4; *retumbe el mar y cuanto contiene* = 96,11 y 98,7; *ante Yahvé, que llega, que llega a juzgar la tierra, juzgará al mundo con justicia, a los pueblos con rectitud* = 96, 13 y 98, 9; *Yahvé reina* = 97,1 y 99,1). El tema es conocido: Yahvé es el único soberano de todo ya desde la creación, rey absoluto de Israel y de todos los pueblos; su reino se realiza por medio de la ley que procede del Templo; su venida inminente como juez es proclamada con alegría. Al final, el sal 100 es una especie de peregrinación entusiasta hacia Yahvé rey que viene a juzgar. Este es el clímax y objetivo de la colección.

En base a las diferencias que se observan en cuanto a la concepción presente o futura del reinado de Dios y en cuanto al carácter más o menos universalista, E. Zenger²⁸ piensa que los más antiguos (en torno al comienzo de la época persa) serían los salmos 93, 95, 96, 98, 99 y 100 por su conexión con Isa 2,1-4; 51,4-5. En todos ellos se dibuja un orden de paz universal, que se manifiesta ya en el presente. Más tardíos serían el 97, que proyecta el reino de Dios para la escatología y el 94 (ideológicamente muy parecido al sal 149), que es un llamada apremiante al *Dios de la venganza* para que actúe.

El resto de los salmos de este libro (101-106) no parece que formaran una colección independiente.

3. 4. Libro V (107-150)

Se pueden observar las colecciones siguientes:

²⁸ E. ZENGER, "Das Weltenkönigtum des Gottes Israels (190-106)": N. LOHFINK- E. ZENGER, *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen*. (SBS 154). Stuttgart 1994, 157-170.

El Hallel pascual (113-118)

Este grupo llamado a veces el “Hallel egipcio” (se canta el Éxodo y se menciona a Israel y Aarón) formaba parte de la liturgia de la Pascua según la tradición judía (*mPes* 4,7;9,3) y cristiana (Mc 14,16; Mt 26,30). El núcleo se compone de himnos (113-115), que comienzan y terminan con el grito de alabanza “aleluya”. Siguen luego dos acciones de gracias (116,118) con una doxología (117) que se esperaría al final de la colección. Es posible que todos ellos formaran una colección para uso litúrgico antes de incorporarse al salterio y fue entonces, quizá, cuando los sal 111-112 (salmos acrósticos) fueron colocados en cabeza. Los temas son la alabanza, acción de gracias, Dios revierte las situaciones, la experiencia confirma que merece la pena confiar en Dios, mención de diferentes grupos que participan en la liturgia, etc.

Los Cánticos de las subidas o de las gradas(120-134)

Forman un grupo muy homogéneo, un verdadero salterio dentro del salterio; sin duda una colección independiente, antes de entrar en el salterio, como parece concluirse de Qumran (11QPs^a) donde se encuentran como un bloque en el mismo orden que en el TM.

Estas características se observan: Son salmos breves (6 vers. de media); el uso de la *anadiplosis* (retomar una palabra o grupo de palabras del final de un verso en el comienzo del siguiente; ver 120, 2. 3.6.7; 121, 1.2-3.4); uso del relativo *she*, en vez de *asher*; frecuencia de fórmulas como *que hizo el cielo y la tierra* (121,2; 124,8; 134,3); *desde ahora y para siempre* (121,8; 125,2; 131,3); *que lo diga Israel* (124,1; 129,1); *que Israel espere en Yahvé* (130,7; 131,3); *paz a Israel* (125,5; 128,6). Esto les proporciona un cierto estilo aforístico y un carácter enseñante. El sal 132 es el más atípico del grupo. Es más largo, tiene otro ritmo y es más original. Quizá fue añadido tardíamente.

La colección parece estar hecha al servicio de los peregrinos, a los que se les señala las etapas. Ansia de partir (120), viaje de peregrinación (121), llegada a Jerusalén (122), confianza, agradecimiento, lamentación (130), expresiones de felicidad por encontrarse junto al Señor en Sión, desde donde se espera la prosperidad (123, 133) hasta la bendición final de despedida (134)²⁹.

²⁹ K. SEYBOLD, *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134*. (Biblische-theologische Studien, 3). Neukirchen, 1978. 69-75.

Como apéndice a los Cánticos de los gradas se hallan las dos liturgias hímnicas (135, 136) frecuentemente llamadas el *Gran Hallel*. No parece que formaran un grupo aparte. El carácter de apéndice se ve por el hecho de que el sal 135, 1-2 comienza con las mismas palabras del sal 134.

La 4ª colección de David (138-145)

Parece formada en torno a un núcleo de súplicas individuales (140-143) con peticiones muy semejantes. Los salmos están relacionados entre sí literariamente, “lazos” (140, 6 y 141); “el aliento que se apaga” (142, 4; 143, 4); “tu eres mi Dios (140, 7; 143,10)”. El primero (138) podría dar la clave de lectura: el fiel quiere celebrar a Yahvé "en presencia de los dioses" (v.1), lo que indicaría que se encuentra en tierra pagana. El resto de los salmos puede leerse como la oración de Israel que, disperso entre las naciones, pide ser liberado de los enemigos.

Los salmos 138 y 145 forman el marco de toda la colección. Los dos son alabanzas al nombre del Señor (38,2 y 145,1). Son cantos a la gloria y grandeza de Yahvé, alabanza a la que se invita a los reyes de la tierra a sumarse (138, 4) o a todas las criaturas (145, 10)

El salmo real 144 que sigue a las oraciones de súplica es una reelaboración del sal 18 y del salmo 8 predominantemente, pero también un centón de expresiones sálmicas, que terminan expresando la felicidad y tranquilidad que se respira en la comunidad fiel: Es un buen final tras las lamentaciones precedentes.

Por su parte el salmo 137 (el célebre “junto a los ríos de Babilonia”) es una especie de introducción al salterio de David, muy bien yuxtapuesto al salmo 138. En éste último el fiel invocaba a Dios en territorio extranjero y de esta situación se lamentaban los fieles en el sal 137. Esto manifiesta la relación que hay entre estos salmos, tanto que parece que el 138 responde al 137.

El Hallel final (146-150)

Es una magnífica doxología que clausura todo el salterio. Da la impresión que esta alabanza es puesta en marcha por las palabras finales del salmo de David 145, 21: *Que mi boca diga la alabanza de Yahvé y que toda carne bendiga su santo nombre por siempre jamás*. Los salmos siguientes siguen el programa aquí señalado. En el salmo 146, 1 el fiel se autoexhor-

ta a alabar a Dios. Después *in crescendo* la invitación se extiende a Jerusalén, Sión y la comunidad de los fieles (147, 2,12), y luego a todas las criaturas celestes y terrestres (148) y el final es magnífico: *todo cuanto respira alabe a Yahvé*. La colección presenta un gran coro formado por muchas voces provenientes del universo cósmico (148, 1-6), de la tierra (148, 7-10), de la naturaleza inanimada, de toda la humanidad, de los hijos de Israel (148,14) y de los leales, los que llevan en su corazón a Sión (149). Todos tienen motivos para alabar a Dios, unos por la estabilidad del universo, otros por haber levantado y adornado con la victoria a su pueblo. Esta colección fija el orden señalado por Dios. *Los reyes de la tierra y todos los pueblos* (148,11) se enteran de quién es Yahvé viendo las maravillas que ha hecho en favor de Israel.

4. La integración de las colecciones

Es difícil establecer los pasos por los que las colecciones se fueron ensamblando. Si antes se pensaba que el procedimiento fue más o menos mecánico, hoy hay un consenso general de que hubo un proceso de crecimiento y una verdadera redacción. Los salmos fueron juntados con una determinada ideología y como respuesta a las circunstancias históricas vividas por la comunidad. Este proceso ha dejado huellas en el salterio actual.

4.1. *El salterio elohista (42-83)*

Podría llamarse a éste salterio la 1ª edición, consistente en el agrupamiento de tres colecciones levíticas y la 2ª colección de David. Este primer salterio tuvo su historia. La nota, mencionada anteriormente, “fin de las oraciones de David, hijo de Jesé” (72, 20) ofrece datos interesantes. Dado que más adelante hay varios salmos de David, quien redactó esta nota conoció un salterio más corto que el actual. ¿A qué salmos de David se refiere? Evidentemente sólo a los salmos 51-72 y no a los 3-41, ya que entre 42-50 hay salmos de Qoraj y de Asaf y la nota entonces no sería exacta. Además, tiene sentido si a continuación había otros salmos de diferente procedencia. Por tanto la nota delimita los salmos de David de los salmos de Asaf que siguen a continuación (73-83), y procede del redactor que juntó las dos colecciones. Como al final del sal 49 no hay una nota similar,

parece claro que a este redactor todavía le era desconocida la colección de Qoraj (42-49). Tenemos ya un primer agrupamiento de salmos formado por una colección de David (51-72) y una colección de Asaf (73-83). El redactor reforzó la unión entre ambas mediante el sistema de pinza: antepuso el salmo 50 que es de Asaf a la colección de David, formando el siguiente esquema: *Asaf (50), David (51-72), Asaf (73-83)*.

La nota permite extraer otra conclusión. Al presentar como oraciones *de David* los salmos precedentes y como en el texto de los salmos no hay ninguna indicación que puede sugerir esta autoría, hay que pensar que en algún momento se inscribieron así los salmos. Sin duda hay que pensar que esta anotación ya estaba en ellos cuando se escribió la nota del 72,20 y, por tanto, no debe atribuirse a los asafitas.

A este grupo se le añadió la colección levítica de los Qorajitas (sal 42/43-49), que se antepuso a la colección davídica, resultando así este esquema:

Col. Qoraj (42/43-49). Sal. Asaf (50). Col. David (51-71). Col. Asaf (73-83).

Este conjunto recibe el nombre de *salterio elohista*. Esta denominación es relativamente antigua. Varios autores del siglo XIX advirtieron la altísima frecuencia de Elohim para designar a Dios en este grupo de salmos en contra de lo que es usual en el resto del salterio.

Entra dentro de lo normal que el nombre de Yahvé (685 veces) se use más que Elohim (229 veces). Lo extraño es la desigual distribución que se advierte. En el salterio elohista Yahvé ocurre solamente 43 veces, frente 642 en el resto del salterio. Por contra Elohim ocurre 245 veces en el salterio elohista de un total de 365 veces en el resto de los salmos. La proporción se eleva si se distingue entre el uso apelativo y el nominativo de Elohim. Y es que Elohim puede significar muchas cosas: Dios, un dios, los dioses, ser(es) divino(s), etc. En sentido apelativo equivale a Dios, nombre genérico de la divinidad. Como nombre propio equivale a Yahvé el Dios de Israel. Resulta que el 91.8% de las veces que Elohim se usa como nombre propio se halla en el salterio elohista.

Para explicar esta anomalía, lo más común era recurrir a una redacción elohista del salterio; es decir, que el nombre de Yahvé fue sustituido por razones misteriosas por el nombre de Elohim. A favor de esta opinión puede citarse la fórmula *Elohim Eloheka anoki* (= yo, Dios, soy tu Dios)

(43,4; 45,8; 50,7 68,9), que es extraña al oído y en realidad es tautológica; sin duda está por la fórmula *Yahve eloheka anoki* (= yo, Yahvé, soy tu Dios), que tiene sentido. También puede citarse la expresión *Elohim Sebaoth* (Dios de los ejércitos) que gramaticalmente no está bien. En su lugar debiera decir *Yahvé Sebaoth* que es la fórmula corriente.

En contra de la redacción elohista juega el hecho de que el redactor no hizo la sustitución en todos los casos. A esto responde C. Rösel³⁰ que hubo primero una redacción elohista de todo este salterio y que el nombre de Yahvé fue introducido después en las diversas redacciones que sufrió todo el conjunto de los salmos. Otras explicaciones son más probables. Con diferencias entre ellos, tanto Millard como Hosfeld/Zenger³¹ suponen que el uso predominante de Elohim es fruto de una tendencia teológica a favor del monoteísmo. Identificar Yahvé con Elohim pretende manifestar simplemente que todo lo divino está en Yahvé. Lo cual supone la convicción existente de que solamente hay un Dios que es soberano de todo el mundo. Esta mentalidad sólo es pensable después del destierro.

Sea lo que fuere de este tema menor, lo cierto es que el salterio elohista tuvo una existencia independiente. Y si se piensa que es expresión de una tendencia teológica que no continuó después, es un indicio de que esta colección es más antigua que las demás. En la sucesiva unión de colecciones independientes surgieron los duplicados señalados anteriormente. Como los duplicados se dan siempre con algún poema del salterio elohista, cabe sospechar que éste fue el núcleo de todo el salterio. Hay que señalar también que como el salterio elohista está formado por tres series de salmos inscritos a nombre de Qoraj, David y Asaf, cada uno con su perfil propio, se debe suponer que cada grupo tuvo existencia propia anterior.

Los pasos para la formación del salterio elohista a partir de las tres colecciones anteriores pueden reconstruirse hasta cierto punto.

La primera operación fue unir la colección de Asaf (73-83) con el 2º salterio de David (51-71). No se trató de una mera yuxtaposición sino muy probablemente de una verdadera redacción, dado que las dos colecciones eran bastante diferentes. Se antepuso el sal 50 de Asaf a los salmos de David. Con ello los redactores quisieron abrir el salterio de David, compuesto predominantemente de salmos individuales, a una perspectiva na-

³⁰ *Die messianische Redaktion... 21ss.*

³¹ M. MILLARD, "Zum Problem des elohistischen Psalters. Überlegungen zum Gebrauch von yhwh und 'lhym im Psalter": E. ZENGER (Hrsg.), *Der Psalter im Judentum und Christentum*. Freiburg 1998, 93 ss; F. L. HOSSFELD- E. ZENGER, "The So-called Elohist Psalter. A New Solution for an Old Problem: B. A. STRAWN- N. R. BOWEN (Ed.), *A God so Near. Essays on Old Testament in Honor of P.D. Miller*. Winona Lake 2003, 50s.

cional. Por otra parte, los salmos 50 y 51 están estrechamente unidos por la crítica de los sacrificios (50, 8-15 y 51, 18-19), pero sobre todo porque el fiel que recita 51, 19 está respondiendo a la exigencia presentada en 50, 23: un sacrificio agradable a Dios es el espíritu contrito y el corazón humilde. El salmo 50 presenta el programa que el orante del 51 cumple fielmente, disposición que es común a los orantes siguientes (52-72). En momento de desgracia debe ponerse la confianza en Dios.

Cabe sospechar otras intervenciones. Por ejemplo, los salmos 58 y 60 temáticamente son ajenos a la colección de David. El primero porque trata el tema del juicio contra los dioses, y este tema es una característica de los salmos de Asaf. Por su parte el salmo 60 es una lamentación nacional, género bien representado en la colección de Asaf.

Con esta incorporación de los salmos de Asaf a los de David la espiritualidad de los salmos se enriquece. El Dios a quien invoca el orante ya no es sólo el Dios que habita en el Templo (52, 10; 55, 15) sino también el Dios creador del mundo y protagonista de la maravillosa historia del pasado. El fiel debe sentirse miembro de una comunidad creada y mantenida en vida por Dios en el pasado. El recuerdo de esta historia fundamenta la esperanza futura para el individuo y para el pueblo.

El siguiente paso fue anteponer la primera colección de los Qorajitas a la colección de los salmos de David-Asaf, con lo que se formó el salterio elohista. En este estadio es más difícil detectar influencias redaccionales entre las dos partes. Se sospecha que el salmo 49 que no formaba parte del salterio qorajita, fue introducido en este momento. Este salmo, muy pesimista, no encaja bien entre los salmos de Qoraj inmediatamente anteriores (46-14), llenos de alegría y confianza. Establece, no obstante, un puente con el salmo 73 también sapiencial. Este último a la puerta de los salmos de Asaf ofrece una manera de superar la crisis a través de la reflexión sapiencial.

Más oscuro es el papel de la 2ª colección Qorajita (84-85.87-88). Es tan parecida y paralela a la 1ª que no parece que deban separarse. Pero por otra parte no formó parte del salterio elohista, lo que indicaría que se sumó a él en tiempo posterior. En la investigación se advierten dudas sobre el particular.

En resumen, el salterio elohista es un intento de entender y superar el trauma que produjo en Israel la destrucción de Jerusalén y el destierro. Es una respuesta a las inquietudes de entonces, pero es una respuesta plural. Al orante se le invita a apoyarse en la presencia permanente de Dios en su ciudad y en su templo, que asegura protección, a observar cómo

David, orante ejemplar, culpable y perseguido, oró y fue liberado y se le presenta una visión de la historia, llena de luces y sombras, pero eliminadas éstas últimas porque Dios siempre perdonó.

Para el origen del salterio elohista puede fijarse un *terminus a quo*. Las lamentaciones de Qoraj y de Asaf no pueden ser anteriores a la mitad del s. VI, es decir, en tiempo del destierro. ¿Quiénes fueron los que hicieron la colección? La mención de los cantores del templo en las inscripciones indican que el origen hay que buscarlo en los oficiales del servicio litúrgico, aunque ya no para uso exclusivo en el culto. La mezcla de lamentaciones individuales y colectivas indican que quieren superar el trauma recurriendo también a la devoción personal. La finalidad sería precisamente suplir en parte a la ausencia de liturgia del templo. Esto indicaría que los salmos ya no se usan como textos individuales, sino como colección que invita a la lectura seguida. Un indicio a favor de esta finalidad es la concatenación entre los salmos vecinos, la suavización entre colecciones diferentes mediante las inscripciones de género o musicales, etc.

4. 2. *El salterio mesiánico*

Se llama así al grupo de los salmos 2-89, formada por la unión de las dos colecciones, a saber la 1ª colección de David (3-41) y el salterio elohista (42/43-89).

Es difícil saber cómo se realizó esta unión. Lo más obvio es pensar que, una vez formado el salterio elohista, se sumara por detrás a la 1ª colección de David (3-41), existente ya en todo o en parte, según el principio de que el salterio debió componerse de principio a fin. Así piensa E. Zenger³². Sin embargo, las dos colecciones fueron independientes, como lo prueba el hecho de los salmos duplicados (14=53 y 40,14-18=70). En este caso, la antigüedad de dichas colecciones escapa a nuestro control. Lo que hay que explicar es la *davidización* de los salmos 3-41. Que cierto número de salmos tengan las inscripciones “de Asaf” o “de los hijos de Qoraj” se entiende bien, dado que eran familias de cantores. Más difícil es entender la atribución a David. La mayor parte de las alusiones a las circunstancias de la vida de David se hallan en el 2º salterio. El resto de los casos (3, 34, 142) se refieren a circunstancias ya mencionadas en el 2º salterio de David, o están extraídas de 2 Sam 22,1 (7,18). Dado esto, es más fácil suponer que la inscripción de David haya pasado del salterio elohis-

³² E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*. 5. Aufl. Stuttgart 2004, 364.

ta a la 1ª colección de David. La mera mención “de David” que es tan frecuente en ésta última, era suficiente para alcanzar la finalidad que los redactores pretendían. Cada lector podía imaginarse otras circunstancias de la historia de David. El proceso inverso es más difícil de imaginar. A inscribirlos a nombre de David debió contribuir el hecho de que era una colección que se asemejaba mucho a la 2ª colección, puesto que las dos están compuestas mayoritariamente de salmos individuales, propios de orantes que acuden a Dios en una situación desgraciada. Esta intervención trajo consigo entronizar a David como el principal personaje del salterio, frente a las dos colecciones menores levíticas (56 frente a 23).

Una segunda labor de esta combinación fue enmarcar el salterio recién constituido con los salmos 2 y 89, según el conocido método de pinza.

Los dos son salmos reales. El salmo 2 aparece aislado en su contexto por no tener el título “de David”, al comienzo precisamente de una colección davídica. Esto quiere decir que no formaba parte primitivamente del 1º salterio de David. Aunque el salmo 2 no mencione expresamente a David, es evidente que el rey firmemente instalado en Sión (2, 6) es David, alusión reforzada por la inscripción del salmo 3. Este salmo, dedicado a David “cuando huía de su hijo Absalón”, es decir, en una situación peligrosa para su reinado, es una referencia a los “reyes y príncipes que se rebelan” (2, 2) contra el rey instalado en Sión. Absalón fue uno de ellos.

Es conveniente fijarse en el cambio de perspectiva que se introduce con la colocación en cabeza del salmo 2. El orante que en el salmo 3 y siguientes acude a Dios en una situación angustiosa ya no es un ciudadano particular, sino el rey David que oró en momentos de peligro.

Por su parte el 89 es también un salmo real, y como el 2, aislado en su contexto por su inscripción insólita. Las semejanzas de contenido entre el sal 2 y 89 son muchas: 1). Solamente en estos dos salmos se le llama al rey Hijo de Dios (2, 7; 89, 27-28); 2) los dos usan el título de Mesías para designar el rey (2, 2; 89, 39, 52); 3) en los dos Dios mismo promete a su rey el dominio sobre los pueblos (2, 8s; 89, 24-28). Mientras que esta promesa en el salmo 2 es positiva y optimista, en el salmo 89 se vuelve más que dudosa. Dios mismo ha rechazado a su Ungido y roto la alianza. Se forma así un arco de tensión entre el comienzo magnífico de la monarquía y el final desastroso. En medio se halla el salmo 72, también real, aislado de su contexto y colocado en un sitio estratégico al final de la colección de David. Se dedica este salmo a Salomón. Es una oración por el rey del que se dibujan los rasgos más nobles y se manifiestan las esperanzas depositadas en él. Este salmo señala la cima de la monarquía. Es altamente probable

que este salmo haya sido compuesto también para figurar aquí y contribuir al colorido regio de este salterio primitivo (2-89). A esta redacción mesiánica se suelen atribuir los siguientes textos: 18, 51; 20, 7³³; 28, 8-9; 61, 7-8; 63, 12. En todos los casos hay indicios para pensar que estos versículos son extraños al contexto y en ellos se encarece el amor y la protección de Dios con el rey o se reza por él.

La teología del salterio 2-89 es muy diferente de la presentada por el salterio elohista. Al concluir éste último el lector sabe que como David, culpable y perseguido, oró y fue salvado, también él puede ser salvado. David no es rey ni fundador de una monarquía, sino simplemente siervo de Dios (78, 70). Ahora con el sal 2 como introducción al lector se le advierte que David es rey y fundador de la monarquía, cuyo poder se manifiesta en el aplastamiento de los enemigos. Los redactores introdujeron la inscripción del salmo 3, que ahora el lector debe leer con la vista puesta en el sal 2. Antes el orante del salmo 3 era un individuo particular. Ahora el lector percibe que el que ora es el rey que pide la intervención de Dios. Los redactores invitan a leer los siguientes salmos (4-41) de la misma manera. Está claro que los redactores piensan que sólo en la restauración de la monarquía ven la posibilidad de una mejoría. Para afianzar su esperanza era importante anotar que la acción de Dios no se limitaba a David, sino a su descendencia. Esto es lo que acentúan los salmos 18 y 72. El 89 reconoce la promesa divina hecha a la monarquía, pero constata la ruptura de la alianza y el rechazo de la monarquía por parte de Dios. El salterio recibe una coloración política indudable. La nostalgia se transforma en preguntas llenas de angustia: “¿Dónde está, Señor, tu lealtad la que juraste a David en tu fidelidad?” (89,50). Esta interrogación no significa desesperación, sino esperanza ardiente, pues de la lealtad de Dios no se duda.

En resumen los salmos 2-89, cuando ya no había monarquía, ansían su restauración, dibujan a David como rey y fundador de la dinastía y por el Ungido rezan. Se desea que Yahvé sea el apoyo del rey desde Sión (20,3). La comunidad celebrará sus victorias y tan seguro está el fiel de este futuro prometedor que da como cosa hecha que Yahvé “dará la salvación a su Ungido” (20, 7).

El profeta Ageo es testigo de esta esperanza de la restauración mesiánica en los comienzos de la época persa, que es el momento más pro-

³³ Este salmo es tan semejante a un texto arameo que se conserva en el Papiro Amherst 63 que se piensa que el salmo depende de él o ambos provienen de un original común. Curiosamente en este texto falta el v. 7. Véase I. KOTTSEPER, “Anmerkungen zu Pap. Amherst 63 I: 12,11-19. Eine Aramäische Version von Ps 20”: ZAW 100 (1988) 217-244.

bable de la formación de esta edición del salterio. A finales del s. VI, en tiempo de los profetas Ageo y Zacarías surgieron tumultos y revueltas en todo el imperio, debido a que Cambises, rey persa, al morir no dejó un sucesor claro. Darío I tuvo que conquistar su imperio. Estas batallas produjeron en Judá la impresión de que llegaba el día final, el “día de Yahvé”. Ageo y Zacarías exhortan vivamente a la reconstrucción del templo para prepararle un morada. Ageo señala a Zorobabel, descendiente de David como “anillo de sello y elegido del Señor” (Ag 2,23). Testigos de esta eferescencia mesiánica son los numerosos textos proféticos o adiciones, en los cuales se manifiesta la esperanza de que “Dios va a suscitar a David, su Rey (Jer 30,9) de que “la casa en ruinas de David será levantada” (Am 9,11), de que “el siervo de Dios David será príncipe en medio del pueblo” (Ez 34 24), de que de “Belén (es decir, de la dinastía de David) va a venir el dominador de Israel” (Miq 5,1-3).

Los intereses políticos de los compositores y el hecho de que podían disponer de salmos antiguos y nuevos son indicios suficientes para suponer que los compiladores fueron sacerdotes del templo o del círculo de levitas, que por Zacarías y Ageo sabemos, mantenían buenas relaciones con las autoridades políticas.

5. El ensamblaje de las colecciones del libro IV (90-106)

El salterio no podía terminar en una bancarrota total. Al final del salmo 89 las perspectivas no eran favorables, ni para la monarquía ni para el Dios de Israel, cuya divinidad y soberanía universales estaban en quiebra. Dios quedaba en mal lugar y el pueblo sin futuro³⁴. Las preguntas inquietantes del salmo 89 seguían en pie. Este agobio teológico exigía una respuesta.

Esta respuesta se halla en el libro IV (90-106), particularmente en los salmos del reino de Yahvé (93-100). A estos salmos de Yahvé rey preceden tres salmos de sabor sapiencial, muy relacionados entre sí. El 90 se inscribe a nombre de Moisés y nadie más autorizado que él para afirmar que el verdadero refugio de Israel está solamente en Yahvé (90,1-2). Estos salmos ensalzan la adhesión a Dios, cuyas obras contrastan con la natura-

³⁴ Este final tan desprovisto de esperanza extraña tanto a M. Millard (*Die Komposition der Psalter...* 199ss) que no cree que haya existido un estrato del salterio que terminara con salmo 89. Él lo prolonga hasta el 100. Son de la misma opinión Hossfeld y Zenger que se atreven a afirmar que el salterio en el s. IV terminaba con el sal 100 (*Psalmen 51-10*. p. 34.)

leza transitoria de la humanidad. Lejos de animar a confiar en los jefes humanos, estos salmos aconsejan al lector encontrar refugio en Yahvé. De este modo forman una buena introducción a los salmos del reino de Dios.

La inclusión de los salmos del reino de Dios (93.95-100) en este lugar es intencionada. Notemos que el salterio mesiánico cifraba la esperanza en la dinastía de David y en su restauración. La inclusión de los salmos del reino de Dios quieren que la esperanza futura se dirija hacia otra parte. Hay un consenso bastante general sobre este punto. No obstante se discrepa sobre el calado de este cambio. Hay quienes ven en los redactores un intento de contraponer “reino de David” (sal. 2-89) y “reino de Dios” (90-150)³⁵. Sin embargo este contraste debe suavizarse, pues ya en el salterio mesiánico se presenta a Yahvé como rey, tanto en los salmos de Asaf (74,12) como en los de Qoraj (sal 46-48) y, además, en el libro V el reino de David sigue jugando un papel importante (108-110; 132, 144). Este distinto acento depende de circunstancias históricas diversas. La esperanza mesiánica no podía borrarse de un plumazo y de hecho no se borró. Contraponer el reino de Dios y el reino del David redivivo para un israelita les sonaba menos urgente que para nosotros hoy. No veían las cosas tan diferentes al menos en teoría.

La relación entre los salmos de la segunda parte del libro IV (101-106) es muy vaga y poco precisa³⁶, y es difícil saber por qué se hallan aquí. Se advierten contactos entre los salmos 103 y 104 que pueden incluso llamarse gemelos. La invitación “alaba, alma mía, al señor” se repite cinco veces (103, 1, 2, 22; 104, 1, 35). Los dos son himnos de alabanza, uno (103) por el trato de favor concedido a Israel; en el otro (104) se canta a Dios por el orden y belleza que ha derramado en la naturaleza creada. Forman otro par los salmos 105 y 106. Ambos son salmos históricos que repasan la historia antigua de Israel. Se nota la relación estrecha entre ambos en el hecho de que ambos se reparten la historia: uno (el 105) recuerda los patriarcas y la estancia de los israelitas en Egipto. En este episodio arranca el salmo 106 que a continuación se extiende por los sucesos del desierto y especialmente en la posesión de la tierra. Ambos lo hacen desde la misma perspectiva. Dios ha sido fiel a la alianza y extremadamente bondadoso, conducta que contrasta con las constantes rebeldías del pueblo de Israel.

³⁵ M. LEUENBERGER, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zur Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter*(ATHANT 83). Zürich 2004, 217-264.

³⁶ A veces se habla de un *tercer salterio* de David a quien se le atribuyen los salmos 101-103 y 108-110 (éstos dos últimos pertenecientes al libro V). Con toda probabilidad puede afirmarse que no formaron juntos una colección. Participan de las características de los demás salmos atribuidos a David; son textos individuales.

Con buena voluntad puede hacerse una lectura continua de estos salmos. Como el salmo 100 terminaba invitando a todos los habitantes de la tierra a venir a Jerusalén a bendecir el nombre de Yahvé, el Salmo 101 avisa de las condiciones que se requieren para presentarse ante Yahvé. Por su parte el salmo 102 vuelve la mirada a la realidad presente: ante la visión optimista de los salmos del reino de Yahve, el salmista constata que Sión está destruida; es hora de apiadarse de ella si las naciones han de venir aquí (102,14-17). Al enfermo grave que se ve abocado a la muerte (102,4-12), el salmo siguiente le recuerda que Dios cura las dolencias y rescata la vida de la fosa (103,3-5) y concede recuperar el tiempo de la juventud. Ello se debe a que Dios es clemente y compasivo (103,8), su amor es eterno (103,17) y gobierna todo el universo (103,19). El salmo 104, que sigue, contempla extasiado la belleza de este gobierno divino sobre el mundo creado, mientras que los salmos 105 y 106 recuerdan la bondad de Dios y su fidelidad a la alianza en la historia pasada de Israel.

6. El encaje del libro V

Como hemos dicho anteriormente, también aquí hay colecciones precedentes, pero la articulación de estas colecciones entre sí no es fácil apreciarla, porque no hay indicaciones claras. Prescindiendo ahora de los salmos 146-150 que ordinariamente se entienden como la conclusión de todo el salterio, da la impresión de que la ordenación se ha hecho con cierta coherencia, pero no es fácil percibirla. E. Zenger³⁷ habla de tres propuestas que se han presentado sobre la ordenación de este libro, a las cuales añade la suya. Estos diferentes esquemas prueban que apenas hay nada obvio. En definitiva, no se sabe cómo justificar por qué, por ejemplo, los salmos de la gradas están detrás del Hallel pascual.

G. H. Wilson³⁸ ha propuesto una división tripartita basándose en la repetición en cabeza de tres salmos de la misma fórmula “Dad gracias a Yahvé porque es bueno, porque es eterna su misericordia” (107, 1; 118,1 y 136,1). Al final de cada una de estas secciones hay uno o varios salmos de

³⁷ E. ZENGER, “The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms. Psalms 107-145”: JSOT 80 (1998) 82-83.

³⁸ G. H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter*. Chico 1985. Con ligeras variantes repite lo mismo en “Shaping the Psalter: A consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms”: J. C. McCANN (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter*. Sheffield 1993, 72-82. A esta división tripartita se adhiere J. M. AUWERS, *La Composition littéraire...* Paris, 2000, 63-65.

alabanza (117,135. 145-150), que recuerdan que Yahvé ha hecho una alianza con su pueblo. Quedan así delimitadas tres secciones: 107-117 (colección davídica); 118-135, enmarcando el salmo 119 y los salmos de las gradas (120-134) y finalmente la última colección davídica (136-145). Se observa un marco davídico y el centro ocupado por el importante salmo 119 y los salmos de las gradas. Oportunamente señala Wilson el tono sapiencial de los dos salmos que están en los extremos (107, 42-43) y 145, importante este dato para valorar el rostro final del salterio.

Sea lo que fuere de esta estructura y de por qué se han combinado así y no de otra manera, hay que señalar que las dos colecciones litúrgicas son las más importantes: el Hallel pascual (113-118 +111-112) y los Salmos de las Gradas con sus apéndices (120-132 +135-137). Ambas, con relaciones literarias entre sí (118, 1,29 con 136, 1,26) emplazan a Israel a la alabanza del Dios del Éxodo, el Dios de la liberación. La invitación a acudir a Sión a dar gracias es apremiante. Los demás salmos corean estos sentimientos. Motivos para alabar y agradecer a Dios no faltan. Los fieles han sido como viajeros extraviados, prisioneros en cárceles, enfermos curados, navegantes en medio de la tormenta (107), maltratados entre los gentiles (118). Así es evocado el destierro. Yahvé es celebrado como el bienhechor de Israel, el liberador de la esclavitud de Egipto (136,10-15) y el que ha conducido a su pueblo a Canaán (136,16-22) eliminando a los enemigos (el Faraón, el mar, los reinos paganos y sus reyes).

7. El proyecto espiritual de los salmos

Visto el salterio en su totalidad se observan algunos rasgos que conviene destacar. Es un tema delicado, porque los puntos de apoyo son pocos. Pero hay algunos sobre los que apoyarse y que gozan de consenso general.

7.1. De una piedad antropocéntrica a una espiritualidad teocéntrica

Quien recorre los salmos en lectura continua percibe el tono triston de la primera parte. Los sentimientos de dolor, de desgarr interior y de lamentación asoman continuamente en los tres primeros libros. Las lágrimas y los gritos dirigidos a Dios pidiendo socorro enternecen al lector que interioriza las expresiones llenas de angustia.

En cambio en los libros IV y V los himnos y las acciones de gracias toman el relevo. Es verdad que desde el principio hasta el final se oye el grito del lamento y la algarabía de la alabanza, pero la diferente proporción llama la atención. Hay una especie de itinerario que se propone al fiel que se acerque a rezarlos. El lector es invitado en este viaje a que, cuando hable con Dios se olvide de sí y de sus problemas y se deje invadir del entusiasmo que proporciona el descubrimiento de Dios y prorrumpe en un alabanza desbordante.

W. Brueggeman³⁹ señala una etapa en este camino hacia la alabanza pura. El salterio comienza en el salmo 1 con una afirmación rotunda: quien acepta la Torá y la convierte en vida es como árbol lozano y encontrará la felicidad. A continuación, en cambio, el lector advierte que orantes fervorosos desmienten las afirmaciones ingenuas del salmo 1. Los orantes se sienten acosados, perseguidos y envueltos en el sufrimiento y, mientras, observan la prosperidad de los malvados. Los lamentos no llegan a los tonos acusadores de Job, pero constatan que esa bondad de Dios no se manifiesta. En este recorrido que hace el salterio es importante el salmo 73. El orante al observar la prosperidad de los impíos, estuvo a punto de perder la fe. Pero habiéndose acercado al “santuario” comprende el fin de los impíos (v.17) y que sus quejas no están justificadas, pues sólo “en estar junto a Dios halla la felicidad” (73,28). Este descubrimiento de la bondad de Dios invade la segunda parte del salterio. Es el corazón y no la inteligencia la que habla. No se analizan las verdades divinas, que por lo demás, no son verdades sino Yahvé mismo el que ocupa el espacio total

7. 2. De la esperanza en la promesa divina del rey a la esperanza en el reino de Dios

Ya hemos visto cómo la primera parte del salterio está imbuida y penetrada por la esperanza mesiánica. La figura del rey con el halo sagrado que la rodeaba había permeado las tradiciones religiosas. Yahvé era un Dios nacional y la religión también. El rey era su representante, su ungido, su consagrado, su hijo. La promesa divina sobre la dinastía de David, transmitida y cantada en la liturgia había entrado a formar parte del credo de Israel. Cuando la monarquía pereció el escándalo fue gravísimo. Es la

³⁹ W. BRUEGGEMANN, “Bounded by Obedience and Praise: The Psalms as Canon”: *Journal for the Study of the Old Testament* 50 (1990) 63-92.

palabra de Dios que se ponía en entredicho. “¿Dónde están, Señor, tus primeros amores, aquello que juraste con fidelidad a David?” (Sal 89,50), se preguntan los dirigentes de Israel.

Cuando algo importante desaparece, es cuando se la echa de menos. Surge entonces una añoranza por un pasado que se cree mejor que el duro presente. En el destierro y en tiempos posteriores se mantiene viva. Esta mentalidad nacional-religiosa ha contribuido a darle el color mesiánico al primer salterio. Las oraciones individuales surgidas en las distintas necesidades de la vida se convierten en comunitarias. Es Sión la que lloran su destino y solicita su restauración. Es más, es el mismo David, pecador y arrepentido quien reclama y pide socorro. Pero con el tiempo el desengaño obliga a proyectar la esperanza no en el mesías terreno, sino directamente en el reino de Dios. Es una piedad más teocéntricamente orientada.

7. 3. *Del libro de cánticos litúrgicos a devocionario*

Es salterio contiene oraciones individuales y comunitarias, que formaron parte del repertorio a disposición de los fieles y de la comunidad para recitar y cantar en el templo. Pero esa finalidad ya quedaba muy atrás cuando se le dieron los últimos retoques al salterio.

Las posiciones extremas del salterio están ocupadas por el Sal 1 y el 146-150. El sal 1 es la introducción a todo el salterio, compuesto para figurar aquí. Es el más reciente, sin duda. Es paralelo al salmo 146. Ambos tienen la misma mentalidad y probablemente son de la misma mano.

El Sal 1 recibe al lector con un largo macarismo o felicitación, en el que es saludado como lector de la ley. Es una introducción hermenéutica al resto y señala que los salmos son considerados como Sagrada Escritura. Por muy diversos que sean los salmos, quedan unificados como la *Torá* de Yahvé. El fiel los medita día y noche, es decir, es un libro de oración y de meditación. No son sólo gritos humanos dirigidos a Dios, sino palabra divina dirigida al hombre que hay que escuchar y meditar⁴⁰. Y lo que dice el salmo es que el justo fructifica. Los impíos son hoja, no valen nada. El salmo es optimista, típico de la corriente sapiencial que pinta la vida en blanco y negro contrastando dos modos de vida.

El salmo está muy relacionado con el 2. Varios indicios lo confirman. La frase final de 2,12 recoge el vocabulario y el tema del sal 1. Hay curio-

⁴⁰ G. H WILSON, "Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms": *The Shape...* p.74.

sas oposiciones. Los malvados *toman asiento* entre los necios (1,1) y Yahvé *está sentado* en el cielo (2,4). El justo susurra la Torá (1,2), y los pueblos y reyes *susurran en vano* (2,1). Los malvados y los reyes *extravían el camino* (1,6; 2,12). Las naciones y jefes del sal 2 son idénticos a aquellos que van por el camino de los pecadores y malvados del sal 1. El justo que prospera y fructifica y el Ungido de Yahvé a quien se le promete la victoria quedan equiparados. Dicho de otra manera: además del contraste entre paganos e israelitas, hay otra oposición en el interior del mismo pueblo, entre los justos y los pecadores. De esta manera si el salmo 2, impregnado de ideología belicista como introducción al salterio mesiánico, era una especie de “marsellesa” nacional, ahora con la influencia del sal 1 y la reelaboración del 2 se ha convertido en una lección moral.

De parecida factura es el salmo 146. Proclama la felicidad del que se apoya en Dios y pone su esperanza en Él; en cambio, el camino del malvado termina mal. Contribuyen a este aspecto sapiencial observar la presencia de otros salmos del mismo género, colocados en sitios estratégicos, como los 19 y 119 y las numerosas adiciones que cualquier comentario no deja de señalar.

Estos dos salmos, el 1 y el 146, entienden que el salterio es una enseñanza sapiencial, devota y profundamente religiosa, muy parecida al tipo de sabio alabado por el Sirácida. Estamos ya lejos de la sabiduría dubitativa y desencantada de Qohelet. No es descaminado asociar estas últimas reelaboraciones del material sálmico con los *hasidim* del s. II a. C.⁴¹

Ben Sira es el libro sapiencial que mejor habla de las relaciones con Dios, a quien le llama “padre”, que en sentido individual es la única vez que sale en el A. T. Consagra un tratado al culto y a los sacrificios (34,18-35,24); en la primera parte (34, 18-26) critica los abusos; particularmente es duro al comparar el sacrificio procedente de una injusticia con el asesinato (v. 20). A continuación (35,1-5) relativiza el valor de los sacrificios; hay muchas cosas más agradables de Dios: observar la ley, ser amable, dar limosna. Esta espiritualización del culto es la presente en los salmos.

C. MIELGO FERNÁNDEZ
Estudio Teológico Agustiniano.
 Valladolid.

⁴¹ J. REINDL, “Weisheitliche Bearbeitung von Psalmen. Ein Beitrag zum Verständnis der Sammlung des Psalters”: *Congress Volume Vienna 1980*. J. A. Emerson (ed.). Leiden 1981, 333-356. Hoy es ya un lugar común señalar a la mentalidad sapiencial como responsable de la redacción final del salterio.

Comentario a la Regla de San Agustín

CAPÍTULO OCTAVO (II)

5. Enamorados de la belleza espiritual

5.1. Interpretación de otros autores¹

Como en otros casos, comenzamos presentando la interpretación que otros autores han dado de este pasaje de la Regla. Queremos saber qué función le asignan en el conjunto del documento y a qué refieren la belleza espiritual.

Comenzamos por A. Zumkeller. A su parecer, con «enamorados de la belleza espiritual» el legislador describe con mayor precisión el «con amor», actitud con la que los siervos de Dios han de observar la Regla. Es algo que no le sorprende, pues lo ve en consonancia con el ideal que san Agustín acarició durante toda su vida. A este propósito recuerda que la primera obra escrita por el santo versó precisamente sobre la belleza²; que, nada más convertirse, mostró su apasionado deseo de entregarse a la contemplación amante de la belleza divina, aunque tuvo que fatigarse mucho hasta dar con ella³. Recuerda asimismo cómo en el capítulo quin-

¹ Como los distintos comentarios a la Regla serán repetidamente citados, utilizaremos estas siglas: CILLERUELO: *El monacato de san Agustín y su Regla*, Valladolid 1947; CILLERUELO, *Comentario: Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994; SAGE: *La vie religieuse selon saint Augustin*, Paris 1972; ZUMKELLER: *The Rule of Saint Augustin with a Commentary*, Wisconsin 1961; MANRIQUE - SALAS: *Evangelio y Comunidad. Raíces bíblicas de la consagración a Dios en san Agustín*, Madrid 1978; TRAPÈ: *Sant'Agostino: La Regola*, Roma 1986²; VAN BAVEL: *Agustín de Hipona: Regla para la comunidad*, Iquitos [Perú] 1986; BOFF: *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991; AGATHA MARY: *The Rule of Saint Augustin. An Essay in Understanding*, Augustinian Press, Villanova 1992; MARIE-ANCILLA: *La Règle de saint Augustin*, OP, Paris 1996; DE VOGÜÉ: *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, I-V, Paris, 1991- 1998.

² Su título era *De pulchro et apto* (cf. *Conf.* 4,13,20).

³ Remite a *Sol* 1,10,17 y a *Conf.* 10,27,38 respectivamente.

to de la Regla el santo advertía a los siervos de Dios que no debían preocuparse por el vestido del cuerpo, sino por el vestido santo e interior del corazón⁴, identificado con el vestido de la gracia y de la filiación divina, idea recogida igualmente en la obra *La virginidad consagrada*⁵. Para el docto agustino la Regla manifiesta en este pasaje su rostro contemplativo⁶. Según él, la belleza espiritual de que el siervo de Dios ha de estar enamorado es, en primer lugar, la belleza increada de Dios, la belleza de la Sabiduría divina por la que él suspiró incesantemente⁷. Añade que san Agustín sintió predilección por describir a Dios como la Belleza suprema que trasciende infinitamente toda belleza terrena y creada. A esa belleza divina asocia la Belleza de la Palabra encarnada de Dios, sin olvidar la belleza de un alma virtuosa⁸.

Según A. Sage, el amor a la belleza espiritual es uno de los tres signos por los que el siervo de Dios puede conocer que Dios le ha concedido observar la Regla. Esa belleza espiritual es la belleza del esposo divino, quien, desde el cielo, donde todo es armonía y esplendor, acude a nosotros en el fulgor de su belleza de Hijo de Dios; es asimismo el amor con que Dios amó al hombre cuando éste aún estaba sumido en la fealdad de su pecado. Por último contempla también la belleza del alma, la caridad, de la que brotan todas las virtudes que acompañan la práctica perfecta de la Regla⁹.

A. Trapè vincula el «enamorados de la belleza espiritual» con el tema de la contemplación, considerándolo como nuevo motivo de inspiración de la vida común. Al motivo psicológico del amor, el legislador añade el místico de la contemplación¹⁰. El siervo de Dios se consagra a la contemplación de la belleza eterna. En la Regla –opina– no podía faltar una huella visible de la que fue la pasión más profunda y constante del espíritu agustiniano: la contemplación de la belleza divina a la que se consagra el siervo de Dios. La belleza en que piensa el legislador es, por tanto, la belleza de la Sabiduría de Dios, la belleza de Dios, pues el amor de la Sabiduría divina pasó luego a amor de la belleza divina¹¹. A esta belleza se as-

⁴ *Praec.* 5,1.

⁵ Cf. *s. virg.* 55,56.

⁶ ZUMKELLER, 122-123.

⁷ Cf. *conf.* 10,34,53.

⁸ ZUMKELLER, 122-123.

⁹ SAGE, 266, quien cita *en. Ps.* 42,3 y *ep. Io. Tr.* 9,9.

¹⁰ Otros son «la fragancia de la virtud de Cristo que el religioso quiere difundir en el mundo y la libertad interior que siente como fuente perenne de gozo y esperanza» (TRAPÈ, 96).

¹¹ El autor hace un recorrido por la vida de san Agustín mostrando los pasos de ese enamoramiento de la belleza, que comienza a los 19 años con la lectura del Hortensio; se-

ciende utilizando como peldaños la belleza de las criaturas y, de un modo particular, la belleza «de otra criatura que, por estar unida hipostáticamente a la Palabra, está llena de gracia y de verdad, siendo por ello de belleza inenarrable: la humanidad sacrosanta de Cristo». Para los ojos de la fe todo es bello en Cristo, porque todo es obra del amor¹².

L. Verjeihen es el autor que más detenidamente se ha ocupado de la belleza espiritual en el contexto de la Regla. Aparte referencias de paso al determinar la estructura del texto monástico, al tema ha dedicado expresamente tres artículos¹³. Para él las palabras *como amantes de la belleza espiritual* constituyen la clave de bóveda de la Regla en su conjunto o, también, el alma de todas las prescripciones y prohibiciones anteriores. Este juicio es consecuencia de la estructura detectada en el documento monástico, que consta de dos elementos: 1) los *praecepta vivendi* que 2) han de observarse con amor a *la belleza espiritual*¹⁴. En un segundo momento, defendiendo ya una estructura algo más compleja, considera las palabras *como amantes de la belleza espiritual* como una mirada atrás, que unifica y profundiza en todo cuanto el legislador ha dicho previamente¹⁵. La importancia que le asigna no puede ser mayor. Tampoco mantuvo siempre la misma opinión respecto a qué debe entenderse bajo la expresión «belleza espiritual». En un primer momento remitía a Jesucristo, aunque con cautela. A propósito de la expresión *flagrantes desiderio eius*, es decir, de Jesucristo, presente en el sermón 210,3,4, comentaba: «Este texto

ñala luego cómo a los 25 años escribió su primera obra que titulaba *De pulchro et apto*; cómo a los 32, tras descubrir el rostro auténtico de la belleza de Dios, la pasión por la belleza devino en amor de Dios (c. *Acad.* 2,2,6). A partir de entonces, Dios fue para él no sólo Verdad, Eternidad y Amor, sino también Belleza, más aún, el Padre de la Belleza (*Sol* 1,1,2), la Belleza de toda belleza (*Conf.* 3,6,10); así se justifica el lamento por haberla amado tarde (*Conf.* 10,27,38) y el hábito de ascender a Dios a través de la belleza de las cosas... (cf. *Trapé* 215-216).

¹² TRAPÉ, 218-219, que cita en. *Ps.* 44,3 y *s. virg.* 54,55, en que el santo exhorta a las vírgenes a contemplar la belleza de Cristo, su esposo.

¹³ «*Vers la beauté spirituelle*» (*Par les praecepta uiuendi à la spiritalis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*), en *Augustiniana* 22 (1972) 469-510; NA I,201-242; *Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana* 32 (1982) 93-94 NA II,122-123; *Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana* 32 (1982) 88-136 NA II,117-165; *Comme amants de la beauté spirituelle. B. Dans les oeuvres du jeune Augustin*, en *Augustiniana* 33 (1983) 86-111 NA II,194-219.

¹⁴ *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. 806-817; NA I,45-56.

¹⁵ En realidad estas palabras las refiere a todo el párrafo; sólo que en la práctica no contempla más que el aspecto señalado.

nos hace comprender que la «belleza espiritual» de que habla la Regla es, o podría ser, la del señor Jesús, resucitado tras su muerte y elevado a la gloria celeste»¹⁶. Pero una década más tarde, sin abandonar la prudencia, cambia de opinión. Señala las clases de belleza que teóricamente podía tener en mente san Agustín. Cuando él habla de la belleza –afirma–, piensa tanto en la belleza de la naturaleza y de toda clase de fenómenos físicos, como en la Belleza de Dios que está en el origen del mundo. Pero a la Belleza de Dios remite también la belleza del mundo espiritual, la de la Iglesia, la del comportamiento y la de la vida interior de los hombres; por último señala que, hablando de la belleza de Dios, el santo no olvida que la vida divina es trinitaria, lo que le lleva a concluir: «Parece, pues, que san Agustín, al evocar la belleza espiritual (en Regla 8,1) ha pensado más particularmente en la belleza del “alma” del comportamiento de los monjes a los que se dirigía»¹⁷. Esta interpretación es producto de combinar el amor a la belleza espiritual con el «difundir» el buen olor de Cristo. He aquí cómo sintetiza el autor su comprensión de la belleza espiritual por parte del obispo de Hipona:

El punto de partida de nuestra primera investigación se halla en la conclusión de la Regla de san Agustín. El autor echa una mirada atrás, una mirada englobante y profundizadora, bajo la forma de una oración. Exhorta a los monjes a observar los preceptos dados en el cuerpo de la Regla, y esto con amor, como amantes de la belleza espiritual, y difundiendo por su comportamiento el buen olor de Cristo... San Agustín, en dicho texto, piensa, pues, no en la belleza en general, sino más específicamente en la del buen comportamiento humano. Esta es la razón por la que en nuestro anterior artículo, hemos centrado nuestra atención en los textos del obispo de Hipona que hablan precisamente de esta belleza¹⁸.

A. Manrique y A. Salas significativamente pasan por alto este pasaje de la Regla. Pero de ese silencio es posible deducir que ven en la belleza espiritual la belleza de Dios, que ciertamente tiene poca base bíblica; en todo caso, sí es posible encontrar esa base para la belleza de Cristo, al menos desde la perspectiva agustiniana¹⁹. Pero el primero de los autores

¹⁶ *Les sermons de saint Augustin pour la Carême (205-211) et sa motivation de la vie “ascétique”*, en *Augustiniana* 21 (1971) 357-404 NA I,153-200.

¹⁷ *Comme amants... Dans Augustin évêque...*, p. 93-94 NA II, 122-123.

¹⁸ *Comme amants... Dans les oeuvres du jeune Augustin...*, p. 103 NA 2,211.

¹⁹ Entre las recomendaciones particulares de san Agustín anota esta: «Observad todos estos preceptos con amor, exhalando en vuestro comportamiento el buen olor de

juzga, en otra obra, que, cuando el legislador habla de la belleza espiritual, piensa en la unidad y la eternidad, en Dios en definitiva²⁰.

C. Boff, que se inspira en L. Verheijen, constata que la persona consagrada es una amante de la belleza divina. Es más, «la contemplación de la belleza por cuya imitación todo lo demás es bello y en cuya comparación todo lo demás es feo»²¹ es el fin último de la vida humana. La contemplación de la belleza divina, no el constituir la unidad de almas y corazones como pudiera deducirse del capítulo inicial de la Regla, es el culmen de la vocación religiosa, cristiana y humana en general. La unidad de almas y corazones es sólo fin intermedio. La finalidad última del consagrado no es propiamente la fraternidad, ni la misión, sino la contemplación a la que están ordenadas²². El *como enamorados de la belleza espiritual* expresa el lugar eminente que ocupa la contemplación en la Regla. Al final de la misma, el religioso aparece de nuevo como lo que siempre fue: «alguien que sale en busca de Dios, que busca el rostro del Señor, que aspira a la comunión absoluta con el misterio, en fin el enamorado del reino del Señor y del Señor del reino». Es la meta escatológica, anticipada ya en esta vida. Añadamos que el fruto del amor a la belleza es la belleza personal del siervo de Dios. Amando la belleza nos volvemos bellos, pues somos lo que amamos²³. De lo dicho se desprende con toda claridad que la belleza que se contempla es –según el autor– Dios, «Padre de la Belleza», la belleza de todo lo que es bueno y bello, la belleza de las cosas bellas²⁴. Esta belleza se concreta luego en la persona de Cristo, que «supera a todos en belleza»²⁵.

Para T. van Bavel, el amor de la belleza espiritual indica el espíritu con que hay que cumplir los preceptos; anhelarla afectuosamente debe ser el fundamento del actuar del siervo de Dios. Pero la belleza espiritual es también la meta que busca alcanzar. Cuando habla de la *belleza espiritual*, san Agustín, para quien la Belleza está siempre relacionada con la del goce contemplativo, se refiere a la belleza máxima, la belleza de Dios²⁶

Cristo». No hay que olvidar que el subtítulo del libro, que señala la orientación de toda la obra, es: *Raíces bíblicas de la consagración a Dios en san Agustín*.

²⁰ *Teología agustiniana de la vida religiosa*, Salamanca 1964, p. 341.

²¹ *Ord.* 2,19,51.

²² BOFF, 184-185. Siguiendo a L. Verheijen, remite a Platón y a Pitágoras que ponían el término último del itinerario del alma en la contemplación de la belleza, del orden y de la armonía.

²³ *Ep. Io. Tr.* 2,4. El amor es la belleza del alma (*Ib.* 9,9).

²⁴ Cita respectivamente *sol.* 1,1,2; 1,1,3; *conf.* 3,6,10; 10,27,38.

²⁵ Cf. *Sal* 45,3; s. *virg.* 54,55. Cf. BOFF, 185.

²⁶ Remite a *diu. qu.*

que, comparada con la del mundo, aparece como la última, aquella de la que un día el siervo de Dios podrá gozar definitivamente, la que le dará la máxima tranquilidad y paz. El amor de Dios es presentado, pues, como fuente y meta de la vida religiosa y, antes, de la vida cristiana. El autor constata también cómo, a menudo, el santo pasa de la belleza divina a Cristo que supera en belleza a todos los hombres²⁷, aunque, en favor de ellos, perdió toda belleza (Is 53, 2-3)²⁸. En su persona ve el paso del sueño escatológico a la realidad de esta vida. Lo advierte en este párrafo primero del capítulo octavo de la Regla, en el que el legislador, tras haber mencionado la belleza divina, pasa inmediatamente a la persona de Cristo. «En el momento actual –concluye– amar la belleza divina no es otra cosa que llegar a ser, por nuestra conducta de vida, una irradiación del ejemplo de Cristo». De esta manera llega al último significado de la belleza espiritual, la belleza que el siervo de Dios tiene que manifestar en su conducta por la práctica del amor, pues, al fin y al cabo, es el amor lo que le hace ser persona bella²⁹.

Para P. Langa el *amantes de la belleza* conduce al argumento de la estética agustiniana. La belleza en que el legislador piensa es la belleza de las almas, de los religiosos, de la Iglesia, de Dios. La referencia a la belleza del alma la deduce del hecho de que *el amantes de la belleza espiritual* va seguido del *buen olor de Cristo*. Esa belleza del alma la constituyen las virtudes que adornan al hombre interior entre las que están la fe, la sabiduría, la castidad, la justicia y, sobre todo, la caridad. La belleza de los religiosos la constituye la fraternidad; la de la Iglesia, la unidad, de que es expresión la fraternidad mencionada. La belleza de Dios, el absolutamente bello, se comunica a los hombres mediante la obra redentora de Jesucristo, bello como ninguno de los hijos de los hombres (Sal 44,3), pero abajado hasta el límite de aparecer sin belleza (Is 53,3). La belleza de la misericordia es lo que explica que san Agustín ponga, junto al *pulchritudinis amatores*, el *et bono Christi odore*, único lugar de la Regla, por cierto, en que aparece citado el nombre de Cristo³⁰.

F. Moriones advierte en el amor de la belleza espiritual una condición para que el siervo de Dios pueda cumplir con amor lo mandado. La belleza espiritual es, ante todo, la belleza suprema de Dios, de la que participa toda la creación. Inseparable de la belleza de Dios está la belleza divi-

²⁷ Cf. *en. Ps.* 44,3.

²⁸ Cf. *s. virg.* 54,55.

²⁹ VAN BAVEL, 95-96.

³⁰ *Observancia y lectura de la Regla de san Agustín*, en *Religión y Cultura* 31 (1985) 599-618: 604-605.

na de Cristo, bello aun en el abatimiento de la encarnación (cf. *En. Ps.* 44,3). Pero también contempla la belleza del alma y de la virtud. El alma la adquirirá si ama a quien siempre es hermoso, teniendo como medida de su belleza la de su amor a Cristo, puesto que la belleza del alma es la caridad³¹.

Agatha Mary señala que la mención del amor a la belleza espiritual puede sorprender al lector moderno porque nada hay que, al parecer, lleve a ella, aunque no era así para los lectores de Agustín. Siguiendo a L. Verheijen, señala cómo al hablar de amor de la belleza espiritual en la Regla el obispo de Hipona no innovaba nada, pues la idea estaba ya presente en los escritos anteriores a la Regla³² y cómo el tema seguirá suscitando su interés³³. En cuanto a la belleza en sí misma, se trata de la belleza de Dios, belleza que se refleja en las personas en cuanto fuente de su unidad, orden y bienestar. Toda la vida del siervo de Dios es una respuesta a la atracción de la belleza, no fruto de una iniciativa personal³⁴.

L. Cilleruelo juzga que esta belleza espiritual ha de interpretarse dentro de la relación entre acción y contemplación y, más concretamente, en la relación entre «filosofía» y «caridad». En esa relación la «filosofía» va cediendo progresivamente el puesto a la «caridad». Por ello, hablar de un anacoretismo de san Agustín es negarle. En todo caso, la belleza espiritual –añade– sería escatológica, mientras que la vida monástica es pura tentación y lucha constante³⁵.

Marie-Ancilla ve en el cumplimiento de los preceptos una prueba del amor a la belleza espiritual. Hallar satisfacción en cumplir los preceptos es la expresión del doble mandato de la caridad. Esa belleza no es otra cosa que la belleza del alma, la belleza de la caridad, de la unidad. La caridad es la belleza del alma, y la unidad, la belleza de la Iglesia. Concepción que enlaza con la unidad de almas y corazones del comienzo de la Regla. El ideal de un alma y corazón únicos da a la Iglesia y luego a la comunidad monástica su belleza; belleza que proviene del amor recíproco y del amor a Dios. La belleza espiritual que arrastra a los siervos de Dios es la caridad que reúne a los hermanos en unidad³⁶.

Según A. de Vogüé, el hecho de pedir al Señor la gracia de observar la Regla por amor en vista de la belleza espiritual otorga grandes propor-

³¹ MORIONES, 273-274, que cita *en. Ps.* 44,3 y *ep. Io. tr.* 9,9.

³² Cf. *ord.* 2,19; *mus.* 6,13; *diu. qu.* 36,2.

³³ Cf. ante todo *Io. eu. tr.* 14,9.

³⁴ AGATHA MARY, 332-333.

³⁵ CILLERUELO, 472.

³⁶ MARIE-ANCILLA, p. 150-151. 216.

ciones al documento monástico. El autor señala al mismo tiempo la continuidad con los primeros escritos del santo³⁷.

Para N. Cipriani, se trata de la belleza de Dios que resplandece sobre todo en Cristo porque en todo gesto suyo revela su misericordia a favor del hombre, pero también de la belleza moral de la persona consagrada³⁸.

Como se ha podido advertir la variedad de opiniones es grande, tanto considerando la expresión *enamorado de la belleza espiritual* en relación con toda la Regla como en relación con el párrafo, o en sí misma.

En relación con toda la Regla, unos autores consideran ese amor a la belleza espiritual como una novedad en ella, como algo sin conexión precisa con el conjunto; otros la vinculan con el ideal de unidad de almas y corazones; otros la ponen en relación con aspectos concretos como la limpieza del corazón de que habla el capítulo quinto. En otro nivel, un estudio considera que magnifica a todo el documento.

En relación con el párrafo en que se encuentra, unos lo ven como causa del cumplimiento de los preceptos, otros como condición.

En relación a la belleza misma se habla de la Belleza de Dios, de la belleza de Cristo, de la belleza de la Iglesia (unidad), de la belleza de la comunidad (fraternidad), de la belleza del alma (caridad y otras virtudes). Normalmente una belleza no excluye a otras. Los modos de presentación son diferentes, igual que los matices. En otro orden de cosas, para unos es una aspiración, para otros una realidad; para unos un fin último, para otros un medio.

5.2. Nuestra interpretación

La podemos resumir en estos términos.

- a) Respecto al conjunto de la Regla: la frase hay que ponerla en el mismo contexto doctrinal del capítulo segundo.
- b) Respecto al párrafo: hay que verlo como un aspecto de la condición subjetiva, aunque fruto de la gracia y del amor (condición objetiva), que posibilita el cumplimiento de los preceptos.
- c) En sí misma: la belleza espiritual es la belleza de Dios en cuanto encarnada en la persona de Jesucristo.

³⁷ DE VOGÜÉ, 3,202, donde cita *ord.* 1,4 y a Zenobio, amante de toda especie de belleza.

³⁸ SANT'AGOSTINO, *La Regola. Introduzione e commento di Nello Cipriani*. Città Nuova, Roma 2006, pp. 134-140.

Lo referente a b) ya fue examinado en el estudio precedente; es lógico, pues, que no nos detengamos en ello. Comenzamos con el examen de la relación entre el amor de la belleza espiritual y el capítulo segundo de la Regla.

5.2.1. *El amor de la belleza espiritual: marco doctrinal*

Al comentar el capítulo segundo fijamos el marco doctrinal general en que se ubicaban sus preceptos y señalamos estos momentos: a) *Estado original* en que el hombre vivía en la presencia de Dios, disfrutando de su (luz) verdad y belleza. b) *Pecado original*, por el que Adán y sus descendientes perdieron la situación anterior. c) *Nueva situación* en que el hombre dejó de tener a mano la Verdad y Belleza divinas y se vio privado del diálogo directo con Dios, con unas consecuencias entonces analizadas. d) *Luz en las tinieblas*, aportada por la creación y la Escritura, cauces por los que el hombre aún puede acceder a la Verdad y Belleza divinas. e) *Abuso* por parte del hombre al convertir esos medios en espectáculo para los sentidos. f) *Efectos* de ese abuso: cuando el hombre pretende acceder a Dios, Verdad y Belleza supremas, se queda en las realidades sensibles, en sus imágenes o en puras fantasías. g) *Remedio*, consistente en lograr la purificación interior para que las diversas formas de presencia del mundo sensible no impidan el acceso a Dios, Verdad y Belleza. h) *Referente*, que se identifica con Jesucristo, en quien la Verdad y Belleza divinas están puestas al alcance de los hombres. i) *Plenitud definitiva*, escatológica, en que el hombre contemplará la Verdad y Belleza divinas de forma absoluta e irreversible³⁹.

En la Regla, los momentos a-b) están simplemente presupuestos; los c-g) están en el trasfondo del capítulo segundo, perteneciente a la sección B, como indicamos a su debido tiempo. Ahora nos toca considerar el momento h) que halla su expresión en el *enamorado de la belleza espiritual*, correspondiente a la sección C. Para comprobarlo procede volver los ojos a algunos textos de estructura similar a la de la Regla y, específicamente, a los pasajes que consideramos correlativos al texto objeto de nuestro estudio.

³⁹ Cf. *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo segundo (II)*, en *Estudio Agustino* 37 (2002) 5-74: 6-7.

De vera religione 39,72-45,83; 53,102-55-107

San Agustín ha descrito a un determinado tipo de personas caracterizadas por despreciar lo que ya conocen y disfrutar sólo de novedades; por amar más el aprender que el saber, no obstante que el aprender tiene por fin el saber. Esa actitud la encarnan personas obsesionadas por contemplar «espectáculos» sensibles. En la misma obra, más adelante, presenta a otro tipo de personas realmente preocupadas por alcanzar el fin aludido; personas que saben que el conocimiento cierto es el que tiene lugar en el interior del hombre y que gozan de él cuanto es posible en esta vida.

En sus rasgos más generales, al primer tipo de personas hace relación el capítulo segundo de la Regla; al segundo, este fragmento de la sección C. Para entenderlo mejor es preciso seguir el desarrollo más amplio del santo, del que lo expuesto es sólo una síntesis.

San Agustín se ocupa de la curiosidad o concupiscencia de los ojos. Tras ella está siempre el deseo legítimo de conocimiento⁴⁰, que da razón de la pasión por los espectáculos⁴¹. Mas, para que éste conocimiento posea absoluta certeza, ha de referirse a objetos eternos y siempre iguales a sí mismos, no a los perceptibles por los sentidos del cuerpo. Ahora bien, como consecuencia del pecado, al hombre le arrastran más los espectáculos exteriores, físicos, que los «interiores», los que tienen lugar en el escenario del alma.

Pues nada divierte y hace reír sino en la medida en que se conoce lo verdadero en comparación de lo cual algo es risible. Amando tales vanidades, nos apartamos de la verdad; ya no descubrimos las verdades a las que remedan, que anhelamos como a bellezas primeras, y apartándonos de ellas, nos abrazamos a las creaciones de nuestra propia imaginación. Cuando, en efecto, nos volvemos a la búsqueda de la verdad, estas imaginaciones vienen a nuestro encuentro y nos obstaculizan el camino, como si de saltadores se tratase, sin violencia ciertamente, pero tendiendo grandes asechanzas, pues no hemos comprendido en toda su profundidad lo dicho: *Guardaos de los ídolos* (1 Jn 2,16)⁴².

⁴⁰ *Vera rel.* 52,101: «Quid enim appetit curiositas nisi cognitionem, quae certa esse non potest nisi rerum aeternarum et eodem modo se semper habentium? Quid appetit superbia nisi potentiam, quae refertur ad agendi facilitatem, quam non inuenit anima perfecta nisi deo subdita et ad eius regnum summa caritate conuersa? Quid appetit uoluptas corporis nisi quietem, quae non est nisi ubi nulla indigentia est et nulla corruptio?».

⁴¹ *Vera rel.* 49,94: «Iam uero cuncta *spectacula*, et omnis illa quae appellatur *curiositas* quid quaerit quam de rerum cognitione laetitiam?».

⁴² *Vera rel.* 49,95: «... *Iocis et ludis* tamen, ubi nos utique non uera, sed ficta delectant multo propensius quam praeceptis ipsius ueritatis inhaereamus. Ita nostro iudicio et ore

Los que se dejan llevar de la curiosidad, en vez de alcanzar el conocimiento de los objetos eternos y el gozo (*laetitia*) que él procura, no llegan más que a sus propias imaginaciones (*phantasmata*), nunca a Dios, la única Verdad que otorga certeza absoluta al conocimiento⁴³.

Esta curiosidad será superada cuando el espíritu humano consiga unirse a la Verdad inmutable y eterna. Pero ese momento requiere como paso previo el abandono de ese mundo de imaginaciones que pueblan el propio interior:

Si aún no somos capaces de unirnos a dicha Eternidad, plantemos cara (*obiurgemus*) al menos a nuestras imaginaciones y expulsemos del escenario de nuestro espíritu juegos tan fútiles como engañosos⁴⁴.

Como en la superación de toda concupiscencia, al momento negativo ha de seguir otro positivo. En este caso concreto, consiste en dirigir la atención hacia otros espectáculos, de categoría superior, inaccesibles a los sentidos.

De acuerdo con ello, a quien se deja llevar por la belleza de los espectáculos sensibles, san Agustín le pone ante los ojos otro espectáculo más bello:

¿Hay, en efecto, algo más *admirable*, algo más *hermoso* que la misma *Verdad* a la que todo espectador confiesa que desea llegar, cuando toma tantas precauciones para que no le engañen...?⁴⁵.

punimur, aliquid ratione approbantes, aliud uanitate sectantes. Tandiu autem est ludricum et ioculare aliquid, quamdiu nouimus, in cuius ueri comparatione rideatur. Sed diligendo talia excedimus a uero et non iam inuenimus, quarum rerum imitamenta sint, quibus tamquam pulchris inhiamus, et ab eis recedentes amplexamur nostra *phantasmata*. Nam redeuntibus nobis ad inuestigandam ueritatem *ipsa in itinere occurrunt et nos transire non sinunt* nullis uiribus, sed magnis insidiis latrocinantia, non intelligentibus quam late pateat, quod dictum est: "Cauete a simulacris" (1 Jn 5,21)».

En *uera rel.* el problema se plantea en relación con las falsas imágenes de Dios (49,96) frente a la auténtica imagen, caracterizada por la eternidad, y que responde a la autopresentación que Dios hace de sí mismo en Ex 3,14: *Yo soy el que soy* (49,97). En el mismo texto citado el problema se plantea en el contexto de la búsqueda de la verdad que, bien sabido es, en san Agustín se identifica con la búsqueda de Dios.

⁴³ *Vera rel.* 52,101. El texto latino en nota 40.

⁴⁴ «Cui si nondum possumus inhaerere, obiurgemus saltem nostra *phantasmata* et tan nugarioris et deceptorios ludos de *spectaculo mentis* eiciamus» (*uera rel.* 50,98 CC 32,250).

⁴⁵ «Quid ergo admirabilius, quid speciosius ipsa ueritate, ad quam spectator omnis peruenire se cupere confitetur, cum uehementer ne fallatur inuigilat...?» (*uera rel.* 49,94).

Pero ¿tiene el hombre posibilidad de acceder a esa Verdad/Belleza? Sin duda. Para ello el hombre cuenta con dos vías: la razón y sobre todo la Escritura, que contiene la *dispensatio temporalis* planeada por Dios y adecuada a la instrucción del espíritu. Ambas le conducen hasta la Verdad y Bellezas absolutas.

Así pues, dejadas de lado y rechazadas todas las fruslerías del teatro y de la poesía, demos de comer y de beber, *con la meditación y estudio de las divinas Escrituras*, al alma a la que el hambre y sed de vanas curiosidades ha dejado agotada y sitibunda y que inútilmente desea reponerse y saciarse con las vanas creaciones de su imaginación, semejantes a alimentos pintados. Instruyámonos con este juego en verdad liberal y noble, portador de salud⁴⁶.

En una etapa posterior, san Agustín se refiere ya específicamente a la belleza que, luego, personifica en la Sabiduría divina:

Si nos deleita lo prodigioso y la *belleza* de los espectáculos, deseemos ver aquella *Sabiduría* que se extiende de un extremo a otro con fortaleza y dispone todo con suavidad... (Sab 8,1). ¿Hay que algo más *hermoso* que esta fuerza incorpórea que ordena y *embellece* el mundo corpóreo?⁴⁷.

Tal es el proceso propuesto por san Agustín para reorientar el deseo de conocimiento que subyace en la curiosidad o concupiscencia de los ojos. Es significativo que haya iniciado su recorrido con la mente puesta en la Verdad y lo haya concluido hablando de la Belleza. Su propuesta es esta: en vez de quedarse en la belleza de espectáculos puramente sensibles, el hombre debe levantar los ojos a la Belleza de la Sabiduría que or-

⁴⁶ *Vera relig.* 51,100: «Omissis igitur et repudiatis nugis theatricis et poeticis *diuinarum scripturarum consideratione et tractatione* pascamus animum atque potemus uanae curiositatis fame ac siti fessum et aestuantem et inanibus phantasmatis tamquam pictis epulis frustra refici satiarique cupientem. Hoc uere liberaliter et ingenio ludo salubriter erudiamur. Si nos miracula spectaculorum et *pulchritudo* delectant, illam desideremus uidere sapientiam, quae "pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suauiter" (Sab 8,1). Quid enim mirabilius ui incorporea mundum corporeum fabricante et administrante? aut quid *pulchrius* ordinante et ornante?».

⁴⁷ Cf. nota anterior. A entender el pensamiento del Santo nos puede ayudar, por contraste, este texto de un sermón: «frigescunt ibi (in regno diaboli) corda hominum, et frigida facta ab illo igne diuinae sapientiae spiritualia sapere non possunt. Itaque incipiunt sola corpora cogitare, ut ipsam etiam diuinitatem in corporibus quaerant...» (*Tractatus Augustini episcopi contra paganos*, en *Recherches Augustiniennes* 26 [1992] 90-141, en concreto, p. 110; *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, pp. 366-417; en concreto, p. 386).

dena todo lo creado, testimoniada en las Escrituras. Sabiduría que, por otra parte, se ha encarnado en Jesucristo, aquí no mencionado explícitamente.

Pero esto no es todo. San Agustín había presentado previamente, en la misma obra, a Jesucristo como la persona en quien hallan cumplimiento cada una de las partes de la filosofía, entre ellas la racional. El ideal que esta propugna se encuentra realizado en su método de enseñanza⁴⁸, que conduce a la verdad plena. Los textos permiten ver la notable semejanza existente entre el proceso de reorientación de cada una de las concupiscencias y el cumplimiento por Jesucristo de cada una de las partes de la filosofía. La conclusión que cabe extraer es ésta: podrá vencer las concupiscencias quien se adentre por el camino de la filosofía, tomando a Jesucristo como modelo⁴⁹.

En síntesis, san Agustín ha descrito a quienes han vencido la concupiscencia de los ojos, reorientando debidamente su natural deseo de conocimiento. A esas personas ya no les arrastra la curiosidad por los espectáculos sensibles, porque ya les seduce el de la Verdad, que es a la vez la Belleza, de la que procede toda otra belleza; Verdad que, personificada en la Sabiduría⁵⁰, se identifica también con Jesucristo⁵¹. Ella brinda un espectáculo interior, espiritual y de belleza superior a la de cualquier otro espectáculo sensible. Un espectáculo al que conduce de modo particular la Escritura⁵². A quien, buscando el gozo del conocimiento, se queda, por el extravío de su deseo, en lo que le ofrecen tales espectáculos, le ofrece el conocimiento de la Belleza auténtica sólo perceptible por el espíritu. Belleza, repetimos, que no es otra que la Sabiduría divina que, a su vez, se

⁴⁸ *Vera rel.* 17,33: «Jam uero ipse totius doctrinae modus partim apertissimus, partim similitudinibus in dictis, in factis, in sacramentis ad omnem animae instructionem exercitationemque accomodatus, quid aliud quam rationalis disciplinae regulam impleuit?».

⁴⁹ Sobre el rol de cada una de las partes de la filosofía en la reorientación de las concupiscencias, cf. I. BOCHET, *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. 154-166.

⁵⁰ Cf. *uera rel.* 51,100, texto citado en nota 46.

⁵¹ Si en los primeros tiempos de la Iglesia no faltaron autores que identificaron la Sabiduría con el Espíritu Santo (cf. Teófilo de Antioquía [*A Autólico* 1,7]; Justino [*Diálogo con Trifón* 61.62.100.126.129]; Atenágoras [*Súplica* 24,24]; Ireneo [*Adversus Haereses* II,30,9; III,25,1; IV,7,4; IV,20,1.3.4; *Epideixis* 5.10]; Clemente Alej. [*Strom* 4,24]), en el s. IV ya se había impuesto el referirla a Jesucristo.

⁵² Cf. antes, nota 46.

identifica con Jesucristo. Él se constituye, pues, en alternativa a la belleza que perciben los sentidos.

Confesiones 10

Después de haber examinado en relación a las tres concupiscencias, san Agustín constata que su corazón está enfermo. Esa constatación le lleva a invocar la «diestra del Señor». Ve en Cristo el mediador que le puede pasar de la condición mortal a la inmortal. Aunque las dolencias son muchas y grandes más grande es la medicina divina, Jesucristo⁵³.

Confesiones 1-9

En el comienzo del libro noveno, san Agustín resume su aventura espiritual hasta aquel momento, contraponiendo su pasado a su presente. Si el pasado estuvo dominado por la sumisión a las tres concupiscencias, que entonces temía dejar, el presente lo vive como una gozosa liberación de ellas. Su lugar lo ocupó Cristo, descubierto –entre otros aspectos– como «más luminoso que toda luz, aunque más profundo que todos los secretos»⁵⁴. Ahora bien, el concepto de luminosidad está en relación con el de verdad y belleza, el de profundidad con el de interioridad y, simultáneamente, con el de espiritualidad. Con otras palabras san Agustín ha presentado a Cristo como la Verdad/Belleza⁵⁵ interior.

Esta forma de presentar a Cristo en la nueva situación de Agustín revela, por contraste, su situación previa. A la mayor luminosidad y a la interioridad descubierta en Cristo, se contrapone una menor luminosidad y la superficialidad. El santo reconoce, pues, haber vivido sus años jóvenes apegado a una verdad/belleza exterior, superficial.

Esta situación aparece ampliamente descrita en los libros tercero y séptimo. En el tercero narra cómo, ávido de la Verdad, se dejó engañar por los maniqueos. Bajo su magisterio, en lugar de adorar a Dios, adoraba al sol y la luna, obras hermosas de Dios pero no Dios mismo, o a otras esplendorosas creaciones de la imaginación. Su error estuvo en tomar como la Verdad/Belleza divina algo percibido con los sentidos de la carne, no

⁵³ *Conf.* 10, 42,67-43,69.

⁵⁴ *Conf.* 9,1,1.

⁵⁵ El ponerlo con mayúsculas responde al comparativo de Agustín («más luminoso»).

con la inteligencia, ignorando entonces que Dios estaba dentro de él, más íntimo que su más honda intimidad y más elevado que lo más elevado que tenía⁵⁶. En el libro séptimo refiere que, en la etapa de su vida que describe, su concepción de Dios, marcada por la filosofía estoica, era totalmente materialista. Consideraba a Dios como una realidad física y exterior, hasta que, al leer algunos libros neoplatónicos, descubrió su condición espiritual e interior al hombre. Importante para nosotros es ver cómo el santo pasa con naturalidad de la verdad a la belleza o al revés en uno y otro texto. En el libro tercero, tras presentar a Dios como «padre sumamente bueno y hermosura de todas las hermosuras» se dirige a él como Verdad por la que suspiraba⁵⁷; en el séptimo, tras haberle descubierto en su interior como eterna verdad, se siente arrebatado por su hermosura⁵⁸. Importante es también advertir el papel que en ambos momentos correspondió a la Escritura. Si una lectura inadecuada de la misma estuvo en el origen del error en el primero, una lectura adecuada eliminó todas las se-cuelas de la filosofía neoplatónica en el segundo.

Sediento de Verdad y Belleza, el joven Agustín se había puesto en camino en búsqueda de ellas. Fracasó en su intento porque se quedó en la verdad y belleza sensibles, percibidas por los ojos de la carne. Su objetivo lo logró, sin embargo, cuando las descubrió en la persona de Jesucristo, luz más resplandeciente que toda otra luz, pero no exterior, sino íntima; no perceptible por los ojos del cuerpo, sino por los del espíritu; luz no física, sino espiritual. Pero, claro está, el Cristo de la Escritura católica, no el Cristo maniqueo ni el Logos de los neoplatónicos.

Comentario al salmo 37

El texto del salmo 37 da pie a san Agustín para hablar de las tres clases de males que sufre el hombre, vinculados, respectivamente, a su condición espiritual/racional, física y social. Aquí nos interesa sólo el primer mal aludido.

El salmista confiesa que su alma *está llena de «ilusiones»* (vers. 8), fuente de tristeza para él. San Agustín interpreta esas «ilusiones» como falta de verdad, pues las identifica tanto con las imágenes corpóreas pre-

⁵⁶ *Conf.* 3,6,11: «interior intimo meo et superior summo meo».

⁵⁷ *Conf.* 3,6,10: «... mi Pater summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium. O Veritas, Veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi...».

⁵⁸ Cf. *Conf.* 7,10,16 y 7,17,23.

senten en la memoria a donde entraron por las puertas de los sentidos (*phantasiae*), como con las creaciones de la propia imaginación (*phantasmata*) a partir de los cuerpos o de sus imágenes. Frente a la Verdad, Dios, tanto las imágenes contenidas en la memoria como las imaginaciones de la mente humana carecen de consistencia, son simples «ilusiones». Son fuente de tristeza para el hombre porque invaden su mente en el momento de la oración e, impidiéndole entrar en contacto con Dios, se convierten en serio obstáculo para realizarla como es debido⁵⁹.

El que el hombre sufra esas «ilusiones» tiene su origen en el pecado de Adán. Pero Dios, que castigó al hombre a sufrirlas, puso también a su disposición el medio con que poder acceder a la Verdad. No es otro que la encarnación de su Hijo, la Verdad misma:

Pero cuando nos hallábamos instalados en tales «ilusiones», vino la Verdad a nosotros. Nos halló cubiertos de «ilusiones», tomó nuestra carne o, mejor, tomó carne de nosotros, esto es, del género humano. Se hizo visible a los ojos de la carne para sanar por medio de la fe a aquellos a los que había de mostrar la verdad, para que, una vez sanado el ojo, la Verdad se le hiciera patente⁶⁰.

Al hombre que, a consecuencia del pecado, le resulta difícil, cuando no imposible, elevarse a la Verdad y Belleza supremas, se lo hace posible la encarnación del Hijo de Dios. Al trasluz de su carne puede tener acceso a ellas, mediando siempre la fe⁶¹ y el amor⁶².

Los tres textos examinados, todos ellos integrados en una estructura similar a la de la Regla, tienen un similar movimiento de ideas, aunque con términos diferentes. Ese movimiento consta de tres tiempos. El primero presupone o afirma el deseo del hombre de Belleza o de Verdad o

⁵⁹ *En. Ps.* 37,11: «A facie ipsarum illusionum, aliquando vix orare permittitur. De corporibus cogitare non novimus nisi imagines; et saepe irruunt quas non quaerimus...».

⁶⁰ *En. Ps.* 37,11: «Sed in his illusionibus constituti cum essemus, venit ad nos veritas, et invenit nos coopertos illusionibus, suscepit carnem nostram, vel potius a nobis, id est a genere humano. Apparuit oculis carnis, ut per fidem sanaret eos quibus veritatem fuerat monstraturus: ut sanato oculo veritas patesceret».

⁶¹ *En. Ps.* 37,11: «Ipse enim est veritas, quam nobis promisit, cum caro eius videretur, ut fides inchoaretur, cuius praemium veritas esset».

⁶² *En. Ps.* 37,11: «Si ergo diligentibus eum hoc in praemio promisit, quia ostendet seipsum illis; manifestum est, quia illa visio veritatis talis nobis promittitur, qua visa iam non dicamus, *Impleta est anima mea illusionibus*».

de Luz⁶³. El segundo constata el fracaso del hombre a la hora de entrar por sí sólo en contacto con esa Belleza, Verdad o Luz. Las causas son los espectáculos del teatro⁶⁴, las criaturas⁶⁵ y las «ilusiones» (las imágenes sensibles o las fantasías)⁶⁶; en última instancia, siempre la verdad y belleza, inferiores y limitadas, percibidas por los sentidos, que, en lugar de impulsar hacia la Verdad y Belleza de que participan, se constituyen en estorbo, porque el hombre se queda en ellas, en lugar de elevarse hasta Dios. El tercer tiempo ofrece el remedio a la dificultad que es, en todos los casos, la persona de Jesucristo. Él se constituye en el referente para la solución del problema. Y decir Jesucristo, equivale a decir, el Hijo de Dios –o la Verdad– en su condición de encarnado. La razón es simple: por su condición humana queda al nivel de los hombres; por su condición divina puede elevarlos a lo que desean. Pero añadamos, en relación con el primer tiempo de este movimiento, que Jesucristo es presentado como Belleza, como Luz, como Verdad⁶⁷.

Volvamos los ojos a la Regla. El primer tiempo está presupuesto en la sección A (capítulo primero), específicamente en el hacia Dios (*in Deum*). El segundo está contemplado en la sección B (capítulos del segundo al séptimo), específicamente, para el caso que nos ocupa, en su capítulo segundo en que el legislador sale al frente a las dificultades que los sentidos causan, directa o indirectamente, a la oración, momento y lugar de entrar en contacto con la Verdad y Belleza de Dios. La sección C (primer párrafo del capítulo octavo) ha de referirse por lógica al tercer momento, vinculado a la persona de Jesucristo. Por de pronto, es el único lugar de la Regla en que se menciona su nombre. Pero la mención explícita lo relaciona con el «buen olor» no con la Verdad/Belleza. ¿Habrá que excluir de la mente del legislador el concebir a Cristo como belleza espiritual? Creemos que no, pero hay que mostrarlo.

5.2.2. *La belleza espiritual de Jesucristo*

La sagrada Escritura habla poco de la belleza de Dios, pero esa belleza era algo repetidamente afirmado por la tradición filosófica antigua

⁶³ Belleza (*Vera rel.*); Verdad (*Conf. 3; Conf. 7; en. Ps. 37*); Luz (*Conf. 9,1,1*).

⁶⁴ *Vera rel.* 51,100.

⁶⁵ *Conf.* 3,6,10.

⁶⁶ *En. Ps. 37,11*; también *Conf.* 10,35,57.

⁶⁷ Cf. nota 63.

que, al respecto, san Agustín compartía plenamente⁶⁸. Por poner un ejemplo, en la carta 118 señala que Cicerón habla con toda verdad cuando afirma que Dios debe estar dotado de una forma pulquerrima porque nada hay más hermoso que la Verdad inteligible e inmutable⁶⁹. Como ya se indicó, para el santo Dios es la «hermosura de todas las hermosuras», fórmula que incluye su condición de hermosura en grado supremo y de causa de toda hermosura⁷⁰. Por tanto, aceptada la divinidad de la Palabra de Dios, puede concluir que «es luminosa con el esplendor de la verdad, sólida con la firmeza de la eternidad y en todo semejante a sí misma por la belleza de la divinidad»⁷¹. Siendo la Belleza suprema, es también la fuente de toda otra belleza⁷². De igual manera, desde el momento en que san Agustín confiesa, junto con la Iglesia católica, su condición divina, para él la belleza de Jesucristo, la Palabra de Dios encarnada, era incuestionable.

Respecto de la belleza de Jesucristo se invierten las tornas: callaba la filosofía, pero había hablado la Escritura. Callaba la filosofía porque era incapaz de concebir y consideraba un absurdo pensar que Dios pudiera haberse encarnado y, menos aún, que hubiera podido sufrir una muerte ignominiosa. La Escritura había hablado, pero con la voz del Antiguo Testamento. Tanto el salmista como el profeta Isaías había emitido su juicio estético sobre determinada persona en la que san Agustín, de acuerdo con toda la Iglesia antigua, veía a Jesucristo, anunciado proféticamente. Aunque los textos bíblicos son en sí mismos claros, conllevan su parte de oscuridad, pues parecen contradecirse recíprocamente. Mientras el primero pone su belleza por encima de toda belleza humana (*Eres el más bello de todos los hombres*⁷³), el segundo le priva de ella (*Le vimos y no tenía belleza ni esplendor*⁷⁴). Pero el santo encuentra en la Escritura, ahora en el Nuevo Testamento, el modo de armonizar ambos textos. El acuerdo se lo

⁶⁸ Sobre la belleza de Dios, cf. JEAN-MICHEL FONTANIER, *La beauté selon saint Augustin*, Rennes 1998, pp. 129-149.

⁶⁹ *Ep.* 118,4,23: «ut non tantum refellendi gratia sed etiam verissime dixerit, quod deum pulcherrima specie deceat esse, quia nihil est pulchrius ipsa intelligibili atque incommutabili veritate?». Y, por contraste, s. 241,5,5: «... quae sine dubio falsa, quia foeda sunt».

⁷⁰ *Conf.* 3,6,10: «... mi pater summe bone, pulchritudo omnium pulchritudinum»; 1,7,12: «... formosissime qui formas omnia...». San Agustín que hace de la belleza no sólo un «trascendental» avant la lettre, sino uno de los nombres propios de Dios, exalta con entusiasmo la *divina pulchritudo* (cf. J.-M., FONTANIER, *La beauté*, pp. 129.135).

⁷¹ *Qu. Matth.* 12: «Verbum apud Deum, et Verbum Deum (Joan. I, 1), lucidum candore veritatis, et solidum firmitate aeternitatis, et undique sui simile pulchritudine divinitatis, qui Deus, penetrata carnis testudine, intelligendus est».

⁷² Cf. *diu. qu.* 23; *Trin.* 6,10,11; *Mus.* 5,17,56; *ep.* 11,4.

⁷³ Sal 44,3.

⁷⁴ Is 53,2.

ofrece el himno de Fil 2,6-11, que le permite referir el juicio del salmista a la condición divina de Jesucristo y el del profeta a su condición humana⁷⁵. Su belleza divina en cuanto Palabra de Dios quedó oculta, no destruida, bajo la carne humana asumida⁷⁶.

Entonces ¿carecía de belleza Cristo en su condición humana? San Agustín tiene que matizar. La respuesta será positiva o negativa, según el tipo de belleza que se tome en consideración, física o moral. Tampoco olvida el aspecto subjetivo: hay quienes están capacitados para percibirla y quienes no. Ver la belleza de Cristo depende de la capacidad o incapacidad del ojo con que se pretenda acceder a ella.

De incapacidad estaban afectados los ojos de los incrédulos y los de los enemigos de Jesucristo, que no percibían en él belleza alguna. Parafraseando 1 Cor 2,8, el santo comenta que, si no le hubiesen considerado sin belleza, no le hubiesen perseguido y dado muerte⁷⁷. Cuando le miraban, sólo veían en él a un ajusticiado con el cuerpo deformado por el suplicio de la crucifixión, por lo que se mofaban y burlaban de él⁷⁸. De la misma ceguera estaban afectados específicamente los judíos, siendo la causante de que, incapaces de percibirla⁷⁹, viesan sin belleza al bello⁸⁰. Caso distinto es el de quienes creyeron y creen en él. Poseen otros ojos que les capacita para ver a Jesucristo de manera distinta. Son los ojos de la fe, que permite «entender» y captar la sublime hermosura del crucificado⁸¹. Y también los ojos del amor: es el que tienen las vírgenes que, seducidas por su belleza, renunciaron a otro marido por seguirle a él⁸².

⁷⁵ Para la armonización de Sal 44,3 e Is 53,2, puede verse *Io eu. tr.* 9,9; s. 95,4; *en. Ps.* 43,16; 103,1,5; cf. A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985, pp. 387-389.

⁷⁶ S. 49,5: «Erat gloriae species in divinitate, sed haec latebat in carne»; cf. también *Io eu. tr.* 13,3; 41,1; *en. Ps.* 43,16. Mientras san Jerónimo, por ejemplo, piensa que su divinidad se ocultó en su pasión, pero que la dejó traslucir en el resto de su vida, sobre todo en la trasfiguración (*In Matth.* 1,9,9; 3,17,2), san Agustín juzgaba que la carne ocultó siempre la belleza de la divinidad; a lo más, la dejaba entrever su poder (cf. *en. Ps.* 118,31,3).

⁷⁷ *En. Ps.* 127,8: «Ergo persequentibus foedus apparuit; et nisi eum foedum putarent, non insilirent, non flagellis caederent, non spinis coronarent, non sputis inhonestarent: sed quia foedus illis apparebat, fecerunt illi ista; non enim habebant oculos unde Christus pulcher videretur»; cf. también s. 138,6.

⁷⁸ *S. virg.* 54,55 (texto en nota 97); cf. también *adu. Iud.* 4,5; *en. Ps.* 103,1,5.

⁷⁹ *En. Ps.* 44,3: «Sed Judaeorum personam gerebat propheta, cum diceret: *Vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem*. Quare? Quia non in intellectum. Intelligentibus autem, et Verbum caro factum est (Joan. I, 14), magna pulchritudo est».

⁸⁰ S. 138,6: «Quia ergo cecitas facta est, ideo decorum sine decore vidistis».

⁸¹ *En. Ps.* 44,3 (texto en nota 99).

⁸² *En. Ps.* 127,8: «Ergo sponsus noster foedus est? Absit: quomodo enim illum virgines amarent, quae in terra maritos non quaesierunt?».

El que los ojos de la fe y del amor perciban su belleza prueba que Jesucristo es bello. Pero ¿qué clase de belleza es la suya? No física ciertamente, pero hay que distinguir. Cuando Agustín niega que Jesucristo tuviera belleza física, se refiere únicamente al momento de su pasión y muerte en cruz. Respecto a otros momentos de su vida no se pronuncia; en realidad porque esa belleza no le decía nada; carecía de importancia para él⁸³. En esto se diferencia de su contemporáneo san Jerónimo que pondera el atractivo de Jesús, sobre todo el de su mirada⁸⁴. San Agustín no podía poner en duda la falta de belleza profetizada por Isaías, pero la refiere a la pasión y, sobre todo, a la crucifixión. Por ello no niega la deformidad física de Jesucristo crucificado. En un sermón se pregunta: «¿Qué hay más bello que Dios y más deforme que un crucificado?»⁸⁵. «Figura repelente la de un crucificado», afirma en otro texto⁸⁶. Cuando pendía de la cruz, coronado de espinas, carecía efectivamente de belleza y esplendor⁸⁷. A veces limita esa fealdad mediante un *quasi*, un «como»: «(el esposo de las vírgenes) apareció como si fuera feo en las manos de sus perseguidores»⁸⁸. Ciertamente, en la cruz quedó desposeído de toda gloria humana.

El hecho es que los fieles le aman incluso en esa fealdad física. La razón es que, tras ella, descubren a alguien verdaderamente bello. Carecía de belleza y esplendor pero sólo a los ojos de los ciegos. En realidad, su belleza superaba a la de todos los hombres, incluso en su pasión⁸⁹. Como ya indicamos, si hubiera sido feo, en ningún modo podían haberle amado las vírgenes que, por él, renunciaron a tener otro esposo en la tierra⁹⁰. Ob-

⁸³ Cf. *Trin.* 8,4,7.

⁸⁴ *In Matth.* 1,9,9; 3,17,2; *ep.* 65,8; también s. Juan Crisóstomo (*In Matth. Hom.* 27,2). Cf. J.-M. FONTANIER *La beauté*, p. 154.

⁸⁵ *S.* 95,4: «Quid est speciosius Deo? Quid deformius crucifixo?». El santo armoniza así *Sal* 44,3 e *Is* 53,2.

⁸⁶ *S.* 254,5: «Dinumerata sunt ossa pendentis. Foeda species, crucifixi species: sed ista foeditas pulchritudinem parturit».

⁸⁷ *S.* 138,6: «Talis in cruce apparuit, talem se spinis coronatus exhibuit, foedum et sine decore, quasi amissa potentia, quasi non Filium dei»; cf. también *b. vid.* 19,23.

⁸⁸ *En. Ps.* 127,8: «sponsus ille quo nihil est pulchrius, qui quasi foedus apparuit inter manus persequentium, de quo paulo ante dicebat Isaías, *Et vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem* (*Is* 53,2)»; cf. también *s.* 138,6 (texto en nota 87).

⁸⁹ *En. Ps.* 127,8: «Omnes homines superat illius pulchritudo».

⁹⁰ *S.* 138,6: «Si enim sine decore, quid est quod amat ista, quae dicit, *Annuntia mihi, quem dilexit anima mea?* Quid est quod amat? quid est quod ardet, quid est quod tantum ne ab illo aberret, timet? quid est quod tantum delectatur in ipso, cui sola poena est esse sine ipso? Quid esset unde amaretur, nisi formosus esset? Verum quomodo illa sic amaret, si ille illi sic appareret, quomodo caecis persequentibus, et quid faciant nescientibus? Qualem ergo illa amavit? Speciosum forma prae filiis hominum. *Speciosus forma prae filiis hominum, diffusa est gratia in labiis tuis* (*Psal.* 44, 3); cf. también *en. Ps.* 127,8 (texto en nota 88).

viamente no se trata de una belleza física. Cristo es el más bello de los hombres con una hermosura tanto más atrayente y admirable cuanto que no es corporal⁹¹. Él posee, por supuesto, la belleza de la divinidad, pues bajo el deshonor de la cruz se oculta el Señor de la gloria⁹². Pero hay que hablar también de otra belleza, de carácter moral⁹³. «¿Qué amamos nosotros en aquel cuya belleza eclipsa toda belleza humana? ¿Ese cuerpo lacerado... o su amor?»⁹⁴. Punto de partida es que su fealdad ha sido voluntaria: se hizo feo para hacer bellos a los hombres a quienes el pecado había hecho feos. Más bello que los hombres, porque el más justo de los hijos de los hombres, el supremamente justo, este hombre bello se hizo feo porque venía a buscar a su amada fea⁹⁵. Por eso, parte integrante de su belleza es la belleza de la Iglesia que, de fea, hizo bella⁹⁶.

Por eso el ojo creyente percibe la belleza ya en su encarnación y, por supuesto, en su pasión y muerte. Un pasaje de la obra *La virginidad consagrada* es particularmente iluminador:

Tenéis libre el corazón y desvinculado de los vínculos conyugales. Contemplad la belleza de aquel que os ama. Pensadle igual al Padre y sumiso a la voluntad de la madre; dominando en los cielos y viniendo a servir en la tierra; creando todas las cosas y siendo creado entre ellas. Ved cuán bello es aquello de lo que en él se mofan los soberbios; con

⁹¹ *Ciu.* 17,16: «quomodo sit speciosus forma prae filiis hominum, quadam tanto magis amanda atque miranda, quanto minus corporea pulchritudine».

⁹² *Adu. Iud.* 4,5: «... in contumelia crucis Dominus gloriae». San Agustín habla también de la belleza de su humanidad glorificada. *S.* 254,5: «Foeda species, crucifixi species, sed ipsa foeditas pulchritudinem parturit. Quam pulchritudinem? Resurrectionis, quia *speciosus forma prae filiis hominum* (Ps 44,3)»; *s.* 27,6,6: «Propter fidem tuam factus est deformis Christus, manet autem speciosus Christus. *Speciosus forma prae filiis hominum* videbitur post resurrectionem».

⁹³ *En. Ps.* 118,31,3: «et ille sponsus non carne prae filiis hominum sed virtute formosus»; *Ciu.* 17,16: «speciosus forma prae filiis hominum, quadam tanto magis amanda, quanto minus corporea pulchritudine».

⁹⁴ *En. Ps.* 127,8: «Speciosus forma prae filiis hominum (Psal. 44,3). Omnes homines superat illius pulchritudo. Quam rem amamus in Christo? Membra crucifixa, latus perforatum, an charitatem?».

⁹⁵ *En. Ps.* 103 1,5: «Ecce pulcher ille et speciosus forma prae filiis hominum, quia iustissimus prae filiis hominum, quoniam veniebat ad foedam, ut faceret pulchram, (dicam et hoc, quia in Scripturis invenio) foedus factus est... Amavit et foedam... vis nosse quod amavit et foedam? Christus pro impiis mortuus est: sic et modo quod dixi, Ut veniret ad foedam, foedus factus est, deformis factus est, quomodo probabo; quando jam mihi praedixit divinum eloquium, *Speciosus forma prae filiis hominum?* Sed in ipso divino eloquio rursus habeo, *Vidimus eum, et non habebat speciem, neque decorem* (Is 53,2)»; cf. también *ep. Io. tr.* 9,9; ss. 27,6,6; 95,4; *en. Ps.* 44,1.

⁹⁶ Cf. J. M. FONTANIER, *La beauté*, p. 160-167.

la luz interior mirad las heridas de quien está colgado, las cicatrices de quien resucita, la sangre de quien muere, el precio del creyente, el importe pagado por quien rescata⁹⁷.

El texto es espléndido si se consideran los destinatarios, la invitación explícita a contemplar la belleza de Cristo y la presentación que hace de ella⁹⁸. Destinatarios del escrito son aquellos fieles, hombres y mujeres, que viven la castidad consagrada, los siervos y siervas de Dios; personas cuyo amor por Jesucristo hay que dar por supuesto, amor que fundamenta la invitación a contemplar su belleza. La invitación inicial a contemplar su belleza va seguida de otra invitación a pensarle igual al Padre y como dominador y creador de los cielos, forma de proclamar su condición divina y, por tanto, su belleza igualmente divina. Pero, además de la belleza divina, posee la humana, que se manifiesta tanto en su encarnación como en su pasión y muerte. La belleza de la encarnación adquiere particular relieve por su combinación, en contraste, con la belleza divina: El que es Dios con el Padre se somete a la madre, el que domina en los cielos viene a servir en la tierra, el que creó todas las cosas aceptó ser creado entre ellas. Si siempre encierra belleza el que un hijo obedezca a su madre, que una persona se entregue al servicio de los demás y que se ponga al nivel de los otros, la belleza es infinitamente mayor cuando esto se da en Dios. Belleza moral, sin duda. A continuación, en actitud un poco a la defensiva, se detiene en la pasión y muerte de Jesucristo, invitando también a contemplar su especial belleza. Sabe que los ojos del cuerpo no tienen nada que hacer, pues el cuerpo de una persona flagelada y más el de un crucificado suele ser físicamente repelente; también el de Jesús. Como se trata de una belleza espiritual invita a aplicar los ojos interiores. Llega a percibir su belleza quien alcanza el motivo que le llevó a aceptar libremente las llagas, las cicatrices, la muerte; su belleza está en haber derra-

⁹⁷ *S. virg.* 54,55: «toto corde amate speciosum forma prae filiis hominum: vacat vobis, liberum est cor a coniugalibus vinculis. Inspecite pulchritudinem amatoris vestri: cogitate aequalem Patri, subditum et matri; etiam in coelis dominantem, et in terris servientem; creatum inter omnia, creatum inter omnia. Illud ipsum quod in eo derident superbi, inspicite quam pulchrum sit: internis luminibus inspicite vulnera pendentis, cicatrices resurgentis, sanguinem morientis, pretium credentis, commercium redimentis».

⁹⁸ «Es bueno que descubras en todo momento y que admires la belleza del mundo y que te acuerdes del acto creador. Pero a partir de un cierto instante esto no basta. Hace falta poner este esplendor en su contexto total, en su contexto patético, a la vez doloroso y misterioso. Si has percibido que el misterio del universo es el amor sin límites, pero un amor inmolado por nosotros, no podrás ver las cosas como se te presentaban antes. La belleza «natural» se borra ante la visión del sacrificio del amor» (UN MONJE, *Amor sin límites*, Madrid 2001, p. 27; palabras puestas en boca de Dios).

mado su sangre como precio por el creyente, el haberlo rescatado pagando su vida a cambio de nuestra muerte. La belleza está, pues, en el motivo por el que aceptó tanto el encarnarse como el padecer y morir. Ese motivo no fue otro que el amor: «contemplad la belleza *de quien os ama*».

En otro texto extiende la belleza a la vida entera de Jesucristo:

Poco sería no avergonzarte de ella (la cruz de Cristo) si no te gloriases también. ¿Por qué no tuvo forma ni hermosura? Porque Cristo crucificado es escándalo para los judíos y locura para los gentiles. ¿Por qué aún en la cruz tuvo hermosura? *Porque la necedad de Dios es más sabia que los hombres, y la debilidad de Dios más fuerte que los hombres* (1 Cor 1,23.25). Que salga al encuentro de nosotros, los ya creyentes, el esposo, bello en cuanto es e hizo. Bello en cuanto Dios, Palabra junto a Dios; bello en el seno de la Virgen, donde no perdió su divinidad, sino que asumió la humanidad; bello en cuanto Palabra nacida sin habla, puesto que, incluso recién nacido, cuando tomaba el pecho, cuando le llevaban en brazos, hablaron los cielos, proclamaron alabanzas los ángeles, una estrella guió a los magos, fue adorado en el pesebre en cuanto alimento para los mansos. Así, pues, fue bello en el cielo, bello en la tierra; bello en el seno materno, bello en las manos de sus padres; bello cuando hacía milagros, bello cuando era flagelado; bello cuando invitaba a la vida, bello cuando no le importaba la muerte; bello cuando entregaba su vida, bello cuando la recuperaba; bello en el madero, bello en el sepulcro, bello en el cielo. Escuchad el cántico para entenderlo, y que la debilidad de la carne no aparte vuestros ojos del resplandor de su belleza. La justicia es la belleza suprema y auténtica. Sólo veréis que le falta belleza allí donde haya injusticia. Si su justicia es plena, su belleza es total⁹⁹.

⁹⁹ *En. Ps. 44,3*: « Parum est ut non inde erubescas, nisi etiam et glorieris. Quare ergo non habuit speciem neque decorem? Quia Christus crucifixus, Judaeis quidem scandalum, Gentibus stultitia. Quare autem et in cruce habuit decorem? Quia quod stultum est Dei, sapientius est quam homines; et quod infirmum est Dei, fortius est quam homines (1 Cor 1, 23.25). Nobis ergo iam credentibus, ubique sponsus pulcher occurrat. Pulcher Deus, Verbum apud Deum: pulcher in utero virginis, ubi non amisit divinitatem, et sumpsit humanitatem: pulcher natus infans Verbum; quia et cum esset infans, cum sugeret, cum manibus portaretur, coeli locuti sunt, Angeli laudes dixerunt, Magos stella direxit, adoratus est in praesepe, cibaria mansuetorum (Lc 2,8-14, et Matth. 2,1). Pulcher ergo in coelo, pulcher in terra; pulcher in utero, pulcher in manibus parentum; pulcher in miraculis, pulcher in flagellis; pulcher invitans ad vitam, pulcher non curans mortem; pulcher deponens animam, pulcher recipiens; pulcher in ligno, pulcher in sepulcro, pulcher in coelo. In intellectum Canticum, neque oculos vestros a splendore pulchritudinis illius avertat carnis infirmitas. Summa et vera pulchritudo iustitia est: ibi illum non videbis pulchrum, ubi deprehendis iniustum: si ubique iustus, ubique decorus».

Que la belleza de Jesucristo está precisamente en el motivo por el que asumió todas las debilidades humanas lo afirma explícitamente en este otro pasaje del mismo sermón:

Preséntenos ya el esposo en persona; amémosle o, si descubrimos en él alguna fealdad, no le amemos. Ved que él halló en nosotros muchas fealdades y nos amó. Si hallamos en él alguna fealdad, no le amemos. Porque, si consideras la misericordia que le llevó a ello, también hay belleza en el hecho mismo de revestirse de carne, lo que justificaba que se diga de él: *Le vimos y no tenía ni belleza ni hermosura* (Is 53,2); si consideras la misericordia que le llevó a tomar la carne, también en ella en bello... Para los que entienden que *la Palabra se hizo carne*, la belleza es grande¹⁰⁰.

Indiscutiblemente, para san Agustín, Jesucristo es bello, el bello. Esta belleza, además de la divina y de la de su cuerpo trasfigurado tras la resurrección¹⁰¹, radica en la misericordia, la justicia y, en definitiva el amor, que dan razón de su existencia terrena y de su pasión y muerte. Por eso se trata de una belleza espiritual: no las perciben los sentidos del cuerpo, sino el espíritu que tiene los ojos de la fe.

Añadamos un último punto. El cristiano fiel desea alcanzar la Verdad y Belleza de Dios, pero, debido a su condición de peregrino en camino hacia la patria, aún no le es posible hacerlo en su plenitud, pero sí en un nivel acorde a sus posibilidades. ¿Cómo, dónde tiene acceso a esa contemplación? A los textos paralelos en estructura a la Regla añadamos ahora otro. Se trata de un sermón de Navidad. El predicador está comentando el texto de Jn 14,21, según el cual quien ama a Jesucristo será amado por su Padre y por él mismo y Él se le mostrará. Luego añade:

Hasta que esto suceda, hasta que nos muestre lo que nos baste, hasta que bebamos y nos saciemos de él, fuente de la vida; mientras, caminando en la fe, peregrinamos hacia Él, mientras sentimos hambre y sed de justicia y *deseamos con indecible ardor la hermosura de la forma de Dios*, celebremos con obsequiosa devoción su nacimiento en la forma de siervo. *Aún no podemos contemplarlo en cuanto engendrado del*

¹⁰⁰ *En. Ps.* 44,3: «Ecce ipse invenit multa foeda, et amavit nos: si aliquid foedi invenimus in eo, non amemus. Quia et hoc ipsum quod carnem indutus est, ut de illo etiam diceretur, *Vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem* (Is 53,2); si consideres misericordiam qua factus est, et ibi pulcher est... Intelligentibus autem, *et Verbum caro factum est* (Io 1,14), magna pulchritudo est».

¹⁰¹ Cf. s. 27,6; 254,5.

*Padre antes de la aurora; acudamos todos a celebrarlo en cuando ha nacido de la virgen en las horas nocturnas*¹⁰².

La realidad humana es la alternativa, transitoria, a la contemplación plena del Padre y de Jesucristo en su condición de glorificado. ¿No será esto lo que propone la Regla? Volvamos a ella.

5.2.3. «Como amantes de la belleza espiritual»

Después del recorrido hecho, podemos descifrar el sentido de la frase en el contexto de la Regla. Pero recordemos antes que la condición de amante de la belleza espiritual propia del siervo de Dios es don de la gracia, fruto del amor que ella deposita en su corazón. No es por tanto realidad en origen humana, sino realidad divina asentada en el hombre.

Como amantes de la belleza espiritual hay que entenderlo como la alternativa que propone el legislador al amor a la belleza física, percibida por los sentidos. Esta belleza sensible ha aparecido en el capítulo segundo como impedimento a la oración. Es cierto que no se menciona en esos términos, pero la realidad sí está presente. Como belleza sensible puede interpretarse lo que un siervo de Dios pueda estar haciendo en el oratorio que distraiga la atención de otro que en él intente hacer oración; como belleza sensible cabe entender las imágenes o imaginaciones, originadas en el mundo exterior, que pueblan su corazón en el momento de orar y que le impiden prestar atención al contenido de las palabras con que ora; belleza sensible es la música que en el canto de salmos e himnos tiene cautiva la atención del orante. El mundo exterior con su belleza puede ser un peldaño que eleve al hombre hacia Dios y puede ser un impedimento para elevarse hacia él, cuando se queda a descansar en él. Lo que de hecho prevalece es esta segunda posibilidad. Por ello, el legislador ofrece una alternativa, pero siempre en el mismo campo, el de la belleza, aunque ahora espiritual.

¹⁰² S. 194,4,4: «Quod donec fiat, donec ostendat nobis quod sufficiat nobis, donec eum fontem vitae potemus et satiemur; interim dum ambulantes per fidem peregrinamur ab eo, dum esurimus et sitimus justitiam, et formae Dei pulchritudinem ineffabili ardore desideramus, formae servi Natalem devoto obsequio celebremus. Nondum contemplari possumus quod genitus est ante luciferum a Patre, frequentemus quod nocturnis horis est natus ex virgine. Nondum capimus, quod ante solem permanet nomen ejus (Psal. 71,17), agnoscamus in sole positum tabernaculum eius. Nondum contuemur Unicum permanentem in Patre suo, recordemur sponsum procedentem de thalamo suo (Psal. 18,6). Nondum idonei sumus convivio Patris nostri, agnoscamus praesepse Domini nostri Iesu Christi».

San Agustín considera que orar es como participar en un espectáculo. Un texto nos abre el camino. En él el santo contrapone placeres ilícitos y placeres lícitos e indica que a quien abandone el ilícito Dios le dará el lícito correlativo. Tras haber señalado varios, continúa: «a quien le deleitaba asistir a espectáculos, le deleite orar; a quien le deleitaban los cánticos frívolos y lascivos, le deleite cantar himnos a Dios»¹⁰³.

En el contexto, contraponer la asistencia a espectáculos a la oración implica considerar a esta también como un espectáculo, sólo que lícito y, además, de naturaleza espiritual¹⁰⁴. Si placentero es el primero, no lo es menos el segundo. Sólo que en la oración el deleite, la suavidad, tiene su origen en Dios¹⁰⁵.

Detrás de todo está una realidad que san Agustín repite con frecuencia. Parte de que el hombre es cuerpo y espíritu y se pregunta: si los sentidos del cuerpo tienen espectáculos adecuados para ellos, ¿no los tendrán los del espíritu¹⁰⁶? La pregunta es puramente retórica, pues la respuesta positiva queda fuera de toda duda. Pensar lo contrario equivaldría a hacer una afrenta al propio espíritu y, más aún, a mostrarse ingratos para con Dios a cuya imagen está hecho¹⁰⁷. El espíritu humano no puede ser menos que los sentidos corpóreos:

El ojo tiene qué ver; el oído qué oír; la nariz qué oler; la boca qué saborear; las manos qué tocar, ¿y la mente no tendrá qué poder ver por sí misma? Ella siente, sí, blancura y negrura, pero porque le informan los ojos; siente en los sonidos lo melodioso y lo áspero, pero porque le informan los oídos... Informada por el cuerpo, puede, pues, sentir cosas tan múltiples y variadas. Pero ¿no será capaz de percibir algo por sí misma, sin que le informe miembro alguno del cuerpo? Investiga, pues,

¹⁰³ *En. Ps.* 84,15: «... quem delectabat spectare, delectet orare; quem delectabant cantica nugatoria et adulterina, delectet hymnum dicere Deo...».

¹⁰⁴ Estaba tan arraigada el ansia de espectáculos entre sus fieles que el santo llega a presentar la vida futura en clave de espectáculo. *En. Ps.* 36,2,8: «Servatur ergo nobis nescio quod dulce spectaculum omnino: et si cogitari ex aliqua parte in aenigmate et per speculum potest, dici tamen nullo modo potest pulchritudo illius dulcedinis, quam servat Deus timentibus se, perficit autem sperantibus in se (Psal. 30,20)».

¹⁰⁵ Cf. nota anterior.

¹⁰⁶ Sobre ellos, cf. *Conf.* 10,6,8; s. 28,2.

¹⁰⁷ *S. Mayence* 59 [Dolbeau 23],6/7, p. 598-599: «Nihilne per se animus? Et per corpus potest, per se non potest? Videt per corpus alba et nigra, non potest per seipsum iusta et iniusta? Et tamen multi sunt qui putant haec sola esse quae per corpus videntur, iniuriam facientes menti suae, ingrati deo a quo ad eius imaginem facti sunt. Intus est habitator, habet alios oculos suos... Quando uolo ostendere iustum et iniustum, quid quaero? Cui ostendo?

qué siente por sí misma y hallarás donde está la imagen de Dios...
¿Acaso le informan los ojos de lo justo y lo injusto?...¹⁰⁸.

A todo hombre le gustan los espectáculos, pero no a todos le satisfacen los mismos espectáculos. Por su condición racional, el hombre se siente atraído por los espirituales. Una prueba de ello puede ser la misma voluntad de orar, entendida la oración como contemplación de la belleza de Dios. Así ve el santo la oración de los anacoretas de Egipto a los que presenta como gozando de sus coloquios con Dios y disfrutando de las delicias de una vida dichosísima en la contemplación de la belleza divina¹⁰⁹. Pero, como consecuencia del pecado, el hombre se deja arrastrar por los espectáculos sensibles y queriendo llegar a la belleza de Dios se lo impide la belleza sensible de la que queda prisionero. San Agustín presupone algo frecuentemente reiterado por él: lo que el hombre busca es un bien, pero lo busca mal¹¹⁰.

Lo que hace la gracia es poner en el siervo de Dios el amor de la belleza espiritual capaz de vencer al amor de la belleza sensible. Y, efectivamente, si algo le caracteriza es el deseo de disfrutar de la Verdad y Belleza divinas. La contemplación cara a cara aún le está vedada, dada su condición de peregrino hacia la patria; pero en Jesucristo, Palabra de Dios encarnada, le es posible un grado de contemplación adecuado a su condición actual. Como Dios hecho hombre, ofrece en sí la belleza divina al alcance del hombre. Ya vimos cuán repetidamente habla san Agustín de la belle-

Sed forte non habeo quod ostendam. Nam et hoc putauerunt quidam iustitiam non esse natura, sed opinione constitui, id est hoc esse iustum –immo uocari iustum– quod homines iustum esse uoluerunt pacto quodam societatis humanae, non aliqua natura iustitiae. Itane tandem non est natura iustitiae?... Omnis homo clamat esse quod per corpus uideri potest, et multi negant esse quod uideri nisi per animum non potest».

¹⁰⁸ S. Mayence 54 [Dolbeau 21], 5, p. 283-284: «Ergo oculus habet quod uideat, auris quod audiat, nares quod olfaciant, os quod gustet, manus quod tangat, *et mens non habet quae per se ipsam possit intueri?* Ipsa quidem mens sentit album et nigrum, sed renuntiantibus oculis... Potest ergo ista sentire, renuntiante corpore, tam multa et uaria; *numquid per se ipsam non est idonea sentire aliquid, nullo sibi membro corporis renuntiante?* Quaere ergo quid per se ipsam sentit, et inueniet ubi sit imago dei... Iustum et iniustum, numquid oculi renuntiant? Iustum et iniustum discernit mens et dicit: Hoc iustum est, hoc iniustum est. Quaere quis renuntiauerit?... Si nihil horum est, quis renuntiauit nisi lumen interius. Haec ergo natura, ista substantia quam uideris excellentem, de qua, si uellem copiosius dicere, tempus non sufficit, quiddam interius, quiddam diuinum in nobis factum est ad imaginem et similitudinem dei, supra omnia corporea est, et sic erat factum ut omnis ei corporea creatura subdita deueniret, sed tamen ipsa mens non est deus».

¹⁰⁹ *Mor.* 1,33,66: «... perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhaeserunt, et cuius pulchritudines contemplatione beatissimi, quae nisi sanctorum intellectu percipi non potest».

¹¹⁰ *Conf.* 4, 12,18; s. 229 H,2.

za divino-humana de Jesucristo, siendo espiritual no sólo la divina, sino también la humana. Belleza que se manifiesta en la justicia, en la misericordia y, en última instancia, en el amor por el que asumió encarnarse por el hombre y por él sufrir la pasión y muerte. Dios es amor (1 Jn 4,8.16) y contemplar su belleza es contemplar su amor. A la espera de esa contemplación plena, cara a cara y definitiva, el siervo de Dios la puede contemplar en Jesucristo. Él representa –creemos– la belleza espiritual de la que, por obra de la gracia, está enamorado el siervo de Dios¹¹¹.

Una objeción surge de inmediato: si en verdad san Agustín piensa en la belleza espiritual de Jesucristo, ¿por qué no lo afirma explícitamente? No parece descaminado pensar en una respuesta de tipo literario: para no repetir su nombre, dado que aparecerá inmediatamente después en relación al buen olor «de Cristo»¹¹². Tampoco nos parece descaminado pensar que, en la mente de san Agustín, el «de Cristo», además de ser complemento de nombre de «olor», lo sea también de «belleza», aunque en la expresión literaria esté claramente vinculado al «buen olor». Simplificado el texto se podría leer así: «atraídos¹¹³ por la belleza espiritual y el buen olor de Cristo», donde «Cristo» sería el complemento de los dos nombres. La formulación escogida por el santo tiene, además, la ventaja de poner de relieve también literariamente la centralidad de Cristo¹¹⁴.

5.2.4. Derivaciones

Para concluir, consideramos brevemente tres aspectos que se derivan de lo expuesto. Se refieren a la contemplación, la fe y la sagrada Escritura.

5.2.4.1. Contemplación

Como enamorados de la belleza espiritual: con esta expresión introduce san Agustín la dimensión contemplativa en la Regla, repetidamente puesta de relieve por sus comentaristas. El santo no dice que los siervos de Dios han de ser amantes de la belleza espiritual, sino que lo son de

¹¹¹ A estas alturas de la evolución de san Agustín no hay que pensar ya en consideraciones filosóficas.

¹¹² Igual que dependen de un solo *tamquam*, un solo complemento del nombre.

¹¹³ Con «atraídos» recogemos el significado aproximado tanto de *amatores* como de *flagrantes*.

¹¹⁴ Cf. J. ANOZ, *Rasgos de la comunidad agustiniana, según la "Regula recepta"*, en *Augustinus* 35 (1990) 81-98, p. 87.

hecho. Al respecto se limita a constatar, dejando claro, eso sí, que es don del Señor.

La contemplación del objeto amado es inherente al amor. Es más, la contemplación está en el origen del amor, pues nadie ama algo si no lo conoce previamente y lo conoce como bello¹¹⁵. Nada que carezca de toda hermosura suscita amor o atrae hacia sí¹¹⁶. En un segundo momento, es ya el amor el que da un impulso mayor a esa contemplación. Como realidad dinámica que es, el amor busca su propio crecimiento y perfección¹¹⁷. Como dice el santo, «el amor crece, el amor aumenta y alcanza su perfección con la contemplación» del objeto amado¹¹⁸. Si el amor lo suscitó la percepción de una belleza, su crecimiento guardará relación con el nivel de percepción de esa belleza. Cuanto mayor sea la belleza de un objeto, mayor amor suscitará y con más fuerza arrastrará. Pero, como es obvio, no basta la simple existencia de la belleza; es preciso que sea descubierta, percibida. Conseguirlo es fruto de la contemplación.

Por otra parte, la contemplación es, a la vez, actividad y reposo. En cuanto actividad consiste en rastrear algo, con los sentidos exteriores o con los interiores, en busca de belleza que encienda el amor. En unos casos la búsqueda se orientará a descubrir si hay belleza, en otros a descubrir la belleza que se sabe que existe. Pero, tanto en un caso como en otro, no basta proceder de forma rápida y general; si se pretende que los logros sean significativos, se requiere un análisis detenido, minucioso y fragmentado, es decir, por partes. A menudo existen detalles de gran belleza, imperceptibles en un primer momento y que exigen una máxima concentración, o la aplicación de varios sentidos a la vez, o el recurso a instrumentos adecuados, por ejemplo, una lupa. Aunque el fruto de la contemplación no está en proporción directa con el tiempo empleado, es obvio que reclama tiempo. Y tanto más cuanto más vasto sea el ámbito de contemplación. En definitiva, en cuanto depende del hombre, la contemplación reclama esfuerzo.

La contemplación es también –decíamos– reposo. Entendemos por reposo el disfrute de la belleza percibida. Si en el origen de todo deleite, sea del cuerpo sea del espíritu, está la belleza¹¹⁹, toda belleza acaba en deleite, satisfacción, gozo. Si se ama la belleza, igual que cualquier otra cosa,

¹¹⁵ *Trin.* 10,1,1.

¹¹⁶ Cf. *Conf.* 4,13,20.

¹¹⁷ *Trin.* 10,1,2; c. *Faust.* 32,18: «... non intratur in veritatem nisi per caritatem».

¹¹⁸ *S.* 359 A,5.

¹¹⁹ *Vera rel.* 32,59.

es porque deleita¹²⁰. Ahora bien, quien disfruta o goza de algo busca intensidad, por supuesto, pero también duración. Con frecuencia, incluso, la intensidad es fruto de la duración. También desde este aspecto, la contemplación reclama tiempo.

En el caso concreto que nos ocupa, por tratarse de la belleza espiritual de Dios, infinita aunque esté encarnada en la historia humana de Jesús, la contemplación no tiene objetivamente límites. Por mucho que sea el tiempo y atención que el siervo de Dios le dedique, nunca alcanzará a percibir la plenitud de la belleza divina. Pero, a la vez y por lo mismo, por mucho que sea el tiempo y la atención que le dedique, el esfuerzo nunca carecerá de sentido. Siempre existe la posibilidad de ir más allá; nunca falta algo nuevo que descubrir y, por tanto, un nuevo nivel de belleza de que disfrutar. El amor de la belleza espiritual, si es auténtico, ha de traducirse en actividad de búsqueda y la búsqueda obtendrá como recompensa el disfrute en la tranquilidad. En ello consiste, al menos parcialmente, el *otium sanctum*.

5.2.4.2. La fe

En ningún lugar de la Regla menciona san Agustín la virtud de la fe¹²¹. Pero, obviamente, está sobreentendida de principio a fin del texto monástico. Es obvio que sin fe no hay existencia cristiana ni tampoco oración¹²².

Hemos dicho que la belleza espiritual de que se enamora el siervo de Dios se identifica con el amor de Dios por el hombre en cuanto encarnado en la historia humana de Jesucristo. O, expresado de otra forma, Jesucristo en cuanto encarnación del amor de Dios por el hombre. Ahora bien, descubrir el amor del Padre en la historia humana de Jesús o la persona de Jesucristo como manifestación del amor del Padre es obra de la fe. Mediante la razón, el hombre puede llegar a conocer la existencia y atributos de Dios (Rom 1,20-21), pero al Dios «cristiano» sólo tiene acceso por la revelación de Jesucristo. Sin ella, permanecería inaccesible el misterio del Dios trinitario, Padre, Hijo y Espíritu Santo y, también, su amor del que es fruto su obra salvífica en favor de los hombres.

¹²⁰ S. 159,3,3.

¹²¹ En el capítulo cuarto, párrafo 10, el legislador emplea el adjetivo *fideliter*, pero no hace referencia a la virtud teologal de la fe, sino a la moral de la fidelidad.

¹²² Baste recordar el énfasis que pone en explicar a los catecúmenos por qué la catequesis sobre el Padrenuestro ha de ir precedida de la catequesis sobre el Credo. Cf. s. 56,1,1-2,2; 57,1,1; 59,1,1.

Sin fe, pues, no hay amor a la belleza espiritual porque sin la fe no es posible percibirla ni, por tanto, amarla. Por la misma razón, sin fe no hay contemplación cristiana. Sólo mediante la fe se percibe la belleza de la que el siervo de Dios está enamorado. Para percibir esa belleza se requiere luz y la fe es esa luz. Por tanto, a mayor fe, mayor luz y mayor percepción de la belleza. Sólo la fe transforma en espectáculo espiritual el cuerpo desgarrado de un crucificado. Su valor y belleza se derivan, más que del hecho, de quién y por qué lo padece. Sólo la fe descubre la verdad plena sobre la persona y la obra de Jesucristo; sólo ella puede captar el amor –y, por tanto, la belleza– que subyace a la encarnación, pasión y muerte de Jesucristo.

5.2.4.3. *La Sagrada Escritura*

Aunque la Regla tiene una base bíblica más amplia de lo que puede deducirse del número de citas explícitas, en ningún lugar ordena la lectura de la Escritura. Contiene, no obstante, una referencia a su uso por parte de los siervos de Dios. Tal referencia tiene lugar en su capítulo segundo, en relación con la oración e, indirectamente, con la belleza espiritual. En su párrafo tercero ordena que en la oración hecha a base de salmos e himnos sienta el corazón lo que proclama la voz, y en el cuarto, que sólo se canten aquellas partes de la Escritura cuyo texto mismo reclame ser cantado¹²³. La razón de ambos preceptos está en el peligro de que sea la belleza sensible de la música y no la belleza espiritual de lo que se canta lo que acapare la atención del siervo de Dios.

Si la referencia a la Escritura en el capítulo segundo nos ha llevado a la belleza espiritual, la mención de la belleza espiritual en el capítulo octavo puede conducirnos, a la inversa, a la Escritura. Si el siervo de Dios, enamorado de la divina belleza espiritual, halla en la persona histórica de Jesús un lugar privilegiado para su contemplación, no puede prescindir de la Escritura. Es ella la que le ofrece esa historia. Sólo ella refiere los actos de su vida que traslucen tal belleza, de modo particular su encarnación, pasión y muerte. Si la belleza espiritual es la belleza del amor y misericordia de Dios por los hombres, la Escritura contiene los hechos que la testimonian. Si cada acto salvífico de Dios en favor de los hombres es como un cuadro de gran belleza espiritual, la Escritura es como el Museo ingente que los contiene todos y los ofrece a la contemplación de quien lo desee. En consecuencia, quien esté prendado de la belleza de esos cua-

¹²³ «Et nolite cantare nisi quod legitis esse cantandum; quod autem non ita scriptum est ut cantetur, non cantetur» (*praec.* 2,4, l. 43-44).

dros, por separado o en conjunto, sabe dónde encontrarlos, dónde contemplarlos, dónde detenerse para captar su belleza, dónde disfrutar de ella: en la Escritura.

Si el primer mérito de la Escritura consiste en contener todo cuanto de bello ha hecho Dios por los hombres, el segundo es que se acomoda a cada persona que se acerca a ella. Es esta una idea clave en la comprensión que san Agustín tiene de la Escritura. De un lado, la considera como la respuesta de la pedagogía divina a la condición infantil, espiritualmente hablando, del hombre (cf. 1 Cor 1-2) y la equipara a los juegos de que se sirve el pedagogo humano para que el niño aprenda a la vez que se divierte¹²⁴. De otro, se ofrece a cada uno según su capacidad y actitud. En una parte de sí misma se ofrece a todos por igual, en otra sólo a aquellos que ponen un empeño mayor en descubrir sus secretos¹²⁵.

Así, pues, de forma indirecta el legislador conduce al siervo de Dios a la lectura y estudio de la Sagrada Escritura. No lo afirma explícitamente, pero lo tiene sin duda en su mente. En el contexto expuesto no sintió necesidad de indicarlo. Quien está enamorado de la belleza espiritual la buscará allí donde pueda encontrarla. El impulso no ha de venir de la obligación legal, sino del amor; es más, esa lectura y estudio se convierte en prueba de la autenticidad del amor a la belleza. ¿Hay amor que no se dé cita con su objeto en el lugar que posibilita el encuentro? Última consideración: la lectura y estudio de la Escritura, si está impulsada por el amor, nunca se sentirá como una carga, sino como un gozo, asociado a la contemplación.

PÍO DE LUIS

Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

¹²⁴ *Trin.* 1,1,2: «velut infantilia oblectamenta... sancta Scriptura, parvulis congruens, nullius generum verba vitavit, ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus surget...»; *vera rel.* 50,98: «Utamur ergo gradibus quod nobis divina Providentia fabricare dignata est. Cum enim figmentis ludicris nimium delectati evanesceremus in cogitationibus nostris... rationali creatura serviente legibus suis, per sonos ac literas, ignem, fumum, nubem, columnam, quasi quaedam verba visibilia, cum infantia nostra parabolis ac similitudinibus quodammodo lugere, et interiores oculos nostros luto huiusmodi curare non aspernata est ineffabilis misericordia Dei».

¹²⁵ *Conf.* 6,5,8: «... ad sacramentorum altitudinem referebam eoque mihi illa venerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat auctoritas, quod et omnibus ad legendum esse in promptu et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore servaret, verbis apertissimis et humillimo generi loquendi se cunctis praebens et exercens intentionem eorum, qui non sunt leves corde, ut exciperet omnes populari sinu et per angusta foramina paucos ad te traiceret, multo tamen plures, quam si nec tanto apice auctoritatis emereret nec turbas gremio sanctae humilitatis hauriret».

Sobre la necesidad de la fe sobrenatural para obtener la salvación. Enseñanza de Pedro de Aragón (1584)

Dentro de la Escuela de Salamanca del siglo XVI destacan los profesores agustinos fray Luis de León y Juan de Guevara. A éstos se añade la figura de Pedro de Uceda. De todas formas, no es posible olvidar a Pedro de Aragón¹. Fue este agustino profesor de la Universidad de Salamanca, claro en la exposición, muy erudito e independiente². Dejó al morir editados dos volúmenes con sus comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás de Aquino. Aquí interesa el primero de ellos, aparecido en 1584³, por ser en el comentario al artículo tercero de la cuestión segunda donde expone el agustino la problemática que se encierra en la pregunta de si es de verdad necesaria para obtener la salvación. El lector puede, si lo desea, acceder a la doctrina expuesta por Aragón sobre lo necesaria que es la fe de Cristo para la salvación⁴, así como la problemática general sentida en el siglo XVI sobre la fe sobrenatural e infusa⁵.

La carta a los Hebreos dice abiertamente: “*Sin la fe es imposible agradar a Dios. Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es*

¹ Sobre la vida y obra de Aragón, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*. (Madrid 2005) 230-232.

² Cf. DÍAZ, G., *La Escuela Agustiniiana desde 1520 hasta 1560: La Ciudad de Dios* 176 (1963) 199.

³ Fratris Petri de Aragón, ordinis eremitarum Sancti Augustini, Artium et Sacrae Theologiae magistri, et in clarissima Salmanticensi Academia publici professoris. In Secundam Secundae divi Thomae doctoris Angelici commentariorum. Tomus primus [...]. Salmanticae. Excudebat Joannes Ferdinandus. MDLXXXIII.

⁴ JERICÓ BERMEJO, I., *Salvados por la fe de Cristo. Teología de Pedro de Aragón y de Domingo Báñez (1584)*. Madrid 2002.

⁵ JERICÓ BERMEJO, I., *La fe sobrenatural e infusa. En Pedro de Aragón y Domingo Báñez*. Madrid 2004.

remunerador de los que le buscan” (Heb 11,6). Como la fe se divide en natural y sobrenatural, adquirida e infusa, surge al instante la pregunta de si basta para esto la primera: la natural y adquirida, o se precisa además y absolutamente para todos la segunda: la sobrenatural e infusa. Entre los españoles suele decirse que la Edad Moderna se inicia en 1492; es decir, el año de finales del siglo XV en el que fue descubierto el Nuevo Mundo: América. Y es que fue aquel año en el que los habitantes de Europa llegaron a la persuasión gracias al descubrimiento de que existía un mundo nuevo y distinto: América. A lo largo de la Edad Media sabían los Europeos que no todos en el mundo acogían la doctrina cristiana y se hacían bautizar. A los mismos se les denominaba con toda exactitud cristianos. Pero eran conscientes también de que había personas que, a pesar de la predicación y del paso del tiempo, se resistían a adherirse a la predicación cristiana y aceptar la fe sobrenatural e infusa con la recepción del bautismo. A los mismos se les denominaba infieles o carentes de fe. Por supuesto, éstos que eran infieles no se salvarían. Y la razón de ello era muy simple. No habían querido tener fe.

Al quedar descubierta América no sólo aparece un mundo nuevo, sino que, sobre todo, aparece gente nueva, la cual no es cristiana; pero a la que no se le puede llamar infiel porque siendo cierto que esas personas de las que se desconocía en la Edad Media su existencia no han recibido el bautismo; pero cuesta decir que, por ello, sean ya infieles. ¿Acaso no recibieron la fe verdadera? Cuesta aceptar esta posibilidad a simple vista. San Pablo dice que la fe viene de la audición gracias a la predicación exterior (cf. Rom 10,17). Es cierto que aquellos indios americanos desconocieron absolutamente el Evangelio al no haber podido contar con predicadores del mismo. Así las cosas y siendo una necesidad absoluta creer, ¿qué suerte habían corrido a la muerte sus antepasados? ¿No era excesivamente duro tener que reconocer que los mismos no habían entrado en el cielo al morir sin la fe y no haber podido por ello haber agradado a Dios?

La historia va hacia delante y lo pasado queda con frecuencia superado. Santo Tomás de Aquino vivió en el siglo XIII. Se ocupó de alguna manera de este problema; es decir, de la necesidad de la fe. Y se dice que, como hijo de su tiempo, identificó fe con fe sobrenatural e infusa. Esto no es cierto. Una cosa es decir que se ocupó preferentemente de la fe sobrenatural y otra muy distinta decir a continuación que desconoció el valor de la fe natural o adquirida. De todas formas, es cierto que la exposición del Aquinate, por supuesto, hija de su tiempo, es en apariencia muy cerrada y, en apariencia, no permite encontrar un resquicio por el que los mi-

sioneros del siglo XVI en América pudieran consolar y dar esperanza a los indios americanos de que sus antepasados muertos antes del descubrimiento pudieran haber alcanzado la salvación. Era muy difícil poderles mostrar que hubieran podido tener fe sobrenatural e infusa.

Y es en este contexto donde aparece la pregunta concreta de si esta enseñanza del Doctor Angélico sobre la necesidad de la fe infusa para la salvación era de veras doctrina común; es decir, si debía ser acogida sin ser discutida en sí por todos los teólogos católicos, o era una doctrina de escuela, de la tomista por supuesto, que no pasaba de ser mera opinión. Es un hecho que, entre los siglos XIV y XV se presta una enorme atención al valor de la fe natural y adquirida, hasta el punto incluso de pretender equipararla en la práctica con la sobrenatural e infusa, en el sentido de que lo que se alcanza con ésta se puede alcanzar también con aquélla solamente⁶. Y se ha de reconocer que, si se concedía el mismo valor a la fe adquirida y a la infusa para obtener la salvación, había muchos motivos para consolar a los indios de América, mostrándoles cómo sus antepasados fallecidos podían haberse salvado por haber tenido desde la sola naturaleza fe en Dios existente y remunerador. Además, ¿no es esto coherente con lo que dice San Pablo en la carta a los Romanos? Y es verdad que se dice en la misma: “*En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas*” (Rom 1,19-20).

Ya se ha indicado de alguna manera aquí cómo era también la teología del Aquinate de su tiempo; es decir, realizada desde la altura y perspectiva de alguien del siglo XIII; pero, ¿autoriza este reconocimiento para decir a continuación ya sin más que Santo Tomás examinó con superficialidad este problema de la salvación y, debido a ello, insistió en que era absolutamente necesaria en todos los casos la fe sobrenatural e infusa para acceder a la salvación? De veras, era consoladora la salida que se daba a la posible salvación de los antepasados muertos de los indios americanos antes del descubrimiento. La cuestión era si la misma no daba lugar a más inconvenientes de los debidos. De momento, puede señalarse aquí que, desde la misma, debería decirse que no es preciso el don de Dios o la gracia; téngase en cuenta aquí que la fe sobrenatural es don o gracia divina del todo inmerecida en sí por el hombre, para obtener la gracia. Decir a este respecto que Dios regaló a los hombres el don o gracia de la fe para

⁶ Cf. JERICÓ BERMEJO, I, *La fe católica en los salmantinos del siglo XVI*. Fray Luis de León, Juan de Guevara y Pedro de Aragón. (Madrid 2005) 71-75

que consiguieran éstos la salvación con mayor facilidad, es algo imposible de aceptar sin más.

La solución que dio Santo Tomás en el siglo XIII a esta cuestión de la necesidad de la fe sobrenatural e infusa, ¿se quedaba en mera opinión de escuela o era de veras doctrina común? A este respecto hay que decir aquí de inmediato que, en el siglo XVI, se ocuparon los miembros todos de la Escuela de Salamanca de la doctrina común y orillaron de propósito el tratamiento de las preguntas de Escuela. Y la cuestión presente fue tratada por todos los salmantinos, señal inequívoca de que la misma pertenecía a la doctrina común. ¿También los teólogos del convento de San Agustín de Salamanca, como fray Luis de León, Juan de Guevara y Pedro de Aragón? Los tres fueron seguidores de Santo Tomás y, por eso, les corresponde a los tres el nombre de verdaderos miembros de la Escuela de Salamanca del siglo XVI. De esto existe información⁷.

I. La cuestión

¿Hubo necesidad de poseer siempre conocimiento de lo sobrenatural para obtener la salvación? Esta cuestión es muy grave y difícil. Y ha de advertirse aquí que no se está preguntando con ello si lo es desde una vez promulgado el Evangelio. Por supuesto, se necesita creer algo sobrenatural. De todas formas, se quiere saber por eso mismo si, antes de los tiempos del Evangelio y también ahora, se precisa en general para la salvación, incluso para los que ignoran invenciblemente el Evangelio, creer algo sobrenatural⁸.

La cuestión planteada puede adquirir multitud de sentidos, en conformidad con las acepciones varias de los términos. Se puede tomar el co-

⁷ JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*. (Madrid 2005) 108-114.

⁸ “Circa conclusionem huius articuli est difficultas, vtrum semper fuerit necessarium ad salutem, habere aliquam cognitionem supernaturalem. Quae quidem quaestio est grauisima atque difficilis. Ad cuius explicationem est aduertendum primo, quod in praesenti non quaerimus, vtrum nunc iam promulgado Euangelio sit necessarium credere aliquid supernaturale: nam hoc manifestum est esse necessarium: sed quod quaerimus est, vtrum in vniuersum, ante tempora Euangelij, aut etiam nunc ijs, qui ignorant inuincibiliter Euangelium, sit ad salutem necessarium, credere aliquid supernaturale”. A 2, III, 121b.

A = ARAGÓN, P. DE, *In II-II*.

2 = q. 2.

III = a. 3.

121b = p. 121, col. B.

Esta forma de citar se sigue a lo largo de este trabajo sobre P. de Aragón.

nocimiento sobrenatural de tres maneras: efectivamente sólo, objetivamente sólo, o de ambas maneras al mismo tiempo. Se habla de conocimiento efectivamente sobrenatural cuando el mismo procede del auxilio sobrenatural, girando entonces sólo sobre realidades naturales que no exceden la capacidad del entendimiento, que es lo que sucede cuando uno cree desde la fe que Dios existe o que es bueno⁹. Se habla en cambio de conocimiento en sentido objetivo cuando versa el mismo sobre realidades sobrenaturales que no proceden del auxilio sobrenatural. Tal es el conocimiento tenido por el hereje de que Dios es trino y uno. Se está entonces ciertamente ante un objeto sobrenatural, sin proceder el conocimiento de auxilio especial alguno al ver sólo de la fe adquirida. Cuando se habla de conocimiento sobrenatural efectiva y objetivamente, se ha de tener en cuenta que tiene lugar cuando gira el mismo sobre realidades sobrenaturales y procede gracias a un auxilio especial. Tal es el conocimiento de fe tenido por el fiel de los artículos de la fe¹⁰.

Al preguntar ahora si el conocimiento de lo sobrenatural es necesario para la salvación, se puede tomar la palabra *necesidad* de tres maneras, las cuales corresponden a los tres modos en los que puede resultar necesario algo para la consecución de un fin. Está en primer lugar la necesidad de precepto. Aquí entra el caso de no robar y no fornicar. En segundo lugar se halla como necesidad la razón del fin. Tal es el caso de la gracia. Así se cuentan también otros hábitos sobrenaturales dichos necesarios en orden a la consecución de la vida eterna. En tercer modo es la necesidad formada de los dos modos anteriores al mismo tiempo: el del fin y el del precepto¹¹. Así aparece la diferencia entre lo necesario por necesidad de fin y por necesidad de precepto. Lo que es necesario sólo de precepto no lleva consigo pena alguna y ello tampoco impide que, si falta, se pueda conseguir el fin si se ha omitido desde la ignorancia. Ahora bien, si se ignora invenciblemente lo necesario por necesidad de fin, no hay posibilidad entonces de conseguir el fin intentado, a pesar de que dicha ignorancia excuse de una nueva culpa¹².

Asimismo, cuando se está preguntando si el conocimiento de lo sobrenatural es necesario para la salvación, puede tomarse el término *salvación* de dos maneras, según se refiera a la consumada, la cual es la con-

⁹ “Secundo est aduertendum, quod praesens quaestio potest habere multiplicem sensum, iuxta varias acceptiones terminorum huius quaestionis. Nam primo cognitio supernaturalis potest sumi tripliciter, scilicet, effectiue tantum, obiectiue tantum, et vtroque modo simul. Illa cognitio dicitur supernaturalis effectiue tantum, quae procedit ab auxilio supernaturali, versatur tamen circa res naturales, quae non excedunt captum intellectus, vt cum quis ex fide credit Deum esse, aut esse bonum”. A 2, III, 121b.

secución de la gloria, o haga referencia a la comenzada, la cual es obtenida por la justificación. Se sigue entonces con claridad que la cuestión propuesta admite muchos sentidos. Es posible entenderla de la fe y del conocimiento sobrenatural, independientemente de que se trate sólo efectiva, sólo objetivamente o de las dos maneras al mismo tiempo¹³. Es posible entenderla también de la necesidad de precepto, de fin o de ambas a la vez. Puede preguntarse aquí con todo si tal conocimiento es necesario para conseguir la gloria o lo es para conseguir la justificación también. Fueron estos sentidos distintos de la cuestión los que dieron lugar a opiniones distintas¹⁴.

Dos cosas decían al respecto los pelagianos. Ante todo, reconocían que fue siempre una necesidad para la salvación tener algún conocimiento que sólo fuera objetivamente sobrenatural en aquéllos a los que se les había promulgado el Evangelio para asentir a las realidades sobrenaturales, reconociendo al mismo tiempo que los mismos podían haber asentido a ellas por sus propias fuerzas, sin auxilio especial alguno. Decían asimismo en segundo lugar que, si se habla sin más y absolutamente, el hombre

¹⁰ "Cognitio vero supernaturalis obiective tantum, est ea, quae versatur circa res supernaturales, non tamen procedit ab auxilio supernaturali, qualis est cognitio, quam habet haereticus de hac propositione, Deus est trinus et vnus: quae quidem est de obiecto supernaturali, non tamen procedit ab auxilio speciali, sed a fide acquisita. Cognitio autem supernaturalis vtroque modo, est ea, quae et versatur circa res supernaturales, et procedit ex auxilio speciali, qualis est cognitio fidei, quam habet fidelis de articulis fidei". A 2, III, 121b.

¹¹ "Item, quando quaerimus, vtrum cognitio supernaturalis sit necessaria ad salutem, ly [*sic*] necessarium, potest accipi tripliciter iuxta tres modos, quibus contingere potest, vt aliquid sit necessarium ad aliquem finem consequendum: vno modo, necessitate praecepti, vt non furari, non fornicari, et alio modo, necessitate finis, quomodo gratia, et alij habitus supernaturales, et ipsi dicuntur necessarij ad vitam aeternam consequendam. Tertio vtroque modo simul, scilicet, necessitate finis, et necessitate praecepti". A 2, III, 121b-122a.

¹² "Et inter ea, quae necessaria sunt necessitate finis, et necessitate praecepti, hoc est discriminis, quod ea, quae tantum sunt necessaria necessitate praecepti, cum ex ignorantia praetermittuntur, nec culpam inducunt, nec impediunt quominus possimus finem consequi sine illis: at vero illa, quae sunt necessaria necessitate finis, si [*texto: sic*] ignorantur inuincibiliter, vt ignorantia excuset a noua culpa, non tamen possumus sine illis consequi finem intentum". A 2, III, 122a.

¹³ "Item cum quaeritur, vtrum cognitio supernaturalis sit necessaria ad salutem, ly, salus potest accipi dupliciter: vno modo pro salute consummata, quae est consequutio gloriae, alio modo pro salute inchoata, quae est per iustificationem. Ex quibus manifeste sequitur, quod proposita quaestio potest habere multiplices sensus. Nam primo, potest intelligi de fide, et cognitione supernaturali, vel effectiue tantum, vel obiectiue tantum, vel vtroque modo simul". A 2, III, 122a.

¹⁴ "Item potest intelligi de necessitate, vel praecepti, vel finis, vel vtroque modo simul. Et tandem potest quaeri, vtrum talis cognitio sit necessaria ad gloriae consequutionem, vel etiam ad iustificationem. Nam iuxta varios quaestionis sensus, variae extiterunt opiniones". A 2, III, 122a.

es capaz de justificarse y de conseguir la salvación sin conocimiento alguno sobrenatural, tanto de parte del principio como de parte del objeto¹⁵.

Aunque los católicos no asienten comúnmente con Pelagio en lo primero, dicen al respecto que aquéllos a los que se les ha promulgado el Evangelio no pueden asentir en modo alguno a él sin cierta luz sobrenatural. De todas formas, hay alguno de los católicos que se acerca de tal manera en lo sostenido en segundo lugar por los pelagianos que resulta muy difícil defenderlos de error. Dicen en concreto que quienes ignoran invenciblemente hoy el Evangelio, así como todos los que vivieron en tiempos de la ley natural, no precisan de conocimiento sobrenatural de parte del principio ni de parte del objeto para conseguir la salvación, pudiendo haber podido justificarse los mismos en lo referente al entendimiento con el solo conocimiento natural¹⁶. De hecho, tal es la sentencia mantenida por Vega en una de sus obras y es también la tenida por Vitoria. Expuso la misma también Soto en la primera edición de una de sus obras; pero cambió de opinión en la segunda¹⁷ y adujo a favor

¹⁵ “Pelagiani enim duo dicebant. Primum est quod in illis, quibus iam promulgatum est Euangelium, semper est necessarium ad salutem, habere aliquam cognitionem supernaturalem obiective tantum: ita, vt assentiant rebus supernaturalibus, quanuis illis assentiri possint per suas vires, sine auxilio speciali. Secundo dicebant, quod, simpliciter et absolute loquendo, homo potest, et iustificari, et salutem consequi, sine aliqua cognitione supernaturali, vel ex parte principii, vel es parte obiecti”. A 2, III, 122a.

¹⁶ “Et quanuis Catholici communiter non assentiantur Pelagio in primo dicto, dicunt enim quod illi, quibus tam est promulgatum Euangelium, nullo modo possunt assentiri Euangelio, sine aliquo lumine supernaturali: tamen quidam ex illis, in secundo dicto, ita accedunt ad Pelagianorum sententiam, vt vix possint ab errore defendi: dicunt enim, quod nunc, isto tempore, illi qui inuincibiliter ignorant Euangelium, et tempore legis naturae, omnes, qui vixerunt illo tempore, non egebant cognitione supernaturali, nec ex parte principij, nex es parte obiecti ad iustificationem consequendam: sed quod poterant iustificari, quantum est ex parte intellectus, cum sola cognitione naturali”. A 2, III, 122a-122b.

¹⁷ Esto que dice Aragón puede ser ampliado aquí con estos dos textos:

“*De natura et gratia*. Venetiis apud Juntas anno Dom. 1547. [...] París: Juan Foucher, 1549. [...] El autor [Soto] introdujo en esta edición algún pequeño retoque de que habla al final del tomo segundo del *Comentarios al Cuarto de las Sentencias*. Se refiere concretamente al lib. 2, cap. XI, en el párrafo, Igitur in ea quis forte fuerit opinione... sobre la posible salvación in lege naturae con sólo las luces naturales”. BELTRÁN DE HEREDIA, V., Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado. (Salamacna 1960) 531. “En la primera edición de su libro, *De natura et gratia* (1547), Domingo de Soto había propuesto que una persona que era inculpablemente ignorante de la fe, podría ser justificada respondiendo a Dios en base al conocimiento que pudiera llegar a tener de Él por el uso de su facultad natural de raciocinio. Sin embargo, en la segunda edición de este trabajo, dos años después, Soto afirma que, francamente, habiendo reflexionado sobre el tema más cuidadosamente, rechazaba esa primera opinión y volvía a la doctrina tradicional de que no hay justificación o salvación sin una fe basada en la revelación divina”. SULLIVAN, F. A., *¿Hay salvacion fuera de la Iglesia?*, (Bilbao 1999) 93.

de su exposición dos pasajes de los *Comentarios a las Sentencias* de Gabriel Biel¹⁸.

De todas formas, aunque estos doctores se acerquen mucho a la opinión de los pelagianos, difieren de ellos abundantemente. Los pelagianos sostienen no haber necesidad por parte del entendimiento, ni por parte de la voluntad, de algo sobrenatural en orden a la consecución de la justicia. Estos doctores católicos dicen en cambio que, por más que no sea necesario de parte del entendimiento un conocimiento sobrenatural, reconocen que, de parte de la voluntad, es necesaria alguna moción sobrenatural para que los hombres sean justificados¹⁹. Hay otros de sentir diverso. Hablan los mismos de cómo fue siempre una necesidad para la consecución de la salvación poseer algún conocimiento sobrenatural de parte del principio, por más que no fuera necesario el conocimiento sobrenatural de parte del objeto. Y esto significa hablar de no existir necesidad de que los hombres conocieran algo sobrenatural y de bastar el conocimiento de las cosas naturales, por más que hubiera necesidad para que conocieran desde la luz sobrenatural esas realidades mismas que podían conocer por la luz natural de entendimiento, como es el caso de que se ha de ir tras la virtud y de que Dios es remunerador de los buenos y de los malos, asintiendo entonces por este motivo firme y eficazmente a tales realidades. Bastaría semejante conocimiento para contener a los hombres en el oficio²⁰.

¹⁸ “Hanc sententiam tenet Vga lib. 6. in concilio Triden. cap. 20. Et idem tenuit Victorira: et Soto lib. 2 de natura et gratia c. 11. in prima editione, licet postea in secunda editione sententiam mutauerit, et adducit pro se Gabrielem in 3. dist. 25. quaest. vnica art. 2. conclus. 3. et in 2. distin. 2. art. 3.”. A 2, III, 122b.

¹⁹ “Est tamen aduertendum, quod quanuis isti Doctores multum accedant ad Pelagianorum sententiam, differunt tamen nonnihil ab illis in eo, quod Pelagiani dicebant, nec ex parte intellectus, nec ex parte voluntatis, esse necessarium aliquid supernaturale ad consequendam iustitiam. Caeterum isti Doct. quanuis ex parte intellectus dicant, non esse necessariam supernaturalem cognitionem, fatentur tamen ex parte voluntatis esse necessariam supernaturalem aliquam motionem, ad hoc, vt homines iustificentur”. A 2, III, 122b.

²⁰ “Alij autem in hac re aliter sentiunt. Dicunt enim, quod semper fuit necessaria ad salutem consequendam, aliqua cognitio supernaturalis ex parte principij, licet cognitio supernaturalis ex parte obiecti non fuerit necessaria. Et est dicere, quod non erat necessarium, vt homines cognoscerent aliquid supernaturale: sed sufficebat cognitionem naturalem: erat tamen necessarium, vt ea ipsa, quae per lumen naturale intellectus cognoscere poterant, vt, verbi gratia, virtutem esse sectandam, et Deum esse remuneratorem bonorum atque malorum, cognoscerent ex lumine supernaturali, vt hac ratione illis rebus assentirentur firmiter et efficaciter, et tali cognitione, quae sufficiens esset ad continendos homines in officio”. A 2, III, 122b.

II. Las precisiones

Esta sentencia recibida de personas anteriores que nos pertenecen la defendió Domingo de Soto en las disputas públicas. En opinión de Aragón corresponde la misma a Cayetano. La expuso el italiano al comentar concretamente la carta a los Hebreos, sobre las palabras: “*Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan*” (Heb 11,6)²¹.

En orden a comprender perfectamente esta cuestión debe suponerse ya desde Cayetano que se trata de algo que pertenece sólo a los adultos, los cuales se justifican por sus actos propios. No corresponde entonces esto a los párvulos, los cuales se justifican por la recepción del bautismo. Hablan los doctores de la existencia de una doble justificación. Una se realiza por el sacramento. La otra tiene lugar sin el sacramento. Ambas justificaciones tienen su consistencia de todas maneras formalmente en que el ánimo del hombre, torpe y opuesto a Dios en otro tiempo, queda separado del pecado gracias al auxilio divino y se convierte a Dios²².

Ha de tenerse en cuenta asimismo que esta rectitud de ánimo en la que consiste formalmente la justificación es doble: natural y sobrenatural. Es la primera cierta inclinación recta del ánimo con lo que dicta la razón natural. La segunda es cierta otra constitución mejor para el ánimo que vence toda fuerza y accede próximamente a la semejanza divina. Se precisa además que todo el que es justificado sea inclinado sobrenaturalmente, con independencia de que tenga lugar la justificación por el sacramento o por los actos del libre albedrío²³.

²¹ “Hanc sententiam, vt a maioribus nostris accipimus, defendebat Soto in publicis concertationibus: et quantum ego iudico est Caietani super epistolam ad Hebraeos. c. 11, in illa verba, Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quia inquiringibus se remunerator est”. A 2, III, 122b.

²² “Vt tamen praesens quaestio perfecte intelligatur supponendum est primo ex Caietano in praesenti, quod ea tantum pertinent ad adultos, qui per proprios actus iustificantur, et non ad paruulos, qui suscepto baptismo iusti sunt. Nam iustificatio, vt communiter concedunt Doctores, est duplex, vna, quae est per sacramentum, alia, quae fit sine sacramento: et vtraque ista iustificatio formaliter consistit in eo, quod animus hominis, qui antea erat turpis, et a Deo auersus, ex diuino auxilio auertitur a peccato, et conuertitur ad Deum”. A 2, III, 123a.

²³ “Sed nota, quod ista animi rectitudo, in qua formaliter consistit iustificatio, est duplex, vna naturalis, altera supernaturalis. Naturalis est quaedam recta animi affectio concordans cum eo, quod naturalis ratio dictat. Supernaturalis autem rectitudo est alia quaedam melior animo constitutio, quae omnem virtutem humanam vincit, et proxime accedit ad diuinam similitudinem: et hac quidem necessarium est, vt afficiatur, quicumque supernaturaliter iustificatur, siue iustificatio fiat per sacramentum, siue per actus liberi arbitrij”. A 2, III, 123a.

Se advierte de todas formas una diferencia. En el que se justifica por la sola recepción del sacramento, como le sucede al párvulo, se da esa rectitud del ánimo y esa buena inclinación desde Dios únicamente, al corregir su ánimo de la maldad con el don de su gracia por cierta razón secreta y eficaz que le deja inclinado piadosamente. Nada hace el propio niño. En la justificación hecha no por el sacramento, sino por actos del libre albedrío, que es lo que acaece en la justificación del adulto, tal rectitud de ánimo en la que consiste la justificación no viene desde Dios sólo. Tiene su origen también desde la conversión actual de la voluntad²⁴.

Nuestra voluntad se opone al pecado movida desde el auxilio divino. Así es como ésta concibe la esperanza de la divina misericordia. Uno se convierte entonces sencillamente a amar a Dios. Con este amor actual se aparta a sí mismo y a su alma entera de la maldad en la que se encontraba, volviéndose honesto del todo. De lo anterior resulta entonces la necesidad de la conversión de la voluntad para la justificación de los adultos²⁵. Ha de suponerse también que, si consiste la justificación en cierta inclinación recta del ánimo inherente de manera sobrenatural al alma misma a la manera de hábito, y es el amor actual y la conversión de la voluntad a Dios lo que hace esa rectitud, no es suficiente para la existencia de dicha justificación cualquier amor o conversión de la voluntad, precisándose que sea apta y potente para dar lugar a una rectitud sobrenatural²⁶.

En la conversión de la voluntad cabe considerar dos realidades: el modo y el objeto. Dice por eso Aragón que, de parte del modo, se precisa que la voluntad se convierta absolutamente. No basta hacerlo por cierta veleidad. De parte del objeto es necesario que, con esfuerzo y amor, se

²⁴ “Est tamen dicrimen quantum ad hoc, quod in eo, qui per solam sacramenti susceptionem iustificatur, qualis est paruulus, illa animi rectitudo, et bona affectio sit a solo Deo, qui per gratiae suae donum, arcana quadam et efficaci ratione, ipso puero nihil operante, corrigit animum illius a prauitate, et reddit pie affectum, tamen in iustificatione, quae fit non per sacramentum, sed per actus liberi arbitrij, vt cum adultus iustificatur, illa animi rectitudo, in qua diximus formaliter consistere iustificationem, non sit a solo Deo, sed etiam habet ortum ab actuali conuersione voluntatis”. A 2, III, 123a.

²⁵ “Nam cum voluntas nostra ex auxilio diuino permota auersatur peccatum, et concipit spem diuinae misericordiae, conuertitur plane ad Deum amandum, et illo actuali amore se ipsam, et totam animam reuocat a prauitate in qua erat, et reddit seipssam ex omni parte honestam. Ex quo sequitur, quod ad iustificationem adultorum necessario requiritur conuersio voluntatis”. A 2, III, 123a.

²⁶ “Secundo est supponendum quod, quoniam iustificatio, vt diximus, consistit in quadam animi recta affectione supernaturaliter ipsi animae inhaerente per modum habitus, quam rectitudinem in adultis efficit actualis amor, et conuersio voluntatis in Deum, manifeste sequitur, quod ad istam iustificationem efficiendam non sufficit qualiscunque amor seu conuersio voluntatis, sed illa tantum, quae apta fuerit et potens ad efficiendam supernaturalem rectitudinem”. A 2, III, 123a-123b.

vaya detrás, no sólo de este género conocido a los hombres, sino también de algo más divino y sublime, existente asimismo sobre la razón humana. Es preciso que se ame al mismo Dios como el autor, el causante y el que corrobora la rectitud sobrenatural. Ambas cosas son necesarias para que la conversión de la voluntad sea capaz de causar esa rectitud sobrenatural en la que, según se dijo, consistía formalmente la justificación²⁷.

Asimismo, ha de suponerse que, como la voluntad no es llevada a lo desconocido, precisándose la conversión de la voluntad para la justificación, ha de colocarse también de parte del entendimiento algún conocimiento, por supuesto en cuanto al qué y al cuándo en correspondencia con lo que y cuando se deba desde la misma conversión de la voluntad cuya causa se pone. Tal conocimiento será necesario en la medida en que baste para dar lugar a una conversión perfecta y sobrenatural de la voluntad²⁸.

III. La doctrina

A la hora de extraer las conclusiones dice Aragón que, de parte del entendimiento, fue siempre necesaria la existencia de otra luz sobrenatural más allá de la luz natural en orden a conseguir la justicia, así como cierta peculiar ilustración e inspiración. Decir lo contrario es error grave. Hubo siempre necesidad entonces de conocimiento solo efectivamente sobrenatural, al menos de parte del principio, para conseguir la salvación²⁹. Es que, para la consecución de la justicia, fue precisa en todo mo-

²⁷ “Vnde, cum in conuersione voluntatis duo possimus considerare, scilicet, modum, et obiectum, dico, quod ex parte modi, necessarium est, quod voluntas absolute, et non uelleitate quadam conuertantur, ex parte autem obiecti est necessarium, quod studio, et amore prosequatur, non tantum hoc virtutis genus hominibus notum, sed etiam aliud diuinius, et sublimius existensque super rationem humanam, nempe quod amet ipsum Deum supernaturalis rectitudinis autorem, effectorem, et corroboratorem: nam vtrumque est necessarium ad hoc, vt conuersio voluntatis possit efficere illam supernaturalem rectitudinem, in qua formaliter diximus consistere iustificationem”. A 2, III, 123b.

²⁸ “Tertio est supponendum, quod cum voluntas non feratur in incognita, et ad iustificationem sit necessaria conuersio voluntatis, manifeste sequitur, quod etiam ex parte intellectus est ponenda aliqua cognitio, quae qualis, aut quanta esse debeat ex se ipsa conuersione voluntatis, cuius causa ponitur, est intelligendum: nam illa cognitio erit necessaria, quae fuerit sufficiens ad efficiendam perfectam, et supernaturalem conuersionem voluntatis”. A 2, III, 123b.

²⁹ “His constitutis sit prima conclusio: Ex parte intellectus, praeter lumen naturale illius, semper fuit necessarium ad consequendam iustitiam lumen aliud supernaturale, et peculiaris quaedam Dei illustratio, atque inspiratio, et contrarium dicere est grauis error. Itaque semper fuit necessaria cognitio supernaturalis, saltem ex parte principij, et effectiue tantum, ad salutem consequendam”. A 2, III, 123b.

mento una conversión de la voluntad a Dios, que fuera mayor y más eficaz que la conversión natural. Lo confiesan los católicos todos. Fue por tanto necesario siempre asimismo un conocimiento de parte del entendimiento mayor que el natural. Lo que antecede es de fe. Se prueba la consecuencia desde el tercer fundamento al seguir la voluntad en todo la acción del entendimiento. Nada se quiere si no es con anterioridad conocido. En consecuencia, para la justicia se precisa de una conversión mayor de la voluntad a Dios que la tenida por la naturaleza. Será asimismo una necesidad igualmente que el entendimiento juzgue que ha de ir con esfuerzo tras Dios un juicio más cierto y alto que el tenido por la naturaleza³⁰.

Aunque podamos conocer con el conocimiento natural la existencia de Dios y su remuneración de buenos y de malos, se conoce esto tarde y tras mucho trabajo y larga indagación. Es por lo demás un conocimiento tenido por pocos. Se halla siempre mezclado de dudas. Se necesita en consecuencia por ello alguna luz sobrenatural de parte del entendimiento en orden a que todo eso sea conocido por muchos sin duda y sin miedo, y para que sea un conocimiento que baste para inflamar la voluntad con el amor y el deseo de tales realidades³¹.

Se prueba además esta propuesta porque la fe es necesaria para la salvación: “*El justo por su fidelidad vivirá*” (Hab 2,4); “*En Él se revela la justicia de Dios, pasando de una a otra fe, según está escrito: El justo vive de la fe*” (Rom 1,17); “*Haber agradado a Dios, cosa que sin la fe es imposible*”. (Heb 11,5). La fe es un don. Su luz es más alta que la natural. Hay constancia de ello desde lo dicho por San Pablo: “*De gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, sino es don de Dios*” (Ef 2,8). Se requiere entonces para conseguir la salvación de parte del enten-

³⁰ “Probatur primo haec conclusio. Nam ad iustitiam consequendam necessaria semper fuit conuersio voluntatis in Deum, maior atque efficacior, quam est conuersio naturalis, vt omnes catholici fatentur, ergo etiam semper fuit necessaria maior cognitio ex parte intellectus, quam est cognitio naturalis. Antecedens est de fide, et consequentia probatur ex tertio fundamento: nam voluntas sequitur in omnibus actionem intellectus: nihil enim volitum, quin praecognitum. Ergo, si ad iustitiam est necessaria maior conuersio voluntatis in Deum, quam ea, quae habetur per naturam, similiter etiam erit necessarium, quod intellectus iudicet Deum esse studio prosequendum certioni et altiori iudicio, quam est illud, quod habetur per naturam”. A 2, III, 123b-124a.

³¹ “Et confirmatur: Nam quanuis naturali cognitione cognoscere possumus quod Deus est, et quod remunerator et bonorum atque malorum, tamen hoc cognoscitur sero, et post multum laborem, et longam inquisitionem, habeturque haec cognitio a paucis, et est semper cum dubitatione admista. Ergo ad hoc, vt omnia ista et cognoscantur a multis, et cognoscantur sine dubitatione et formidine, et tali cognitione quae sufficiens sit inflammare voluntatem amore et desiderio talium rerum, necessarium est aliquod lumen supernaturale ex parte intellectus”. A 2, III, 124a.

dimiento una luz mayor que la natural³². Esto fue lo que quiso significarse en este texto: “*El pueblo andará, Señor, a la luz de tu faz. Gozarán siempre de la alegría de tu nombre*” (Sal 88,16-17). Aquí se confiesa claramente la imposibilidad de andar en el camino del Señor si no se produce una ilustración por la luz mayor del rostro de Dios. Por eso se dijo también: “*Dame la sabiduría asistente de tu trono [...] para que me asista en mis trabajos [...] Así es como se han enderezado los caminos de los que moran sobre la tierra, y los hombres supieron lo que te es grato, y por la sabiduría fueron salvos*” (Sab 9,4. 10 y19)³³. San Pablo escribió: “*Nadie puede decir Jesús es el Señor, sino en el Espíritu Santo*” (1 Cor 12,3); “*No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos*” (2 Cor 3,5).

Si no podemos tener esto, lo cual es pequeño, sin auxilio especial de Dios, mucho menos podremos tener sin el mismo auxilio ese conocimiento que es el inicio de la justicia³⁴. En esto consienten los doctores todos. Tal es el sentir de San Ambrosio, San Agustín, San Jerónimo y San Juan Crisóstomo. También es el del papa Celestino en una de sus cartas³⁵. Quedó definido además en el concilio de Cartago, conocido a veces como de Mileve II (cf. DS 226), y en el de Orange II (cf. DS 375-378). El concilio de Trento dijo por su parte: “*Si alguno dijere que, sin la inspiración pre-*

³² “Item eadem conclusio probatur. Nam fides est necessaria ad salutem consequendam, vt constat ex illo Abachuc cap. 2. Iustus ex fide uiuit: et ex Paulo ad Roma. 2. vbi dicit, Iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes et super omnes, qu credunt in eum: et ad Hebraeos 11. Sine fide impossibile est placere Deo: sed fides est donum, et lumen altius, quam est lumen naturale, vt constat ex Paulo ad Eph. [texto: Galat.] 2. dicente, Gratia Dei saluati estis per fidem, et hoc non ex vobis, donum enim Dei est, ergo ad salutem consequendam ex parte intellectus requiritur maius lumen, quam est lumen naturale”. A 2, III, 124a.

³³ “Quod et significare voluit psal. 88. quando dixit: Domine in lumine vultus tui ambulabunt, et in nomine tuo exultabunt tota die: his enim verbis aperte fatetur, nos in via Domini ambulare non posse nisi maiori vultus Dei lumine illustrentur. Vnde Salomon Sapientiae 9. dicebat, Da mihi sedium tuarum assitricem sapientiam, vt mecum sit, et mecum laboret: per hanc enim sancti sunt, quicunque tibi placuerunt a principio”. A 2, III, 124a.

³⁴ “Item primae ad Corinth. cap. 12. Dicit Paulus, quod nemo potest dicere, Dominus Iesus, nisi in Spiritu sancto: et cap. 3. Quod non sufficientes sumus cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis. Ergo, si has res minimas non possumus sine speciali Dei auxilio, multo minus poterimus sine eodem auxilio habere eam cognitionem, quae est initium iustitiae”. A 2, III, 124a-114b.

³⁵ “Tandem probatur haec conclusio ex communi consensu omnium Doctorum: ita enim sentit Diuus Ambrosius super epistolam ad Titum cap. 2. Et lib. 1. De vocatione Gentium capite vltimo. Et Diuus Augustinus in lib. 83. quaestionum quaestio 67. Et Diuus Hieronymus in epistolam ad Ephesios cap. 3. Et Chrysostomus in homil. de fide et lege naturae et homilia 3. super epistolam ad Roma. Et Celestinus papa in epistola ad Galiarum Episcopos cap. 8. quaestio. 10. et 11.”. A 2, III, 114b.

*veniente del Espíritu Santo y sin su ayuda, puede el hombre creer, esperar y amar o arrepentirse, como conviene para que se le confiera la gracia de la justificación, sea anatema” DS 1553)*³⁶.

Se concluye en segundo lugar que fue una necesidad siempre para la salvación el conocimiento de algunas realidades sobrenaturales. De parte del principio y de parte del objeto fue siempre necesario también el conocimiento sobrenatural. A juicio de Aragón no es menos cierta esta conclusión como la anterior³⁷. Para la justificación se requiere la conversión de la voluntad a bienes más altos que los que se conocen por la razón natural. Es lo que se dijo en el segundo fundamento. Será entonces necesario asimismo el conocimiento de tales bienes. Nada se quiere si no se sabe con anterioridad³⁸. Si no fuera necesario conocer algo sobrenatural, tampoco sería en caso alguno necesaria la luz sobrenatural. Consecuentemente, podría uno conseguir entonces la salvación sin conocimiento sobrenatural de parte del principio, ni de parte del objeto, lo cual es una herejía³⁹.

Es que, si fuera necesario el conocimiento de tales realidades que pueden ser conocidas por la luz natural para la salvación, no debe olvidarse que son pocos y raros los que pueden alcanzar esto. De todas formas y pese a la dificultad, se daría el caso en el que alguno lo tendría recta y perfectamente. En esta hipótesis debería deducirse que no habría necesidad de luz sobrenatural para conocer tales realidades. En consecuencia, podría el hombre justificarse sin conocimiento alguno sobrenatural⁴⁰.

³⁶ “Item hoc diffinitum est in concilio Mileuita. canon 4. et in concil. Arausi. canon. 5. 6. 7. et 8. Et in concil. Trident. sessio. de iustificatione canone 3. Vbi dicitur. Si quis dixerit sine praeueniente Spiritus sancti inspiratione, atque eius adiutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut poenitere posse sicut oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit”. A 2, III, 114b.

³⁷ “Secunda conclusio. Semper fuit necessaria ad salutem cognitio aliquarum rerum supernaturalium: itaque non solum ex parte principij, sed etiam ex parte obiecti semper fuit necessaria cognitio supernaturalis. Haec conclusio, meo iudicio, non est minus certa, quam superior”. A 2, III, 125b.

³⁸ “Et probatur primo, nam ad iustificationem requiritur, quod voluntas conuertatur ad altiora bona, quam sunt illa, quae per rationem naturalem cognoscuntur, vt diximus in secundo fundamento, ergo etiam est necessaria cognitio illorum bonorum. Patet consequentia: nam nihil est volitum, quin praecognitum”. A 2, III, 126a.

³⁹ “Et confirmatur: Si ad salutem non esset necessarium cognoscere aliquid supernaturale, sequeretur, quod etiam in aliquo casu non esset necessarium lumen supernaturale, sequeretur, atque ex consequenti, quod posset quis salutem consequi sine cognitione aliqua supernaturali, nec ex parte principij, nec ex parte obiecti: consequens autem est haereticum, ergo”. A 2, III, 126a.

⁴⁰ “Sequela probatur: nam, si sufficeret ad salutem cognitio illarum rerum, quae per lumen naturale cognosci possunt, quanuis ea raro et a paucis haberi possit, tamen esset

Una prueba ulterior se extrae del texto siguiente: “*Manda tu luz y tu verdad; ellas me guiarán y me acompañarán a tu monte santo*” (Sal 42,3). Aquí se piden dos cosas: la luz y la verdad. Pertenece la luz a la antorcha de la fe. La verdad corresponde a lo que se ha de creer. Son entonces necesarias ambas realidades para conseguir la justicia: la luz sobrenatural y el conocimiento de las cosas sobrenaturales⁴¹. ¿No se concluye sólo de este testimonio la necesidad del conocimiento de alguna verdad para la salvación y no que sea necesaria una verdad sobrenatural? Responde Aragón y dice que esto es una falsedad. Añade al instante el texto: “*Me acompañarán a tu monte santo, a tus tabernáculos*” (Sal 42,3). Consta claramente que el conocimiento natural de las realidades sobrenaturales carece de potencia para conducirnos a esos bienes, que son sobrenaturales y divinos⁴². La conclusión se prueba por el empleo del adjetivo *tuya*, que acompaña inmediatamente a luz en el salmo. Así se puso precisamente, para que se entendiera por antonomasia: es decir, que no se habla de una luz cualquiera o verdad, sino de una luz y verdad insigne, cual es la sobrenatural⁴³.

Una prueba ulterior surge de este texto: “*¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? [...] ¿No ha hecho Dios necedad la sabiduría de este mundo?*” (1 Cor 1,20). A continuación se construye el argumento. Quiere mostrar en concreto San Pablo que la ciencia de los escribas: el conocimiento de las cosas naturales, nada aprovecha a la salud. La causa es que Dios convierte la misma en necedad. De todas formas, no hizo Dios esto más que por la tradición y doctrina de realidades sobrenaturales. Si se compara con ellas la sabiduría humana, no es más que necedad. Por tanto,

casus in quo ab aliquo recte et perfecte haberetur, ergo in illo casu non esset necessarium lumen supernaturale ad illas res cognoscenda, atque ex consequenti posset tunc iustificari homo sine cognitione aliqua supernaturali”. A 2, III, 126a.

⁴¹ “Item probatur conclusio ex illo psalm. 42. Emitte lucem tuam, et veritatem tuam, ipsa me deduxerunt in templum sanctum tuum: vbi Propheta duo postulat, scilicet, lucem atque veritatem: lux pertinet ad lumen fidei, et veritas ad ea, quae credenda sunt, ergo vtrumque est necessarium ad iustitiam consequendam, scilicet, et lumen supernaturale, et cognitio rerum supernaturalium”. A 2, III, 126a.

⁴² “Si quis autem dicat, quod ex hoc testimonio tantum colligitur ad salutem esse necessariam cognitionem alicuius veritatis, non autem quod est necessaria cognitio veritatis supernaturalis, Respondeo, id esse falsum. Et probatur primo ex eo, quod statim adiecit, scilicet, Ipsa me deduxerunt in templum sanctum tuum et in tabernacula tua: nam vt manifeste constat, cognitio naturalis rerum naturalium non est potens perducere nos in illa bona, quae supernaturalia sunt atque diuina”. A 2, III, 126a.

⁴³ “Item probatur ex illo pronomine, tuam, statim adiecto, quod positum fuit, vt per antonomasiam intelligeremus, illum non de quacumque luce, aut veritate loqui, sed de luce et veritate insignis, qualis est supernaturalis”. A 2, III, 126a-126b.

el conocimiento de las cosas sobrenaturales es necesario para la salvación⁴⁴.

Se define la fe en el Nuevo Testamento como la sustancia de lo que se espera, el argumento de lo que no se ve (cf. Heb 11,1). Al ser la fe necesaria para la salvación, resultará que el conocimiento de las cosas sobrenaturales y el de lo que no se ve será algo que se precisa⁴⁵. En este mismo capítulo se hace enumeración de los ejemplos de muchos justos. Con ellos se enseña claramente que cada uno creyó algo sobrenatural y fue por ello justificado. Noé creyó que vendría el diluvio, a pesar de no poder conocerlo por la razón natural. Abrahán fue llamado por medio de la fe y obedeció para marcharse al lugar prometido. Confirió ciertamente en que, por aquella casa terrena, habría de asegurarse la patria celeste. Esperó así la ciudad que tiene fundamentos y que su constructor era Dios⁴⁶.

Es alabada la misma fe en Sara: "*Por la fe, la misma Sara recibió el vigor, principio de una descendencia, y esto fuera ya de la edad propicia, por cuanto creyó que era fiel el que se lo había prometido*" (Heb 11,11). El autor concluye con esta sentencia referente a todos los santos: "*En la fe murieron todos sin recibir las promesas, pero viéndolas de lejos y saludándolas y confesándose peregrinos y huéspedes sobre la tierra, pues los que tales cosas dicen dan bien a entender que buscan la patria*" (Heb 11,13). El autor significa con estas últimas palabras con claridad que todos ellos tuvieron fe de la vida futura, la cual no puede ser conocida sin duda alguna por la razón natural⁴⁷.

⁴⁴ "Item praeterea probatur conclusio ex illo Pauli 1. ad Corinth. cap. 1. [*texto: 2.*] Vbi sapiens, vbi scriba? nonne stultam fecit Deus sapientiam huius seculi? Ex quo loco sic colligo argumentum. D. Paulus volens ostendere quod scientia Scribarum, id est, cognitio rerum naturalium, nihil prodest ad salutem, reddit pro causa, quia Deus illam in stultitiam conuertit: sed hoc non fecit Deus, nisi traditione, et doctrina rerum supernaturalium, ad quas comparata humana sapientia nihil aliud est quam stultitia, ergo rerum supernaturalium cognitio est necessaria ad salutem". A 2, III, 126b.

⁴⁵ "Et confirmatur: nam ad Heb. 11. Definiens Paulus fidem dicit, quod est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium. Ex quo loco sic colligo argumentum: fides est necessaria ad salutem, vt supra diximus, et fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium, ergo ad salutem est necessaria cognitio rerum supernaturalium, et quae non apparent". A 2, III, 126b.

⁴⁶ "Quod et probat Apostolus, eo in loco, enumeratis plurium iustorum exemplis, quibus manifeste docet, vnumquemque illorum credidisse aliquid supernaturale et ob eam causam fuisse iustificatum. Nam Noe credidit diluuium futurum, quod ratione naturali cognosci non poterat. Et Abraham per fidem appellatus obediuit, vt exiret in locum, quem accepturus erat, confidens certo se pro illa domo terrena coelestem patriam assequuturum, separauerat enim habentem fundamenta ciuitatem, cuius conditor est Deus, vt Paulus affirmat". A 2, III, 126b.

⁴⁷ "Et similem fidem laudat in Sara dicens, Fide et ipsa Sara sterilis virtutem in conceptione seminis accepit, etiam praeter tempus aetatis, quoniam fidelem credidit esse

IV. Las soluciones

Surgen de todas formas algunos argumentos en contra de lo establecido. Procede el primero de la doctrina de Santo Tomás, al haber dicho éste que, en el primer instante del uso de razón, han de convertirse a Dios los niños y, si lo hacen, quedan justificados al instante. De todas formas, resulta que no poseen éstos en el primer instante conocimiento alguno sobrenatural de parte del principio. ¿No habrá que concluir entonces de ello que no se está ante una necesidad sin más para la salvación sin conocimiento sobrenatural?⁴⁸

A este primer argumento se le dice que ha de suponerse ante todo que Santo Tomás mantiene la sentencia verdadera y católica puesta aquí, en la primera conclusión; es decir, que la justicia no puede adquirirse sin el conocimiento sobrenatural. Se dice en segundo lugar que es bastante probable que, como Dios manda a los hombres convertirse en el primer instante del uso de razón, ilustra entonces también sus mentes con un auxilio especial, moviendo sus voluntades a querer justificarse. Sobre estas bases se procede a la contestación, concediéndose la premisa mayor del argumento; pero negándose la menor, ya que Dios infunde la fe a los hombres en el primer instante del uso de razón. No se justifican entonces sin conocimiento sobrenatural⁴⁹.

En una segunda respuesta se niega que esa persona se convierta a Dios en el primer instante del uso de la razón de manera que se justifique al instante en la medida posible desde la naturaleza. La misma se justifi-

Deum, qui repromiserat. Et tandem sententia de omnibus concludit, iuxta fidem defuncti sunt omnes isti non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes, et salutantes, et confitentes, quia peregrini, et hospites sunt super terram: qui enim hoc dicunt significant se patriam inquirere. Quibus verbis aperte significat, omnes illos habuisse fidem de vita futura, quae sine dubio ratione naturali cognosci non potest". A 2, III, 126b.

⁴⁸ "Sed contra istam conclusionem sunt aliquot argumenta. Primum est desumptum ex doctrina Diui Thomae qui 1. 2. quaesto. 89. artic. 6. dicit, quod pueri in primo instanti vsus rationis tenentur conuertere se in Deum, quod si faciant statim iustificantur. Sed sic est, quod in primo instanti non habent cognitionem aliquam supernaturalem ex parte principij, ergo ea non est simpliciter necessaria ad salutem". A 2, III, 114b.

⁴⁹ "Ad primum argumentum, vt respondeamus, supponendum est primo quod D. Tho. tenet veram et catholicam sententiam, quam nos possumus in prima conclusone, scilicet, quod iustitia non potest comparari sine supernaturali cognitione, ita enim affirmat 1. 2. quaestio. 113. art. 4. ad secundum. Secundo suppono, esse valde probabile, quod Deus in primo instanti vsus rationis, sicut praecipit hominibus, vt se conuertant in ipsum ita etiam illustrat speciali auxilio ipsorum mentes, et mouet voluntates ad hoc, vt iustificari velint. Quo supposito ad argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem: Deus enim in primo instanti vsus rationis infundit hominibus fidem, et sic non iustificantur sine cognitione supernaturali". A 2, III, 125a.

cará luego según la disposición divina, al haber sido ilustrada con una luz mayor y sobrenatural. Si objetara alguien al respecto que, en el tiempo intermedio, podría uno pecar venialmente y tendría entonces tal persona sólo el pecado venial juntamente con el original, pasando a decir que esto va en contra de la sentencia de Santo Tomás por no poder estar el pecado venial al mismo tiempo con el solo pecado original, se dirá entonces que esto es probable. De todas formas, se añadirá de inmediato que es lo opuesto quizás más probable todavía. Aragón concede entonces el argumento y dice que la divina providencia se ocupará de hacer que, por la razón asignada por Santo Tomás, no peque esa persona sólo venialmente en ese tiempo intermedio⁵⁰.

Un segundo argumento en contra de lo expuesto se fija en que, si uno ignora invenciblemente lo pertinente a la fe, no peca si no cree. Si hace lo que está en sí, se salvará el mismo a pesar de no poseer conocimiento sobrenatural⁵¹. Por otra parte, si fuera necesario sin más para la salvación el conocimiento sobrenatural, habría existido también en tiempo de la ley natural ese precepto de poseer la fe y esto es una falsedad. Hubo por entonces muchos otros preceptos preternaturales. Se debió precisamente a ello que se hablara de ley natural. Es que, en la ley natural, existiría precepto de todo lo necesario para la salvación y, si el conocimiento sobrenatural hubiera sido necesario entonces, sería también algo ordenado⁵². Y a este argumento segundo así expuesto se contesta con la aceptación de lo antecedente y con la negación de la consecuencia. Es que, si uno ignora invenciblemente lo que ha de creer y hace lo que está de su parte, quedará

⁵⁰ “Vel secundo respondetur negando quod ille, qui in primo instanti vsus rationis conuertitur in Deum, quantum per naturam potest, statim iustificetur, sed iustificabitur postea secundum diuinam dispositionem, cum fuerit maiori et supernaturali lumine illustratus. Si quis autem obijciat, quod in illo tempore intermedio poterit peccare venialiter, et sic tantum habebit homo peccatum veniale cum originali, quod est contra sententiam D. Tho. quantum ad hoc, quod peccatum veniale non potest esse simul cum solo peccato originali, tantum est probabilis, et forsitan opposita est probabilior. Vnde respondeo vel concedendo obiectionem, vel dicendo quod pertinet ad diuinam prouidentiam efficere, quod homo illo tempore non peccet solum venialiter, propter rationem, quam assignat Diuus Tho. 1. 2. quaesti. 89. artic. 6.” A 2, III, 125a.

⁵¹ “Secundo sic argumentor: Qui ignorat inuincibiliter ea, quae pertinent ad fidem, non peccat non credendo, ergo si alias faciat quod est in se, saluabitur sine cognitione supernaturali”. A 2, III, 114b.

⁵² Tertio, si cognitio supernaturalis esset simpliciter necessaria ad salutem, sequeretur, quod etiam tempore legis naturae fuisset praeceptum de habenda fide: consequens autem est falsum: nam tunc multa alia praecepta erant praeternaturalia, et ob id lex naturae fuit appellata: ergo. Sequela probatur: nam lege naturae erant in praecepto omnia necessaria ad

él mismo iluminado sin duda alguna por Dios. No conseguirá entonces la salvación sin el conocimiento sobrenatural⁵³.

El tercer argumento también en contra se basa en un texto de la Biblia: “*Cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley*” (Rom 2,14). Los gentiles muestran la obra de la ley escrita en sus corazones y hay una glosa que dice que esto es algo que ocurre naturalmente: por conocimiento natural. Desde la sentencia de San Pablo resultará entonces que, por el conocimiento natural, pudieron los gentiles observar la ley y, en consecuencia, justificarse. Según el Apóstol, los observadores de la ley se justificarán. No será preciso por tanto para la justificación el conocimiento sobrenatural⁵⁴.

A este tercer argumento se le concede la premisa mayor; pero se le niega la menor. A la prueba presentada dirá Aragón que es una falsedad que, en la ley natural, no hubiera más precepto que el preternatural. Se dirá más adelante precisamente que, en todo estado, hubo siempre dentro de la Iglesia doctrina alguna sobrenatural y conocimiento del pecado original, así como se dio también la medicina instituida para quitar tal pecado. Hubo asimismo siempre precepto firmemente de amar a Dios de un modo más alto que el de poder amar por la naturaleza. Todo esto son preceptos sobrenaturales. Si se decía natural tal ley, era en primer lugar por contener muy pocos preceptos sobrenaturales y, en segundo, por ser distinta de la mosaica que luego le sucedió. En ésta creció precisamente la carga de los preceptos inmensamente⁵⁵.

salutem, ergo si cognitio supernaturalis erat eo tempore necessaria, manifeste sequitur, quod etiam erat in praecepto”. A 2, III, 114b.

⁵³ “Ad secundum respondetur concesso antecedenti, negando consequentiam: nam qui ignorat inuincibiliter credenda, si alias faciat quod est in se, illuminabitur sine dubio a Deo, et sic non consequetur salutem sine supernaturali cognitione”. A 2, III, 125a-125b.

⁵⁴ “Ultimo argumentor ex Paulo ad Ro. 2. dicente, quod gentes quae legem non habent, naturaliter, quae legis sunt, faciunt: ostendunt enim opus legis scriptum in cordibus suis, ubi glossa dicit, naturaliter, id est, per naturalem cognitionem, ergo ex sententia Pauli, per cognitionem naturalem poterant Gentes legem observare, atque ex consequenti iustificari: nam ut docet D. Paulus in eodem loco, Observatores legis iustificabuntur: et sic ad iustificationem non erit necessaria cognitio supernaturalis”. A 2, III, 114b-125a.

⁵⁵ “Ad tertium respondetur concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem dico, falsum esse, quod in lege naturae nulla alia erant praecepta praeternaturalia: quia, ut posta dicemus, in omni statu fuit semper in Ecclesia doctrina aliqua supernaturalis, et cognitio peccati originalis, et medicina instituta ad tale peccatum delendum: et fuit etiam firmiter praeceptum de diligendo Deum altiori modo, quam per naturam diligi poterat: quae omnia sunt praecepta supernaturalia. Dicebatur autem illa lex naturae, primo, quia continebat paucissima praecepta supernaturalia: secundo, ad differentiam legis Mosaicae, quae postea successit, et in qua praeceptorum onus in immensum creuit”. A 2, III, 125b.

Y se pasa así a contestar al argumento concreto basado en el testimonio de San Pablo que, cuando éste dice que las gentes hacen naturalmente lo que es de la ley, no es algo que entiende que hagan naturalmente, sin la gracia y sin el especial auxilio de Dios. Se está refiriendo a que no hay ley alguna escrita o precepto exterior. El Apóstol compara en ese lugar a los gentiles con los judíos. A éstos les fue dada la ley escrita. Dice también que los gentiles debían esforzarse más que los judíos, a los cuales les fue entregada la ley con un amor tan grande. Lo prueba además por no tener los gentiles ley alguna escrita con letras como la tenían los hebreos y, pese a ello, mostraron la obra de la ley escrita en sus corazones. Esta exposición sigue a San Agustín y a Santo Tomás⁵⁶.

Se responde a este argumento en segundo lugar que, al decir San Pablo que los gentiles hacen naturalmente lo que es de la ley, no está enseñando que se justifiquen naturalmente por esas obras que ellos hacen. La entera carta enseña precisamente lo contrario. Para hacer mayor la negligencia de los judíos en comparación con los gentiles es por lo que dice el Apóstol lo que era muy verdadero; es decir, que los gentiles instruidos sólo con la bondad natural y sin todos los otros auxilios abundantes entre los judíos eran mucho más diligentes, en parte, a la hora de honrar la virtud que los judíos. De todas formas, no era suficiente este culto de la virtud para la consecución de la justicia. Lo expone Cayetano al comentar el pasaje de la carta de San Pablo. Complace esta exposición en grado máximo a Aragón⁵⁷.

⁵⁶ “Ad vltimum ex testimonio Pauli respondetur, quod quando Diius Paulus dicit, quod gentes naturaliter, quae legis sunt faciunt, per ly, naturaliter, non intelligit sine gratia et sine auxilio speciali Dei, sed sine lege aliqua scripta, et sine praecepto exteriori. Comparat enim Apostolus eo in loco gentes cum Iudaeis, quibus lex scripta data fuerat, et dicit, quod Gentiles erant magis studiosi, quam Iudaeis, quibus tam diligenter lex data fuerat. Idque probat ex eo, quod, cum non haberent legem aliquam literis scriptam sicut Hebraei, ostendebant tamen opus legis scriptum in cordibus suis. Hanc expositionem sequitur Diius Augustinus in lib. de Spiritu et litera cap. 26. et Diius Tho. 1. 2. quaestio. 109. artic. 4. ad primum”. A 2, III, 125b.

⁵⁷ “Vel secundo respondetur, quod Diius Paulus, cum dicit, quod Gentes naturaliter quae legis sunt faciunt, non docet, quod Gentes illis suis operibus naturaliter factis, iustificentur: contrarium enim tota illa epistola docuerat: sed ad amplificandam Iudaeorum negligentiam ex comparatione ad gentes dicit id, quod verissimum erat, scilicet, quod Gentes solum bonitate naturae instructae et destitutae omnibus alijs auxilijs, quibus adundabant Iudaei, colebant officium virtutis aliqua ex parte, multo diligentius, quam Iudaei: ille tamen cultus virtutis non erat sufficiens ad consequendam iustitiam. Ita exponit Caietanus supra illum locum, cuius expositio mihi maxime placet”. A 2, III, 125b.

V. Conclusión

Todos los hombres son pecadores. Debido al pecado original con el que nacen y a las torpezas cometidas en la vida les resulta imposible a los humanos justificarse por sí mismos. La tarea de reconciliarse con Dios supera las fuerzas naturales de que dispone el hombre. Ha de ser ayudado entonces por Dios de modo especial. El paso de pecador a justo: justificación, condición indispensable para poder alcanzar la salvación o poder entrar definitivamente en la gloria, es obra ante todo y sobre todo de Dios. ¿Es de veras algo que puede hacer solamente Dios? Pedro de Aragón distingue una doble justificación. Habla en primer lugar de la justificación de los párvulos; es decir, de los que se justifican sólo por el bautismo. Por supuesto, es en este caso la justificación obra exclusiva de Dios. Éste lo hace todo. Habla en segundo lugar de la justificación de los adultos; es decir, de los que la alcanzan con uso de razón. En este caso es la justificación acto compartido entre Dios y el hombre. La remisión de los pecados viene como fruto de la acción conjunta del uno y del otro. El hombre se arrepiente y pide sinceramente perdón, y Dios le regala la gracia de la justificación. Ningún adulto puede quedar justificado más que desde la libre acogida de la fe que Dios gratuitamente le da.

Antes de la venida de Cristo al mundo, y antes de que hubiera por supuesto bautismo, existieron entre los hombres la fe y la justificación. Basta echar entonces una mirada al capítulo once de la carta a los Hebreos para aceptar que hubo justos auténticos gracias ciertamente a la presencia de la fe en cada uno de ellos desde el principio de la historia. Esto se cumplió ante todo en Abel. Es que se dice: *“Por la fe, Abel ofreció a Dios sacrificios más excelentes que Caín, y por ellos fue declarado justo, dando Dios testimonio a sus ofrendas”* (Heb 11,4). Una cosa es por supuesto la justificación y otra es la salvación. Antes de la resurrección y ascensión de Cristo a los cielos los justos que morían como tales no marchaban directos al cielo. Las puertas del mismo estaban por entonces cerradas y sólo Cristo era capaz de abrirlas. Bajaban los justos al seno de Abrahán. Allí esperaban la venida del Salvador. Estaban aquéllos justificados; pero no estaban todavía salvados. Con su muerte estaba su justificación asegurada para siempre. De todas formas, nadie tiene antes de Cristo ni después de Cristo asegurada la justificación mientras viva en esta tierra. La gracia justificante recibida aquí puede perderse en un momento dado por un nuevo pecado, circunstancia que hace necesario el que vuelva el pecador a implorar el perdón en orden a recibir la gracia. Esto Dios lo concede mise-

ricordiosamente si el pecador se arrepiente debidamente. La salvación se obtiene sólo después de la muerte y de la resurrección de Cristo. A partir de entonces quedan abiertas las puertas del cielo y el que muere en gracia de Dios no necesita ya esperar como lo hacían los santos antes de Cristo en el seno de Abrahán. Entra directamente en la gloria.

Verdad es que la remisión de los pecados: el original y el no original, se realiza gracias a la pasión y muerte de Cristo. Fue en la cruz donde el Hijo de Dios encontró gracia infinita ante el Padre para que a los hombres se les perdonaran los pecados, por grandes e innumerables que ellos fueran. De todas formas, no hubo necesidad de esperar a que Cristo viniera a la tierra y muriera para que se aplicasen a los hombres los efectos de la cruz; es decir, se les perdonaran los pecados y quedarán realmente justificados. Dios empezó a aplicar esos méritos, sabiendo de que Cristo pagaría con creces un día cuanto los hombres le ofendemos. Ha de deducirse así las cosas que, antes, en y después de Cristo, viene la justificación gracias a la fe. Gracias a haber acogido la fe en Cristo agradamos los hombres como se debe a Dios, él nos quita los pecados y él nos abre las puertas de la gloria. Ahora bien, no es esa fe en Cristo que obra estos efectos la puramente natural. Es la sobrenatural e infusa. Fue San Pedro quien dijo de Cristo: "*En ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos*" (Hech 4,12). Para todos constituye una necesidad absoluta unirse a Cristo. Y esto se lleva a cabo desde la fe, para poder hallar la justificación y poder entrar en la gloria del cielo. Y a esa fe se accede ciertamente desde la predicación: "*La fe es por la predicación, y la predicación es por la palabra de Cristo*" (Rom 10,16).

Ya se ha hecho alusión aquí, al hablar de la situación originada tras el descubrimiento de América sobre la posibilidad de haber creído los antepasados de los indios, cómo empezaba a extenderse la sentencia de que la fe que se necesitaba para obtener la justificación y la salvación no era la fe sobrenatural e infusa, sino la natural y adquirida; es decir, la que era fruto exclusivo de las fuerzas humanas. Y a quienes extendían esta sugerencia nueva no les faltaban razones basadas supuestamente en Santo Tomás e, incluso, en la misma Sagrada Escritura. Se pretendía extraer desde lo dejado por el Doctor Angélico que quedaba uno de hecho justificado desde la sola fe natural en el instante mismo de llegar al uso de razón si realizaba una opción por Dios y no realizaba entonces una opción en contra de Dios. Se pasaba por alto al hablar así que no se extraía esta consecuencia necesaria y obligatoriamente desde lo expuesto ciertamen-

te por Santo Tomás. Quien realizaba entonces la opción por Dios hacía lo que debía. Eso era verdad. También lo era que Dios le ayudaría a obtener un día por la fe sobrenatural e infusa la justificación. Ahora bien, ese día no tenía por qué ser necesariamente el mismo en el que se hubiera realizado la opción. Ante la eventualidad de que uno muriera en el intermedio sin tener pecado venial con el pecado original y con algún pecado venial, era preciso decir siempre que no pasaba lo expuesto de ser mera hipótesis. Dios se ocuparía de que tal cosa no sucediera en caso alguno.

Y prácticamente nada hay que decir sobre la fuerza al respecto de cuanto dice el capítulo de la carta a los Romanos. En modo alguno puede extraerse de ese pasaje que se salve absolutamente quien no ha oído todavía la predicación de la fe sobrenatural e infusa. Ese texto se interpreta de otra forma más precisa. Desde lo que consta en el mismo, su sentido es que quien quisiera excusarse ante Dios de no haberle honrado por no haberlo previamente conocido resulta el mismo del todo inexcusable; es más, su excusa se convierte en razón justa para su propia condena. Conocer a Dios desde la sola luz natural es ciertamente un paso hacia delante en lo que el ser humano ha de hacer desde sus fuerzas para agradar a Dios; pero si se queda en ello y no va más allá, si el mismo no cumple la ley de Dios que lleva grabada en su interior, será digno a pesar de ello de castigo eterno. A este respecto conviene recordar que, si uno tiene fe sobrenatural e infusa y la posee muerta; es decir, sin la caridad, la misma no le es suficiente para obtener la salvación si antes no se le borran los pecados y se transforma lo que es fe infusa informe en formada; es decir, se pasa de no tener la caridad a poseerla.

¿Por qué no ha de bastar la fe adquirida para alcanzar la justificación y la salvación? Ante todo y sobre todo, porque es una necesidad absoluta creer que Cristo es el único y verdadero salvador. Hay que aceptar en todo momento que la fe que justifica y salva es la que lleva a creer que no se salva el hombre con su fe: la natural y adquirida, sino con la de Cristo: la sobrenatural e infusa. Si se admitiera lo primero, se estaría reconociendo al instante que el hombre se salva por su fuerza natural, sin necesidad de la gracia de Cristo redentor y salvador. Y tal fue ciertamente la herejía antigua pelagiana. Verdad es que, entre los pelagianos, había quienes eran más audaces y disparatados que otros. A pesar de todo, esta distinción no libraba a ninguno de ellos de su error y de herejía. Es verdad absoluta que siempre necesitan todos la fe de Cristo. Por cierto, decían los menos radicales al respecto que bastaba sólo la fe adquirida. Y al afirmar esto reconocían que lo que se creía era revelación sobrenatural; pero añadían era

algo que se aceptaba sólo desde el hábito de la fe adquirida. Los más radicales sostenían que todo en la fe era humano y adquirido: lo que se creía y el hábito desde donde se creían. Aquí se repite una vez más que el acto de fe que lleva a la justificación y a la salvación es el que es sobrenatural en cuanto al objeto que se cree y al hábito por el que se cree. Tanto lo uno como lo otro son don de Dios.

Por cierto, se acercaban mucho algunas sentencias de algunos católicos del siglo XVI a las de los pelagianos de tiempos de San Agustín, al sugerirse que bastara para la salvación la fe adquirida. Y pese a ello, es cierto que a los mismos no se les declaraba ni se les consideraba automáticamente herejes en momento alguno. Y esto era así porque sus sentencias no eran ciertamente iguales a las de los pelagianos. Eran sólo mas o menos parecidas, lo cual es mucho. Quienes esto afirmaban se sometían en todo momento a lo que dijera en realidad la Santa Iglesia Católica. No hay herejía donde hay error, sino donde el error va acompañado de la pertinacia. Ningún católico podía sostener que la justificación y salvación fuera posible en caso alguno sin la gracia de Cristo. Al exigir la fe infusa y sobrenatural a todos en los tiempos todos para obtener la justificación y venir la misma desde la predicación exterior, ¿no se estaba condenando ya en la tierra a todos los que murieron en América a los que vivieron antes del descubrimiento?

A este respecto hay que señalar que Dios nunca deniega la gracia al que hace lo que está en sí. Asimismo, hay que recordar que la fe sobrenatural e infusa no es patrimonio absoluto de la fe expresa y explícita. Muchos murieron como justos por supuesto antes de llegar los hombres a conocer expresamente a Cristo. Al mismo lo conocieron muchos de manera implícita, o si se quiere precisar más todavía, conociéndolo de alguna forma expresa (cf. II-II, q. 2, a. 7c), la inmensa mayoría lo conoció sólo implícitamente. Es verdad que esa fe que es sobrenatural e infusa viene siempre desde la predicación; pero, ¿no es eso lo que sucede de ordinario? ¿Hay que negar por ello que no haya otro medio extraordinario? ¿Quién se atreve a decir que no existan modos extraordinarios para Dios de acceder a los que, pese a todas las dificultades enormes de vivir en el paganismo, hacían lo que estaba de su parte por cumplir la ley única y verdadera desde la ley natural? ¿Puede negarse sin más que Dios no hubiera dado a todos los que se encontraban en tales circunstancias la posibilidad de creer de forma extraordinaria y sobrenatural en Cristo, al menos implícitamente?

Y se quiere poner fin a este trabajo con estas palabras concretas de San Pablo, muy adecuadas por cierto a lo que aquí se está diciendo: *“Esto es bueno y grato ante Dios, nuestro Salvador, el cual quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad. Porque uno es Dios, uno es también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos; testimonio dado a su tiempo, para cuya promulgación he sido yo hecho heraldo y apóstol –digo verdad en Cristo, no miento–, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad”* (1 Tim 2,3-7).

IGNACIO JERICÓ BERMEJO

El seguimiento de Cristo en la formación agustiniana: *oración, comunidad, misión*

Introducción

La Formación Inicial, después del Vaticano II, no ha mejorado excesivamente, aunque hayan mejorado muchas cosas en el proceso formativo¹. La dolorida declaración de Clodovis Boff, ante ciertas situaciones de la Formación actual, demuestra que esto es así². Por nuestra parte, hemos constatado repetidamente que el número de abandonos de la vida religiosa, entre la primera profesión y los 10 primeros años, tras la profesión solemne, puede acercarse a la mitad. El que las cifras de las rupturas matrimoniales también sean muy altas no es ningún consuelo. Todo esto debe hacernos pensar...

Hoy la formación, en el fondo, no influye demasiado en muchas de las personas que la recibe, y conduce fácilmente al desarrollo del 'efecto túnel' del Noviciado, y a 'la existencia como plenitud de la excelencia' en el Profesorio. Así, la formación lleva, a veces, más a facilitar la creación del 'nido' o acomodación a la vida religiosa, tal como la describe Rulla y su equipo, que a formar verdaderos seguidores de Jesús.

Es necesario e ineludible afrontar los problemas y carencias en formación humana, formación religiosa, comunitaria, apostólica y agustiniana. Esto mismo ha de hacerse en la formación permanente³. Una de esas carencias es, en nuestra opinión, privilegiar solamente un aspecto de la vida religiosa, de modo que se separa fácilmente la misión de la comuni-

¹ L.M. RULLA, F. IMODA, J. RIDICK, *Antropología de la vocación cristiana*. IIº. Madrid 1994.

² C. BOFF, *Cuatro o cinco consideraciones que surgen de la indignación sobre la formación para la vida religiosa hoy*. Boletín de OALA 77 (1998) 27-32.

³ A. MANENTI, *Vivir en comunidad*. Aspectos psicológicos. S. 1984, 2ª.

dad o de la oración y viceversa, lo que conduce a la desintegración de la vida religiosa con muy graves consecuencias⁴.

De ahí la necesidad de promover una formación íntegra, *integral e integradora* que anime el pluralismo y el diálogo intercultural, favorezca el *aprecio* personal y la formación humana, la *confianza* comunitaria y el trabajo en equipo, la *responsabilidad* y el compromiso con los problemas de la Iglesia y del mundo⁵. Pues: “*La formación es un proceso vital a través del cual la persona se convierte al Verbo de Dios, desde lo más profundo de su ser y, al mismo tiempo, aprende el arte de buscar los signos de Dios en las realidades del mundo*”: VC 68.

I. El seguimiento de Jesús en la interioridad, comunidad, misión

1. El seguimiento de Jesús, tal como se presenta en el Evangelio, es la clave de la vida religiosa, su norma última y regla suprema, dice el Concilio Vaticano II⁶. Actualmente hay un acuerdo general en que este seguimiento de Jesús consiste en vivir la experiencia de fe de Jesús, continuar la comunidad de Jesús y desarrollar la misión de Jesús.

Así se presenta en el documento del Sínodo sobre la Vida Religiosa, *Vita Consecrata*, Roma 1996, y así aparece también en muchos documentos de la Iglesia, sobre la vida religiosa, por ejemplo, en *La vida fraterna en comunidad*, Roma 1994. También esto es así en los documentos de la Orden Agustiniense, según trataremos de hacer ver.

1.1. El seguimiento de Jesús, en la exhortación apostólica sobre *La Vida Consagrada*, se articula en tres capítulos, a los que precede una *Introducción* sobre la historia y la situación actual de la vida religiosa, y una *Conclusión*, mirando al futuro, porque la vida religiosa no tiene solamente un pasado glorioso que añorar sino *una gran historia que construir*: VC 110.

El capítulo Iº, bajo el título, *Confessio Trinitatis* presenta las fuentes cristológico-trinitarias, eclesiales y espirituales de la vida religiosa. En este apartado, la experiencia de la fe, la vida de oración y la aspiración a la san-

⁴ F. GALENDE, *El profetismo de los votos*. Curso de formadores Agustinos. Panamá 1998, 4.

⁵ D. GOLEMAN, *La práctica de la inteligencia emocional*. B. 1999, 427, 384. En inglés: Bantam Books 1999, 373, 335.

⁶ *Perfectae Caritatis* 2.

tividad son temas fundamentales. La inmersión en el misterio de Dios, su vivencia personal y comunitaria, que debe transfigurar la vida del individuo y del grupo, se ven como imprescindibles.

El cap. IIº, con el título, *Signum fraternitatis*, expone todo lo relativo a la vida de comunión trinitaria, eclesial y fraterna. El mandamiento nuevo, de Cristo, es como la realización suprema de la vida religiosa por la caridad. Se afirma que esta comunión fraterna es decisiva para la vida religiosa, activa y contemplativa, a imagen de la Trinidad. Así, la experiencia del amor cristiano, la caridad y la comunidad se presentan, en la vida religiosa, como un signo de esperanza para todos los creyentes y para todos los hombres de buena voluntad frente al individualismo y la insolidaridad egoísta.

Finalmente, el cap. IIIº de *La Vida consagrada*, bajo el título, *Servitium caritatis*, nos presenta la Misión de la vida religiosa, en la Iglesia y en el mundo actual, como la difusión del amor de Cristo a todos los pueblos de la tierra por la nueva evangelización, la inculturación, el profetismo de la vida consagrada, en todos los campos de la misión, como pueden ser: la educación, la opción por los pobres y la promoción de la justicia, el diálogo con las culturas y con las diversas religiones de nuestro tiempo. Así nos encontramos con la esperanza y el futuro, el trabajo por el Reino, la misión y el apostolado.

El documento sobre *La vida fraterna en comunidad*, presenta una comunidad religiosa que integra las tres dimensiones fundamentales del seguimiento de Jesús, y la ve como una comunidad en comunión, con Dios y con los hombres, que así realiza la vocación fundamental del ser humano⁷. Al hombre le ofrece la comunión Trinitaria cuando ora y celebra su fe (capítulo Iº), una comunidad en comunión fraterna y eclesial, como don y tarea, bajo la acción del Espíritu Santo que es amor (cap. IIº), y una comunidad empujada a la misión por el Espíritu que así la hace apostólica (cap. IIIº).

1.2. El Documento de Dublín, del Capítulo General Intermedio de 1974, fue un momento profético, en la vida de la Orden Agustiniiana, al sintetizar lo fundamental de su espiritualidad y hacer una meditación agustiniana sobre la experiencia del carisma agustiniano en el mundo de hoy. Su esquema, con casi 20 años de antelación, es idéntico al que presenta *Vita Consecrata*. El capítulo Iº, titulado: *La situación del Mundo y de la Iglesia*, es como una *Introducción*, y da cuenta de la realidad de la so-

⁷ *La Vida Fraterna en Comunidad*. Roma 1994, 9

ciudad actual, en cuanto a la aceleración de la historia, socialización, secularización y personalización, así como los nuevos acentos de la experiencia de la Iglesia pueblo de Dios, Iglesia comunión y oyente de la Palabra al servicio del Reino, y Sacramento universal de salvación con sus preocupaciones o dificultades más importantes en el mundo actual.

El cap. II° se centra en la *Espiritualidad agustiniana*, en relación con nuestra misión en el mundo. Se cita el tema de la comunidad como fundamental, la amistad, las buenas relaciones humanas, y la vida de convivencia fraterna. Se presenta *la búsqueda de Dios* como una cuestión esencial en nuestro mundo. Se insiste en el amor integral, a Dios y a los hermanos, como “un punto destacado en los escritos de san Agustín”. Se señala también, la tensión escatológica de la ciudad de Dios, y se contempla la autoridad como un servicio de personas libres bajo la gracia.

El cap. III° describe *La vida comunitaria hoy*, y se afirma, de acuerdo con nuestras Constituciones n° 8, que “*el fundamento de la vida agustiniana es la vida común*” plena, siguiendo el deseo de Cristo: que nos amemos y seamos todos uno. Cada comunidad, y todas juntas, son una pequeña Iglesia como la comunidad primera de Jerusalén, llamada por el Espíritu a la Misión. Se invita al gozo de la amistad, a la comunión y a compartir la vida, a la oración participada, al pluralismo en la unidad, y a construir y vivir la auténtica comunidad.

Se incita también a ser testimonio de pobreza y de comunidad de bienes, y se presenta la castidad como entrega incondicional a Dios y a la humanidad que sufre. Además, el n°. 64 de este Documento dice así literalmente: “*El Capítulo está convencido de que si nosotros Agustinos no conseguimos una renovación de la vida común, a la luz del Nuevo Testamento y del espíritu de san Agustín, el resto de nuestros problemas (crisis de vocaciones, crisis de identidad, problemas apostólicos, etc.) no se resolverán ni surgirá una nueva vitalidad en la Orden*”.

El cap. IV° se dedica a la *Misión* bajo el título *Nuestro apostolado*. Se invita a la renovación, al compromiso con los pobres y la liberación humana, a nuevas iniciativas, a la preparación adecuada, y recuerda el sentido comunitario del apostolado agustiniano.

Finalmente, el cap. V afronta el desafío de la experimentación, de cara al futuro, bajo el impulso del Espíritu, de acuerdo con la naturaleza de la Orden, pero aceptando también el riesgo necesario para no quedar paralizados.

La Ratio Institutionis (1993) de la Orden Agustiniana, tras las huellas del documento de Dublín y de la vida de la Orden en el mundo actual,

afirma lo siguiente: “Esta formación debería desarrollarse siempre desde la *comunidad de vida*, la *comunidad de fe y de apostolado* que constituyen la quintaesencia de la comunidad agustiniana”: RI 85. Cuando se describen los elementos básicos de la Formación agustiniana se habla de:

1º. *Compartir la vida en Comunidad*: RI 16-44.

2º. *Compartir la búsqueda de Dios en comunidad* (RI 45-55) y

3º. *Compartir el apostolado en comunidad*: RI 56-67. Al describir la formación por etapas también aparecen claramente estos tres centros de interés: *interioridad, comunidad y misión*. Es de notar, que en todo el documento se ha dado prioridad a la comunidad como elemento integrador. El programa ha reservado también un espacio adecuado a la formación humana y al contexto humano, social y cultural (RI 68-71).

En las *Constituciones*, se puede decir que, como es lógico, también se observa el mismo planteamiento. Así lo podemos ver, en los distintos apartados, al tratar:

1º. de la *consagración y la búsqueda de Dios* (nº 1-4, 17-35).

2º. de la *vida de comunidad* (nºs 7-14 y 112-123),

3º. y de las *actividades apostólicas* (nºs 39-41 y 157-199).

Estas tres dimensiones se pueden unir e integrar de diversos modos, dando como resultado diversos modelos o formas de vida común según se insista más en el apostolado de la *educación*, o en la *acción social*, o en la actividad *parroquial* o *misionera* o *ecuménica* o en otras diversas acciones.

En *Agustinos en la Iglesia para el mundo de hoy*, podemos encontrar las mismas líneas fundamentales:

1º. Volver sobre *nuestro espíritu* (*Agustinos en la Iglesia*, 2 - 6).

2º. Evangelizar desde la *comunidad* (*Agustinos en la Iglesia*, 7-15).

3º. Respuesta a los desafíos *pastorales* de la Iglesia (*Agustinos en la Iglesia*, 23-31).

La integración de los tres dimensiones en la identidad y el carisma agustiniano puede ser muy variada pero los tres elementos han de estar siempre activos. No se puede vivir nuestra espiritualidad a trozos, ni con polarizaciones de un aspecto u otro de la vida religiosa, pues, como se ha dicho muy bien: “Las opciones realizadas por la Orden, en los treinta años del post-concilio, en torno a las características fundamentales de nuestra espiritualidad se han centrado, sobre todo, en la *vida comunitaria*, de la

que dimana la búsqueda de Dios, particularmente por la vía de la interioridad y la disponibilidad para el servicio a la Iglesia”⁸.

1. 3. El verdadero san Agustín y su integración en la Formación actual: Interioridad, Comunidad, Misión

Cuando la Comisión Internacional, nombrada por el Consejo General de la Orden, redactaba el *Plan de Formación Agustiniiana (Ratio Institutionis)* recibimos muchas sugerencias. Algunos pensaban que debíamos centrarnos en la Comunidad por ser el elemento nuclear en san Agustín. Otros advertían que no se debía olvidar que la Oración es el alma de nuestra vida religiosa: cuando la oración falla todo se hunde, y además san Agustín fue el maestro de la interioridad, y el teólogo de la Trinidad. Otros nos recordaban, con la misma vehemencia, que san Agustín fue sobre todo un Pastor, y que un programa que olvidase esta cuestión, edificaría en falso y sería un rotundo fracaso. Así pues deberíamos buscar el verdadero san Agustín, el *Verus Augustinus*.

1.3.1.- Para unos, el verdadero san Agustín sería el gran *pastor* al servicio de la Iglesia. Y de ahí el: *contemplata aliis tradere*⁹. Nuestro apostolado, el servicio a la Iglesia, nos definió siempre: en el comienzo, en la edad media y en el mundo actual: *Const.* 157-199. La comunidad no nace para encerrarse en sí misma sino para ser luz en el camino. La preocupación de san Agustín por el pueblo y especialmente por los más desamparados define hoy nuestro carisma y su misión de justicia¹⁰.

1.3.2.- Para otros, el verdadero san Agustín sería el hombre de la *interioridad*, el pensador más importante del mundo latino (H. Arendt), el primer hombre moderno (Harnack), el creador de la antropología y de la psicología del yo (J. L. Pinillos) y, sólo desde ahí, de la vida religiosa en seguimiento de Cristo¹¹. No en vano el redactor de *La Imitación de Cristo*

⁸ *Discurso de inauguración del Capítulo General Intermedio*, Villanova (USA), en *Agustinos en la Iglesia para el mundo de hoy*, Roma 1998, 45. Cf. también T.J. van Bavel, *Espiritualidad agustiniana para la Iglesia en el mundo moderno*, en *La familia Agustiniiana ante el tercer milenio*. Roma 1999, 44 y ss.

⁹ F. VAN DER MEER, *San Agustín pastor de almas*. Vida y obra de un Padre de la Iglesia. B. 1965.

¹⁰ *Los Agustinos hacia el 2000*. Cap. General 1989, 2 y 3.

¹¹ E. PRZYWARA, *El pensamiento de san Agustín*. Trad. L. Cilleruelo. M. 1986.

bebió en fuentes espirituales agustinianas. En efecto, para san Agustín, Cristo es nuestra origen, Cristo es nuestra forma y nuestra raíz: *radix nostra Christus est: Contra litt. Petiliani* 1, 7, 8. Por tanto, la configuración con Cristo: interioridad, conversión, oración, esperanza, aspiración a la santidad, “sed imitadores de Dios como hijos queridos” (Ef 5,1), definen nuestra espiritualidad, y eso es lo decisivo.

1.3.3. Según otros, el verdadero san Agustín se manifiesta por la amistad y la vida en *comunidad*. Agustín se hace monje a imitación de la primera comunidad de Jerusalén¹². Lo recordaba el documento de Dublín, en el texto ya citado: La Orden está convencida que sin la renovación de la vida común, los demás problemas no tienen solución... Ciertamente, no debemos olvidar, que esa comunidad, además de comunidad de convivencia, es comunidad de oración y celebración y comunidad de trabajo y apostolado. De hecho, la comunidad agustiniana define y expresa toda nuestra vida religiosa y toda nuestra espiritualidad: “para nosotros agustinos se encuentra en el corazón de nuestra identidad y de nuestro carisma”: RI 76.

Conviene, pues, pensar que quizá hay tres imágenes de Agustín y uno sólo verdadero:

1.3.4.- El verdadero san Agustín es a la vez: *Pastor, Pensador, Amigo* de sus amigos. Buscador de la verdad. El primer pensador de la latinidad. El santo amigo (Machado). El pastor entregado a su pueblo, sin el cual no quiere salvarse. Interioridad, comunidad y misión, resumen su proyecto. Son las tres dimensiones profundas que mueven la comunidad, reflejo de la Trinidad (RI 73): Dios es Misterio, Dios es Amor, Dios es Salvador. El Misterio nos llama a la Interioridad, el Amor a la Comunidad y el Dios Salvador a la misión en la Nueva Ciudad de Dios.

En cada comunidad, las tres dimensiones, de la vida religiosa, son fundamentales, pero en cada caso se viven de una forma concreta según la situación cultural y según las actividades apostólicas que el pueblo nos reclama. Un sano equilibrio, entre los diversos valores de la vida común, con la valentía profética de cada una, ayuda mucho a mejorar la vida religiosa y comunitaria.

¹² MANRIQUE, A. - SALAS, A., *Evangelio y comunidad*. Raíces bíblicas de la consagración a Dios en S. Agustín. M. 1978.

1.4. Los dos o tres motores básicos de la formación agustiniana:

1.4.1. Confianza en Dios: esperanza, optimismo...

“El hombre *era* originalmente bueno”, pero se ha deteriorado. Necesita volver al amor de Dios y escuchar la llamada a la conversión. “Entre todos los pensadores cristianos, ninguno ha respondido a esa llamada con tanta pasión y energía como san Agustín con su *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homini habitat veritas*”¹³. Nadie ha profundizado en el interior del hombre como san Agustín en las *Confesiones*, pero nadie ha hecho una crítica tan dura del hombre como el santo en *La Ciudad de Dios*. Pero, el Doctor de la gracia sabe que donde abundó el pecado esta sobreabundó.

El hombre tiene la luz divina de Dios: “Tú me conoces, y yo querría conocerte como soy conocido”: *De Trin X*, 5. “Nada verdadero digo a los hombres que tú no hayas oído antes de mí, y tú no oyes de mí nada que tú no me hayas dicho antes”: *Conf X*, 1. Hay que conocer nuestra *gran profundidad* que es Dios “*más íntimo a mí mismo que mi misma intimida*”. Él es nuestra fuerza y nuestro futuro. “Nadie puede decir: “No puedo” o “Ya es demasiado tarde”: *Conf. X*, 3. La nueva medida, el impulso interior, es el don de Dios, el Espíritu Amor, concedido no por nuestros méritos, inexistentes por lo demás (*Conf. IX*, 13), sino por su infinita misericordia”.

Y todo eso: “Es como ver el mundo y los acontecimientos de la vida con los ojos de Dios, con su optimismo, justificado por sus posibilidades, que Él transmite a los pobres, a los humildes, a los puros de corazón, a todos los que tienen hambre y sed de justicia: *Conf 9*, 1. Nunca más tristeza, resignación pesante a un destino inmutable, si no esperanza confiada en Quien hace nuevas todas las cosas (*Ap 21,5*), en Quien ha cebado en el mundo el germen de la novedad que nosotros tal vez todavía aguardamos”¹⁴.

1.4.2.- Confianza en el hombre: hacia un sano realismo

El mundo moderno cree en la bondad de la naturaleza humana y su libertad, su deseo de perfección y ansia de responsabilidad. El cristianismo comparte este ideal porque el hombre es creación de Dios: “En su espíritu lleva grabada la imagen de la Trinidad. San Agustín ha estudiado

¹³ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*. Madrid 1998, 19. En adelante ES.

¹⁴ *Mensaje de los Sups. Generales Agustinos para el XVI centenario de la Conversión y Bautismo de san Agustín*, 10.

con máximo rigor las diferentes posibilidades de concebir la imagen de Dios inscrita en el espíritu humano” (*De Trin.* IX, X) (...). “El hombre es sólo por Dios y es *lo que* es por Dios”: ES 15. Conformar la propia libertad a la voluntad de Dios lleva a la perfección del hombre.

También hay que “dejar crecer” hacia la responsabilidad para “llegar a ser lo que se debe ser”. Confiar en la gracia y convencernos de nuestra colaboración con Dios, y de la necesidad que tiene la persona en formación de “pasar de la educación a la auto-educación”. “¿Qué quiere decir que el hombre es responsable de sí mismo? Quiere decir que de él depende lo que él es, y que se le exige hacer de sí mismo algo concreto: *puede y debe formarse a sí mismo*”: ES 141.

“Ser persona quiere decir ser libre y espiritual”. Y esto significa dar forma a la propia vida, con una impronta apropiada. Para san Agustín nuestra forma es Cristo: *De Gn. ad litt.* 1, 9. Dios es la forma del hombre (*Conf.* 13, 32). Así hemos de formarnos y reformarnos. Contemplar la realidad con ojos agustinianos, convertirnos y actuar¹⁵. Ante los valores ideales se precisa una *toma de posición de la voluntad*, para configurar la propia vida de manera consciente y libre. Las cualidades personales facilitan el esfuerzo, con alegría, desde lo profundo del alma. Y ante la dificultad: “Unida a la voluntad divina, la fuerza para querer es infinita”: ES 233.

Dios es nuestra fuerza en la debilidad: “Todo lo puedo en aquél que me conforta” (Flp 4,13; *Conf.* X, 31), porque su fuerza es nuestra nueva identidad; mas no la identidad de todo aquél que comienza a creer de forma exclusiva en su moralismo, estéril y descorazonador, sino antes que nada en la perenne juventud de Dios, pronto a sorprendernos cada día, porque diariamente nos renueva con sus recursos”.

“A esta perspectiva sobre todo debemos convertirnos, a la perspectiva del *don* que serena, rejuvenece y produce esperanza”.

“Es como pasar de la dependencia de la esclavitud (de la debilidad y del miedo) a la libertad. Ninguna meta queda excluida para nosotros y ningún fallo es irreparable” (...) “Es como revivir con nuevo espíritu, más amplio, universal. Mas no, el afanoso y corto producido por nuestro juicio, nuestras envidias, y celos, sino el de Dios, que tiene paciencia y perdona, acoge y no indaga, hace fiesta y quiere que todos participen y nadie permanezca triste por no haber comprendido el amor” (Lc 15; *Dives in Misericordia*, 5, 6)¹⁶.

¹⁵ *Agustinos en la Iglesia*, 25.

¹⁶ *Mensaje de los Sups. Generales Agusts.*, 10

1.4.3. Confianza en las mediaciones, y en las tradiciones amorosas comunitarias, que conforman nuestra historia

La *actividad rectora* del educador debe dejar cada vez más espacio a “*la actividad propia* del educando, para terminar permitiéndole pasar por completo a la auto-actividad y a la auto-educación” y respetar tanto los *límites* del educando como las propias *insuficiencias*: ES 23; PI 29; RI 71. Por una parte la persona es un misterio, pero además “no debemos olvidar que con cada *generación* aparece algo nuevo, no enteramente comprensible para la generación anterior” (...) “Todo ello nos recuerda que el auténtico educador es Dios”: ES 23. Sólo El sabe toda la verdad. “Los educadores humanos no son más que instrumentos en las manos de Dios”: ES 23. Y deben actuar con un gran respeto a la vocación del llamado.

En la vida de algunas personas falta espontaneidad. “En estos casos, el educador debe comenzar volviendo a abrir lo que encuentra cerrado. No le será fácil”: ES 25. La mirada del amor será un buen camino de entrada. La persona se cierra ante la indiferencia, la frialdad, las malas interpretaciones y la curiosidad irreverente. Hay que buscar la comprensión auténtica que no es nada fácil.

La comunidad religiosa, vivida desde la amistad, es, en todo este proceso, fundamental: PI 26-27. “El individuo humano aislado es una abstracción. Su existencia es existencia en un mundo, su vida es vida en común”: ES 245. Y esta pertenece a la “estructura misma del hombre”. Según *Presbyterorum ordinis*, 6: “Ninguna comunidad cristiana se edifica si no tiene su raíz y quicio en la celebración de la santísima Eucaristía, por la que debe, consiguientemente, comenzarse toda educación en el espíritu de comunidad”. “Mientras que en casi todas las congregaciones la vida de comunidad juega un papel privilegiado en todas las etapas (PI 26), para nosotros, agustinos, se encuentra en el corazón de nuestra identidad y nuestro carisma” (RI 76)

Además, según E. Stein, desde el punto de vista pedagógico, “la acción eucarística es el acto pedagógico más esencial: la cooperación de Dios y el hombre, cuyo resultado es la adquisición de la vida eterna”: EP 298. Por la Eucaristía, “cuando hace sacrificio de sí mismo junto con los dones, en sincera actitud sacrificial, el hombre es transformado en Cristo junto con esos mismos dones y se convierte de un modo plenamente real en un miembro vivo del cuerpo de Cristo. Y cuando en la sagrada comunión recibe en sí al Señor, lo introduce dentro de sí, y vive en Cristo y Cristo en él”: ES 297-298. Así nos convertimos en Cristo y formamos su cuer-

po vivo: VC 109: *In Jn. Ev.* 21, 8. Para nosotros los agustinos la Eucaristía es la fuente fundamental de la comunidad de vida en Cristo: *Const.* 88.

En la tarea decisiva de la formación, la comunidad viva, la vida religiosa de calidad, por encima del gran número, siempre pseudo-consolador, resulta hoy imprescindible: “Sin duda alguna, estas comunidades fervientes son, más allá de los veinte siglos que las separan, la trasposición más fiel que actualmente existe de aquellas otras comunidades de los primerísimos tiempos del cristianismo en las que era fácil recordar al Maestro porque varios de sus miembros todavía habían vivido con El”¹⁷.

De ahí, que la comunidad sea esencial como “lugar teológico donde se realizan verdaderamente las personas”, donde la fidelidad a nuestra historia y a nuestra espiritualidad nos pone en sintonía con los nuevos tiempos y la Iglesia del tercer milenio. “De esta fidelidad renace la esperanza de encontrar el entusiasmo (*tamquam spiritualis pulchritudinis amatores*) y aquella comunión (*cor unum et anima una*), que hacen Iglesia y pueden contagiar a los nuevos pobres, gozosos de formar parte de la familia de Dios”¹⁸.

Por lo demás, como es muy bien sabido: “No faltan signos positivos de comunidades acogedoras, capaces de contagiar con su estilo de vida, sobrio y gozoso, en el compartir y en el promover la fraternidad. Son sobre todo esas comunidades las que logran atraer un número mayor de jóvenes, tan sensibles a la coherencia de vida y a los ideales fuertes”¹⁹.

1.5. Una palabra sobre Formación humana

A nosotros, los agustinos, para bien y para mal, nada humano nos es ajeno, según el viejo proverbio recogido por Agustín. Esa es una tradición gloriosa para toda la Orden. La gente nos conoce por nuestra sencillez y por nuestra cercanía. Eso implica también un esfuerzo muy importante en mejorar la formación humana. Es relativamente fácil edificar un precioso edificio espiritual que responda, en la persona, a una satisfacción de carencias, demasiado humanas, pero poco religiosas. Entonces habremos edificado sobre arena.

La Iglesia nos presenta como primera exigencia de la formación, la de encontrar en la persona “una base humana y cristiana”. “Muchos fra-

¹⁷ M. LEGAUT, *Creer en la Iglesia del futuro*. Santander 1988, 199.

¹⁸ *Agustinos nuevos para el tercer milenio*, Cap. Gen. 1995, 4.

¹⁹ *Agustinos nuevos*, 6.

casos en la vida religiosa pueden atribuirse, en efecto, a fallos no percibidos o no superados en este campo. La existencia de esta base humana y cristiana no sólo debe ser verificada a la entrada en la vida religiosa, sino que hay que asegurar las evaluaciones a lo largo de todo el ciclo formativo, en función de la evolución de las personas y los acontecimientos”: PI 33.

No despreciemos la sabiduría secular de la Iglesia. Hoy no hay que dar nada por su puesto y menos lo fundamental. Eso mismo nos dice el *Plan de Formación Agustiniiana*: RI 74-75. Tenemos todos los medios necesarios para conseguir estos objetivos, y debemos utilizarlos adecuadamente, con verdadero amor a la Orden y a los hermanos²⁰.

Por todo esto: Es preciso trabajar para conseguir una verdadera madurez humana que ha de conducir a:

1º. Una identidad propia e integrada, en un proceso dinámico de crecimiento que comienza por la verdadera aceptación de sí mismo. Eso supone un abandono claro de la omnipotencia irresponsable, y de la búsqueda de seguridad paterna o materna.

2º. Una aceptación de los demás, generosa y gratuita, desde la alteridad, el amor y la comunidad, frente al egoísmo del propio grupo de intereses.

3º Una verdadera aceptación del propio mundo, de nuestro tiempo y su historia, frente al cinismo y la desesperanza reinante, sin dejarnos seducir por el utilitarismo o el consumismo²¹.

Hoy no es fácil conseguir esta madurez porque la sociedad y, a veces nuestras comunidades, apoyan las inconsistencias individuales con verdadera complacencia²². Esto hace que las personas no lleguen a interiorizar, realmente, los ideales, ni a desarrollar los valores centrales de la vida religiosa que llevan a superar la dependencia afectiva, el vano exhibicionismo y el sentido de inferioridad.

Es necesario luchar para crear personas capaces de vivir, con gozo y en libertad, una vida comprometida y estable, frente al relativismo indeciso, personas maduras y creativas, con sentido del discernimiento personal

²⁰ La OALA ofrece un excelente material para trabajar la formación humana en *Guía del acompañante*, presentada por la Hna. L. Aliaga, SSJ. Un buen estudio pedagógico de la situación actual puede ver se en: *La postmodernidad a debate, Análisis*, Revista Colombiana de Humanidades 63 (1998) 83-111.

²¹ A. GOMIS, *Madurez humana y crecimiento afectivo*, Vida Religiosa 58 (1985) 197.

²² L. M. RULLA, *Elementos de predicción y criterios de perseverancia vocacional*, Confer 74 (1981) 315.

y comunitario, y religiosos decididos, con entereza y equilibrio, bien fundamentados, frente a la inestabilidad actual²³.

Todo esto debe hacerse mediante procesos que lleven a un encuentro auténtico de la persona con la comunidad religiosa y con nuestro mundo, clarificando las propias vivencias, descubriendo poco a poco y conociendo a fondo los propios sentimientos, en toda su realidad humana más auténtica, con apertura a la propia cultura, con austeridad y disciplina de trabajo, y sentido de equipo, en un ambiente de confianza familiar y de profunda convivencia fraterna.

Conclusión: - *Para una renovación de la Formación hoy*

Para que la Formación actual pueda salir del bloqueo en que se encuentra, debe conseguir, de modo vital y radical, en cada individuo y en cada comunidad, las siguientes experiencias:

- 1.- Ser testimonio viviente y comprometido de la encarnación y la trascendencia frente al egoísmo y el secularismo.
- 2.- Ser testimonio viviente del amor a la oración y la contemplación frente al materialismo y la pragmatismo.
- 3.- Ser testimonio viviente de una comunidad vibrante de fe y amor verdadero frente al individualismo y la insolidaridad.
- 4.- Ser testimonio viviente de la necesidad del seguimiento de Jesús, en profundidad, con su estilo de vida sencillo, frente al consumismo y el culto a lo nuevo y efímero.
- 5.- Ser testimonio viviente del respeto a los ancianos y su sabiduría frente a la exaltación de la juventud y el culto a la productividad.
- 6.- Ser testimonio viviente de la virtud de la esperanza frente al pesimismo y la negación de la salvación a los marginados.
- 7.- Ser testimonio viviente de la misericordia de Dios y del amor de Cristo por los agobiados y oprimidos.
8. Ser testimonio viviente de la colaboración apostólica del hombre y la mujer en el mundo y en la Iglesia frente toda discriminación injusta.
9. Ser testimonio viviente del carisma de los fundadores hoy.

²³ *Encuesta FoRe 97 del DIS, Confer 140 (1997), 685-687.*

10. Ser testimonio viviente del amor infinito de Dios al hombre, pues: “Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único”²⁴.

Algunas cuestiones de método.- La buena armonía y equilibrio de la comunidad de oración, la comunidad de convivencia y la comunidad pastoral facilitan mucho el proceso formativo²⁵. Pero es importante definirse ante el pesimismo ambiental por una:

1.- *Nueva ecología de la convivencia humana.* Redescubriendo el mundo, el hombre y la realidad de la vida como don de Dios, desde el respeto y la alegría²⁶.

2.- *Una nueva imaginación social,* solidaria, pacífica y tolerante, de paz y bien para todos (san Francisco), frente al individualismo y la violencia, con sentido inclusivo de la persona en la comunidad frente al exclusivismo y la marginación social.

3.- *Una nueva forma de resolver los conflictos.* No con un sentido de competición, o independentismo irredento, que nos llevará a una soledad estéril, sino con un deseo de comunión profunda y reconciliación auténtica que nos lleve a autotranscendernos, a superar nuestro egoísmo, y a entregarnos al bien común.

4.- *Una nueva habilidad para vivir abiertos,* para aceptar la novedad, la sorpresa, y los avances y retrocesos que nos presenta la vida. Siempre es tiempo de hacer la voluntad de Dios y nunca debe haber tiempo para oponernos a Dios. Debemos aceptar la vida, la comunidad y a Dios mismo, siempre sorprendente.

5.- *Vivir con sentido de la compasión,* a imitación de Cristo, con sentido fraternal, paternal y maternal. Este sentido de la misericordia divina nos hace sensibles a los seres humanos, especialmente a los marginados, para curar a los que sufren.

6.- *Vivir alegres en la esperanza.* Vivir, plenamente identificados con Cristo, la felicidad de la encarnación. Sentir el amor de Dios en la vida de cada día y, en medio de las adversidades y la cruz, avanzar por el camino Emaús: Lc 24, 13-35.

²⁴ G. ARBUCKLE, *Strategie di crescita nella vita religiosa*. Paoline, Milano 1990, 54-55. Original en inglés.

²⁵ G. ARBUCKLE, *Strategie di crescita*, 72-76.

²⁶ D. COUTURIER, *A Spirituality of Refounding*, en G. A. Arbuckle & D. L. Fleming (Eds.) *Religious life*. Rebirth through conversión. St. Paul. N.Y. 1990, 98-101.

II. Algunas aplicaciones a la formación para la vida religiosa

0. *Las etapas de la formación: algunos puntos críticos*

0.1. Prenoviciado. El fin de Prenoviciado es facilitar una preparación adecuada para hacer el Noviciado. De ahí la necesidad de atención a la persona, para ver cómo viene al Noviciado, en su situación humana, religiosa, moral y cultural: PI 42, RI 86. El Prenoviciado debe conseguir:

- 1) Un mejor conocimiento de la persona y su propia identidad
- 2) Una profundidad más auténtica de la experiencia cristiana
- 3) Una aceptación positiva y gozosa de la propia vocación religiosa
- 4) Una experiencia adecuada de la comunidad agustiniana y sus tareas apostólicas.

0.2. Noviciado: Es un momento especial para cultivar la vida del Espíritu: RI 95. Además de afianzar el entusiasmo por los grandes ideales, hay que entrar en los problemas de cada persona, y prevenir 'el efecto túnel'. Los especialistas explican así el 'síndrome del túnel': En una congregación religiosa se tenía la impresión de que el programa de formación del noviciado era excelente y los novicios profesaban con signos evidentes de crecimiento auténtico. Pero su programa no parecía funcionar cuando llegaban los estudios universitarios y la experiencia pastoral.

Los expertos han descubierto que lo que sucede es más bien que los candidatos pasan los primeros años de la vida religiosa y de formación como quien atraviesa un túnel de lavabo, donde quedan limpios por fuera, pero sin cambio interior auténtico. Los problemas en vez de afrontarse se callan o se enmascaran. Lo mismo pasa con la interiorización de los valores en gratuidad y generosidad²⁷. La experiencia de la vida pondrá luego al descubierto abundantes inconsistencias.

0.3. Profesorio. El tiempo de votos temporales, es la comunidad en acción, celebración, convivencia, oración, estudio y apostolado. Es preciso caminar hacia una formación integral e integradora que descubra el profetismo de la consagración y los votos.

Una dificultad muy importante, en la formación actual, proviene de pensar y hacer creer que *con la primera profesión ya se ha conseguido todo y se ha terminado todo*. La Iglesia establece una norma que parece ser sistemáticamente olvidada o despreciada por todas las Congregacio-

²⁷ L. M. RULLA, F.Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*. Torino 1977, 188-9.

nes: “La celebración litúrgica distinguirá con cuidado la profesión perpetua de la profesión temporal que debe celebrarse 'sin ninguna solemnidad particular'. Esa actitud es lo que llama un autor actual: La existencia como plenitud de la excelencia²⁸. Así se da la impresión que uno ya es tan bueno que no puede mejorar. Por tanto la Formación es un puro trámite inútil.

Si alguien dice lo contrario, será un impertinente que se dedica a buscar falsos problemas. En ese caso, el joven religioso se declara víctima de la institución formativa o de tal o cual formador, se convierte así en un mártir autoproclamado a quién, sin responsabilidad alguna por su parte, todos deben cosas, por lo que se niega a crecer y poner el esfuerzo que debe conducir su desarrollo más allá de su mundo infantil²⁹.

Esta situación neutralizadora de la formación hace que se facilite mucho el 'todo vale' y la *indecisión* ante nuevos compromisos como la Profesión solemne o la Ordenación sacerdotal. Y, entonces, se plantea el problema de saber si estamos ante personas simplemente inseguras o más bien hipotecadas. Según Marcia, la identidad de la adolescencia, *aunque no limitada a ella*, tiene cuatro características:

“a) *moratoria*, estado propio de personas atrapadas en plena crisis de identidad, debatiéndose con cuestiones ocupacionales y/o ideológicas, con un vago compromiso personal;

b) *difusión de la personalidad*, típica de aquellos adolescentes y jóvenes que, habiendo pasado por una experiencia o período de toma de decisiones, siguen irresolutos sin situarse en una dirección vocacional e ideológica;

c) *hipoteca (forclosure)*, estatus de identidad de aquellos individuos ya comprometidos en posiciones ideológicas y profesionales, pero impuestas o elegidas por los padres, más bien que adoptadas por propia decisión;

d) *el logro o realización de identidad*, estatus de las personas que, habiendo vivido un período de crisis y de opción, se hallan ya enderezadas a metas vocacionales e ideológicas bien definidas³⁰.

No es una vana cuestión que, al hablar de la pedagogía de la obediencia, la Iglesia advierta que: “para darse en obediencia, es preciso ante todo existir. Los candidatos necesitan salir del anonimato del mundo de la técnica y reconocerse y ser reconocidos como personas, ser estimados y amados”: PI 15.

²⁸ A. FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*. B. 1987, 2ª.

²⁹ P. BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*. B. 1996, 2ª.

³⁰ M. CARRETERO, *Teorías de la adolescencia*, en A. Marchesi, y otros, *Psicología evolutiva*. 3ª. Adolescencia, madurez, senectud. AU, M. 1986, 2ª, 113.

Otra dificultad que afecta al proceso formativo es el mesianismo juvenil y su práctica pastoral. Algunas personas, cuando vienen a la vida religiosa o desean ser sacerdotes no parecen buscar tanto *seguir a Cristo* como prepararse a *ser Mesías*. Este tipo de individuo busca “un camino personalísimo e inédito inspirado en aquellos pasajes de la vida de Jesús que pueden ser leídos (mal leídos) en clave de protesta antiinstitucional; evangelio se hace coincidir con anticonvencionalismo, verdad con sinceridad, etc. No viene a prepararse para presbítero sino para mesías” (...) “está incapacitado para representar a otro (¡no le hagáis embajador (ni de Cristo) que fastidia la embajada!)”³¹.

Estos personajes, con una conciencia demasiado clara de ser distintos, únicos, mesiánicos, creadores, heroicos, marchan en carro triunfal, con tambores de auto-bombo incorporados, con mucha indefinición y poca determinación. Su infierno es el anonimato, la normalidad, y el color gris ordinario de la vida de cada día, que les hace suspirar por una vida religiosa llamativa que no acepta la humildad de Cristo que se anonadó a sí mismo y se hizo pobre por nosotros “actuando con un hombre cualquiera” y “pasando por uno de tantos”(Filp 2,7-8).

1. Formación en la vida de Oración (Fowler)

1.1. Estadio de fe infantil y oración. El niño recibe la fe de sus padres y parientes como una parte más de su herencia. El niño, ya mayorcito se convierte en satélite de los padres para conseguir lo que quiere, y cuando no lo consigue pierde la fe. En ocasiones, la idea de un Dios todopoderoso y el deseo de omnipotencia se unen para crear una especie de ilusión de perfección infinita. La persona desarrolla una omnipotencia infantil, completamente fuera de la vida real, sin sentido de la generosidad ni de la gratuidad (VC 104). Surge aquí como un deseo inútil de una falsa omnipotencia³².

Por desgracia, algunos todavía viven una religión del miedo y creen en el Dios de la expiación insaciable y la violencia religiosa (R. Girard). Ven a Dios como un ser justiciero, sin piedad ni misericordia, inagotable en sus exigencias. Quizá es un yo ideal que no quiere bajar del trono y se

³¹ L. TRUJILLO, *Aproximación valorativa a la espiritualidad de los sacerdotes diocesanos*, en *La formación espiritual de los sacerdotes según Pastores dabo vobis*. M. 1995, 33-34.

³² A. CENCINI, *Vivere riconciliati*. Aspetti psicologici. Bologna 1989, 4ª, 12.

está autodestruyendo. Esto es también un dolor enorme e inútil para la persona, y debemos ayudar con paciencia y sabiduría.

Otros, en el extremo contrario, viven a Dios como a una abuela: Todo lo que hacen lo hacen siempre bien. La abuela me da caramelos, me quiere mucho y para ella nunca hago nada malo. Por tanto, el que me corrige es porque me quiere mal.

1.2. Estadio de la fe mítica literal. Es una fe adolescente, aprendida de memoria. Se trata de un conjunto de 'historias' que hablan de una gran aventura. El sentido literal se toma como algo dogmático que ante los cambios culturales, va a crear graves problemas. La fe se acepta por la autoridad de las personas que han contado la historia sagrada. No hay experiencia personal de la fe³³.

1.3. Fe joven en grupo y oración. Esta fe proviene del hecho de pertenecer a un medio cultural o a un grupo concreto. La oración es una experiencia de amistad que nos sumerge en el grupo. Aquí la oración tiende a la auto-adoración. Durkheim decía que la religión es un acto por el que el grupo se da culto a sí mismo. La fe, en la primera juventud, depende mucho de un grupo concreto y de un ambiente cultural determinado: Uno cree porque el grupo cree, las razones para creer nunca son analizadas³⁴.

Paul Vitz ha escrito sobre la religión como psicología del culto a sí mismo³⁵. La religión como autocomplacencia y auto-realización permisiva lleva a la desintegración de la persona, la familia, y la comunidad. Así el hombre se hace un diosillo. O. González de Cardedal ha criticado un cristianismo que cree más en sí mismo que en Dios, confía más en sí mismo que en Dios, se ama más a sí mismo que a Dios, y se adora a sí mismo, en lugar de Dios, lo que es una idolatría. El individualista, vive en su globo celestial y busca un Dios como 'exaltación de su yo'³⁶.

Así se crea un idealismo entusiasta que se volatiliza cuando falla la recompensa. Es la personalidad hipotecada. Hay un culto al grupo, del que todo se espera, porque implica compañerismo, hacer cosas, divertirse juntos, atención personal y preocupación por los demás. Al desintegrarse el grupo se pierde la fe.

³³ G. ARBUCKLE, *Out of chaos. Refounding Religious Congregations*. Paulist Press. N.Y. 1988.

³⁴ J. W. FOWLER, *Stages of faith: the Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. Citado por G. Arbuckle, *Understanding Refounding and the Role of Conversion*, en G. Arbuckle & L. Fleming (Eds.) *Religious Life*, 67-68.

³⁵ P. VITZ, *Psicología e culto di sé*. Bologna 1987, 70, 101.

³⁶ R. N. BELLAH, S.M. TIPTON, *Hábitos del corazón*. AU, M. 1985, 301.

1.4. Fe adulta individual y oración. Aquí la fe o se personaliza o se evapora. El joven religioso se da cuenta que tenemos un amigo que nos ama, y su nombre es Jesús. Entonces, se cumple la experiencia de que orar es 'tratar de amistad' como dice santa Teresa. Y el cristianismo se vive como la historia de una amistad³⁷. Pero hasta llegar a este momento, en el proceso de personalización, se comienza por rechazar esquemas impuestos y tradiciones recibidas sin asimilación personal. Se tiende a polarizar la fe, de modo radical y exclusivo, entre amor de Dios o amor al prójimo, fe o libertad, razón o revolución, oración o acción social, conformismo o rebeldía.

1.5. Fe madura integrada y oración. Amor incondicional y entrega serena y profunda. Es una fe equilibrada en su plenitud. La persona sabe integrar todos los valores la vida cristiana: amor propio y amor al prójimo, amor a Dios y amor fraterno, oración y compromiso social. Aquí la fe se vive con una profundidad más plena, llena de la paz el alma, y desarrolla una relación de intimidad con Dios. Pero aún quedan muchos miedos, y falta generosidad, gratuidad y entusiasmo.

1.5.1. Fe plena que es confianza en Dios y en el mundo. Aquí la persona reconcilia totalmente oración y acción, yo y los otros, fe y razón, Dios y mundo. Hace concretos los imperativos del amor y la justicia, y remueve nuestros pobres criterios de 'normalidad'. Nace así una personalidad fuerte, con profunda paz interior, basada en la compasión y la acción por la justicia que surge de la unión amorosa con Dios. Ejemplos para nosotros pueden ser san Francisco de Asís, o santo Tomás de Villanueva. En nuestros días, podemos señalar a Ch. de Foucauld, Merton o la Madre Teresa, profundamente orientados a Dios desde la libertad individual y el compromiso social. No es fácil alcanzar esta meta.

2. Formación para la vida de Comunidad

2.1. Las edades de la comunidad y la comunidad por edades

La comunidad religiosa, como la comunidad cristiana, no siempre se ha vivido del mismo modo, ni con los mismos acentos.

Así, vemos que en la *Edad Antigua*, en los primeros tiempos del cristianismo, hay una comunidad ideal carismática, en la que todos viven para todos, con gran libertad y entusiasmo, y ponen todo en común (Hch 2, 44-

³⁷ S. GALILEA, *La amistad de Dios*. El cristianismo como amistad. M. 1987.

47). Es la edad de oro de la comunidad. A veces se ve esa primera comunidad cristiana como carente de problemas. Esta visión de la comunidad no presenta objetivamente la realidad. Y crea un ideal excesivamente idealista.

En cambio, en la *Edad Media*, la comunidad es mucho más sistemática que carismática. Parece que todos hacen lo mismo y de la misma manera. Los horarios, las actividades y las celebraciones comunes unifican todo el grupo. El ideal está muy alto y nadie puede discutirlo. Aquí la rutina es el mayor peligro para la comunidad que puede convertirse en una realidad mecánica, sin espíritu y sin alma. La estructura se impone a todo y las personas no crecen. Esto es lo que sentían bastantes religiosos antes del Concilio Vaticano II.

La comunidad, en la *Edad Moderna*, será una comunidad de acción, pues la modernidad es actividad. En esta comunidad lo importante es el trabajo, la misión, el apostolado. No interesa tanto la persona o la comunidad como su acción eficaz. Es un tipo de comunidad que va a quemar mucho a la persona, pues le falta interioridad y amor. Ha sido un tipo de comunidad frecuente en el postconcilio.

La comunidad, en la *Edad Contemporánea*, intenta integrar todas las dimensiones fundamentales de la vida religiosa. Se busca sentido humano auténtico, cultivo de la oración y la vida interior, amor a la convivencia y a la vida de amistad, y también un sentido profundo de la misión³⁸. Así queremos hoy la nueva comunidad, integrada e integradora, desde el personalismo agustiniano y la libertad liberadora.

Por otra parte, en todo proceso formativo, la edad de la persona también cuenta mucho. Para el religioso joven la comunidad es como un mito que lo invade todo, la persona de edad madura tiende más al individualismo y a centrarse en su trabajo. La persona mayor puede tener la tentación de aislarse y mirar sólo al pasado. Todos necesitamos generosidad y gratuidad para valorar las distintas dimensiones de la vida religiosa y no quedarnos sólo con un aspecto de la misma, por importante que sea. La vida de comunidad no es sólo vida de oración, ni sólo convivencia, ni mero apostolado.

2.2. La vida de comunidad y sus diversos acentos

La vida de comunidad no siempre se ha vivido igual, ni ha tenido la misma función, en la vida religiosa, a lo largo de su historia. En algunos

³⁸ *La Vida Fraternal*, 66-86.

momentos se ha insistido sobre todo en la dimensión *ascética* de la comunidad: la comunidad requiere un espíritu de sacrificio que nos purifica e integra, *velis nolis*, en la vida religiosa. La comunidad es la máxima felicidad y también la máxima penitencia³⁹.

Otra forma de vivir la comunidad es la comunidad *apostólica*, o comunidad para la misión. En ella lo único importante es la misión. La comunidad no surge, ciertamente, para encerrarse en sí misma, pero tampoco es un simple medio de la misión porque entonces, las personas serán instrumentalizadas. Puede que incluso vivan solas, aisladas, aunque con una misma idea y un mismo compromiso con la misión. Es la clásica comunidad apostólica, jesuítica, de otro tiempo.

La comunidad de *convivencia* es hoy la más celebrada. En ella se valoran mucho la calidad de las relaciones humanas según la vida evangélica. Aquí la comunidad es el primer apostolado pues es la vida apostólica⁴⁰. El diálogo, la comunicación de la fe y la experiencia de la vida son de capital importancia⁴¹.

Por otra parte, hay comunidades con una estructura muy fuerte y poco espíritu, y hay comunidades con mucho espíritu y una estructura muy débil. Cada una de las opciones tiene sus propios problemas. Del mismo modo, en unos lugares se promueve sobre todo la creatividad, el individuo, la iniciativa, el sentido de futuro, mientras que en otros se valora más bien el comunitarismo, la identidad, el pasado y la subsistencia⁴². A unos les invade el comunitarismo y a otros el individualismo, pero hay que buscar un camino intermedio donde la persona y la comunidad puedan encontrarse en paz por un impulso de crecimiento mutuo que ayude a estas dos dimensiones del ser humano⁴³.

2.2.1. *El análisis del crecimiento moral en Kohlberg y su aplicación a la vida de comunidad*

Para llegar a una verdadera vida de comunidad es necesario pasar del entusiasmo comunitario a la vida comunitaria, de la comunidad ideal a la entrega a la comunidad, de la vida en comunidad al servicio de la comunidad, del mártir autoproclamado al realismo de la *convivencia*, y del

³⁹ *La Vida Fraternal*, 28, 38.

⁴⁰ *Agustinos en la Iglesia*, 10.

⁴¹ G. ARBUCKLE, *Understandig Refounding*, 74.

⁴² G. ARBUCKLE, *Strategie di crescita*, 208.

⁴³ *La Vida Fraternal*, 25.

santo individualista al hombre comunitario, mediante la conversión al Dios de la comunión.

Para eso, es preciso que la persona vaya creciendo en su dimensión moral y religiosa. Kohlberg y Loevinger han descrito diversas etapas de desarrollo, personal y moral, que podemos traducir, con ciertas adaptaciones, a nuestra vida:

1. En la comunidad más elemental, la persona actúa por *temor* y *miedo* o por búsqueda de placer. Así crea una comunidad en la que busca gratificación, por una parte, y huida de lo que no es agradable, por otra. Se trata de una vivencia comunitaria elemental que funciona por temor al castigo o por conseguir *recompensas*.

2. En la comunidad de cumplimiento, se mantiene la ley y el orden, porque así está establecido, pero sin ir más allá ni poner alma en la vida. Se respeta el pacto social, porque así está mandado, pero falta vivencia interior y amor comunitario. Se hace lo que hay que hacer porque todo está bien ordenado. Pero este orden no tiene vida.

3. La comunidad de la imagen. La persona actúa como se espera de ella, tiende a mantener su imagen y hacer lo que se le pide. La custodia de la imagen hace los comportamientos. Se hace lo que todos hacen, siempre que haya recompensa, pero se rompe el contrato cuando ya no beneficia o el grupo no me refleja como quiero que se me vea y entienda. La falta de respuesta del grupo conduce a la rebeldía y al hundimiento vital y religioso. La persona carece aún de verdadera interioridad y de convicciones propias.

4. La comunidad interiorizada, es un paso más adelante que ya no es tan convencional. Hay un respeto a las normas que no es temor ni cumplimiento sino sentido comunitario de un patrimonio común de tradiciones amorosas. Es una experiencia de grupo que vive valores comunes y una mística comunitaria. La responsabilidad se va imponiendo, por las propias convicciones, pero la gratuidad y la generosidad tienen aún poca fuerza.

5. La comunidad integral e integradora, es la comunidad que buscamos y que tenemos por ideal a realizar. En ella la persona crece con su

ideal de generosidad y gratuidad, de desprendimiento y compromiso, de sencillez y profundidad. La mística es ahora la vida, la fe viva que se encarna en la vida concreta de oración, de comunidad y apostolado. La libertad personal y la acción comunitaria se completan mutuamente. Autonomía e institución se enriquecen plenamente.

2.2.2. Algunas cuestiones de método en la formación comunitaria

Hoy todos estamos de acuerdo sobre ciertos modelos de comunidad que no debemos proponer⁴⁴. Este es el caso de los modelos *autoritarios* que conducen a una falsa interiorización e integración de la vida religiosa, a una sumisión excesiva y a una obediencia ficticia. Lo mismo hemos de decir de los modelos libertarios o *asamblearios*⁴⁵ que no forman a la persona ni le ayudan a integrar su vida con libertad, sencillez, amor y laboriosidad, y una sana disciplina.

También debemos tener cuidado con las comunidades muy *adaptadas* a la situación social, de las felices clases medias, que toman por el mismo Evangelio lo que todo el mundo hace, aunque sea muy poco evangélico. En cuanto a las *comunidades insertas*, en medios difíciles de marginación e injusticia, que tienen una gran riqueza vocacional (VC 82), debemos cuidarlas mucho, para que no dañen el proceso formativo, como nos advierte la Iglesia (PI 28), especialmente cuando se convierten en comunidades demasiado conflictivas e incluso *antiinstitucionales*.

Pero, sobre todo, queremos llamar la atención sobre las *comunidades 'como sí'* y la *comunidad 'incubadora'*, porque pueden parecernos válidas, pues viven de un modo 'políticamente correcto', pero explican bastante bien algunos procesos extraños, a los que se ha referido C. Boff, y que vemos en abandonos muy tempranos y repentinos.

- **Las comunidades como sí**, son comunidades flexibles y actuales, bien adaptadas al medio social, y con espacios internos cálidos y armónicos que si fallan crean protestas. La autoridad es bien aceptada mientras defiende los propios intereses. Sus proyectos comunitarios son utópicos e inconcretos, y suelen cumplirse poco. Pero para actuar así, siempre hay muy buenas disculpas.

Las personas no han entrado, a fondo, en su propia vida ni han hecho una verdadera experiencia de Dios. No hay personalización de la formación ni auténtica responsabilidad. Se pide más libertad pero se responde poco. No hay confianza verdadera. Las compensaciones afectivas son aquí

⁴⁴ Encuesta FoRe 1997, 700-706.

⁴⁵ *La Vida Fraternal*, 24.

algo frecuente: reproches a los demás, individualismo, murmuración, secretismo, relaciones difusas y confusas, confusión de papeles pastorales, amiguismo, búsqueda de padre, madre y abuela...

Es necesario analizar abiertamente la situación y entrar en los problemas, animar a asumir la propia vida y las propias responsabilidades y caminar hacia un “Dios Padre/Madre que nos conoce y acoge para sanarnos de todas nuestras heridas y mostrarnos el camino de la verdadera trascendencia y fecundidad”⁴⁶.

- **Las comunidades incubadoras** son comunidades con una actitud individualista ante la vida y una imagen de Dios difusa. La comunidad se busca como grupo de *amigos* para vivir su satisfacción, armonía y bienestar. Se hace un reduccionismo absoluto de los demás valores. El centro no es Dios y su Reino, sino el bienestar y la realización personal.

La verdad es que son comunidades que “a primera vista” quedan bien. Valoran la formación, son amantes de todo lo comunitario, incluso tienen oraciones cálidas y afectivas, y son muy de estar todos juntos. Valoran la acogida como lo más importante, pero tienen una idea bastante subjetiva de la vida religiosa.

Encajan mal el conflicto y las estructuras establecidas. No soportan la cruz ni la contrariedad. Buscan excesiva satisfacción en las relaciones y sienten miedo ante las diferencias. El sentido de dependencia y reactividad infantil está todavía muy presente. No saben lo que es trascenderse y cultivan el egocentrismo⁴⁷.

En estas comunidades se mantiene “la fantasía del amor incondicional y el idealismo etéreo, por lo que las relaciones de dependencia, celos, la envidia, el control a base de silencio, la persecución de unos a otros y la queja por lo no recibido exigen muchas horas de reuniones. Conflicto es todo aquello que no ayuda a conseguir lo que deseo” (...) “Ni el realismo de la vida, ni la fuerza de voluntad, ni la aceptación de la soledad, indispensable, son experiencias familiares y practicadas”.

“La misión interesa en cuanto gratifica y se abandona en cuanto resulta amenazante. Se consume vida religiosa y trato con Dios, pero no se hace experiencia vital. En estas comunidades se pretenden saldar muchas hipotecas de amores e ideales abortados en la infancia y juventud. Lo peor es cuando pasan los años y todavía estamos ahí”.

“La solución pasa por una maduración lenta y realista. Por la necesidad de diferenciarse y afirmarse en la propia identidad personal y sexual;

⁴⁶ L. ARRIETA, *Convivir con la afectividad*. VI. 1992, 2ª, 46.

⁴⁷ L. M. RULLA, F. Imoda, J. Riddick, *Struttura psicol.* 186.

por entender que la experiencia vocacional no se inscribe en parámetros de bienestar personal, en los que Dios por su bondad no se mete para nada, sino en el don de Dios que nos capacita con vocación de amor y nos invita a compartir su proyecto de Reino⁴⁸.

3. Formación para la Misión

Para que la experiencia pastoral lleve al crecimiento del apóstol es preciso pasar: del entusiasmo teórico al trabajo pastoral, de la pastoral que arregla todo a una pastoral responsable, del servicio a los laicos a la comunión con los hermanos creyentes, del pastor único omnipresente a la comunidad de comunidades. Del complejo de Mesías a seguidor de Jesús, el Buen Pastor del pueblo de Dios. Se trata de reforzar la identidad del apóstol para que pueda convertirse en presencia de Cristo entre los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

A este fin, hemos de promover comunidades bien definidas, en su espiritualidad carismática y su coherencia interna, de modo que no se dañe “la identidad y la unidad del mismo Instituto y la unidad de vida de cada uno de sus miembros”⁴⁹. Pero, además de evitar la confusión 'hacia fuera', es necesario promover la identidad personal del religioso, de modo que sepa actuar, siempre, como tal y desde la comunidad, a la que se confía la misión, y quede reforzado su sentido de identidad y pertenencia.

3.1. La identidad humana hoy

El hombre es un buscador de amor, por la insatisfacción de su corazón, y de verdad ante la inseguridad de la vida. Con frecuencia, suele encontrar un padre o/una madre buena que iluminan su camino. Pero, a veces no hay tanta suerte, y los problemas se enmascaran, en el dogmatismo o en el relativismo, para huir de la realidad. Así, la persona falsifica su vida y confunde su camino.

En ocasiones, en esa búsqueda de seguridad, a toda prueba, se trata de conseguir un padre protector, al que se somete incondicionalmente, o una madre super-protectora que anula su personalidad a cambio de afec-

⁴⁸ L. ARRIETA, *Convivir* 50.

⁴⁹ *La Vida Fraternal* 62 c.

to y amor. Entonces la identidad humana y pastoral se encuentra en grave peligro⁵⁰.

3.2. La identidad cristiana de los religiosos jóvenes

El religioso joven necesita encarnarse sin miedo. Tiene que nacer de nuevo, para hacerse un ser autónomo y libre, que pueda sentirse amado incondicional y gratuitamente, pues “Cristo da a la persona dos certezas fundamentales: la de ser amado infinitamente y la de poder amar sin límites”⁵¹. Anunciar esta buena noticia, convencidos de que es una buena noticia, y anunciarla con preparación y competencia es algo fundamental. Esta actitud juvenil, integrada en su tiempo y en su edad, es hoy mucho más necesaria para que pueda crecer un nuevo estilo pastoral que consiste en animar, dar vida, dar aliento, ser profeta de nueva vida (VC 84-95) y reconocerse cristiano como alma del mundo (*Carta a Diogneto*).

3.3. Problemas de identidad en los religiosos jóvenes

El religioso joven está enamorado de su juventud. Pertenece a un grupo muy valorado y envidiado por toda la sociedad. Le cuesta abandonar la cresta de la ola juvenil. Además pertenece a una generación que es la suya y acepta incondicionalmente. Cuando hay conflicto entre juventud e identidad religiosa la situación se complica.

A veces, el joven religioso, se centra mucho en los ideales de su juventud y no es capaz de transmitir, con claridad, la experiencia cristiana y religiosa de su vida. Y puede quedarse más en un animador de tiempo libre que en un agente de pastoral misionera. Este joven religioso libra una dura batalla, entre el sentido 'común' y el sentido evangélico, en la que: “Decantarse y definirse sin desarraigarse le resulta especialmente costoso. Algunas secularizaciones demasiado tempranas y demasiado fáciles pueden tal vez explicarse desde esta 'doble pertenencia’”⁵².

⁵⁰ J. L. DEL MORAL, Director de Misión Joven, *La Pastoral en la Formación Inicial*. Valladolid 1. S. 1999. B. Goya, *Formación integral a la vida consagrada*. M. 1998, 165-191.

⁵¹ *La Vida Fraterna*, 22.

⁵² J. M^a. URIARTE, *Presbíteros Jóvenes: Asumir espiritualmente su nueva identidad*, en *La form. espir. de los sac. según PDV*, 83.

3.4. *Para realizar una pastoral con garantías*

Es preciso recuperarse de la 'pérdida del sentido del misterio' y de 'la debilidad de la cultura de referencia' con una experiencia gozosa de Cristo (EN) que evite la indefinición, el narcisismo, el pragmatismo paralizante, la falta de entusiasmo y convicciones, y renueve el amor a la 'belleza espiritual' (*¡tarde te amé, belleza infinita!*) que iluminó a los santos de todos los tiempos, más allá de los pequeños intereses vitales.

Para eso, es necesario el diálogo, la oración como experiencia de amistad con Dios, la vida consagrada como opción radical y profética con memoria social, sentido de libertad y de los grandes ideales encarnados en la vida concreta, la comunión y el acompañamiento personal que 'permita al máximo la apertura y la confianza' (Cencini) y que anime a soñar de nuevo un futuro ilusionante.

3.5. *Algunas cuestiones de método*

Es necesario que la pastoral sea verdaderamente comprometida para los candidatos y no un mero divertimento⁵³. Por tanto, debe estar realmente planificada "con el apoyo de los formadores y otros especialistas en el tema" (RI 104- 105), y debe hacerse de un modo "gradual": RI 104. Además, no debe perturbar los estudios, que son fundamentales en la formación actual para la interiorización carismática de la vida religiosa, aunque estos deban orientarse siempre con sentido pastoral: RI 103.

Dado que el acompañamiento personal es "el principal instrumento de formación" (VC 66) la revisión, en diálogo personal, del proyecto pastoral, debe hacerse regularmente. Y dado que todo apostolado está encomendado a la comunidad, la revisión comunitaria del proyecto pastoral debe ser algo frecuente: RI 106, 110.

Para facilitar a los profesos de votos temporales una preparación adecuada en los diversos campos de la pastoral conviene organizar encuentros periódicos con religiosos que ya trabajan en esos campos de apostolado, señalados en nuestras Constituciones: *Const.* 157-199. En este mismo sentido conviene facilitar experiencias apostólicas, en los distintos campos de apostolado, ya en la propia cultura ya en otras diversas: RI 110-112.

Finalmente es preciso recuperar el sentido agustiniano del *estudio* como alimento de nuestra vida religiosa, comunitaria y apostólica. Como

⁵³ G. ARBUCKLE, *Strategie di crescita*, 222-229.

nos ha recordado recientemente el Papa: “Pero, más allá del servicio prestado a los otros, la vida consagrada necesita también en su interior un *renovado amor por el empeño cultural*, una dedicación al estudio como medio para la formación integral y como camino ascético, extraordinariamente actual, ante la diversidad de las culturas. Una disminución de la preocupación por el estudio puede tener graves consecuencias también en el apostolado, generando un sentido de marginación y de inferioridad, o favoreciendo la superficialidad y ligereza en las iniciativas”: VC 98.

Este escrito que ahora publicamos, fue, inicialmente, una Conferencia pronunciada, en el Congreso Internacional de Formadores Agustinos celebrado en Roma y S. Gemignano, el 5.7.1999, y ha sido revisado para actualizarlo. Ahora, cobra una importancia especial la aportación del *personalismo antropológico agustiniano* de la gran pensadora Edith Stein, canonizada por el Papa Juan Pablo IIº, con su nombre de vida religiosa: sor Teresa Benedicta de la Cruz.

En efecto, como ya quedó dicho más arriba, para Edith Stein, el hombre “*puede y debe formarse a sí mismo*” (ES 141), ya que, en la voluntad humana, “unida a la voluntad divina, la fuerza para querer es infinita”: ES 233. De ahí, la importancia de favorecer “*la actividad propia* del educando, para terminar permitiéndole pasar por completo a la auto-actividad y a la auto-educación”: ES 23. “*Todo ello nos recuerda que el auténtico educador es Dios*”: ES 23. Los hombres somos sólo sus mensajeros, que no es poca cosa ni nada desdeñable. Y, que *la confianza en Dios y la confianza en el hombre y en las tradiciones amorosas comunitarias* que configuran nuestra historia son decisivas en toda formación humana y religiosa, como decía Edith Stein.

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

Sentimiento, realidad y belleza: un acercamiento a las ideas estéticas de Xavier Zubiri

1. *Planteamiento del problema: una investigación exclusivamente centrada en la belleza*

A. Ferraz Fayos, en su monografía *Zubiri: el realismo radical* (1995), afirma que, sin lugar a dudas, existe “una filosofía zubiriana”, y que dicha filosofía se articula en torno a tres “ideas matrices”: la “*idea de realidad*”, la “*idea del conocimiento*” y la “*idea del hombre*”, de las que parte Zubiri para abordar los problemas más específicos de Dios, el mundo, la esencia, las relaciones entre sensibilidad y entendimiento, o entre razón y verdad, así como aquellas cuestiones que tienen que ver con la sociedad, la historia, la moralidad o la religión¹.

Si Zubiri hubiese leído este comentario sobre su filosofía, seguramente hubiese estado de acuerdo con él, pero habría detectado una importante ausencia en la serie de conceptos mencionados: no se cita entre ellos, en efecto, el problema de lo bello, que, ha indicado Diego Gracia, constituye uno de los ejes básicos de su pensamiento². En el presente artículo me propongo profundizar en los puntos fundamentales de la estética y la teoría del arte zubirianas, enlazándolos primero con otras propuestas estéticas, para pasar luego a estudiar qué relación existe entre las ideas planteadas en este terreno por el filósofo vasco y el resto de su sistema, haciendo especial hincapié en los vínculos que establece Zubiri entre el concepto de “belleza” y los demás trascendentales.

¹ Cf. FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: el realismo radical*, Ed. Pedagógicas, Madrid, 1995, p. 9.

² Cf. GRACIA, D., “Introducción” a LÓPEZ ARANGUREN, J. L., *Ética y estética en X. Zubiri*, Trotta / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1996, p. 13 y ss.

Zubiri se ocupó de analizar el problema de la estética en el Curso “Reflexiones filosóficas sobre lo estético”, impartido los días 15 y 22 de abril de 1975³, y recogido actualmente en la Tercera Parte del volumen titulado *Sobre el sentimiento y la volición*, publicado por la Editorial Alianza en 1992, en colaboración con la Fundación que lleva su nombre.

Desde la *Introducción* al citado Curso, aclara Zubiri que su objetivo es analizar el fenómeno estético, interpretando el término “estético” como sinónimo de “lo bello”, aun siendo consciente de que ambos términos no resultan en modo alguno equivalentes. También indica explícitamente que su estudio no se ocupa del problema del arte, por considerar que el término “belleza” trasciende con mucho el arte propiamente dicho (ya que incluiría tanto la belleza natural como la belleza artística), y porque tampoco está claro que la belleza sea el objeto fundamental del arte⁴. Su objetivo, afirma, es únicamente “preguntar qué es lo que se entiende al decir de algo que es, pura y simplemente, bello”⁵: no se trata, por tanto, de analizar ni las cosas bellas, ni un determinado “canon de la belleza” (por ejemplo, el “canon” de Policleteo o Praxiteles), sino única y exclusivamente de averiguar sin más en qué consiste que algo sea bello; la concreción de la belleza, es decir, “qué cosas son bellas, cómo lo son y cuándo”, son temas que Zubiri decide pasar por alto en su indagación.

Añade, asimismo, que para él la reflexión estética no se centra, en principio, en la reflexión sobre la obra de arte –aunque, infiel a su propósito inicial, abordará también este punto, más avanzado el curso–, sino que implica más bien una indagación sobre el sentimiento estético, “o, más exactamente, [sobre] cómo afecta estéticamente la realidad al sujeto”⁶. Como estamos viendo, se trata de un planteamiento que opta decididamente por una visión *ahistórica* y *trascendental* de la belleza; una perspectiva que busca indagar cuáles son las estructuras fundamentales de tal categoría, con independencia de cualquier circunstancia histórico-social concreta en la que ésta pueda aparecer. Aunque es evidente que un enfoque tan reductor merma el potencial hermenéutico de la investigación zubiriana, considerado desde otro punto de vista, tiene la ventaja de asegu-

³ La noticia la recoge el diario ABC de fecha 25-04-1975, p. 35: “Xavier Zubiri en la Sociedad de Estudios y Publicaciones pronunció su Segunda lección sobre filosofía de la estética”.

⁴ ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición* (SV), Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1992, p. 323.

⁵ *Ibidem*.

⁶ BORREGO, J., “Estética en X. Zubiri”, en: <http://usuarios.lycos.es/javierborrego/private/trabajos/esteticazubiri.html>, p. 2.

rarle un grado de universalidad y profundidad muy amplio⁷: Zubiri no trata, en efecto, de presentar una estética hecha a la medida de artistas o historiadores del arte, sino de fundar una estética que pueda merecer la aprobación de los filósofos.

2. Breve repaso del problema de la belleza a lo largo de la historia de la filosofía

Como preámbulo a su estudio, Zubiri presenta una sucinta exposición del *problema de la belleza*, tal como ha sido afrontado a lo largo de la historia de la filosofía. Comienza, como cabía esperar, examinando las tesis de Platón y Aristóteles: para ambos filósofos, lo bello aparece como *sýmmetron*, es decir, como una cualidad vinculada a aquel objeto que tiene simetría, ordenación (*táxis*), y se encuentra circunscrito por una forma limitada, lo que se corresponde con la práctica misma del arte griego, que se basa en la proporción, correspondencia rigurosa de partes, ritmo, armonía y equilibrio de formas, etc., todo lo cual da lugar al mencionado *canon* griego de la belleza. Asimismo, tanto Platón como Aristóteles contraponen la belleza de lo simétrico y ordenado a la belleza –entendida en sentido traslaticio– que se encuentra en la *praxis*, es decir, en las acciones realizadas por el ser humano⁸.

Otra definición tradicional de belleza la da Plotino, al señalar en sus *Enéadas* que la belleza no es la idea misma, como creía Platón, sino más bien la manifestación de la idea, más concretamente, “el resplandor que se trasluce de la proporción”⁹. En pleno siglo XIX, Hegel recogerá a su manera esta tesis en las *Lecciones sobre la estética*, donde, como es sabido, define la belleza como “la *apariencia* sensible de la Idea” (*das sinnliche*

⁷ Ha sido Alfonso López Quintás quien ha destacado esta tendencia general de la obra de Zubiri “a lo profundo”, que no podía faltar tampoco, como es obvio, en su abordamiento del problema estético: Cf. LÓPEZ QUINTÁS, *Pensadores cristianos contemporáneos I: Haecker, Ebner, Wust, Przywara, Zubiri*, BAC, Madrid, 1968, p. 308.

⁸ En *El Sofista*, 228 a-d, Platón define la fealdad como *ametria* (“Y, en la fealdad, ¿ves tú otra cosa que la ausencia de medida? (τὸ τῆς ἀμετρίας)”; también aparece este tema en *El Político*, 284b (Cf. PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1979⁴, pp. 1010 y 1079-80). Aristóteles, por su parte, en *Metafísica*, XIII, 3: 1078a36b1, dice que “las formas más estimadas de lo bello son el orden (*táxis*), la simetría (*symmetría*) y la limitación (*horisménon*)”; y en *Metafísica*, XIII, 3: 1078a31-32, señala que “el bien y lo bello se diferencian entre sí, porque el bien siempre se da donde hay acción, mientras que la belleza se da también en los seres inmóviles.” (Cf. ARISTÓTELES, *Obras*, Aguilar, Madrid, 1973², p. 1065).

⁹ *Enéada* VI, 7, 22, cit. en: TATARKIEWICZ, W., *Historia de la estética. I. La estética antigua*, Akal, Madrid, 1987, pp. 335-336.

Scheinen der Idee)¹⁰, puesta de manifiesto a través de las cosas reales y concretas.

Ya en el mundo medieval, San Agustín, en la línea de Plotino, definirá la belleza como “esplendor”, pero no de la idea, sino de “lo verdadero” (*splendor veri*)¹¹, planteamiento retomado el siglo pasado por otro importante pensador alemán, Heidegger, quien en *El origen de la obra del arte* define la belleza como “uno de los modos de presentarse la verdad como desocultamiento”¹².

La última referencia que da Zubiri –quien, dicho sea de paso, no presta la más mínima atención a ningún planteamiento de índole vitalista (Nietzsche), sociologista (Marx) o historicista (Dilthey, Ortega y Gasset), por citar sólo algunos, quizás debido a la orientación en último término *metafísica* que anima todo su análisis– corresponde a Tomás de Aquino, y a la definición de las cosas bellas que ofrece en la *Summa Theologica* como aquellas que “agradan a la vista”¹³: se trata de objetos que resultan placenteros, agradables, por detentar un orden estructurado, que suscita nuestra delectación.

3. Los dos aspectos fundamentales del problema de la belleza

De lo hasta aquí expuesto, Zubiri concluye que el problema de la belleza incluye dos dimensiones o aspectos fundamentales:

¹⁰ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la estética*, Akal, Madrid, 1989, p. 85.

¹¹ Cf. TATARKIEWICZ, W., *Historia de la estética. II. La estética medieval*, Akal, Madrid, 1989, pp. 69-71.

¹² HEIDEGGER, M., “El origen de la obra de arte” (*Der Ursprung des Kunstwerkes*), en: *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1995, p. 45.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, q. 5, a. 4 ad 1: “Se llama bello aquello que agrada a la vista” (“*Pulcra enim dicuntur quae visa placent*”); y en *Summa Theologica* I-II, q. 27, a.1 ad 3 continúa: “Lo bello y lo bueno son lo mismo, difiriendo únicamente por la razón. Porque lo bueno es aquello que todos apetecen, de manera que la razón de lo bueno es aquello en lo que se calma el apetito. Pertenece a la naturaleza de la belleza aquello cuya visión o conocimiento colma el deseo. Por eso, también aquellos sentidos que son más cognoscitivos –como la vista y el oído, que sirven a la razón– aspiran principalmente a la belleza: así hablamos de bellas visiones y de bellos sonidos; sin embargo, para las percepciones de los demás sentidos no usamos el término “belleza”: no decimos bellos sabores y olores. Y así sucede que la belleza añade al bien una ordenación a la facultad cognoscitiva, de manera que se llama “bueno” aquello que colma el deseo, mientras que “bello” se aplica a aquello cuya percepción misma complace.” (TATARKIEWICZ, W., *Historia de la estética. II La estética medieval, Op. Cit.*, pp. 269-270)

- a) Por una parte, el *problema del sentimiento* (referido al “esplendor” y al “orden de lo que deleita”): todo análisis sobre la belleza ha de incluir una referencia al sentimiento.
- b) Por otra parte, el problema del objeto o realidad sobre el que recae dicho sentimiento, esto es, el *problema de lo bello (pulchrum)*.

Zubiri afronta, en consecuencia, el problema de la belleza desde dos puntos de vista distintos, aunque complementarios: un punto de vista “sentimental”, en el que se trata de averiguar de dónde surge y en qué consiste el denominado “sentimiento estético”, y un punto de vista “objetivo”, o, más precisamente, “real”, en el que habrá que determinar en qué consiste aquello hacia lo que apunta el sentimiento estético¹⁴.

4. El problema del sentimiento

4.1. ¿Qué se entiende por “sentimiento”?

En la filosofía tradicional –término que podría incluir el pensamiento desarrollado desde Platón hasta principios del siglo XVIII, a pesar de sus innumerables variantes–, los sentimientos se concibieron como modalidades del apetito, entendiendo por “apetencia” la simple tendencia hacia algo que se relaciona con dicha apetición. *Sentimiento* equivalía, por tanto, a *tendencia*, y los diversos sentimientos a las modalidades adoptadas por ésta última: los “modos tendenciales”, que los filósofos racionalistas del siglo XVII (Descartes o Spinoza) llamaban “pasiones” del alma.

En esta concepción, procedente en último término de la Escolástica, las tendencias se referían siempre a cosas reales, no a objetos imaginarios o intencionales, simples entes de razón o vagos proyectos de la fantasía. Los apetitos se caracterizaban por tener dos “dimensiones”: tender hacia lo considerado como bueno y rehuir lo que se presiente como malo. Por último, cuando las tendencias se dirigen sin más a un objeto, recibían el nombre de “apetitos concupiscibles”, dando lugar a dos sentimientos fundamentales: amor y odio (de los que luego se derivan la alegría, la tristeza, el deseo de un objeto presente o ausente, o la fuga del mismo); en cambio, aquellos apetitos que tienen que ver con la dificultad de lograr su ob-

¹⁴ SV, p. 326.

jeto recibían el nombre de “pasiones irascibles”, como la esperanza, la desesperación, la audacia, el temor y la ira.

Dentro de los sentimientos, los escolásticos distinguían, además, dos estratos completamente distintos e incommunicables entre sí: los “apetitos sensibles” y los “apetitos racionales”; los primeros son las tendencias animales del hombre; los segundos derivan de la voluntad, que es un apetito racional. Aquéllos son apetitos inferiores, “pasiones” en sentido estricto; éstos son apetitos, no pasiones.

Frente a estas enmarañadas distinciones, propias de la filosofía escolástica, Zubiri plantea tres cuestiones:

1ª. Decir que el objeto del sentimiento ha de ser “real” no aclara nada mientras no se defina el término “realidad”; en efecto: ¿qué significa que el sentimiento tiene como objeto algo real, no imaginario? Parece evidente que resulta necesario aclarar primero qué se entiende por “realidad”.

2ª. ¿Es cierto que hay sentimientos “superiores” e “inferiores”? ¿No habrá un solo apetito, dentro del cual pueden distinguirse dos momentos diferentes, con lo que únicamente tendríamos que hablar de sentimientos *humanos*? ¿No sería mejor, en suma, afirmar la *unidad del sentir* en el hombre?

3ª. Por último, ¿pueden identificarse sin más sentimientos y tendencias?; pues parece haber sentimientos, o pasiones anímicas que no tienen nada que ver con tendencia alguna: cabría pensar pues que “los sentimientos no son tendenciales, ya que el hombre puede sentirse bien o mal sin que las cosas afecten a su sentimiento. El sentimiento es un estado, y no tiene por qué estar fundado en el deseo”¹⁵.

Zubiri cree, pues, que sentimiento y tendencia no se identifican, sino que el sentimiento es algo más elemental y difícil de explicar, en concreto “la forma en que uno ‘está’; *es estado*”¹⁶. Y así lo entendieron, efectivamente, numerosos pensadores de los siglos XVII y XVIII, como Schulze, Mendelssohn, Tetens o Kant en la *Crítica del Juicio*; distinguían tres funciones humanas: la inteligencia, el sentimiento y la voluntad¹⁷; mientras la

¹⁵ BORREGO, J., *Op. Cit.*, p. 3.

¹⁶ SV, p. 331; cf., además: LÓPEZ QUINTÁS, A., “El sentido estético y la fruición de la realidad”, en: LÓPEZ ARANGUREN, J. L. (et al.), *Ética y estética en X. Zubiri, Op. Cit.*, pp. 142 y ss.

¹⁷ “Todas las facultades del alma o capacidades pueden reducirse a tres que no se dejan deducir ya de una base común, y son: la facultad de conocer, el sentimiento de placer

inteligencia trata de conocer lo que las cosas son, y la voluntad decidir sobre la bondad de las cosas, los sentimientos aparecen como modos subjetivos, íntimos, de sentirse: estados íntimos subjetivos.

El problema estriba, sin embargo, en que, como señala Zubiri, aquí no se definen claramente ni la “intimidad”, ni el “sujeto”; lo único que parece claro es que el sentimiento “es un modo de estar, un modo de sentirse”; pero ¿cuál? Para averiguarlo, el pensador vasco considera necesario añadir un matiz muy importante, que se corresponde con el *realismo radical* característico de su filosofía, desde cuyo punto de vista el sentimiento no es otra cosa que “un modo de estar *realmente en la realidad*, (...) de sentirse *realmente en la realidad*”¹⁸.

4.2. Sentimiento y realidad

La definición que Zubiri ofrece del sentimiento hay que enmarcarla dentro de su antropología filosófica, en la cual el hombre no es sino un animal más, aunque dotado de una serie de notas psíquicas, que, en interacción con el conjunto de notas que constituyen su corporalidad, le capacitan para abrirse a la impresión de realidad¹⁹; por eso, Zubiri define al hombre como un “*animal de realidades*”²⁰. Porque, en efecto, el animal recibe estímulos, que modifican su tono vital y suscitan en él diversas respuestas; en cambio, el hombre se encuentra, por su *inteligencia sentiente*, instalado en la realidad, y está obligado de por vida a “hacerse cargo” de ella²¹; de manera que no sólo capta el estímulo, sino que lo entiende como

y dolor y la facultad de desear.” (KANT, I. *Crítica del Juicio* (Trad. M. García Morente) Espasa-Calpe, Madrid, 1981², Introducción, III, p. 76). A. Pintor-Ramos mantiene la idea de que el conocimiento zubiriano de la estética kantiana parece estar condicionado por el estudio que sobre ella realizó M. García Morente en su tesis doctoral *La estética de Kant* (1912), y que luego antepuso a su traducción de *La Crítica del Juicio* (1914) (cf. PINTOR-RAMOS, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 141, n. 30); muy bien podría ser así; pero seguramente Zubiri tenía en 1975 un conocimiento algo más profundo del pensamiento kantiano sobre este particular, pues en su biblioteca personal, además de las *Werke* de Kant, editadas por Bruno Cassirer (11 vols.), se encuentra la edición de la *Kritik der Urteilskraft* publicada por Alfred Baeumler en 1923, así como el estudio de Walter Frost *Der Begriff der Urteilskraft bei Kant*, que vio la luz en 1906.

¹⁸ SV, pp. 332-333; los subrayados son míos.

¹⁹ Cf. ZUBIRI, X., *Sobre la realidad* (SR) (1966), Alianza / Fundación X. Zubiri, 2001, p. 24.

²⁰ Cf. ZUBIRI, X., *Sobre la esencia* (SE), Alianza / Fundación X. Zubiri, 1972⁴, p. 452, y *Sobre el hombre* (SH), Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1998², p. 480.

²¹ SR, p. 32.

realidad; y ante esa realidad, que ocasiona en él una tensión o desequilibrio, no responde de manera automática, sino que se ve obligado a optar, es decir, está obligado a decidir la forma de realidad que *para sí mismo* desea adoptar o apropiarse²².

Ahora bien, ante la sollicitación proveniente de la realidad y la modificación del tono vital que provoca en el ser humano, éste alcanza a sentirse de determinada manera en la realidad: “El sentimiento es [por consiguiente] un modo de estar (...) en la realidad, de sentirse en la realidad”²³. Con esto cae por tierra la distinción escolástica, anteriormente mencionada, entre apetitos “inferiores” y “superiores”: el hombre experimenta *un único estado sentimental ante la realidad*, aunque éste se module de muy diversas maneras; y por eso el sentimiento se refiere en él a algo real, no a un referente imaginario, ni a un ente de razón; por eso también el animal tiene “afecciones”, que suponen modificaciones de su tono vital, pero no “sentimientos”, ya que su sentir se enfrenta a objetos, pero no a “realidades”, es decir: le falta la aprehensión de la formalidad o el momento de la realidad. Es la realidad, en definitiva, el principio formal del tono sentimental; dicho de otra manera: el sentimiento “es el principio tónico de la realidad”; pues mientras el animal tiene simples “afecciones”, el hombre tiene *sentimientos afectantes*²⁴: “afectantes” por lo que tienen de estimulación tónica animal; “sentimientos” por la aprehensión del carácter de realidad que suponen²⁵.

Todo sentimiento, según Zubiri, implica esta formalidad de realidad; todo sentimiento es “*sentimiento de realidad*”, ya que todo sentimiento supone una tonalidad provocada por algún tipo de realidad, respecto de la cual el hombre queda “temperado”; de manera que mediante el sentimiento, el hombre queda “atemperado a la realidad”, acomodándose a ella: “la esencia formal del sentimiento –nos dice– es ser atemperamiento a la realidad”²⁶. De ahí que los sentimientos no sean algo meramente subjetivo, como suele creerse, sino que se refieren esencialmente a una realidad que, de alguna manera, nos está presente; dicho de otro modo: los sentimientos son *actos del sujeto*; pero no por eso son *subjetivos*, pues envuelven formalmente un momento de realidad, realidad que, por hallarse presente al sentimiento, es *de él*. Zubiri aclara que este “de” no implica

²² Cf. ZUBIRI, X., “El hombre, realidad personal”, en: *Escritos menores (1953-1983)* (EM), Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 2007, pp. 39-63.

²³ SV, pp. 333-334.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Sobre la inserción afectante y temperativa del hombre en la realidad, cf. ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente* (IS) Tecnos / Fundación X. Zubiri, Madrid, 2004, pp. 119-120.

²⁶ SV, pp. 334-335.

ningún tipo de conexión causal entre realidad y sentimiento, ni tampoco que los sentimientos sean fenómenos intencionales en el sentido husserliano: los sentimientos no están conectados con la realidad ni causal, ni intencionalmente, sino de una forma mucho más elemental, que Zubiri llama “genitiva”²⁷, tomando este término en el sentido que adopta en las lenguas semíticas: la realidad lo es *de* la inteligencia que la aprehende, *de* la voluntad que la apetece y *del* sentimiento al que afecta; y en cada una de esas dimensiones, la realidad cobra un carácter diferente, carácter que pertenece a la realidad misma: “Es la realidad misma –afirma Zubiri– la que es entristecedora, la que es alegre, la que puede ser amable, antipática u odiosa”²⁸; y nada obsta a ello que unos sientan la realidad de una manera y otros de otra; pues la realidad no tiene por qué ser la misma para todos: puede ser diferente, sin dejar de ser real.

Gracias a su enfrentamiento con la realidad, las cosas se le hacen presentes al hombre de una forma determinada; a esa manera de hacerse presentes, de “quedar” ante el hombre, la denomina Zubiri su “actualidad”; Zubiri entiende las cosas como sistemas de notas reales, pero aclara explícitamente que la actualidad no es una nota real que se añade a la cosa, sino que es una manera de presentarse la realidad misma ante el hombre, bien ante su inteligencia, bien ante su voluntad, o bien ante su sentimiento; asimismo, aclara Zubiri que “actualidad” no es lo mismo que “presencialidad”: las cosas le son presentes al hombre porque “quedan” o se hacen “actuales” ante él de cierta forma. “La unidad del hacer que las cosas queden y del quedar de las cosas, es justamente lo que constituye el *de*”; y es esa unidad la que permite diferenciar “la nuda realidad” de la “actualidad”, pues algo puede ser real sin tener que actualizarse; en cambio, para que algo sea actual es necesario que haya una realidad, es decir, ha de ser constitutivamente “actualidad ‘de’ una realidad”²⁹.

De ahí que el sentimiento posea un carácter no-subjetivo: porque el carácter de actualidad, por ser *de* una realidad, califica a la realidad misma; ésta se actualiza de manera diferente ante el sentimiento que ante la inteligencia, o ante la voluntad: ante la inteligencia se actualiza como “verdad” [o “lo verdadero”] (*verum*); ante la voluntad, como “bondad” [o “lo bueno”] (*bonum*), y ante el sentimiento “se nos actualiza y presenta como *atemperante*”³⁰. Así pues, si como afirma la filosofía de Zubiri, el carácter fundamental de la realidad es ser “de suyo”³¹, entonces este “de

²⁷ SE, pp. 288-289.

²⁸ SV, p. 337; cf. también: BORREGO, J., *Op. Cit.*, p. 4.

²⁹ SV, p. 339.

³⁰ *Ibid.*, p. 340.

³¹ IS, p. 107 y SE, pp. 394-402.

suyo” puede actualizarse de tres formas: en forma de *verdad*, en forma de *bondad* y en forma de *atemperamiento* frente a lo real³².

Tras este análisis, el sentimiento se nos aparece como un modo de apertura, entre otros, a la patencia de lo real, que puede manifestarse de dos maneras: como *fruición o gusto*, y como *disgusto*³³, parámetros a los que pueden reducirse todos los demás sentimientos: alegría, amor, compasión, miedo, tristeza, etc.

Acabamos de decir, además, que ante el sentimiento la realidad aparece como atemperante; lo que significa que la realidad posee una cualidad intrínseca, propia: la *temperie*, y que es esta cualidad la que se actualiza en el sentimiento: “La realidad –afirma tajantemente Zubiri– no es pura y simplemente el área de lo verdadero y el área de lo bueno, es también el área de la temperie.” Desde este punto de vista, “los sentimientos no son meramente subjetivos, [sino que] todos los sentimientos nos presentan facetas de la realidad, no solamente estados míos”³⁴.

Como estamos viendo, Zubiri concede enorme importancia al *sentir*, y al “carácter ‘videncial’ del sentimiento”³⁵, término que hay que entender en su estética en un sentido profundo y amplio, como el fruto de una articulación orgánica entre tres vocablos etimológicamente vinculados entre sí: el *sentido* (entendido como facultad sensible), el *sentimiento* (afecto) y el *sentido* (entendido como significado); según López Quintás, la conexión que se establece entre estas tres dimensiones del sentir es la que permite a Zubiri entender primero los sentidos “como *vehículos natos de acceso a los estratos metasensoriales de la realidad*”, y a partir de ellos, el sentimiento como aquello que “nos abre a *ámbitos de realidad*” cada vez más amplios. Zubiri, afirma López Quintás, “confiere alto rango a los sentidos no por *sensoriales*, sino por *sentimentales*, es decir, por estar abiertos constitutivamente a la trascendencia de lo profundo metasensible”³⁶, al *sentido*, en su acepción más elevada, profunda y plena. Es el sentimiento, mediado por la inteligencia sentiente³⁷, el que permite al ser humano partici-

³² Por eso sentimos que un objeto, una acción o una persona –reales o representados en una obra de arte literaria, cinematográfica, musical, pictórica, etc.– nos *estremecen hasta lo más profundo*, o resultan *escalofriantes*; o suscitan en nosotros una sensación de elevación, euforia, alegría intensa, comicidad...: el sentimiento humano se atempera a esas diferentes realidades, que lo conmueven de muy diversas maneras.

³³ SV, p. 340.

³⁴ *Ibid.*, p. 342.

³⁵ SH, p. 479.

³⁶ LÓPEZ QUINTÁS, A., “Xavier Zubiri. La inteligencia sentiente y el estar en realidad”, en: *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid, 1970, p. 202.

³⁷ Cf. GUY, A., *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona, 1985, p. 423.

par en la realidad por vía de la apertura esencial; pues “sentir, en suma, no es un mero hacerse cargo intencional de ciertos datos sensibles, sino *la instauración misma de un vínculo ambital de participación en la realidad*”³⁸.

En este sentido, López Quintás ha destacado el papel que juega el sentido del *tacto* en la estética de Zubiri: si, de acuerdo con lo expuesto en *Sobre la esencia*, el “de suyo”, la interioridad de las cosas –entendidas como sistemas clausurados de notas, o sustantividades–, “se halla actualizada en exterioridad”³⁹, entonces, a través de su superficie externa, captada hápticamente, es posible crear un “*ámbito de vibración*” que nos permita penetrar en su intimidad más profunda, tocar la intimidad de “su corazón”: En el “*campo abierto*” de la sensibilidad se nos abre también la realidad *por dentro*, en su *sentido*, como sucede en el terreno de la intelección, pero en un plano afectivo, temperante, vinculado, en palabras de Quintás, a una “*encrucijada viviente*” de los caminos naturales que intervinculan la mente y las cosas (...), [fundando] respecto a lo real un modo singular de *vecindad a nivel de hondura*. Por eso en la *intimidad del sentir* se alía la *cercanía con la reverencia*, la *inmediatez de la percepción* y la *perspectiva de la reflexión*, la *turgente plenitud del tacto* y la *estratégica distancia de la comprensión*. El trato con la *intimidad radical* de las cosas que viene dada por sus internos principios constitutivos se traduce, así, en un modo de conocer eminente, por bipolar: la *sabiduría*, forma de sentir ineludiblemente vertida hacia el ser *real y verdadero*”⁴⁰. Se está hablando aquí, como puede verse, de un *saber sentimental*, que tiende hacia lo *profundo*, como fuente de una realidad, cuya verdad no se nos da como concepto, ni como objeto de preferencia moral, sino como un “*ámbito de realidad* abierto por el sentir, (...) y que implica una *visión en amplitud y hondura* que penetra en la raíz misma de la *sustantividad* de las cosas reales (...), [constituyendo] *el único modo fecundo de arraigo*”⁴¹. Vamos a ver, a continuación, cómo esa capacidad característica del sentimiento para abrirnos a la profundidad de lo real alcanza su máxima expresión en el *sentimiento estético*: es en él donde se nos hace patente, a modo de estremecimiento cordial, el carácter enigmático de la realidad⁴², en toda su abismal grandeza.

³⁸ LÓPEZ QUINTÁS, A., “Xavier Zubiri. La inteligencia sentiente y el estar en realidad”, *Op. Cit.*, p. 203.

³⁹ SE, p. 493.

⁴⁰ LÓPEZ QUINTÁS, A., Xavier Zubiri. La inteligencia sentiente y el estar en realidad”, *Op. Cit.*, p. 204.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 205-206.

⁴² Sobre el carácter constitutivamente enigmático de lo real, cf. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios* (HD), Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 2003⁷, pp. 97-100.

4.3. El sentimiento estético como “dimensión” de lo real

Como acabamos de decir, Zubiri se adentra en la estética, de la mano del sentimiento⁴³, al que va a reivindicar para el panorama artístico contemporáneo. Ya hemos señalado que el sentimiento, en tanto que referido a la realidad, se reduce, en última instancia, a dos dimensiones fundamentales: la fruición y el disgusto; pues bien, si esto es así, el sentimiento *estético* se diferenciará de otros sentimientos por el goce característico que produce. En general, el sentimiento de goce se refiere a las cualidades que posee una realidad concreta; pero cuando el goce no se refiere a las cualidades que pueda tener *un* objeto real, sino que se refiere simplemente al hecho de que ese objeto *es real*, entonces el sentimiento que se suscita en nosotros es el sentimiento *estético*. Dicho sentimiento se basa en la fruición de algo real, simplemente porque es real; de lo que cabe concluir que “la complacencia en lo real como real es justamente (...) la esencia del sentimiento estético”⁴⁴.

Esta caracterización confiere una peculiar especificidad al sentimiento estético respecto de los demás sentimientos, porque tales sentimientos se refieren a distintas formas de atemperarse a lo real, mientras el sentimiento estético se refiere intrínseca y formalmente *a la simple actualidad de lo real*, por lo que no se trata de “un sentimiento más entre otros, sino [que supone] una dimensión constitutiva, más o menos larvada, de *todo* sentimiento. (...) Todo sentimiento envuelve intrínseca y formalmente una componente estética”⁴⁵.

Cabe concluir, por tanto, que el sentimiento estético no es un misterioso estado subjetivo, íntimo, sino que “es la dimensión de actualidad de lo real propia de todo sentimiento”, un sentimiento de fondo, que acompaña a cualquier otro sentimiento, pero que sólo cuando se constituye en centro de reflexión aparece dotado de una dimensión especial. “Lo estético –aclara Zubiri– puede y debe ser tomado en y por sí mismo, pero sólo como dimensión. Y entonces *lo estético* puede convertirse incluso en objeto de una ciencia de lo estético: *la Estética*. Pero jamás se debería convertir una dimensión [de lo real en cuanto dado al sentimiento] en estado [sentimental subjetivo]”⁴⁶; no obstante, aunque el sentimiento y el goce estéticos no son subjetivos, sí lo son por lo que se refiere a la pluralidad de

⁴³ Cf. BORREGO, J., *Op. Cit.*, p. 2.

⁴⁴ SV, pp. 345-346; cf. también BORREGO, J. *Op. Cit.*, p. 6.

⁴⁵ SV, p. 347.

⁴⁶ SV, pp. 347-348.

sentimientos estéticos concretos en los que se manifiestan, que pueden variar con los individuos, con las mentalidades y con las distintas épocas⁴⁷.

El curso del razonamiento que acabamos de seguir le conduce a Zubiri a realizar –en contra de su propósito inicial– una breve incursión por la filosofía del arte, y a rechazar una de las tesis fundamentales de la estética hegeliana, a saber, aquella según la cual el Arte es expresión de la vida espiritual⁴⁸; porque –dice– “lo esencial (...) de la obra de Arte no es ser expresión de la vida del Espíritu, sino expresión de la actualidad de la realidad en mí como realidad. (...); no es una expresión de la vida del espíritu, sino una expresión de la manera como en esa vida se hace actual lo real; es una expresión de lo actual de la realidad misma”, tal como se ofrece al sentimiento; por eso, “el fenómeno primario en el orden del sentimiento, del sentimiento estético, es la presencia actualizada de la realidad. (...) La expresión de esta actualidad constituye precisamente el Arte”⁴⁹; al igual que la actualidad primaria de la realidad ante la inteligencia como *verum* se estudia en la Lógica, y la actualidad primaria de la realidad ante la voluntad se expresa como *bonum* en la Ética, la actualidad primaria de la realidad en el sentimiento temperante del hombre adquiere el carácter de lo bello (*pulchrum*), objeto de estudio de la Estética, y se expresa a través del Arte. De esta manera, como afirma Javier Borrego, Zubiri busca

⁴⁷ SV, p. 350.

⁴⁸ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la estética*, *Op. Cit.*, pp. 77-78: “(...) Debido a la ocupación con lo verdadero en cuanto objeto absoluto de la consciencia, el arte también pertenece a la esfera absoluta del espíritu y por ello se halla, según su contenido, en uno y el mismo terreno que la religión, en el sentido más específico de la palabra, y que la filosofía. (...) Desde esta igualdad de contenido, los tres reinos del espíritu absoluto sólo se diferencian por las *formas* en que lleva a la consciencia su objeto, lo absoluto.

Las diferencias entre estas formas residen en el concepto del espíritu mismo. El espíritu en cuanto espíritu verdadero es en y para sí, y, por ello, no una esencia abstractamente más allá de la objetualidad, sino, dentro de ésta, el recuerdo del espíritu finito de la esencia de todas las cosas: lo finito que se capta en su esencialidad y, por tanto, ello mismo esencial y absoluto. Ahora bien, la *primera* forma de esta aprehensión es un saber *inmediato* y, precisamente por eso, *sensible*, un saber con la forma y la figura de lo sensible y objetivo mismo, en que lo absoluto accede a la intuición y el sentimiento. La *segunda* forma es la consciencia *representativa* [religión], la *tercera*, finalmente, el *libre pensar* del espíritu absoluto [filosofía].

Ahora bien, la forma de la intuición sensible [del espíritu] pertenece al *arte*, de modo que el arte es lo que presenta la verdad en modo de configuración sensible para la consciencia, y ciertamente de una configuración sensible que en esta apariencia suya misma tiene un sentido y un significado superiores, más profundos, sin no obstante, querer hacer aprensible a través del medio sensible el concepto como tal en su universalidad; pues precisamente la *unidad* de éste con la apariencia individual es la esencia de lo bello y de su producción por el arte.”

⁴⁹ SV, p. 351.

“el origen del arte a través de la forma en la que la realidad se nos presenta, es decir, a través de la forma en la que nos afecta la realidad estéticamente”⁵⁰. El Arte es “una expresión de cómo la vida se hace actual en lo real; (...) una expresión de lo actual de la realidad misma”⁵¹; es, parafraseando a Heidegger, *la puesta en obra de la realidad en cuanto realidad*. El arte es capaz de crear ámbitos que, aprehendidos en instantes de especial intensidad, nos abren “una puerta hacia realidades ambivalentes que introducen al ser humano en espacios fructivos extremos (...), espacios que indican realidades que, al ser mayores, producen mayor éxtasis estético.” Las grandes obras de arte sólo se diferencian de las meramente talentosas porque su potencial para hacernos penetrar en ámbitos enormes de realidad, y su capacidad de encumbrar al hombre hasta hacerle “*conocer* la inmensidad”⁵², es mucho más elevado.

5. El problema de lo bello (el *pulchrum*)

5.1. Determinación del *pulchrum*

Un fragmento del emotivo “Recuerdo” que Zubiri dedicó en 1976 a su amigo el poeta Luis Felipe Vivanco puede servirnos muy bien para resumir su teoría recién expuesta, en la que se conectan sensibilidad, realidad, belleza (*pulchrum*) y arte (representado en el texto por la poesía):

“(...) las formas de realidad no simplemente son verdaderas, es decir, no son simplemente lo que son efectivamente en sí mismas –es la verdad ‘real’ de todas las cosas–. Tampoco consiste simplemente en que las cosas, además de verdaderas, sean más o menos ‘convenientes’ para decisiones voluntarias y para resolver los problemas de las situaciones que el hombre se encuentra en su vida. Es que la realidad tiene además un carácter que yo he llamado alguna vez ‘atemperante’. Consiste en ser aquello a lo que el hombre se atempera en realidad. Y los modos de atemperarse a la realidad es justamente lo que llamamos sentimientos (...) [o] sensibilidad. Poco importa para el caso. Con uno u otro vocablo, lo que se quiere designar es que la realidad no es sim-

⁵⁰ BORREGO, J., *Op. Cit.*, p. 1.

⁵¹ *Ibid.*, p. 6.

⁵² *Ibid.*, p. 11; así Borrego; sin embargo, por mi parte creo que sería más adecuado decir que el gran arte nos permite *sentir* la inmensidad, pues toda la argumentación zubiriana sobre la estética, al resultar inseparable de su noción de inteligencia *sentiente*, acenúa en este terreno el papel del sentimiento, frente al cual pasa a un segundo (aunque desde luego imprescindible) plano la intelección.

plemente algo verdadero y algo bueno, sino que es también algo a lo que el hombre se atempera y lo siente atemperándose a ello. Es lo que de una manera radical debe llamarse el *χάλόν*, la belleza. La realidad no es sólo verdadera y buena, es también pulcra. Y cuando esta realidad y este modo de sentir las cosas, de sentirse atemperado en ellas, se hace y se expresa en palabras, entonces me imagino que es cuando puede nacer la poesía”⁵³.

Desde esta concepción, Zubiri glosa la concepción kantiana de lo bello, basada en el desinterés⁵⁴: ciertamente la contemplación estética tiene un carácter desinteresado, pero ese carácter no es negativo, sino positivo, pues hace referencia al carácter de las cosas como realidad, independientemente de sus caracteres talitativos, que las constituyen de tal o cual manera.

Ante el sentimiento, la realidad se abre bajo el carácter de “*pulchrum*”, es decir, en su dimensión de “belleza”:

“La verdad, la belleza y el bien son en este sentido los tres modos intrínsecos como la realidad efectivamente está actualizada en el hombre. Ante el hombre no está actualizada solamente como inteligencia y después, como un apéndice, con el sentimiento y la voluntad, no. La realidad está actualizada según tres modos que son formalmente distintos entre sí, por muy conexos que se hallen (...). Esos tres momentos del *pulchrum*, del *verum* y del *bonum* son algo que pertenece congénereamente a la realidad, a ella en sí misma, en tanto que es actual en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento del hombre”⁵⁵.

Esto significa que las cosas “son bellas en sí mismas”, y que dicha belleza consiste única y exclusivamente en una peculiar actualización de las cosas ante el sentimiento, en tanto que reales; la belleza no es, pues, una cualidad que se añada a las cosas extrínsecamente, sino que es un modo en que la realidad se hace presente ante el sentimiento del hombre; la belleza, por otra parte, tampoco se identifica con un determinado “valor”, como creían Scheler, N. Hartmann, y probablemente Ortega⁵⁶, sino que se

⁵³ EM, pp. 271-272.

⁵⁴ Kant, en la *Crítica del Juicio*, KU, I, 1, 1, § 2, afirma que “la satisfacción que determina el juicio de gusto es totalmente desinteresada” (*Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse*) (KANT, I., *Crítica del Juicio*, Op. Cit., I, 1, § 2, p. 102).

⁵⁵ SV, p. 356.

⁵⁶ Zubiri rechaza explícitamente que la belleza sea un valor en SV, p. 357; se opone así a la tesis axiológica compartida por muchos estetas del siglo XX, vinculados de un modo

reduce a una manera de actualizarse las cosas: si no hubiese seres humanos, las cosas no perderían esa cualidad; pero tampoco la adquieren merced a la existencia de los hombres; lo que pierden o adquieren, en función de la existencia del ser humano, es la actualidad de esa propiedad, que les pertenece a las cosas por sí mismas⁵⁷.

5.2. *Los tres estratos de la belleza*

Establecido que la belleza pertenece a las cosas mismas, Zubiri profundiza en su análisis de dicha propiedad, encontrando que en la belleza pueden descubrirse tres estratos diferentes⁵⁸:

1º) Un *primer estrato*, por el que consideramos las cosas como término de la fruición estética *en su realidad*, y en el que surge inmediatamente la dualidad entre cosas bellas y feas, siendo “bellos” aquellos objetos que están bien hechos, es decir, que poseen *perfección*, y “feos” aquellos otros que no lo están, es decir, que adolecen de *imperfección*. En este primer estrato (que podríamos ejemplificar con el *Doríforo*, una talla románica de la Virgen o una *Madonna* de Rafael), “bello” o “hermoso” equivale a “perfecto”, mientras “feo” equivale a “deforme”⁵⁹. Corresponde este nivel, en el orden del sentimiento, al que representa en el orden de la intelección –expuesto en la trilogía sobre la inteligencia (1980-1983)– la aprehensión de lo que algo es *“en realidad”* por la *razón*⁶⁰; ésta forja, es decir, *inventa, crea libremente los sistemas de referencia o cánones* que determinan a lo largo de la historia qué se considera “bello” o “feo” / “perfecto” o “imperfecto” dentro de lo real, marcando así los diversos *estilos*

u otro a la fenomenología, como Nicolai Hartmann (cf. *Ästhetik*, Walter de Gruyter, Berlin, 1953, pp. 322-362 [Trad. Cast. de E. Cecilia Frost: *Estética*, UNAM, México, 1977, pp. 377-424]), Dietrich von Hildebrand (Cf. HILDEBRAND, D. von, *Gesammelte Werke, Band V: Ästhetik, 1. Teil*, Habel / Kohlhammer, Stuttgart, 1977, Kap. 1-2), o el propio José Ortega y Gasset en su conocido ensayo de 1923 *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* (Encuentro, Madrid, 2004).

⁵⁷ SV, p. 358.

⁵⁸ La fundamentación del objeto estético a través de la teoría de los estratos tiene sus antecedentes en Nicolai Hartmann (*Ästhetik, Op. Cit.*, pp. 74 y ss. [*Estética, Op. Cit.*, pp. 90 y ss.]) y Roman Ingarden (cf. INGARDEN, R. “Concreción y reconstrucción”, en: WARNING, R. (Ed.), *Estética de la recepción*, Visor, Madrid, 1989, pp. 35 y ss.) No parece que Zubiri haya manejado la *Ästhetik* de Hartmann, aunque sí leyó sin duda *Das Problem des Geistigen Seins*, puesto que en su Biblioteca existe un ejemplar de esta obra, fechado en 1933; en ella Hartmann ofrece un anticipo de la doctrina de los estratos que desarrollaría luego más minuciosamente en su principal obra estética, publicada póstumamente.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 359.

⁶⁰ IS, p. 317.

artísticos: clásico, románico, gótico, renacentista, barroco, romántico, etc. Dichos sistemas de referencia establecen el *repertorio de posibilidades* de apreciación estética y de creatividad que existen dentro de una determinada época histórica. Éstos determinan qué idea de belleza es apreciada por el hombre clásico, medieval, renacentista, barroco, romántico, etc., y, en general, qué considera “perfecto” o “imperfecto” la mentalidad (o *forma mentis*) correspondiente a un período histórico específico. A juicio de Zubiri, es exclusivamente en este estrato donde hay que localizar la tan traída y llevada *relatividad de lo bello*, porque tanto el canon de “lo clásico”, como qué cosas se consideran hermosas o feas, perfectas o imperfectas, es algo que va cambiando a lo largo de las épocas históricas, y que incluso varía dependiendo de cada individuo; Zubiri señala, asimismo, que tales cambios dependen sobre todo de que el sistema de referencia, o estilo vigente, *agote o no sus posibilidades de creatividad*, azuzando así a la razón sentiente para que explore otras posibilidades de creación, mediante un cambio de dirección en la sensibilidad estética.

2º) En el *segundo estrato*, lo que complace son las cosas precisamente *por ser reales*. En este estrato también es posible alcanzar el goce estético de las cosas feas, porque ellas también forman parte de la realidad. Mientras, consideradas desde el estrato anterior, las cosas feas no pueden ser disfrutadas, consideradas desde este segundo estrato, la realidad puede gozarse estéticamente, a pesar de su posible fealdad. En este estrato (que podríamos visualizar con los objetos reales que quizás sirvieron de base para crear las obras anteriormente mencionadas: por ejemplo, un atleta griego, o una campesina italiana, con las imperfecciones que como seres reales esas personas pudieron tener) todas las cosas son, en cierto sentido, *bellas*. Correspondería, en el orden del sentimiento, a lo que significa en el ámbito de la intelección la aprehensión de cualquier cosa real dentro del *campo* de realidad del que forma parte, esto es, en su relación de respectividad con las demás cosas reales que la rodean; aquí se selecciona, por tanto, un sector o campo de lo real, enfocado desde cierto punto de vista, el cual viene siempre determinado por el estrato anterior, es decir, por el sistema de referencia adoptado en un determinado momento histórico, que actúa como “estilo dominante”. Este nivel coincide, en el plano del sentimiento, con la aprehensión de “lo que algo es *en la realidad*”, propia del logos sentiente⁶¹; sobre él se alza, después, la *re-*

⁶¹ Sería un mérito del arte contemporáneo –como el realizado por A. Tàpies– el haber profundizado en este estrato de la fruición estética, ya que se centra en las cualidades pura-

presentación de la realidad que nos ofrece el *arte* de cada época (*estrato 1º*).

3º) Queda un último estrato, en el que las cosas se disfrutan simplemente *en cuanto realidad*, es decir, en su momento inespecífico de realidad, cualquiera que ésta sea; se trata del sentimiento estético general, en tanto que recae sobre el ámbito mismo de realidad en cuanto tal; aquí nos enfrentamos a lo real como *kalón*, como *pulchrum*, dado a la simple *impresión de belleza* (como, por ejemplo, la que experimenta un artista ante la naturaleza, un bodegón, o el cuerpo humano que luego va a trasladar a su cuadro). Este tercer estrato de lo bello no está separado de los anteriores –al contrario de lo que pensaba Platón, quien hablaba de “lo bello en sí” como entidad apartada del mundo real, perteneciente al mundo de las Ideas–; sino que, según Zubiri, el *pulchrum* “se encuentra en las cosas bellas, y fuera de ellas no tiene realidad ninguna”; pero, a su vez, no se identifica con tales cosas, sino que remite, en cada cosa bella, a todas las demás cosas bellas. Por consiguiente, el *pulchrum* tiene una dimensión de trascendencia, aunque no se sitúa por encima de las cosas reales, en una suerte de *Kosmos noetós* platónico, sino que reside “*en las cosas bellas, reales y concretas*”⁶². Siguiendo la relación anteriormente pergeñada con los niveles de la inteligencia sentiente en su actividad cognoscitiva, podría decirse que este estrato corresponde en el orden del sentimiento a lo que es la intelección de la realidad propia de la aprehensión primordial, es decir, aquella aprehensión que capta lo real “*en y por sí mismo*”⁶³; y, como sucedía en el caso anterior, también se encuentra históricamente condicionado por el sistema de referencia (estilo o canon de belleza-fealdad / perfección-imperfección) establecido por la razón sentiente en un determinado momento de la historia. Es, sencillamente, la aprehensión estética inmediata de la realidad, o “*sensación estética de fondo*” –por llamarla de algún modo–, propia de cada momento histórico, sobre la cual se seleccionan determinados campos estéticos de la realidad (*estrato 2º*), que sirven para construir luego el mundo del arte (*estrato 1º*).

mente matéricas de los objetos y en su simple carácter de realidad, con independencia de que a tales objetos puedan aplicárseles los calificativos de “bellos” o “feos”: cf. BORREGO, J., *Op. Cit.*, p. 7.

⁶² SV, pp. 367-368.

⁶³ IS, p. 192.

5.3. Copertenencia y limitación del *pulchrum*

La principal conclusión que cabe extraer de lo dicho hasta el momento es que el *pulchrum* se caracteriza, en primer lugar, por su copertenencia, es decir, por el hecho de que todas las cosas son, bien bellas, bien feas, debido a la *limitación intrínseca que afecta a toda la realidad*⁶⁴. “Precisamente porque todas las realidades son limitadas, tienen la doble posibilidad de ser bellas o de ser feas”, dice Zubiri; y es justo dicha limitación lo que hace posible que exista dentro de la realidad lo feo. Con todo, Zubiri considera que el aspecto positivo y el negativo de la belleza, aunque se copertenecen, no equivalen, sino que en la realidad predomina (tiene más peso) siempre el aspecto positivo, bello, sobre el negativo y feo⁶⁵.

5.4. Unidad de los tres estratos, apertura y expresividad de la belleza

¿Existe algún tipo de conexión o de unidad entre los tres estratos recién mencionados? Zubiri afirma taxativamente que dicha unidad existe, pero no puede ser la unidad de “la belleza” en el sentido platónico del término; es decir, no ha de pensarse que el primer estrato (las cosas por ser reales) y el segundo (las cosas hermosas y feas) son sólo una proyección del tercero (la realidad como *pulchrum*), pues esto implicaría sustantivar la belleza, hipostasiarla, como si se tratase de una “cosa bella” superior. También rechaza Zubiri la idea de la unidad de contracción, característica de la teoría del ser de la Escolástica, según la cual el *pulchrum* “se contrae” en las cosas bellas, pues Zubiri considera que, aunque la contracción es, quizá, un rasgo aplicable al concepto abstracto de belleza, no lo es en modo alguno a las cosas bellas consideradas en sí mismas. Una última posibilidad, representada por San Agustín o Heidegger, propone considerar la unidad de los tres estratos como unidad de manifestación (de manera que cada estrato manifestaría los anteriores); pero Zubiri también rechaza esta alternativa –no queda muy claro por qué–, y mantiene que la unidad de los tres estratos se da como *actualización*.

⁶⁴ Sobre la limitación de lo real, cf. SE, p. 463: “(...) la limitación pertenece intrínsecamente al ‘de suyo’ mismo. Lo real es ‘de suyo’, pero es ‘de suyo’ limitado como realidad; lo real es ‘realmente limitado’”.

⁶⁵ SV, p. 369.

Actualización que supone, a su vez, una *expansión*, por la que cada estrato se funda en el anterior; dicho de otro modo: lo que llamamos estratos no son sino distintos aspectos de la realidad en su actualización; “no es lo mismo –indica nuestro autor– actualizar una cosa por las buenas cualidades que tiene, que por ser real, y que por ser un momento del ámbito de realidad”⁶⁶; al ser el *pulchrum*, la belleza, algo abierto, esa apertura implica que cada estrato actualiza y conserva, *expresándolo*, el estrato inmediatamente anterior: “Las cosas bellas son expresión del *pulchrum*, como las cosas hermosas y las cosas feas son expresión positiva o negativa de lo que es la belleza”⁶⁷. La unidad última y radical de la realidad, en cuanto *pulchrum*, se da como actualidad expresiva, como *expresión*, ante el sentimiento temperante. Todo arte es, por tanto, expresivo, más allá de las corrientes artísticas que específicamente puedan autodenominarse “expresionistas”.

5.5. *Fundamento material de la belleza*

La pregunta que inevitablemente se plantea a continuación es: ¿sobre qué se apoyan estos tres estratos, expresivamente ligados entre sí? En la filosofía de Zubiri, la forma primaria en que se actualiza la realidad ante el sentimiento es pura y simplemente la *materia*, no entendida como estructura material del objeto (por ejemplo, su estructura atómica), sino en su función más inmediata, “somática”, por la que una realidad cualquiera (por ejemplo, la de un hombre) *se nos presenta* actualmente. Ahora bien, la forma de presentarse somáticamente la materia es, ante todo, como expresión (por ejemplo, la fisonomía de este o de aquel hombre concreto); y dicha expresión requiere siempre lo que Zubiri llama “espaciosidad”, es decir un ámbito de posible actualización referencial del conjunto de las cosas materiales, en su respectividad mutua⁶⁸.

Considerando la actualidad de la materia como el fundamento imprescindible de cualquier otra actualidad, parece evidente que la actualización de todos los estratos que integran lo estético implica, en última instancia, como condición de posibilidad, su fundamentación en la materia,

⁶⁶ SV, p. 372.

⁶⁷ SV, p. 373.

⁶⁸ Sobre la materia como principio de actualidad, como “materia somática”, que envuelve la “presencialidad física” de un objeto, suponiendo la “espaciosidad” del mismo, cf. ZUBIRI, X., *Espacio. Tiempo. Materia* (ETM), Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 2001², pp. 108 y ss., pp. 150-157 y 360-374.

algo que se pone de manifiesto también, con rotunda claridad, en las *obras de arte*⁶⁹:

“(…) todos los estratos de lo estético están fundados en la materia. (...) Y no me refiero con esto únicamente a la belleza natural sino también a la belleza de las obras artísticas; todas, incluso las literarias. Ninguna obra de arte consiste pura y simplemente en lo que el artista ha imaginado y forjado en su cabeza o sentido en su alma. Todo ello hay que expresarlo de alguna manera: sólo entonces tenemos una obra de arte. Y esto se extiende también al caso de la literatura: en ella la materia es principio de actualidad significativa. (...) De ahí la enorme importancia que tienen los materiales en la obra de arte. Su función no es sólo contribuir a ella por su mejor o peor calidad, para producir mejores combinaciones de colores o de sonidos, o de formas arquitectónicas o esculturales, sino que su función formalmente esencial es la manera de dar actualidad, mejor o peor, de un modo concreto a aquello que el artista entiende por realidad bella. La función de los materiales en la obra de arte es la de ser actualidad de lo bello”⁷⁰.

5.6. El pulchrum como carácter trascendental de la realidad

En la filosofía escolástica se llamaba “trascendentales” a los caracteres compartidos por todas las cosas por el simple hecho de ser, a los “modos comunes del ente”, o “atributos de la realidad comunes a todos los entes”: estas propiedades serían trascendentales porque “trascienden todo ser de un modo determinado”. Un trascendental no sería, por tanto, una realidad, sino un modo de ser compartido por cualquier realidad⁷¹. La doctrina de los trascendentales más conocida es la de Santo Tomás, quien en *De veritate*, I, 1 indica que lo que el intelecto aprehende, ante todo, es el ente como ente, el ente en general, común a todos los entes, en suma, el concepto del ente; de él cabe expresar alguna de sus propiedades, como cuando se dice que es una cosa (*res*), que es *uno* (*unum*), o que es distin-

⁶⁹ Zubiri señala que la esencia del arte es precisamente “la expresión de esta actualidad [de la materia]” SV, p. 391.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 376-377. Zubiri se refiere, evidentemente, a lo que se denomina en arte la “expresividad de los materiales.” Dicha expresividad significaría la aplicación al ámbito del arte del “materismo” zubiriano, es decir, la idea de que la principal característica de la materia es su universalidad: toda realidad mundana está esencialmente fundada en la actualidad de la materia (aunque esto no significa en absoluto que lo real posea una índole *exclusivamente* material): Cf. ETM, p. 413.

⁷¹ Cf. FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, 4, Alianza, Madrid, 1986⁵, p. 3314.

to de cualquier otro ente, en cuyo caso todo ente es *algo* (*aliquid*); puede también expresarse la relación que media entre el ente y el intelecto, en cuyo caso todo ente es conforme con el pensamiento o *verdadero* (*verum*); o considerar la relación del ente con la voluntad, por la cual todo ente puede ser apetecible y, por consiguiente, *bueno* (*bonum*). “Con ello tenemos la celebre lista de los ‘trascendentales’: *ens, (...) res, unum, aliquid, verum, bonum*”⁷².

También se afirmaba en esta doctrina escolástica que tres de los trascendentales son convertibles (“*unum, verum et bonum convertuntur*”); “lo bello (*pulchrum*), en cambio, no se incluía entre los trascendentales, y por lo general se le reducía a lo bueno.

Por otra parte, la doctrina escolástica de los trascendentales difería de la específicamente tomista en algunos aspectos importantes; así, Suárez, en las *Disputaciones Metafísicas*, los denominaba “pasiones del ente” (*passiones entis*)⁷³, distinguiendo sólo tres trascendentales: “unidad, verdad y bondad (*tres tantum esse proprias passiones entis, scilicet, unum, verum et bonum*)”⁷⁴.

Como estamos viendo, en la filosofía de corte aristotélico-tomista, el ser mismo sería el primer y más importante carácter trascendental; pero justamente esto es lo que cambia en el realismo radical de Zubiri. Para el filósofo donostiarra, lo trascendental es lo real, la realidad misma, mientras que el ser representa algo ulterior, “la mera actualidad de lo real en el mundo”⁷⁵. Partiendo de esta base, Zubiri reinterpreta los trascendentales, no como notas reales de las cosas, sino como modos de actualización de las mismas, que se encuentran por encima de cualquier talidad. Y, si el *pulchrum* es un carácter propio de lo real y dado al sentimiento, como hemos venido afirmando, parece evidente que también deberá ser, en algún sentido, trascendental.

También hemos visto que los trascendentales: verdad, bondad, ser..., tal como los describía la escolástica, eran convertibles, por ser aspectos del ser mismo; aplicando esta propiedad al *pulchrum* como carácter de la realidad, cabe preguntar si resultan convertibles entre sí la realidad y el *pulchrum*. La respuesta de Zubiri es que todo *pulchrum* es real, pero no todo lo real es bello, sino que también puede ser feo; ahora bien, como –según la copertenencia anteriormente descrita– toda realidad, por su limitación,

⁷² *Ibid.*, pp. 3314-3315.

⁷³ *Ibid.*, pp. 3315-3316.

⁷⁴ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, I (Disp. I-VI), Gredos, Madrid, 1960, Disputación III, Sección II, 3, p. 465.

⁷⁵ IS, p. 156.

tiene que ser forzosamente bella o fea, el carácter del *pulchrum*, resulta convertible con la realidad, aunque como “transcendental disyunto”⁷⁶ (es decir, bajo el binomio bello-feo). Con esta afirmación, Zubiri completa su “metafísica de la trascendentalidad intramundana”⁷⁷, en la que Dios, en principio, no necesita aparecer en modo alguno.

5.7. Dios y el *pulchrum* como carácter trascendental de la realidad

El pensamiento de Zubiri es un pensamiento teológico, en el sentido de que en dicho pensamiento el problema de Dios (entendido este concepto en un sentido general, no exclusivamente cristiano⁷⁸) juega un papel decisivo; la cuestión ahora es: ¿cómo conectar el concepto de Dios con la noción de belleza, tal como la ha venido desarrollando Zubiri?

Como es bien sabido, a Dios se accede, según Zubiri, a través de la *vía de la religación*, que apunta al fundamento absoluto de la realidad⁷⁹; ahora bien, si Dios constituye el fundamento de la realidad, entonces los caracteres trascendentales de ésta tendrán también su raíz última en Dios; y así lo reconocía a su manera la filosofía escolástica tradicional, cuando consideraba que la verdad y el bien como trascendentales tienen su raíz misma en el acto creador de un Dios inteligente y dotado de voluntad. Sin embargo, dicha filosofía mantenía que Dios no tiene sentimientos, por lo que el carácter del *pulchrum* –que, como hemos visto, está vinculado al sentimiento– carecería de fundamento divino; Zubiri, en cambio, piensa que esta argumentación es errónea, porque a su entender Dios, además de inteligencia y voluntad, también tiene sentimientos (no afectos); y al igual que ha creado las cosas en función de su Intelecto y de su Volición, también las ha creado en razón del *sentimiento de complacencia* que experimenta por la existencia real de tales cosas⁸⁰.

Al poseer la realidad un carácter finito, limitado, sus caracteres trascendentales se dan forzosamente de manera disyunta; por eso, aun siendo creada por Dios, la realidad tiene la posibilidad de ser “verdadera” o

⁷⁶ SV, pp. 380-381.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 384.

⁷⁸ Sobre este punto puede consultarse el interesante artículo de A. Torres Queiruga “Revelación y religiones en Zubiri” (cf. GRACIA, D. (Ed.), *Desde Zubiri*, Ed. Comares, Granada, 2004, pp. 193-231).

⁷⁹ Sobre la vía de la religación para llegar a Dios, cf. HD, pp. 127-133 y 151-152.

⁸⁰ Para Zubiri “el acto creador no solamente es inteligente y volente, sino que es además complaciente.” (SV, p. 389)

“falsa”, “bondadosa” o “malvada”, “bella” o “fea”, y su capacidad de abrirse a esta doble posibilidad, fruto de su intrínseca limitación, no puede anularla ni siquiera la omnipotencia divina. Zubiri habla aquí de cierta “permisividad” por parte de Dios: Dios permite –en el ámbito de la estructura metafísica misma de lo real– la existencia de cosas falsas, malas o feas, en tanto que toda realidad creada por él es necesariamente limitada, siendo Él mismo, por consiguiente, el principio de esas limitaciones: es una “desgracia”, confiesa Zubiri, pero a la realidad creada le es inherente una dualidad de dimensiones. Bien entendido que, aunque Dios permite la existencia de estas limitaciones, siempre otorga primacía al aspecto positivo, es decir, a “lo verdadero, lo bueno y lo pulcro sobre lo falso, lo malo y lo feo”⁸¹.

5.8. *Relación entre el pulchrum y el resto de los trascendentales*

Los trascendentales mencionados tienen una unidad intrínseca, por la que los tres caracteres de la realidad: verdad (*verum*), bondad (*bonum*) y belleza (*pulchrum*), se “recubren”, como dice Zubiri; y se recubren porque son caracteres de una realidad cuya característica fundamental es la *respectividad*⁸², propiedad por la cual cada cosa real está constitutivamente vertida hacia las demás realidades, constituyendo lo que denominamos “mundo”; según esto, la verdad es la respectividad de lo real a la inteligencia, el bien la respectividad de lo real a la voluntad, y la belleza la respectividad de lo real al sentimiento; se trata de tres “dimensiones trascendentales del mundo”, es decir, tres formas de actualizarse lo real en cuanto que mundanal; por eso se copertenecen, aunque siempre, como hemos venido diciendo, de forma disyunta y limitada⁸³.

Los trascendentales forman, en conclusión, un sistema, no cerrado, sino *abierto y dinámico*: pues ni la verdad, ni la bondad, ni la belleza están dadas de una vez por todas, sino que corresponden a la actualización de una realidad que, en cuanto tal, “está abierta dinámicamente”; forman,

⁸¹ *Ibid.*, p. 391; a mi entender, estas ideas se encuentran muy influidas por el intenso estudio del *zurvanismo* realizado por Zubiri, quien, fuertemente interesado por esta antigua religión persa, llegó a traducir varios textos del *Avesta*; en relación con este punto, puede leerse la entrada titulada “Zurvanismo”, redactada por Zubiri para la *Gran Enciclopedia del Mundo*, Bilbao, Durvan, 1964, vol. 19, cols. 485-486.

⁸² Sobre la respectividad de lo real, cf. SE, pp. 181, 274, 287-290 y EM, pp. 173-215.

⁸³ *Ibid.*, pp. 387-388.

por tanto, un sistema trascendental constitutivamente abierto⁸⁴, en el que la belleza, al igual que los restantes predicados de lo real, es susceptible de modulaciones siempre nuevas e imprevisibles: no cabía esperar otra cosa de una realidad que Zubiri, de acuerdo en este punto con Bergson⁸⁵, concibe como constitutivamente *estética*, es decir, como inagotablemente *creadora*.

MANUEL PÉREZ CORNEJO
Dr. en Filosofía y Licenciado en Historia del Arte

⁸⁴ *Ibid.*, p. 389.

⁸⁵ Este aspecto dinámico y creador, *estético*, de la realidad, lo recoge Zubiri, sin duda, de la filosofía bergsoniana, que nuestro filósofo conocía de primera mano –como lo demuestra el penetrante análisis que dedica al pensador francés en su IV Lección de Filosofía (ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, pp. 163-211). Zubiri resalta en especial el carácter creador de la evolución, tal como la concibe Bergson: la realidad en evolución es “‘creadora’ de algo nuevo, imprevisible por no hallarse contenido en la fase anterior” de su desarrollo; de manera que “la evolución [de la totalidad de lo real] es innovación (...) es crear, es inventar” (pp. 207-208); análogamente, para Zubiri, la realidad no es algo estático, inerte, sino que su estructura profunda es intrínsecamente “dinámica”; por eso está en condiciones de “dar de sí” producciones nuevas, más perfectas y bellas, tanto en el ámbito natural como en el espiritual, representando la creatividad artística, dentro de esa productividad generalizada, una de las máximas cotas alcanzadas por el dinamismo creador que caracteriza lo real por entero (cf. *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1989).

“La Visión de Dios en José María Arguedas”

“La palabra es más precisa y por eso puede confundir...”
El zorro de abajo en “El zorro de arriba y el zorro de abajo”

Introducción

La presente tesina trata de mostrar a través de la recopilación de datos, la visión de Dios que tenía el escritor peruano José María Arguedas.

El interés por la investigación de este tema surge a raíz del descubrimiento de la riqueza narrativa y de los elementos mágico-andinos en las obras de este autor de pensamiento tan ambivalente y contradictorio.

¿Cuál puede ser la visión de Dios de un hombre que piensa en el suicidio como modo de detener sus conflictos internos?

¿De qué manera puede ver a Dios alguien que ha crecido en medio de dos culturas, sufriendo por los abusos contra su raza adoptiva?

La metodología a emplear será la del análisis e interpretación de los datos recopilados con los cuales se armarán los capítulos teniendo como punto de partida la biografía del escritor, cuyo desarrollo pretende dar luces sobre su obra para entender cómo influye en él la visión dualística del mundo andino, permitiendo llegar a una idea de su percepción de Dios, influenciada tanto por vivencias internas como externas y que es abordado en este estudio.

Se busca llegar a su filosofía implícita de Dios, aquella que sale de sus escritos y que es lo que interesa en el desarrollo de este trabajo, para finalmente plantear las conclusiones.

Uno de los límites de esta tesina, entre otros que puede encontrar el lector, es que no abarca el estudio de la totalidad de obras del autor, ni

tampoco se trata de un análisis que presente aspectos técnicos ni revisa los hilos conductores de ellos tal como hace Mario Vargas Llosa en el prólogo de “Los Ríos Profundos”¹; sin embargo definir puntos específicos para su desarrollo permiten no hacer redundancias innecesarias.

A continuación se desarrollan los temas considerados en esta tesina.

*Agradezco al Profesor Agustín Arirama,
haber revisado los textos y acompañado su realización.*

I. José María Arguedas, biografía

Nace en Andahuaylas el 18 de enero de 1911. Hijo de la señora Victoria Altamirano Navarro de Arguedas, de familia distinguida de San Pedro de Andahuaylas, y el abogado Víctor Manuel Arguedas Arellano, natural del Cuzco, hombre blanco y apuesto, figura principal en los pueblos sureños que recorre por razón del cargo que desempeña.

La pérdida de su madre a los tres años de edad le dejará una profunda herida y lo marcará para siempre. Desde entonces, privado del amor y la ternura de su madre, trasladará ese amor a la comunidad india e idealizará a la mujer.

En 1914, José María quedará por un tiempo en casa de su abuela, Teresa Arellano de Arguedas. Su padre para ese entonces Juez de primera instancia no puede dedicarse a cuidarlo, por lo que en 1917 vuelve a contraer nupcias, esta vez con la acaudalada matrona de San Juan de Lucanas, doña Grimanesa Arangoitia, viuda de Pacheco, que tenía tres hijos, de los cuales Pablo jugará un papel determinante en la vida del escritor.

Por las exigencias del trabajo de su padre, José María queda al cuidado de su madrastra, quien lo desprecia, y para demostrárselo lo envía a vivir con la servidumbre india. Aquí se inicia su íntimo contacto con los campesinos y con el alma quechua, refugiándose en su cariño.

Él mismo dice: “Yo soy hechura de mi madrastra; y como a mí me tenía tanto desprecio y tanto rencor como a los indios, decidí que yo había de vivir con ellos en la cocina, comer y dormir allí. Mi cama fue una batea de esas en que se amasa harina para hacer pan; todos las conocemos. Sobre unos pellejos y con una frazada un poco sucia, pero bien abrigadora, pasaba las noches conversando y viviendo tan bien, que si

¹ VARGAS LLOSA, Mario, *Ensoñación y Magia en José María Arguedas*. Los Ríos Profundos. 9-17.

mi madrastra lo hubiera sabido me habría llevado a su lado, donde sí me hubiera atormentado"².

En este periodo de convivencia íntima, José María escuchó los cuentos que narraban, los cantos que se entonaban y se aproximó a la infinita sabiduría del pueblo quechua. Allí comprendió el potencial del indio y la poderosísima influencia que en el desarrollo de los pueblos podría ejercer si se le permitiera.

A esa época de abandono entre los indios corresponden también las orgías sexuales que fue obligado a presenciar por su hermanastro Pablo y que dolorosamente impresionaron su alma infantil.

En julio de 1921, teniendo 11 años, José María y su hermano Arístides pueden escapar del déspota hermanastro y se refugian en la hacienda Viseca a unos ocho kilómetros de San Juan. Allí conoce a don Felipe Maywa, de imponente figura, y con quien enriquece su mundo imaginativo. También están el peón Pantacha, Víctor Pusa de Utek, el "Kutu", y doña Cayetana, a quien considerará su segunda madre.

*"Tu sangre está en la mía como la sangre de Don Víctor Pusa, de don Felipe Maywa. Don Víctor y Don Felipe me hablan día y noche, sin cesar lloran dentro de mi alma, me reconviene en su lengua, con su sabiduría grande, con su llanto que alcanza distancias que no podemos calcular, que llega más lejos que la luz del sol. Ellos, oye Hugo, me criaron amándome mucho, porque viéndome que era hijo de Misti, veían que me trataban con menosprecio, como a indio. En nombre de ellos, recordándolos en mi propia carne, escribí lo que he escrito, aprendí lo que he aprendido y hecho, venciendo barreras que a veces parecían invencibles. Conocí el mundo"*³.

En 1925, a la edad de 14 años, José María vive en la hacienda "El Triunfo" de su tía Amalia, en Apurímac (frontera con la Selva), con su hermano Arístides. Sufre un accidente en el trapiche que le troncha su mano derecha. En la convalecencia de este accidente lee "Los Miserables", que le causó una profunda emoción igualada más tarde sólo con la lectura de "Los Hermanos Karamazov" y "Crimen y Castigo".

² ARGUEDAS, José María, *Texto del Primer Encuentro de Narradores Peruanos*, Arequipa 1965. 10.

³ ARGUEDAS, José María, *Carta a Hugo Blanco* en: José María Arguedas. Vida y Obra. 49.

Su primer escrito fue un acróstico dedicado a una niña llamada Olimpia Rivas.

Era 1926 cuando José María había escrito un cuento titulado “Los Gallos”, que hablaba sobre la maldad y extravíos de su hermanastro. Fue descubierto por su madrastra quien le hizo prometerle que jamás lo haría conocer. En 1951 estuvo a punto de romper esa promesa.

A la edad de 16 años sufre el primer desencanto amoroso. Los dos hermanos Arguedas se han enamorado a la vez de dos hermanas: Arístides de Zulema y José María de Pompeya, el gran amor de su vida.

Al romper Arístides con Zulema, Pompeya despidió a José María diciendo “*No quiero tener amores con serranos*”. Por su experiencia en el colegio, ya había aprendido que “serrano” era un insulto y que hablar quechua era motivo de desprecio. Esa frustración quiebra para siempre al romántico adolescente.

A los 16 años se produce su reencuentro con el mundo no indio al ser llevado a estudiar a un colegio de provincia.

A los 20 años, en 1931, llega a Lima. En ese tiempo, José Carlos Mariátegui propagaba la necesaria unión entre lo más auténticamente nacional y las vertientes más progresistas del pensamiento universal, con las perspectivas de encontrar una senda de desarrollo histórico cultural y consciente, que supere los vicios del indigenismo chauvinista y las limitaciones euro centristas que negaban el sentido de una cultura nacional y latinoamericana.

Estas ideas se expresaron a través del “Amauta”, una publicación muy seria en la que participaron muchos profesionales que como Arguedas compartían su ideología.

“A través de ella (El Amauta) empecé a analizar mis propias vivencias y a tener realmente fe en el pueblo en el cual habíamos vivido”⁴.

José María puede aproximarse a una crítica seria de la literatura indigenista de ese entonces, literatura falsa que presentaba para él unos indios caricaturizados que en nada se parecían a los indios con los que él había convivido y cuya cultura había asimilado vívidamente.

En 1931 inicia sus estudios universitarios en San Marcos. Estudia literatura. Participa en el “Centro federado de la facultad de letras” con quienes funda la revista “Palabra” en defensa de la cultura.

⁴ ARGUEDAS, José María, *La Obra de José María Arguedas y la Sociedad Andina*. Eco. 602.

El 30 de enero de 1932, fallece su padre en Puquio, ya no tendrá con quien refugiar sus angustias y sus penas. Queda sin ayuda económica, pero gracias a su amigo Víctor Araujo puede trabajar como auxiliar de la administración central de correos.

Sin embargo, escribir constituye su nexo más fuerte con la vida, por eso publica en 1935 su primer libro de cuentos titulado “*Agua*”.

En 1937 termina sus estudios pero también en ese año fue declarado cesante en la oficina de correos y en ese mismo año fue hecho preso político en “El sexto”, durante ocho meses. Dos estuvo en la intendencia y mes y medio en el hospital.

“Estuvo preso político de 1937 a 1938. Es conocido el episodio en que el General Camarotta, enviado del gobierno de Mussolini, ingresa a San Marcos para realizar una visita. El alumnado se exalta, lo recibe con gritos y rechiflas y, en protesta por los bombardeos de la aviación italiana a ciudades de la República Española terminaron por arrojarlo a la piletta del patio central, expresión máxima de repudio de los jóvenes de entonces. La versión que escuché después es que en esos momentos al entonar un grupo “La internacional”, otros estudiantes entre los cuales estaba el mismo Arguedas, entonaron el Himno Nacional. Pero la policía no reparaba en “pequeños detalles” y unos y otros fueron a dar a la cárcel, desatada la represión contra los miembros del CODRE (Comité Defensa República Española). Contaban asimismo, que en la irreflexión de la juventud, celebraban entre grandes risotadas la llegada de cada uno de los amigos”⁵.

Desde la cárcel, José María, envía los originales de “*Canto Kechwa*” para su publicación.

En 1939, manifestó tener lista como tesis para el Bachillerato en Humanidades “La canción popular mestiza, su valor poético y sus posibilidades” que parece no llegó a presentar. Para su doctorado presentó “El problema de idioma en el Perú y la poesía de la sierra y de la costa”.

Ese mismo año ingresó al magisterio, trabajando en colegios de educación secundaria y en las Universidades de San Marcos y la Agraria, en la Molina, donde finalmente se suicida.

A fines de 1939, contrae matrimonio con Celia Bustamante, su primera esposa, quien representa para él, no sólo el amor de esposa, sino también el de la madre que no tuvo y cuyo amor y ternura añorará toda la vida.

⁵ Ibid; 108.

En 1941, publica “Yawar Fiesta” y colabora con la Reforma de los planes de educación secundaria.

Asistió al I Congreso Indigenista Interamericano de Patzcuaro (México) 1942.

En mayo de 1944, hizo crisis una dolencia psíquica contraída en la infancia, lo que provoca que esté casi cinco años neutralizado para escribir. Eso lo expresa en el capítulo I de su novela “*El zorro de arriba y el zorro de abajo*”⁶.

De marzo de 1947 a diciembre de 1952 fue incorporado a la sección de folclor y artes populares del Ministerio de Educación pública.

A comienzos de la década del 50, Arguedas termina sus estudios de antropología y recorre intensamente los Andes peruanos descubriendo que la realidad india que lo nutrió durante la infancia iba siendo arrinconada por los lazos mercantiles y comerciales.

Siendo 1958 publica “Los ríos profundos”⁷ y realiza su primer viaje a Europa becado por la UNESCO para adelantar estudios en España y Francia.

En la década de los 60, Arguedas es nombrado Director de la casa de la cultura y del museo nacional de historia, su obra “El Sexto” se publica en 1961 y dos años después se doctora en Antropología con la tesis “Las comunidades de España y del Perú”.

1964 ve la publicación de su novela “Todas las Sangres” y en 1965 tiene su segundo matrimonio con Sybila Arredondo.

El conjunto de su obra ofrece el testimonio de una lucha interior en la que conjugan las propias vivencias del hombre indígena y la compleja problemática de esos indios tan ligados a su experiencia personal. Dos culturas bullían en su conciencia de peruano y de escritor, dos etnias se estrellaban en su alma atormentada, dos destinos y sangres parecían próximas a encontrar un cauce común⁸, pero no puede superarlo.

⁶ El capítulo al que nos referimos es el “primer diario” escrito por Arguedas en Santiago de Chile el 10 de marzo de 1968. En el narra cómo ha estado pensando en la forma efectiva de quitarse la vida. “El zorro de arriba y el zorro de abajo”. 11.

⁷ Es considerada como la novela más representativa de la experiencia nacional peruana. Arguedas se había propuesto contar la historia de un niño en un colegio de la sierra, donde su padre lo deja interno por el año escolar, pero terminó contando la vida del colegio como si fuera un emblema de las clases sociales; y la historia del pueblo como la del país multiétnico. Pronto la novela misma se convirtió en una radiografía crítica del Perú y en su biografía más intensa y desolada. “Leer hoy los ríos profundos” en El Dominical de “El Comercio” (19 Nov. 2000) 6.

⁸ NUÑES, Estuardo. *José María Arguedas y su obra narrativa*. Los Ríos Profundos, de ediciones cultural hispánica y AECI. 9-22.

Intenta suicidarse por primera vez en 1966, empieza a alejarse de sus viejos amigos. José María intenta romper con el pasado.

El viernes 28-11-1969 decide acabar con su vida, se dispara con un arma comprada en Chile⁹; la bala de acero destruyó su cerebro y el martes dos de diciembre, tras una larga agonía falleció en un hospital de Lima.

El 17-1-1976, trasladan sus restos al cementerio “El Angel”, donde hoy reposan.

II. Visión dualística del mundo andino: elementos andinos mágicos, cosmogónicos, que utiliza Arguedas en sus obras

La escritura arguediana dice de la íntima relación entre el hombre y la naturaleza que él había conocido en su niñez y que le permitió comprender la magia andina y la soledad cósmica del hombre quechua.

Es un mundo de mitos, de leyendas. Recordemos que los mitos son comunes a todas las culturas y plantean el sentido y origen de la existencia del cosmos donde el hombre es parte de ese cosmos.

Arguedas tiene una visión dualística, que hunde sus raíces en el dualismo del mundo andino que concibe el mundo de arriba (hanan) y el mundo de abajo (urín) pero en perfecta reciprocidad y correspondencia que se resquebraja y rompe con la conquista española, pues sólo hubo expropiación violenta.

La misma cosmogonía andina considera una pareja de astros: sol/luna que domina el cielo; la alternancia de la luz del día y de la oscuridad para marcar el ciclo de un día; la producción agrícola se funda en la interacción entre calor solar y tierra infiltrada por el agua; la reproducción del género humano, supone la oposición hombre/mujer. En términos geográficos, la imagen andina del mundo subrayan –como se ha visto– en íntima relación con el aspecto social, un arriba y un abajo; muchas comunidades andinas combinan una economía ganadera en las tierras altas, con la agricultura en los valles y las quebradas; la interacción, a veces conflictiva entre sierra y costa, por otra parte, determina desde la fundación de los “horizontes pasandinos” (primer milenio antes de nuestra era) la vida en el área andina¹⁰.

⁹ Esto es detallado en una post-data de la carta dirigida a Don Gonzalo Losada, dueño de la editorial Losada de Buenos Aires. Dice lo siguiente: “(A mi vuelta de Lima) obtuve en Chile un revólver calibre 22. Lo he probado. Funciona. Está bien. No será fácil elegir el día, hacerlo”. Epílogo de “El zorro de arriba y el zorro de abajo”. 291.

¹⁰ ZUÑIGA ORTEGA, Clara Luz, *José María Arguedas, Un hombre entre dos mundos*. 88.

Todas las oposiciones encontradas implican antagonismos absolutos, corresponden a relaciones de interacción, de complementariedad, de reciprocidad. Cada pareja de oposiciones, representa y contiene por analogía a las demás.

Así tenemos que al “arriba” están asociados: el Sol (con doble oposición: la luna y Pachak'amaq-Wiracocha¹¹); la sierra, el fuego, el día, lo masculino...

Al “abajo” correspondería: la luna, Pachak'amaq y Wiracocha, la costa, el agua –el mar– la tierra, la noche, lo femenino.

Elena Aibay Ray, asigna a los mundos opuestos en “Los ríos profundos” las siguientes características:

Mundo Indígena

- Cosmovisión mítica del mundo
- Naturaleza y hombre en comunión
- Comunicación entre hombres y cosmos
- Funciones integradoras de los ríos y demás seres
- Espacio mítico y geográfico
- Tiempo cíclico y reversible
- Vigencia de la acción mágica
- Sexo como algo natural y ritual
- Música como parte de armonía cósmica
- Valor comunitario de cooperación
- Solidaridad con miembros del cosmos
- Valor del trabajo agrario
- Alegría. No rabia, ternura.
- Quechua como resistencia cultural

Mundo Occidental o blanco

- Cosmovisión histórica
- Naturaleza es medio de producción
- No comunicación
- No integración
- Espacio geográfico real
- Tiempo lineal irreversible
- No vigencia de esta acción
- Sexo como pecado o diversión
- Música: algo estético y placentero
- Interés personal
- Desintegración
- Valor de la habilidad comercial
- Violencia. Odio entre todos.
- Español como parte de orgullo racial¹².

¹¹ A Pachak'amaq (“el que ordena el mundo”) y a Wiracocha (“dios creador”) que están abajo, se opone Inti (El sol) que está arriba, asociado naturalmente al cielo y al fuego. Un sistema de relaciones opone Inti (Sol) a Quilla (luna), oposición que al mismo tiempo se puede leer como una alternancia entre el día y la noche. El sol es también representación de lo masculino y la luna de lo femenino.

¹² AIBAR RAY, Elena, op. cit. 44.

Podemos ver que el Universo de Arguedas es siempre y esencialmente, conflictivo.

Deviene tal carácter de su radical duplicidad: en realidad son dos universos, dos submundos si se quiere, el de los indios y el de los blancos. Entre uno y otro no hay separación neutral ni neutralizadora; hay por el contrario choque y aparición permanente, contradicciones agudas, insalvables... La filiación dialéctica de ese esquema de opuestos se deja ver sin esfuerzo¹³.

En sus obras, Arguedas no puede encontrar su lugar en el universo; está en medio de dos mitades en pugna. Las dos culturas, la de los indios y blancos, se oponen en el espacio narrativo y no hay posibilidad de encuentro y convivencia.

Aunque se solidarice con los indios y se haga uno de ellos (Ernesto en "Agua" y "Los ríos profundos" y Juan en "Los escoleros"), seguirá siendo siempre un blanco entre los indios.

Esa ambivalencia es el sello de los personajes principales de Arguedas; siempre se le ve luchar entre fuerzas contradictorias, fuerzas que lo dividen, lo desgarran, lo trastornan y hacen de su vida un permanente conflicto; conflicto que lejos de aislarlo en el silencio, estimula su práctica literaria. Práctica en la que expresa sus pensamientos e ideas como en "Los ríos profundos" donde los ríos se convierten en mensajeros de las tierras altas del Perú. Los habitantes envían sus inquietudes corriente abajo. La transmisión cultural está asegurada. La comunión estrecha entre las cosas, las plantas, los animales y los seres humanos es una realidad: los músicos andinos imitan a la naturaleza. Vivirla es sentirla en toda su armoniosa unidad, separar lo animado de lo inanimado; lo sensorial de lo espiritual¹⁴.

La similitud encontrada por los indígenas entre los conquistadores y Wirakocha, el "dios" que surgió de las aguas, acentuó el principio de reciprocidad y correspondencia, a tal punto que, nos cuenta Arguedas, habían recreado y adaptado sus nuevos mitos, eso sí, sin perder ese espíritu de reciprocidad y correspondencia del cual se ha hablado. Esto es importante para entender cómo en el pensamiento andino se ha ido arrastrando la idea de que los mistis y señores pertenecen a una clase a la que se debía permanecer sometida a pesar de las injusticias cometidas por estos.

¹³ CORNEJO POLAR, Antonio, *El sentido de la narrativa de Arguedas* Rev. Peruana de cultura. 20.

¹⁴ Varios, *Uku Mayu: la novela de José María Arguedas* en El Dominical de "El Comercio" (19 Nov. 2000). 8-9..

Un mito descubierto en la hacienda Vicos en 1966, considera que la humanidad actual fue hecha por el hijo del dios Adán-Eva, quien creó a la humanidad y a la virgen María. El dios Adán-Eva vio una mujer muy bella que no le hizo caso; se la llevó a la fuerza y una vez preñada, la echó a la calle. Esa era la virgen María y el niño Manuelito, hijo del dios Adán-Eva y de la virgen María, es nuestro Señor Jesucristo. Y nuestro señor Jesucristo hizo la humanidad actual y la dividió en dos, en mistis, o sea en señores que no debían trabajar y en indios que debían trabajar para los señores. Y ese dios no va a morir nunca, porque todos los años muere un día viernes y resucita un día sábado. Pero él mismo creó el cielo y éste es exactamente lo mismo que la tierra, con la única diferencia de que los que fueron indios, son señores¹⁵.

Hay entre los indígenas la conciencia de que la división entre indios y señores, es una división hecha por Dios y es de origen sagrado. Quizá éste sea el sentido que anima la esperanza del mito de Inkari, hijo del sol y de una mujer salvaje, a quien el conquistador mandó cortar la cabeza, pero cuyo cuerpo se está reconstruyendo de la cabeza hacia abajo. Cuando ese proceso termine y el cuerpo se junte a la cabeza, el “dios” resucitará e instaurará nuevamente una sociedad de valores, donde los hombres vuelvan a ser hermanos. Esa es la serpiente Amaru que como un potente y tormentoso Yawar Mayu¹⁶, se siente hacia el final de “Todas las sangres” recorrer el subsuelo del Perú (América), anunciando el cambio que todos estos países nuestros necesitan.

III. La visión de Dios en Arguedas

El término Dios no recubre para Arguedas una realidad única. Esto parece pasar desapercibido a veces. A la pregunta “¿Cree Ud. en Dios?” lanzada a boca de jarro a Rendón Willka, en *Todas las Sangres* éste responderá en primer lugar con otra interrogante: “¿Cuál Dios será?” No es una evasión, es una precisión. Rendón continúa: “Zar en Lima oyendo misa, Cabrejos oyendo misa, “rodillando” en Iglesia de San Pedro, don Lucas llamando Santos frailes a su hacienda, siempre; don Cisneros también, haciendo predicar en quechua para colonos, para que colono sea más triste, más “homilde”. Don Lucas mata indios, don Cisneros mata indios; don Zar, don Cabrejos, desde Lima, le quita su alimento a trescientos caba-

¹⁵ ARGUEDAS, José María, *Motivaciones del escritor*. (1967). 19.

¹⁶ *Río de Sangre*.

llos antiguos. Peor que el morir ha sido. ¿Cuál Dios es de ti, joven Hidalgo?”. El comportamiento de los creyentes nos habla del Dios en que creen. La mirada del indio Demetrio atraviesa las apariencias¹⁷.

“Tu Dios, joven Hidalgo –dice agresivamente Rendón Willka– ¿cómo es? Dios de hacendados, de “ingenieros”, “come-gente”, estos devoran al pueblo y pretenden invocar a Dios: “Contra de Dios. Contra de Dios, diciendo tranquilos matan gente”¹⁸.

Es el mismo tipo de personas a quien se dirigía el profeta Jeremías:

“No se hagan ilusiones con razones falsas repitiendo: ‘Templo de Yahvé’, ‘Templo de Yahvé’, ‘Templo de Yahvé’ es éste... si no explotan al emigrante, al huérfano y a la viuda, si no derraman sangre inocente en este lugar... entonces habitaré con ustedes” (Jer. 7, 4-7).

Sólo entonces las justificaciones agravan el crimen.

De esta manera, desde el maltrato al pobre, se llega a la afirmación de la no existencia de Dios... El Dios cristiano y los dioses locales pierden vigencia, porque son usados para legitimar el despojo y la injusticia. Sólo así los comuneros tomarán su destino en las manos, nos quiere decir Arguedas. Esto lo afirmará con fuerza y protesta, en referencia –también– a diferentes formas religiosas, en la **Oda al Jet**:

“¿Qué es esto? Dios es hombre, el hombre es “dios”...
Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, Dioses montañas,
Dios Inkarrí: mi pecho arde. Vosotros sois yo, yo soy vosotros, en el
inagotable furor de este “Jet”.
No bajas a la tierra.
Sigue alzándote, vuela más todavía, hasta llegar al confín de los mundos
que se multiplican hirviendo, eternamente. Móntate sobre ellos, Dios
gloria, “dios” hombre.
Al Dios que te hacía nacer y te mataba lo has matado ya,
Semejante mío, hombre de la tierra. / ¡Ya no morirás!”¹⁹.

¹⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Entre las Calandrias*, un ensayo sobre José María Arguedas. (CEP-1990), 67.

¹⁸ ARGUEDAS, José María. *Todas las Sangres*. IV. (Ed. Horizonte-1986) 419.

¹⁹ ARGUEDAS, José María. *Oda al Jet*. (1965). 243.

El pensamiento indígena considera una relación de reciprocidad y continuidad entre el hombre y la naturaleza, porque ambos son parte de un todo armónico. “Todo es uno”. Lo que está arriba es como lo que está abajo y lo que está abajo es como lo que está arriba y por eso existe una perfecta reciprocidad y correspondencia, que produce la unidad en la diversidad.

Esa profunda simbiosis que implica la relación del hombre con la naturaleza, vuelve muy complejo establecer la relación del hombre para con Dios.

“Yo creo –dice Arguedas– que desde el principio participé de la religión Católica, al modo antiguo. Creíamos en un Dios que lo había hecho todo, que hacía el bien, que también podía enviar el mal y por tanto había que cumplir con la doctrina. Creíamos en la bondad sin límites de la Virgen y en la capacidad muy tierna del Niño Dios. En ese sentido la devoción por la Virgen y por el Niño es mucho más verdadera, más auténtica que la del Dios supremo al cual no entienden. Pero yo estaba también convencido de que los ríos y montañas tenían vida, en fin... que todos los seres vivos eran un poco como hermanos y que se podía conversar con ellos aun cuando ellos no contestaban²⁰.

“Tú no más eres como yo quiero que todo sea en el alma mía, así como estás, padre Arayá, en este rato. Del color del ayrampo purito. ¡Ahora si me regreso!”.

Le dice Santiago a la nieve en “La Huerta” y allí habla con un sauce llorón: “*Tú no eres como la Marcelina, tú eres como las otras...*”²¹.

En “El Ayla”, el mismo Santiago (Arguedas) habla con un ramoso árbol de espino: “*Estoy agitado, intranquilo, pues; no estoy cansado, flor de ankukichka*”²².

Esa fusión profunda entre el hombre y la naturaleza vuelve “panteísta” el pensamiento indígena de modo que es fácil descubrir a Dios en sus Aukis, las montañas, los ríos, Pachak’amac, Wirak’ocha, Inkarrí o Jesucristo. “Tampoco hay mucha diferencia entre lo religioso, lo mágico y lo objetivo. Una montaña es un dios, un río es un dios, el ciempiés tiene virtudes sobrenaturales”²³.

²⁰ CASTRO ROVIRA, José. *Anthrophos* N° 128. 18.

²¹ ARGUEDAS, José María. *La Huerta* en “Relatos completos”. 198.

²² ARGUEDAS, José María. *El Ayla* en “Relatos completos”. 204.

²³ ARGUEDAS, José María. *Naturaleza y lirismo* en Los ríos profundos, en José María Arguedas: Vida y Obra. 145.

En “Todas las sangres” se atribuye al Dios de la Iglesia el dolor, el mal, lo negativo.

Pero también: “La muerte es más triste para los hijos de El (Dios de la Iglesia) que para nosotros. Más triste. Por eso, cuando más arriba de la montaña, o en el fuego de los valles donde nos envían en mitas a trabajar para otros señores, nuestra vena se apaga en silencio. Ellos mueren, parece, sin consuelo. No saben ni sus padres, ni sus hijos, ni el cerro grande y el cerro pequeño, adonde van después que el aliento corta. El padre “Pukasira” va a estar en cabildo grande. El recoge a cada hijo suyo, muerto o vivo”²⁴.

Hay una ambivalencia que se muestra en sus personajes.

*Padre nuestro –se refiere al nevado Pukasira– no me dices nada. El viento no es tuyo a esta hora. Es del sol que nace. No puedo saber tu voluntad. Eso quiere decir que el Dios de la Iglesia, está disponiendo. El está lejos, no sabemos dónde. Nos hablará por la boca de don Bruno o de don Nemesio*²⁵.

La oposición de los blancos y de los indios que existe en la tierra, la traslada a espacios infinitos donde se traduce la dualidad: Dios de los blancos / dioses de los indios, con superioridad también del Dios de la Iglesia que es “el primero” y el que “dispone todo”.

Por eso don Bruno bien puede ser un brujo católico y un brujo indígena²⁶.

El Dios de la Iglesia, por ser el Dios de los Principales, del cura, de los gamonales, tenía las mismas características que a estos les había endilgado el pueblo indio. Era cruel, bravo, lejano y a ellos los tenía completamente abandonados, como si para Él no existiesen.

*Los mistis fueron con su cura, con su niño Dios “extranguero”; hicieron su plaza de armas en el centro del pueblo; mandaron hacer su iglesia con puerta de arco y altar dorado; y de ahí, desde su plaza, como quien abre acequia, fueron levantando su calle, sin respetar la pertenencia de los ayllus*²⁷.

²⁴ ARGUEDAS, José María, *Todas las Sangres*. 409.

²⁵ *Ibid.* op. cit. 38.

²⁶ ZÚÑIGA ORTEGA, Clara Luz, En: *José María Arguedas, un hombre entre dos mundos*. 113.

²⁷ ARGUEDAS, José María, *Yawar Fiesta*. 12.

Para José María Arguedas, el individuo no podrá recobrar su libertad, su dignidad y su plenitud más que si logra restablecer sus lazos pasados con la naturaleza. Es decir que, para él, el hombre no puede existir fuera del universo. Y a este nivel también se sitúa su relación con Dios, concepto que va mucho más allá del panteísmo. No se trata de ver a Dios en todas las cosas; se trata de sentirse con Él y con las cosas, integrando la totalidad.

La profunda relación entre hombre y naturaleza explica también la relación hombre/Dios.

Clara Luz Zúñiga Ortega considera que es en la ruptura de esta relación donde se fundan muchos conflictos del hombre andino.

La denuncia de la presencia y del uso de la religión –tanto en su vertiente indígena no cristiana como en la versión cristiana– para la explotación del indio es un aspecto del asunto. Pero las preguntas de Rendón Willka subsisten: “¿Cuál Dios será? ¿Cuánto Jesucristo hay?” La intuitiva demolición de la idolatría del falso “dios” proseguirá, no sin disonancias.

En *Los Ríos Profundos* hay un texto denso que abre impensadas perspectivas. Ernesto llega al Cuzco con su padre a visitar a un pariente, un señor poderoso, el Viejo. El hermoso sonido de la María Angola²⁸ le parece evocar el sufrimiento de los indios: “Papá –le dije, cuando cesó de tocar la campana– ¿No me decías que llegaríamos al Cuzco para ser eternamente felices?

–¡El Viejo está aquí! –dijo– ¡El Anticristo!²⁹. El Viejo, viejo avaro (“Todos los señores del Cusco son avaros”)³⁰, sufre y hace sufrir a uno de sus pongos, uno de sus indios, que desprecia y que apenas se atreve a responder cuando le hablan.

El verdadero Dios de este personaje de *Los Ríos Profundos*, al igual que el de don Lucas en *Todas las Sangres* es el dinero, su pretendida fe les sirve para explotar y maltratar al indio.

El apunte va en la línea de la identificación de Jesús con el pobre que nos trae la llamada parábola del juicio final: “cuanto hicieron a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicieron... cuanto dejaron de hacer... conmigo dejaron de hacerlo” (Mt 25, 40 y 45). El Viejo, en cambio, dice Ernesto, se presentará el día del juicio final “peor de lo que es, ce-

²⁸ La María Angola era una campana fundida en oro, detenía a los viajeros a más de 30 km del Cusco, e inspiraba a los ángeles que descendían a escucharla. “Uku Mayu”, El Dominical de “El Comercio”. (19 Nov. 2000), 8-9.

²⁹ ARGUEDAS, José María, *Los Ríos Profundos*. 29.

³⁰ Ibid. 25.

niciento". Y su padre, tajante, le replica: "*No se presentará. El juicio final no es para los demonios*"³¹. Ese día no habrá sitio para quien pretende estar en todas partes³².

Dios se aleja de los sitios donde no se practica la justicia. En ese Dios cree el sacristán de Todas las Sangres, se trata de otro tema profético, el de la ausencia y presencia de Dios en la historia. Don Bruno aconsejará a un hacendado explotador un cambio de actitud frente a los indios y entonces le dice, "*en lugar de temor encontrará la alegría; en lugar del silencio de Dios su presencia en el alma*"³³.

En la misma obra un personaje femenino decía: "Yo siento a Dios de otro modo". Según Gustavo Gutiérrez esta frase podría expresar lo vivido por Arguedas durante muchos años. No sentía a Dios como los señores y los bien pensantes ("Dios de los señores no es igual"), y esta experiencia llegaba a confundirle por momentos con la insignificancia de Dios en su propio mundo. "Dios no importa. Difícil va a ser que indio adore en cierto al Dios de Cabrejos, de don Cisneros, de don Lucas". Le lanza Rendón Willka al joven Hidalgo.

Se puede notar esto también en "Los Ríos Profundos" donde la peste trae una segunda rebelión, la de los indígenas que marchan hacia el pueblo, pero no para invadirlo y tomarlo sino para exigir una misa. No se trata ya de la misa católica sino de la misa andina, aquella cuya fuerza mágica es capaz de matar a la "madre de la peste", al origen del caos natural. Así, la misa se ha convertido en un instrumento cultural de los pobres. Pero lo más revelador es que la novela misma se pasa al otro lado: nos dice que la misa indígena mata la peste³⁴.

Ernesto muestra que su fe es distinta de la que los otros profesan, su Dios no es el de los demás.

En el interior de ese mundo cristiano en el que está inmerso, el niño solitario entroniza una religión personal, un culto subrepticio, una divinidad propia. De ahí su hostilidad hacia los ministros de la fe adversaria: el padre Director del internado, el "Santo" de Abancay, es presentado como encarnación de la duplicidad humana y el más efectivo cómplice de la injusticia... Ni el gamonal que explota al indio, ni el soldado que lo reprime, son tan duramente retratados en "Los Ríos Profundos" como el cura que inculca la resignación a las víctimas y combate la rebelión con dogmas.

³¹ Ibid; 36

³² GUTIÉRREZ, Gustavo, *Entre las Calandrias*, un ensayo sobre José María Arguedas. 78.

³³ ARGUEDAS, José María, *Todas las Sangres*. IV. 313

³⁴ "Leer hoy los ríos profundos" en El Dominical de "El Comercio" (19 Nov. 2000). 6

Esto se comprende: el asiento de la novela es la realidad interior, aquella donde el elemento religioso despliega sus sutiles poderes³⁵.

Sin embargo, en Arguedas hay un proyecto de liberación, buscado a través de tanteos pero con honda convicción y amor, en *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo* muestra claramente una gran esperanza para la realización del país en la profunda comprensión y comunión entre los seres humanos a pesar del plurilingüismo nacional. Esto lo expresa en la inserción en el capítulo final de la obra del pasaje bíblico de San Pablo (1 Cor 13, 1-3. 8-13)³⁶.

El proyecto de liberación en mención no sólo se refiere a una liberación de esclavitud corporal sino a una liberación moral de ideologías imperantes en la sociedad sobre la diferencia entre los seres humanos.

Los estratos sociales reflejados en los personajes de Arguedas y relacionados en un ambiente determinado, tienen los conflictos propios de las sociedades pequeñas, de los sectores provenientes de los pueblos campesinos donde el patrón estaba presente y donde el indio o el serrano eran menospreciados por lo que son, por su condición autóctona. Vale recordar que José María experimentaba en carne propia las ambivalencias y contradicciones que muchos de sus personajes reflejan y que vivían numerosas personas.

Esta situación muy marcada en los años 60 y 70, ha bajado considerablemente, no sólo en la manera de verse y concebirse en la mente de los peruanos sino también en su expresión; sin embargo, se dan otro tipo de atropellos sin considerar la raza, sólo es más quien tiene más, quien puede más, quien se ha “educado”.

Este proyecto oculto “entre líneas” es explicitado por el mismo Arguedas. En el *¿Último diario?* encontramos una apasionada lectura de un texto clave de *Todas las Sangres*. En un tono muy propio dirá José María: “¿Es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos, Gustavo? ¿Puedes decirlo tú, el teólogo del Dios liberador, que llegaste a visitarme aquí, a Lorena 1275, donde ya no escribía nada? Claro; yo te había leído en Lima esas páginas de *Todas las sangres* en que el sacristán y cantor de San Pedro de Lahuaymarca, quemada ya su réplica a un cura del Dios inquisidor, le replica con argumentos muy semejantes a los de tus lúcidas y patéticas conferencias pronunciadas, hace poco en Chimbote”. Las dos concepciones presentes en el diálogo citado son opuestas acá

³⁵ VARGAS LLOSA, Mario. *La Utopía Arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. 189-190.

³⁶ ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA. *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*. 194-195

como las del “Dios inquisidor” y la del “Dios liberador”. Arguedas interpreta su propio texto. Lo que estuvo ya intuido en *Todas las sangres*, es ahora explicitado³⁷.

En la edición de sus *Obras Completas* hace una significativa nota sobre el texto del diálogo mencionado entre el sacristán y el sacerdote: “Esta es la novela máxima del mundo andino forjado durante la colonia. Este es el nuevo Dios católico que los nuevos teólogos predicán... Yo no conocía esa prédica...”³⁸.

Conclusiones

Del indio que es por formación le llegará a José María Arguedas su animismo, su propensión a ver el mundo social y humano como un orden natural. Del blanco, que es por nacimiento, le vendrán a su vez, la imposibilidad de contentarse con esa herencia y la ambición de emanciparse de esa realidad.

El panteísmo notorio y marcado en sus obras se justifica porque el mundo que aprendió a percibir entre indios es un mundo lleno de mitos y con un orden resquebrajado por la dominación de los blancos y que marcaba profundamente la vida del peruano en ese tiempo.

Esos códigos los manejaba por haberlos aprehendido y vivido en el transcurso de su niñez y los expresa en sus obras buscando la manera de ser un reflejo lo más fiel posible de esa realidad.

Esto hizo que cuestionara de quién se habla cuando sus personajes se refieren a Dios, su pensamiento distinguía al Dios de los señores y al Dios de los indios, sin embargo podemos ver que más allá de esa idea tiene un punto claro al expresar su ideal de una sociedad justa que mantenga los valores culturales, que es una constante en sus obras, es allí donde refleja al Dios liberador que concuerda con la teología y el sistema de pensamiento de Gustavo Gutiérrez y los nuevos teólogos que él menciona en sus cartas finales.

El espíritu que animaba a Arguedas era el de lograr un cambio que implicaba restablecer el predominio de la vida sobre la muerte, de la luz sobre las tinieblas, por eso nunca quiso en sus obras asumir un papel defi-

³⁷ GUTIÉRREZ, GUSTAVO. *Entre las Calandrias*, un ensayo sobre José María Arguedas. 82.

³⁸ ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA *Obras Completas* IV 411-413 y 417-420.

nitario que lo ubique en cualquiera de los mundos que él describe; siempre quiso ser un vínculo, un lazo de unión, un puente entre dos mundos.

Por eso podemos afirmar que el Dios que Arguedas proclama en sus obras no es aquel del que se aprovechan los que ambicionan mantener una sociedad subyugada bajo regímenes injustos. Dios se aleja de los sitios donde no se practica la justicia, en ese Dios cree el sacristán de *Todas las Sangres*. Se trata de otro tema profético, como lo anotara Gustavo Gutiérrez: la ausencia y presencia de Dios en la historia. Don Bruno aconsejará a un hacendado explotador un cambio de actitud frente a los indios y entonces, le dice: *“en lugar de temor encontrará la alegría; en lugar del silencio de Dios su presencia en el alma”*.

Bíblicamente hablando, la presencia y la ausencia históricas de Dios se juegan en la aceptación o no de su voluntad de justicia y amor o, para decirlo con los términos de Arguedas, de dignidad y respeto hacia todos, que busca llevar a los hombres a una vida de igualdad donde el respeto a la cultura que se transmite generaciones tras generaciones sea primordial, pues ésta se mantendrá buscando ser reconocida entre los descendientes de las diversas razas de nuestros pueblos, que en estos dos últimos decenios han encontrado nuevas formas de expresión y transmisión como las aguas del Yawar Mayu.

Bibliografía

- ARGUEDAS, José María, “Relatos Completos”. Losada. B. Aires 2ª ed., 1977, 192-206
- ARGUEDAS, José María, “Los Ríos Profundos” Ed., Oveja Negra.- Bogotá 1985.
- ARGUEDAS, José María, “Todas las Sangres” Ed., Horizonte, 2ª, Lima, 1986.
- ARGUEDAS, José María, “El Zorro de arriba y el zorro de abajo”, Losada, Buenos Aires, 2ª, 1971.
- CASTRO KLAREN, Sara, “El mundo mágico de José María Arguedas”, IEP Eds., Lima 1973.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, “Entre las calandrias: un ensayo sobre José María Arguedas” Inst. Bartolomé de las Casas y Centro de Est. y Publicaciones (CEP), Lima 1990.
- TAURO DEL PINO, Alberto, “Enciclopedia Ilustrada del Perú” PEISA, Edit. “El Comercio”, 3ª, Vol. IIº. Lima 2001, 216-218.
- VARGAS LLOSA, Mario, “La Utopía Arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo”, F. C. E, Lima 1998, 189-190.
- ZÚÑIGA ORTEGA, Clara Luz, “José María Arguedas: Un hombre entre dos mundos” Univ. Nariño - Colombia y Abya Yala Editing - Quito (Ecuador) 1994.

Artículos:

NUÑES, Estuardo, "José María Arguedas y su obra narrativa" en "Los Ríos Profundos" Eds., Cultural Hispánica - AECI. Madrid (España) 1992. 9-22.

VARGAS LLOSA, Mario, "Ensoñación y magia en José María Arguedas" en "Los Ríos Profundos" Ed. Universitaria S.A.- Santiago de Chile, 3ª ed, 1970. 9-17.

VARIOS, "Los Ríos Profundos de José María Arguedas". El Dominical de "El Comercio" de Lima, 19 Nov. 2000.

ANTONIO LOZÁN PUN LAY
Iquitos (Perú) y Valladolid (España)

LIBROS

Sagrada Escritura

GARCÍA LÓPEZ, Félix, *Éxodo* (= Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 2). Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 21 x 15, 239 pp.

Con celeridad siguen apareciendo estos pequeños comentarios a la nueva Biblia de Jerusalén. Todos ellos respetan las mismas líneas directrices: una introducción informada del estado de la investigación y comentario sencillo, pero atinado de cada libro de la Sagrada Escritura. El articulado de los volúmenes es muy semejante en todos ellos; tras una breve introducción se ofrece una traducción por perícopas con unas notas breves de crítica textual y un comentario muy asequible a todos. El que presentamos puede servir de modelo. Aunque está escrito por un especialista del Pentateuco, prescinde de sus muchos conocimientos y se ciñe a la exposición clara del contenido del libro del Éxodo, que, podría decirse, es el Evangelio del A. T. - C. MIELGO.

ANAYA LUENGO, Pedro Raúl, *El hombre, destinatario de los dones de Dios en el Qohélet* (=Bibliotheca salmanticensis 296). Universidad Pontificia, Salamanca 2007, 24 x 17, 331 pp.

El libro es una brillante tesis compuesta por el autor bajo la dirección de la Dra. Nuria Calduch Benages. El título describe bien el contenido. Es un estudio de la teología y antropología. Más concretamente es un análisis de los textos que en Qohélet expresan la actividad de Dios respecto del hombre por medio del verbo *dar*. Dios da al hombre la vida, el espíritu, la sabiduría, los bienes, etc. Esta generosidad de Dios con el hombre expresada mediante este verbo se halla en doce versículos agrupados en siete perícopas que son las siguientes: 1, 13-2,2; 2,24-26; 3, 10-15; 5,17-6,2; 8,10-15; 9,7-10 y 12, 1-7. La exégesis detallada de estas perícopas constituye el tema del cap. 3 que es el central del libro. Esta exégesis se hace en un diálogo permanente con los autores consultados que son muchísimos. Las notas abundantes avalan las muchas horas de lectura de la literatura secundaria. Antes se le ha advertido al lector que Qohélet es una obra unitaria, a excepción de la introducción y del epílogo. Esta es la opinión hoy mayoritaria. Un segundo punto importante lo señala al comienzo. El autor es partidario de una interpretación positiva de Qohélet. Es sabido que la gran discusión existente sobre este libro bíblico versa sobre en qué lado colocar a Qohélet. ¿Su doctrina está acorde o en contra de la tradición? ¿El Dios de Qohélet es el Dios de la Biblia, o se coloca al margen de la teología del A. T.? La interpretación positiva es más reciente y va adquiriendo adeptos. Predominan con todo las interpretaciones negativas, naturalmente con valoraciones muy matizadas. El autor cree que todos los textos estudiados encajan en la tradición, a excepción del 8,10-14, donde advierte una contradicción manifiesta. Esto lo dice en la p. 12. Pero luego en la exégesis que hace de la perícopa (pp. 191-216), entiendo que el autor mitiga bastante la contradicción, diciendo que Qohélet conoce y comparte la creencia tradicional, y solamente reconoce sangrantes

excepciones al principio de retribución. Me parece que el autor se excede en la interpretación positiva. Solamente examina los textos en que se afirma que Dios da. ¿Es esto base suficiente para concluir a la idea de Dios que Qohélet tiene? La tesis manifiesta un amplio conocimiento de lo que se ha escrito sobre este libro tan enigmático. El capítulo primero es una verdadera historia de la interpretación del libro. Reseña las opiniones de muchísimos autores, dividiéndolas en dos grandes grupos: los que tienen un opinión negativa de Qohélet y los que le presentan bajo una luz positiva. El libro debe ser tenido en cuenta por cuantos se acercan a esta obras, aunque no se esté de acuerdo con bastantes afirmaciones del autor. Hemos notado algunas erratas fácilmente subsanables.- C. MIELGO.

SEYBOLD, Klaus, *Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament* (= Poetologische Studien zum Alten Testament 2). Kohlhammer, Stuttgart 2006, 24 x 16, 331 pp.

El autor publicó en 2003 un libro sobre la poética de los salmos (*Poetik der Psalmen*). Este nuevo libro se dedica a las partes narrativas del A. T. Poética en este caso quiere decir técnica de la narración, es decir, estructuras textuales y formas estilísticas de la narración. Ya desde el principio advierte el autor que no va a ser completo y es que no puede serlo. Apreciar y señalar estructuras poéticas y estilemas es en gran parte fruto de la observación personal. Conviene señalar también que aunque el libro entra de lleno en el campo de la estética, no olvida la dimensión teológica. La estética y la retórica están al servicio de las convicciones personales de los autores y de sus objetivos. El libro se divide en cuatro partes. La primera es una especie de introducción en la que el autor define qué se entiende por poética, cuál va a ser el método empleado y las particularidades de la narrativa hebrea. En la segunda parte presenta la formas fundamentales de la narración del AT: mitos, leyendas, cuentos, novelas, etc.. Es interesante en esta parte los estilemas y los modos diversos de narrar, ilustrando la teoría con numerosos ejemplos, al igual que hace cuando se interna en el campo de las estructuras de la narrativa. La creación de una narración a partir de un suceso es un acontecimiento fascinante. A este proceso dedica la parte tercera. En este campo trata el tema distinguiendo los ejemplos que aporta según la amplitud y el género literario: narraciones breves, narraciones largas, unidades mayores, como Rut, José y sus hermanos, narraciones biográficas (Baruch, Nehemías). Quizá la parte más interesante para el lector medio sea la cuarta parte en la que el autor se pregunta qué buscaban los autores bíblicos con sus narraciones. En este campo las finalidades señaladas son muchas que el autor ilustra con ejemplos. Intentan informar, interpretar, instruir, ilustrar, demostrar, impresionar, sugerir, persuadir, irritar, etc. Interesante es el capítulo final sobre lo que el A. T. puede aportar para la teología narrativa de la que hoy se habla. La narrativa exige del lector mucho. El es el que debe dar crédito a lo que lee. Hace resaltar el autor algunas cualidades de esta teología narrativa. El libro está lleno de observaciones detalladas que sugieren una lectura nueva de los textos.- C. MIELGO.

JEREMIAS, Jörg, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha* (=Das alte Testament Deutsch 24.3). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, 24 x 17, X, 232 pp.

Esta colección de comentarios de alta divulgación gozan de general aprobación. Se distinguen generalmente por la atención prestada a la crítica literaria y al contenido doctrinal. En el prólogo advierte el autor que ha cambiado de opinión en algunos puntos desde que comenzó a componer este comentario hace diez años. En referencia a Joel, nota

que en la TRE había afirmado la unidad del libro de Joel. Ahora cree que los capítulos 1 y 2 forman una unidad, mientras que los capítulos 3 y 4 son interpretaciones posteriores de los capítulos 1 y 2. Lo que separa a ambos grupos es la diferente perspectiva en la presentación del “día de Yahvé”. Los capítulos 1 y 2 tratan de catástrofes ya sufridas (langosta y sequía) en las que el profeta ve realizándose las antiguas profecías del “día de Yahvé”, mientras que en los capítulos 3 y 4 se trata de sucesos escatológicos que consistirán en la salvación de Israel y en el castigo para los paganos. Los capítulos 3 y 4 tampoco son de la misma mano. El Cap. 4 lingüística y temáticamente está muy relacionado con el cap. 2, mientras que el cap. 3 es posterior. En cuanto a Abdías cree el autor que el libro es del s. V y depende de Jer 49, 7-16. Ve en Abdías un representante de la profecía escrita, propiamente dicha, que se distingue porque estos profetas ven cumplidas en su tiempo profecía antiguas. No se debe a dos manos, sino que todo el libro es una exégesis del citado texto de Jeremías. Jonás es, por su parte, un libro extraño entre los profetas por ser una narración y no una colección de oráculos. El acento principal recae en la protesta de Jonás y sobre todo en la manera de comportarse de Dios con Nínive, que se fundamenta en la teología de la creación y en la naturaleza de Dios que se “arrepiente”, si percibe la conversión. Esta conducta de Dios benevolente no se puede medir, por eso siempre aparece como objeto de esperanza por medio de un “quizá” que ya aparecía en Amós. Lo fecha en tiempo helenista, concretamente durante el dominio de los ptolomeos en Palestina. Miqueas es un compendio de la profecía. El núcleo de los capítulos 1-3 ha tenido su secuencia interpretativa en los capítulos 4-5, imbuidos de la teología de Sión, luego en una teología íntimamente relacionada con Jeremías (6,1-7,7) y el trozo litúrgico final (7,8-20). Hay partes antiguas (del s. VIII) y partes muy recientes. En general sigue la interpretación de H. W. Wolf: Miqueas debió ser representante de la población de la Sefelah a quien llama “mi pueblo”. Abona esta opinión la frecuencia con la que el profeta habla en nombre propio. Los comentarios de los cuatro profetas están bien hechos y deberá ser usado por todos los que se acercan a estos cuatro profetas.- C. MIELGO.

VIELHAUER, Roman, *Das Werden des Buches Hosea. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung.* (=BZAW, 349). Walter de Gruyter, Berlin- New York 2007, 24 x 16, 272 pp.

En esta tesis el autor se concentra en la formación del libro de Oseas que tiene unas características un tanto particulares. Por un lado parece estar bien trabado con referencias constantes de unos versículos a otros, lo que indicaría la unidad del libro; pero por otra parte, se advierten tensiones, saltos de sentido o lingüísticos que sugieren adiciones o redacciones diferentes. El autor quiere demostrar que el libro ha pasado por diversas redacciones que explicarían los fenómenos señalados. Tras describir brevemente la historia de la cuestión, estudia detenidamente el cap. 11, donde va a descubrir las diversas redacciones que le van a servir como plantilla para aplicarla al resto del libro. Os 11, 1-6 parece un texto que fluye con normalidad, pero bien observado se notan tensiones, cambios del singular a plural, saltos abruptos de una imagen a otra. Después de un examen exhaustivo, el autor concluye que solamente el método redaccional posibilita entenderlo. El estrato base estaría formado por el v. 1 (sin Egipto), 3aa. 4b.5ª. Este texto estaría relacionado con Os 7,8-12 y 8,7-10) que podrían ser del s. VII. Posteriormente una primera redacción de sabor deuteronomico incorporó los vv. 2.3b.4ª.5b. Una segunda redacción habría insertado los vv. 7,9-11. Cuenta el autor con otras adiciones más particulares. El texto base y las dos redacciones (cada una de por sí) están relacionadas con otros textos del libro. Así el texto base del cap 11 supone 4,1-9,9. Por contra la sección de 9,10-11,11 (llena de reminiscencias

históricas) y Os 1-3 tienen relaciones con la primera edición redaccional que se había advertido en el cap.11. En la segunda redacción se incorpora los anuncios salvíficos de Os 14,2-10. En el resto del libro el autor intenta demostrar este triple estadio de Oseas y adiciones más particulares y menores. Os 4,1-9,9 es el objeto de estudio de la segunda parte. Esta sección es supuesta por el texto base de Os 11, por lo que aquí se ha de encontrar el material más antiguo. En la tercera y cuarta parte se estudian las secciones de Os 1-3 y 9,10-11,11 que tienen relaciones con el primera redacción del cap. 11. A final se ofrece un análisis de Os 14,2-10 y su relación con la segunda redacción ya hallada antes en Os 11; en un capítulo ulterior expone la exégesis que hizo Qumran de este profeta La tesis del autor es, pues, que el libro de Oseas sufrió un largo proceso de redacciones por manos de diversas épocas y de distinta mentalidad. Partiendo de un núcleo breve (5,1-2, 6,7-7,12) el libro ha crecido sucesivamente. El estudio es muy detallado y los análisis son muy pormenorizados. No obstante, el método empleado por el autor va contracorriente. No gusta hoy ese empleo de la tijera con tanta profusión. ¿Hay que suponer que la lógica y secuencia de ideas de los antiguos es la misma que la nuestra?.- C. MIELGO.

SANZ GIMÉNEZ-RICO, Enrique, *Profetas de misericordia. Transmisores de una palabra* (= Teología Comillas, 2). Madrid: San Pablo. Universidad Pontificia Comillas 2007, 22 x 15, 221 p.

El libro pertenece a la colección *Teología Comillas* que publicará los libros de los profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Comillas con la colaboración de la editorial San Pablo. En un par de páginas, Gabino Urbarri, que parece ser el director de la colección, expone los objetivos de la misma: Publicar libros que *creen pensamiento teológico...; no meramente propagar lo que otros han dicho...; sin moverse en el nivel de los grandes especialistas..., pero prescindiendo del ensayo superficial... la simplificación y la mera divulgación.* La colección está pensada especialmente para los alumnos de teología y tratará todas las materias del ámbito teológico. La intención es un tanto pretenciosa: crear pensamiento teológico va a ser difícil. No todos los autores van a ser un Karl Rahner, Henri de Lubac o Yves Congar. El presente volumen se centra en dos puntos especialmente: El carácter de Palabra de Dios que constituye el ser de la Sagrada Escritura y que esta palabra de Dios es misericordia, salvación, reconciliación. Estos dos temas son expuestos no teóricamente sino haciendo la exégesis de cinco textos, no específicamente extraídos de los profetas (como podía colegirse del título del libro), sino elegidos de la Biblia en general (también del N. T.), porque a juicio del autor son especialmente significativos. Los textos elegidos son los siguientes: la historia de José (Gen 37-50); los relatos sobre Samuel (1 Sam 1-12); la exploración de la tierra hecha por los enviados por Moisés (Num 13-14); el libro de Jonás y las parábolas de la misericordia de Luc 15. Cuatro de los cinco temas tratados, al menos en un primera redacción, han sido publicados o están en curso de publicación. El método empleado es el análisis narrativo; se presta, pues, atención preferente a la estructuración que permite al mensaje conseguir el efecto buscado por el autor, es decir, a la estrategia narrativa desplegada en el relato Ventaja del método es poner en claro los intereses de las perícopas; peligro de este método es la reiterada repetición de ideas que da la sensación que el discurso no progresa. Aunque no es de alta investigación, el libro no es de fácil lectura si bien los dos ejes que señalamos al principio resaltan especialmente. Notemos una particularidad extraña. Las ciudades donde se editan los libros citados en la bibliografía se traducen al castellano, cuando es posible. Dudo mucho que a los posibles lectores del libro les parezca más claro *Gotinga* que *Göttingen*, *Maguncia* que *Mainz*.- C. MIELGO.

KESSLER, Hans (Hrsg.) *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 25 x 27, 364 pp.

Esta obra colectiva tiene por objeto exponer la resurrección de los muertos en vista de las ciencias modernas. Son en total 16 autores que tratan el tema desde diferentes puntos de vista. Abre el libro una breve nota del editor en la que expone los puntos de cada contribución. Seguidamente los diferentes artículos se agrupan en cinco epígrafes: 1) la resurrección y el más allá en las historia de las religiones, 2) origen e historia de la fe judía y cristiana en la resurrección, 3) aspectos antropológicos, 4) aspectos dogmáticos y 5) perspectivas pastorales. Los autores se atienen al tema y los desarrollan con precisión. Es probable que unos merezcan mayor atención que otros. En cuanto al segundo grupo yo destacaría el de H. Sonnemans que trata de la presunta helenización del cristianismo, porque lleva consigo hacer juicios valorativos. También es interesante el de W. Beinert sobre inmortalidad del alma *versus* resurrección de los muertos. Son todos interesantes los artículos del cuarto grupo porque tocan temas que no suelen exponerse en libros de este tipo. La interpretación filosófica de la inmortalidad del hombre, la física y el más allá el momento de la muerte desde el punto de visto médico o la experiencias cercanas a la muerte en casos límites son temas dignos de atraer la atención. Cinco trabajos tratan temas dogmáticos: las críticas a la resurrección cristiana, resurrección en el momento de la muerte o al final del tiempo, resurrección y fin del mundo, resurrección y reincarnación y finalmente resurrección de Cristo y resurrección de los muertos. Útiles son las dos aportaciones finales de contenido pastoral y litúrgico que disertan sobre el acompañamiento del moribundo y el de los familiares.- C. MIELGO.

KUNZ-LÜBKE, Andreas, *Das Kind in den antiken Kulturen des Mittelmeers. Israel- Ägypten- Griechenland*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2007, 22 x 15, 259 pp.

El niño en las antiguas culturas mediterráneas Israel, Egipto, Grecia; así suena este libro curioso y muy atractivo. El autor ordena la material siguiendo las etapas de la vida del niño desde antes de nacer, hasta su desarrollo final, terminando con un capítulo sobre la teologización del niño. Mezcla los puntos de vista de las diversas culturas sobre cada tema, mostrando así las semejanzas y diferencias de las mismas. La información se extrae de los códigos y legislaciones varias y de fuentes literarias o arqueológicas. En todo caso la información es rica. En este trabajo hay algo más que curiosidad en saber cómo estos pueblos valoraban la contracepción, el embarazo, el aborto, la adopción, la pederastia, etc.; hay también un interés humano. Es un aprendizaje de cómo la humanidad ha respetado a los más débiles de la sociedad. ¿La antigüedad conoce la niñez?. Se ha puesto en duda, toda vez que falta un término preciso para designarla. En hebreo el término *na'ar* tiene un significado amplio. Se aplica a jóvenes o personas dependientes, como soldados, criados, sirvientes. ¿Se asiste al no reconocimiento de la niñez o la infantilización de todas las personas una tanto dependientes? Es algo que hay que ver caso por caso. El libro ayuda a fijarse en muchos textos en cuya lectura precisiones referentes a la niñez pasan desapercibidas, toda vez que ordinariamente la exégesis se fija más en los contenidos doctrinales. Creemos que es un libro que merecería ser traducido. El lector apreciará cuánto ha progresado la humanidad en el respeto a los niños. A esta labor no es ajeno el cristianismo. Según K. Marx, al cristianismo hay que reprocharle muchas cosas que hizo mal, pero hay que agradecerle que nos enseñara a tratar bien a los niños.- C. MIELGO.

FRANCIS, James M. M. *Adults as Children. Images of Childhood in the ancient World and the New Testament.* (Religions and Discourse 17). Peter Lang, Bern 2006, 22 x 15, 346 pp.

La imagen de la niñez en la antigüedad y sobre todo el Nuevo Testamento es un tema interesante por la variedad de valoraciones. Baste observar cómo Jesucristo exhorta a ser como niños, mientras que Pablo dice: *Cuando era niño, hablaba como niño, pensaba como niño... Al hacerme hombre, dejé todas las cosas de niño* (1 Cor 13,11). Para Jesucristo hay que volver a la niñez, mientras que para Pablo esa etapa debe ser superada. El libro abarca tres ámbitos culturales: la antigüedad clásica greco-romana, el Antiguo Testamento y sobre todo el Nuevo. En la antigüedad la niñez es valorada desde el punto de vista del adulto y por lo mismo mayormente representa inmadurez, etapa que hay que abandonar. Por su parte en el judaísmo el niño juega un papel importante no sólo en el marco social, sino también en el religioso. La metaforización de la niñez se ve influenciada por la imagen de Dios como Padre de Israel hijo. Por lo mismo la imagen de la niñez sirve para transmitir los valores de la severidad y obediencia, pero también el amor mutuo y la interdependencia. Para Jesucristo la imagen del niño se reviste de matices nuevos e interesantes. Englobada dentro de la predicación del reino como gracia destinado a todos independientemente de su condición, el niño es una imagen muy apta para exponer el discipulado como servicio que exige una confianza plena y una entrega generosa a Dios. Nada peyorativo aparece en la imagen del niño. Los evangelistas siguen una línea parecida asociando la niñez a la humildad, al nuevo nacimiento, a la inocencia, a la hospitalidad, etc. Por su parte en San Pablo la niñez metaforiza conceptos más variados. Se asocia a la filiación adoptiva y define el *status* de los miembros de la iglesia, fijando de esta manera los límites de los que pertenecen a la misma. Otro campo asociado a la imagen de la niñez es la autoridad que se arroga Pablo en su enseñanza que sugiere la realidad vivida por el alumno y el maestro. Por otra parte ve la niñez como una etapa de carencias importantes como hemos dicho al principio, no obstante, sigue usando la imagen de la niñez como símbolo del servicio, que debe ser una característica de la comunidad. Acertadamente señala el autor que en el uso de la imagen del niño resuena un tono de exhortación que reclama un cierto compromiso. Naturalmente el estudio de la imagen del niño refleja también la visión que los adultos tenían de los niños y la más o menos estima que se les tenía. El libro contiene una amplia bibliografía, diversos índices y un breve diccionario de los términos griegos usados para llamar a los niños.- C. MIELGO.

ORELLA, Eduardo Jesús (ed.), *Orar con los salmos en la depresión.* Texto oficial litúrgico: Luis Alonso Schökel. Ediciones Mensajero, Bilbao 2007, 23 x 11, 87 p.

El autor en cierto momento de su vida sufrió una profunda depresión con grandes sufrimientos. Ahora se encuentra recuperado aunque sigue con medicamentos. Atribuye su curación en buena medida a la recitación, meditación y saboreo de los salmos. Quiere hacer partícipe a los lectores de esta experiencia personal seleccionando una serie de salmos, mayormente plegarias, que ofrece a todos con la buena intención de servir de ayuda en los momentos de angustia.- C. MIELGO.

LABAHN, M. – LANG, M. (eds.), *Lebendige Hoffnung – Ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (=Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 24), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, 23,5 x 16, 444 pp.

¿Una esperanza viva o una muerte eterna? El más allá de la muerte ha sido una cuestión fundamental del ser humano, que ha impregnado la vida y el pensamiento religioso y los interrogantes filosóficos. El grupo de investigación, “el cristianismo primitivo entre el judaísmo y el helenismo”, ha dedicado su tercer encuentro en Dresden (2005) a dicha cuestión mediante una serie de artículos centrados en el ámbito judío, helenista y cristiano. El contenido de los trabajos muestra la diversidad de presentaciones y reflexiones que el tema de la muerte y el más allá suscitaron.

Las presentaciones del más allá son todo un mundo al que no es fácil acceder como nos muestra Daria Pezzoli-Olgiati, pues la cuestión del más allá y su significado religioso estaba íntimamente vinculada al problema de la contingencia y el carácter efímero de la vida humana. Las presentaciones varían conforme a las religiones y contextos culturales. El mundo judío constituyó el ambiente y el humus donde surgió la esperanza cristiana en el más allá, por eso cuatro estudios se centran en analizar el AT y el judaísmo: “la existencia post-mortem en el AT”, la presentación de la revivificación individual como la esperanza en el libro de Isaías (Is 26,19), “Las ideas sobre el más allá en la Septuaginta” y “las concepciones del más allá en los manuscritos del Mar Muerto”, estos dos últimos son testimonios ejemplares de la época helenista con distintas concepciones. El tema de la predicación el reino de Dios abre el grupo de artículos dedicados al NT, dos de ellos tratan “el concepto del más allá en el Ev. de Mt” y “el más allá en el cuarto evangelio”. El apóstol Pablo también nos transmite su concepción en la carta a los romanos: “La comprensión paulina del motivo de la gloria a la luz del Apocalipsis de Moisés y de 2 Baruc”. W. Übelacker analiza “la alternativa de vida o muerte en la concepción de la carta a los Hebreos” y M. Hasitschka estudia las imágenes de vida en el Apocalipsis de Juan. Esta selección de artículos cubre un amplio espectro de las concepciones del NT sobre el tema en cuestión. Otro grupo de artículos está dedicado al mundo helenista, ya que las escuelas filosóficas también trataron la cuestión con visiones muy distintas: Séneca, Epicuro, los mitos del más allá en Platón y en Plutarco; Miguel Herrero expone las ideas órficas de la inmortalidad, donde se constatan imágenes tradicionales griegas y un pensamiento nuevo escatológico. La poesía escatológica órfica reemplazó las antiguas nociones épicas de inmortalidad con otras nuevas, mientras permanecieron sus formas, estructuras y temas. Las inscripciones y estelas funerarias ayudan a adentrarnos en la creencia popular del más allá.

La presentación del más allá y de las ideas post-mortem eran muy variadas y ricas en la religiosidad y el pensamiento antiguo. Existen muchos puntos de contacto entre las diversas representaciones sin que tengamos que presuponer una dependencia. Esta colección de artículos es una preciosa contribución al debate y a la profundización de un tema que ha inquietado a la humanidad, centrándose en el mundo greco-romano y judío en los albores de nuestra era.- D. A. CINEIRA.

PINERO, A. (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Ediciones El Almendro, Córdoba 2007, 15 x 23, 702 pp.

El helenismo jugó un papel fundamental en la transformación del judaísmo y en el surgimiento del cristianismo ¿Qué efecto tuvo esta cultura universal helenista en los últimos estratos de la biblia hebrea y en el NT? A esta y a otras cuestiones intentará respon-

der este libro, fruto de un curso de verano de la universidad Complutense, centrándose en la época de la generación del pensamiento cristiano (s. II a.C – II d.C).

Nos presenta una panorámica histórica desde el siglo IV a.C al I d.C., centrándose en los contactos de Israel con el helenismo, en el judaísmo alejandrino, en la transformación de la religión judía en el contacto con el helenismo... Especial atención se dedica a la versión de la LXX, donde se percibe la influencia y mentalidad helenista en la elección de vocablos y expresiones. Se estudia la presencia helenista en Palestina en el siglo I, así como una crítica bien fundada de la teoría de un Jesús cínico, ya quienes defienden la teoría de un Jesús cínico se basan en la Fuente Q galilea y en una Galilea profundamente helenizada. La identidad e idiosincrasia helenista provocó algunos conflictos en la iglesia primitiva de Jerusalén entre el círculo hebreo y el helenista. Cuatro artículos están dedicados a Pablo y a su escuela frente a las corrientes gnósticas, a los cultos místéricos y a la filosofía estoica. Otro artículo entiende el IV evangelio como punto de encuentro entre el judaísmo y el helenismo. El libro presenta al cristianismo como fruto de la conjunción del mundo judío y griego. Unos complementos analizan la influencia de otras religiones en ese mundo y en el cristianismo, como es la religión irania, el orfismo y el neopitagorismo, y la posibilidad de una gnosis precristiana.

El libro presenta uno de los contextos fundamentales para entender el surgimiento y la expansión del cristianismo, y por tanto es muy positivo ver un volumen dedicado a ese tema. No obstante, los artículos son de dispar calidad. Me sorprendió el artículo dedicado al helenismo en Palestina, donde no se hace eco del amplio debate de los últimos años entorno a la helenización de Galilea. Los trabajos recientes de los arqueólogos presentan una Palestina diversa de este artículo, y la arqueología tiene algo más que decir que un simple párrafo (p. 211: fuentes epigráficas). La bibliografía usada, Hengel y Tcherikover, son unos clásicos y de gran valor, pero sus posiciones se basaban en los conocimientos de su época. En el proceso de helenización de Palestina, no hay que diferenciar únicamente entre clases bajas y altas, sino entre épocas, y los materiales más tardíos no se pueden aplicar al siglo I. (error: pg 212: no provenían de la diáspora sino también de Alejandría).- D. A. CINEIRA.

GRAUS, TH.J. – NICKLAS, T. (eds.), *Das Evangelium nach Petrus. Text, Kontexte, Intertexte* (TU 158), Walter de Gruyter, Berlin – New York 2007, 24,5 x 17, 384 pp.

El texto del Ev de Pedro, descubierto en 1886/87 y publicado en 1892 (P.Cair 10759, código Akhmîm) ha vuelto otra vez al debate de los investigadores tras las controvertidas tesis de H. Koester y J.D. Crossan y debido al interés creciente por los ev. apócrifos. Este creciente interés motivó la puesta en marcha de un proyecto, cuyos primeros resultados aparecieron en 2004 con la edición crítica de los manuscritos griegos del EvP. En un segundo momento, se tratan las cuestiones históricas y de interpretación del texto, trabajos que vienen recogidos en este volumen. Los primeros artículos están dedicados al descubrimiento, a las reacciones iniciales y a las cuestiones de papirología: estudios paleográficos, codicológicos y filológicos del EvP y del Ap de Pedro, concluyendo que el texto del fragmento del Ev. como aparece en el código Akhmîm reflejaría el carácter original y primitivo del EvP. Th. Graus y St.E. Porter estudian el lenguaje del código de Akhmîm, ofreciendo un análisis lingüístico, estilístico y sintáctico detallado. Un grupo mayor de artículos se centran en los contextos e intertextos: es interesante constatar las relaciones de este texto con otros documentos literarios, así como la cuestión de los autores, redactores, transmisores, lecturas o interpretaciones. Th. Hieke analiza el influjo de los textos del AT para la

interpretación del EvP. Más discusión y literatura ha producido la cuestión de la relación del EvP con los evangelios canónicos, a la que se dedican tres artículos. Controvertida es la teoría de Crossan, para quien la fuente de EvP, el evangelio de la Cruz, sería más antigua que los textos canónicos y habría servido como ejemplo (vorlage) para estos. J. Hartenstein expone el papel jugado por el EvP dentro de la historia del género literario evangelio, mientras que A. Kirk presenta la memoria cultural y la tradición del EvP.

Este evangelio influyó en otros textos posteriores. M. Meiser investiga las posibles huellas de la recepción del EvP en la iglesia primitiva, constatando su poca relevancia. K. Greschat analiza la relación de Justino y EvP, Th. Karmann estudia las relaciones de la homilía pascual de Melitón de Sardes y el EvP, Stanley Jones el uso del EvP en las Reconociones 1,27-71, I. Czachesz las relaciones entre este evangelio y los Hechos de los apóstoles apócrifos. Incluso se analizan las tradiciones del EvP en el libro VIII de los oráculos sibilinos. Un último grupo de artículos está dedicado a temas determinantes del EvP: el texto pudiera ser una nueva narración popular, cuyos lectores ya conocían otras versiones. Otro tema importante es la cristología que presenta (¿adopcionista o docetista?), o la visión del mundo romano y judío que deja traslucir. También se estudian las ideologías sociales y culturales que encierra el EvP.

El libro es una buena contribución al estudio moderno del EvP y a su mejor comprensión. En una época donde existe un gran interés por los apócrifos, este tipo de estudios serios y científicos siempre son bienvenidos y contribuyen a una valoración ecuánime y justa de lo que pueden aportar para el conocimiento del Jesús histórico y de los primitivos grupos cristianos. - D. A. CINEIRA.

SANGER, D. – MELL, U. (Eds.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur* (= WUNT 198), Mohr Siebeck Tübingen 2006, 23,5 x 16, 556 pp.

Pablo y Juan son dos de los grandes personajes de la primitiva iglesia. Sus pensamientos crearon escuelas teológicas. Especial relieve jugó Pablo, quien con sus cartas se convirtió en el apóstol de los pueblos y su correspondencia traspasó los límites geográficos de un pueblo. El cuarto evangelio adquirió a mediados del siglo II un rango semejante al resto de los evangelios y pronto se convirtió en el evangelio preferido de la tradición. Anteriormente ya se había intentado relacionar a los dos personajes. Estas hipótesis iban desde los ciertos contrastes teológicos hasta la opinión de que Juan había sido discípulo de Pablo. Las relaciones entre ambos no han sido un tema muy estudiado, ya que la investigación pretendía concretar el perfil propio del pensamiento de Pablo o Juan y su continuidad o discontinuidad con los diversos grupos del cristianismo o del judaísmo coetáneo.

La obra está ideada con motivo del 70 aniversario de Jürgen Becker, uno de los pocos exegetas que ha centrado sus estudios en profundizar en el conocimiento de la teología paulina y joánica, y a quien fue dedicado este simposio exegético celebrado 21-23 de enero 2005 en Kiel, y para la publicación se incluyeron cuatro artículos dedicados a temas específicos de la teología paulina y joánica (Bendemann, Mell, Sanger, Scholtissek). El mismo homenajeado contribuye al final del volumen para revivir la discusión sobre la relación de los círculos joánicos con el paulinismo (pp. 473-495). Esta cuestión, sin embargo, no juega ningún papel en los artículos precedentes. Cuatro artículos se centran en aspectos del Ev. de Juan. J.Frey analiza el trasfondo y la función del dualismo joánico; K. Scholtissek, “la fe oral: construcción y pragmática de las narraciones de encuentro en Jn 5 y 9”, M. Theobald, “El evangelio de Juan, testimonio de un judeocristianismo sinagoga!” y J.

Zumstein dedica su artículo al problema hermenéutico de las metáforas joánicas, ejemplificadas en el discurso del buen pastor. Mayor número de artículos están dedicados a Pablo. R.von Bondemann escribe sobre la ira y la ira de Dios en la carta a los romanos, D. Hellholm, “la universalidad y particularidad. La estructura amplificadora de Rom 5,12-21”; O.T. Hofius, “las obras de la ley en el discurso paulino”; A. Lindemann, “Pablo, fariseo y apóstol”; U. Mell, “la carta a los Gálatas como dirección de una comunidad del cristianismo primitivo”; D. Sänger se centra en la historia de Israel según Rom 9-11; G. Sellin, “aspectos ascéticos del lenguaje en las cartas paulinas”; G. Theissen estudia el doble significado de la muerte de Jesús en Pablo (expiación y escándalo); S. Vollenweider dedica su artículo a la posible teología política en la carta a los Filipenses.

El tema del simposio y del libro es muy sugerente y atractivo para discusiones futuras. Becker, como buen conocedor de Pablo, Juan y del cristianismo primitivo, presenta el cristianismo primitivo como una comunidad compleja, estructurada diacrónica y sincrónicamente. Será la experiencia y la comprensión del espíritu la que propicie la experiencia fundamental de los dos personajes, la que desarrollarán de forma personal y de forma independiente, pero influidos por la situación.- D. A. CINEIRA.

MARTÍNEZ FRESNADA, F., *Jesús de Nazaret*, Editorial Espigas, Murcia 2005, 21,5 x 14,5, 829 pp.

La figura del Jesús histórico es fuente de una gran producción literaria. La investigación sobre Jesús está más viva que nunca. El autor de este voluminoso estudio nos ofrece una visión muy ecuánime, presentando los datos mayormente aceptados por los estudiosos, sin dedicarse a discutir tesis, hipótesis... para ofrecer una lectura más amena. Por ejemplo, al tratar la cuestión de la familia de Jesús y refiriéndose a los hermanos de Jesús, simplemente yuxtapone los términos “hermanos o parientes” (p.197). Incluso prescinde de las discusiones de estudiosos en las notas a pie de página, ofreciendo, eso sí, bibliografía para cada sección al final del libro.

Tras una breve reseña de los estudios sobre Jesús en los dos últimos siglos, presenta las fuentes que hacen referencia a Jesús, fuentes que reflejan las creencias, interpretaciones y situaciones socioreligiosas de las comunidades cristianas: contextualizados en el judaísmo y en el helenismo, y que mediante la crítica histórica puede reconstruir los datos históricos sobre Jesús, aunque nos sea imposible llegar a la historia del Jesús *real* (en contra de lo que opina el autor pg. 81), tal y como J.P. Meier constata. El libro ofrece una buena introducción, así como la presentación del contexto (101-167) del imperio romano, de Israel, de los movimientos religiosos y de la sociedad de tiempos de Jesús. El 3 capítulo viene dedicado a Juan el Bautista y a su predicación, para centrarse, en los siguientes capítulos, en la figura de Jesús (inicios), en su predicación (el tema del Reino de Dios, las enseñanzas de Jesús), en el uso de parábolas para dicha predicación (cap. VII) y en su actuación mediante los milagros (cap. VI). Sin lugar a dudas que el Reino de Dios constituye la pasión de su vida. A Dios dedicó su vida y tiene una experiencia única con él. Su actitud y experiencia de Dios y las consecuencias que se derivaron, hicieron que experimentara una ruptura con la familia, la religión oficial y la sociedad. Este Jesús quiere hacer partícipes de su misión a los discípulos, quienes experimentaron las difíciles exigencias del seguimiento de Jesús. El libro concluye con los dos amplios temas de la pasión – muerte y resurrección de Jesús, donde la experiencia pascual ha dejado sus huellas en mayor medida a la hora de interpretar los eventos.

Es siempre de agradecer estos manuales sobre el Jesús Histórico en castellano para los alumnos de teología o cualquier persona interesada en acceder y profundizar en el conocimiento de Jesús de Nazaret. El autor es bastante ecuánime en sus afirmaciones, centrándose en lo fundamental. - D. A. CINEIRA.

KAISER, S., *Krankenheilung. Untersuchungen zu Form, Sprache, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage zu Jak 5,13-18* (=WMANT 112), Neukirchener Verlag, Göttingen 2006, 22,5 x 15, 310 pp.

El texto de Sant 5,13-18 no ha encontrado un gran eco en la exégesis y dogmática protestante. Entre los católicos, el pasaje ha tenido una amplia recepción, pero sin aportar un serio estudio exegético. El autor pretende cubrir este vacío. El primer capítulo presentará cómo se ha entendido la curación en la investigación, así Dibelius la interpreta como una cura milagrosa o un exorcismo con un trasfondo histórico-religioso judío. Otros estudiosos la entienden en sentido figurado (interpretación soteriológica, psicológica...). Tras la exposición de los estudios sobre la perícopa de curación y la discusión de la unidad del texto (vv 14-15 < > 16-20), se analiza el campo semántico y lingüístico referente a la enfermedad y a la sanación en el contexto del mundo antiguo. El estilo y la construcción demuestran la unidad textual. El vocabulario de enfermedad y curación define el tema, el contenido y el contexto de la perícopa, por lo que el autor piensa en enfermedades corporales. El valor de la oración en caso de la enfermedad psíquica ni se presupone ni se excluye. Pero una interpretación soteriológica-espiritual no hace justicia al texto. Dos temas reciben especial atención: el grupo de los ancianos y la unción, cuestionando si los ancianos deben orar por los enfermos como consecuencia de su posición o más bien por la experiencia de su trabajo. La promesa de ser escuchado el presbítero no se debe a su cargo de dirigente, sino por su experiencia y constancia en la oración, por tanto se refiere a la fe de los que rezan por los enfermos y no a la fe de los enfermos. Otro capítulo se centra en el trasfondo de la unción en el ámbito de la historia de las religiones y de la tradición. El simbolismo de la unción de los enfermos se debe relacionar con remedios divinos que se encuentran en los salmos y profetas. La fe y la oración de la comunidad de las narraciones de curaciones del NT son el trasfondo de la tradición de Sant 5,15 y de la promesa de curación. Las promesas del v. 15 han sido claves para la interpretación del texto y de la expresión "oración de la fe". Finalmente se expone la importancia de la persona del orante y el tipo de oración para la sanación.

Sant 5,13-18 contiene fundamentalmente elementos de la religiosidad judía, pero no aparecen elementos fundamentales de la tradición sinóptica. El autor sitúa el aspecto tautomático de las narraciones sinópticas tras la oración por los enfermos. La razón sería porque él entiende la acción curativa no solo como función de carismáticos, sino pretender subrayar la responsabilidad de toda la comunidad en la oración por los enfermos y motivar la confianza de la curación.- D. A. CINEIRA.

RONDEZ, P., *Alltägliche Weisheit? Untersuchung zum Erfahrungsbezug von Weisheitslogen in der Q-Tradition* (= AThANT 87), Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2006, 24 x 16, 210 pp.

Esta tesis presentada en la facultad de teología de Zurich tiene como objetivo precisar la forma y la relación de los logia sapienciales de Q con el mundo real. A veces los mo-

delos de experiencia aplicados no eran los adecuados, por tratarse de modelos de experiencia simple. Este estudio pretende descubrir en los dichos sapienciales toda su fascinación e intención mediante la hermenéutica y la exégesis.

La introducción analiza los conceptos de “sabiduría”, “sapiencial” y el campo semántico. Para hacer accesible a la exégesis el modelo de experiencia sapiencial y su forma de actuar o funcionamiento, se presentarán diversas posiciones y un análisis crítico. Los modelos de G. von Rad, H. von Lips y M. Ebner no son apropiados, y la supuesta relación al mundo de la experiencia no es criterio suficiente para catalogar los textos como “sapienciales”. Posteriormente se presenta desde la filosofía de la religión la “experiencia religiosa”, utilizando para ello el modelo de M. Jung. Se precisa el concepto de experiencia y el marco donde se analizarán los dichos sapienciales de Q en relación a lo cotidiano. La segunda parte está dedicada a los problemas y presupuestos metodológicos de los dichos que se escogen (Q 12,6-7a; 12,24.27s.; 11,11s.; 6,39s; 11,33) y se analizan los textos desde una perspectiva hermenéutica – exegética. Es claro el contraste de los 5 textos con el mudo de la vida cotidiana, distinguiendo dos tipos de textos: a) el actante es Dios y el dicho es explícitamente teológico; b) no es explícitamente teológico y destaca la importancia del contexto para entender el logion.

La tercera parte hace una valoración exegética-hermenéutica de los resultados logrados en su estudio formulando dos tesis: B) los logia se relacionan de una forma especial con el mundo, mediante contrastes con la actuación esperada a distintos niveles, y presentan una perspectiva que provoca múltiples relaciones directas e indirectas. La perspectiva se caracteriza por realizarse mediante una observación no neutral y un lenguaje correspondiente. B) La vinculación a la experiencia consiste en la perspectiva específica que el lector tiene que adoptar: a nivel existencial. Los logia apelan a cada uno mediante el múltiple significado fascinante.

La autora ha conseguido mostrar el potencial significativo que tienen estos dichos fascinantes de los logia sapienciales mediante el lenguaje. El hilo conductor del libro es la cuestión de cómo se articula la experiencia en estos textos reconstruidos.- D. A. CINEIRA.

Teología

TERTULIANO, *El bautismo. La oración*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Salvador Vicastillo (Fuentes Patrísticas, 18), Ciudad Nueva, Madrid 2006, 22,5 x 15, 406 pp.

A Tertuliano se le conoce sobre todo como apologeta y polemista, menos como catequista. Y, sin embargo, en su abundante producción hay que reservar un apartado también para sus tratados catequéticos, fruto, muy probablemente, de haber ejercido ese servicio en la comunidad cristiana de Cartago. Entre ellos hay que contar los dos contenidos en el presente volumen: *El bautismo* y *La oración*. Uno y otro están relacionados con momentos específicos de la iniciación cristiana: la recepción del sacramento del bautismo y lo que más tarde se denominará la *traditio orationis* o «entrega» del Padrenuestro.

Como es norma en la colección, el texto, bilingüe, de los tratados va precedido de una amplia introducción. Esta sigue un mismo esquema en uno y en otro. A la presenta-

ción del tratado en sí mismo (señas de identidad, estructura, proyección exterior y transmisión del texto), sigue una amplia y documentada exposición de su temática, para que la que el autor acude al conjunto de la obra del cartaginés, no sólo a los tratados que comenta. Así, el tratado *El bautismo* es colocado en su marco propio, el de la iniciación cristiana en sus dos etapas básicas: el catecumentado (del que se aducen las razones de su implantación y las etapas de su desarrollo) y el bautismo (con una descripción amplia de su rito). A continuación el lector encuentra el pensamiento tertuliano sobre el sacramento que introduce a la vida cristiana. A la presentación de la terminología usada por Tertuliano, y de ocho tipologías bautismales, todas, menos una, descubiertas en el Antiguo Testamento, sigue la exposición del papel que juegan los tres elementos que entran en el sacramento: el agua, el espíritu y la fe. Impulsado sin duda por la polémica antiherética, el africano pone el acento en el agua –mostrando seguir más la teología bautismal de Juan que la de Pablo–, pero sin desequilibrio alguno puesto que asigna la debida importancia a la fe. Un apartado posterior expone los múltiples efectos, negativos y positivos, que produce el bautismo en quien lo recibe debidamente, que reclaman el tema del último apartado: El pecado original y el bautismo de los niños. A. V. muestra, en cuanto a lo primero y con el apoyo de distintos textos, cómo en la doctrina tertuliana del pecado original «originado» es esencial la transmisión tanto de la culpa como de la pena; y en cuanto a lo segundo señala cómo Tertuliano es el primero en que el problema del pecado original aparece vinculado al bautismo de los niños.

La temática de *La oración* es puesta igualmente en su marco propio –no histórico, sino teológico–: el que representa la novedad de Cristo y de la oración cristiana misma. Sigue la exposición de la *disciplina orandi* que de ahí deriva Tertuliano, de la oración como sacrificio espiritual, de la postura y gestos exteriores propios del orante cristiano, de la práctica de la oración y de otros aspectos particulares (castidad y oración, ayuno y oración...), para concluir con el tema de la eficacia de la oración.

El cuanto al texto latino de uno y otro tratado, A. V. ofrece su personal fijación del mismo, realizada desde una posición libre, que recoge las variantes de los códices ya conocidos y de los editores anteriores que le parecen más convincentes por razón del contenido o del lenguaje. Tanto en una obra como en otra se ha permitido modificar la división de los párrafos, para que la distribución de la materia corresponda mejor a la lógica del discurso. Al pie del texto latino va un doble aparato: el superior recoge las citas o simples alusiones bíblicas, los lugares paralelos en otras obras tertulianas, los ecos detectados en autores anteriores o posteriores; el inferior contiene únicamente datos de crítica textual. El aparato que va a pie del texto español registra las citas o referencias bíblicas y ofrece abundantes notas explicativas. Notas de diversa naturaleza: filológica, teológica, histórica, etc., de gran riqueza y, cuando es el caso, abundante bibliografía, que iluminan el tema o orientan para una investigación interior. A menudo recogen lo dicho en la introducción, pero no se quedan en ello.

En cuanto a la traducción al español, su autor señala que se ha popuesto hacer una traducción ceñida al texto latino, huyendo de aproximaciones y perífrasis, de modo que toda palabra ajena al texto, pero añadida para hacerlo comprensible, aparece entre corchetes. El criterio del autor: «de un autor hay que traducir no sólo lo que ha dicho, sino también cómo lo ha dicho».

La obra concluye con diversos índices: bíblico, tertuliano, de autores y obras antiguos, de autores modernos, y temático y de nombres propios.- P. DE LUIS.

Manichaica latina. Band 3,1 codex Thevestinus. Text, Übersetzung, Erläuterungen von Markus Stein (Papyrologica Coloniensia, bol XXVII/3,1), Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2004, 24 x 16,3, 328 pp.

El presente libro contiene el texto, la traducción al alemán y el comentario del código maniqueo descubierto en la ciudad argelina de Tevessa, la antigua Teveste, en 1918. Posteriormente, el 2006, se ha publicado un segundo volumen que reproduce fotografías del manuscrito.

El texto original latino, que respeta las páginas y columnas del manuscrito, aparece en las páginas impares (con continuación en las pares cuando falta espacio) y la traducción, respetando también las columnas, en las pares. El texto latino asimismo va acompañado, a pie de página, de las diversas lecturas de los pasajes oscuros propuestas por quienes anteriormente se han ocupado del manuscrito. En el comentario se distinguen dos partes: la primera se ocupa del *codex* en sí mismo; la segunda contiene el comentario pormenorizado.

Dos novedades significativas presenta esta nueva edición: una, que es la primera en ofrecer el texto completo; otra, que lo presenta subdividido en dos partes, denominadas respectivamente, *codex A* y *codex B*, tomando pie de una carta del descubridor del manuscrito. El dato, probable, de que tanto el *codex A*, como el *codex B* procedan de un mismo código, suscita la pregunta sobre cuál de ellos precedía al otro. Considerando que el *codex B* es una parte de la obra *De duobus gradibus* cuyo segundo libro comienza en *codex A*, el editor entiende que el *codex A* precedía al *B* y actúa en consecuencia. La edición se muestra novedosa también en cuanto a la sucesión de los folios. En realidad, el problema no lo plantea la sucesión en sí misma; lo que interesa saber es dónde hay que poner el comienzo y el fin tanto de un código como de otro, es decir, qué parte de las hojas hay que considerar como «recto» y qué parte como «verso», pues falta todo criterio externo para dilucidarlo. Apoyándose, pues, en el contenido de determinados pasajes, el editor llega a la conclusión de que, con referencia al *codex A*, hay que invertir el orden seguido anteriormente, si no se quiere aceptar una considerable negligencia del autor en la composición de su obra. Es decir, la parte hasta ahora juzgada como «recto», él la considera como «verso», y al revés. El dato repercute lógicamente en la disposición de los folios del manuscrito. Todo ello, sólo por lo que se refiere al *codex A*. En cuanto a *codex B* mantiene el orden propuesto por Omont.

Por lo que se refiere al contenido, el texto conservado contiene partes de dos libros de una obra titulada *De duobus gradibus*. El comienzo del primer libro se ha perdido; el segundo se sabe dónde comienza, pero el editor no puede determinar a ciencia cierta dónde termina. Los «dos grados» hacen referencia a los dos grupos de personas que componían la Iglesia maniquea: los oyentes y los elegidos. El hilo interno de la obra sería este: el primer libro rechaza la acusación dirigida por los oyentes a los elegidos de no cumplir el precepto de 2 Tes 3,10 (*el que no trabaja que no coma*) y el segundo presenta el rol de los oyentes y su importancia para la iglesia maniquea. De la presentación del manuscrito el editor deduce que no estaba dirigido a una persona concreta, sino a un círculo de lectores. En cuanto al autor, diversas razones le llevan a excluir que fuera el mismo fundador de la secta, Manes.

La mayor parte de la obra está dedicada al comentario detallado del texto, columna por columna. En él justifica sus propuestas de lectura, sobre todo cuando se aparta de las ofrecidas por otros estudiosos del manuscrito. La obra termina con diversas tablas de concordancias. La primera las establece en cuanto a los folios y columnas entre las anteriores ediciones y la presente, con referencia al *codex A*; la segunda, hace lo mismo con referen-

cia al *codex B*. Las demás fijan las concordancias con referencia a la *epistula fundamenti*, a *Tesalonicenses* y a la *epistula* a Menoch.– P. DE LUIS.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*. Introducción de José Anoz, San Pablo, Madrid 2007, 15,5 x 10, 486 pp.

La presente obra reproduce, sin modificación en el contenido, la edición aparecida en 1998, de la que ofrecimos nuestro juicio en esta misma revista (cf. *Estudio Agustiniiano* 34 [1999] 155-156). Las variantes están en su aspecto externo: ahora aparece en un formato mayor, con menor número de páginas. Como ya en la edición anterior, tampoco en esta se indica el nombre del traductor (A. Brambila).- P. DE LUIS.

TORAÑO LÓPEZ, Eduardo, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán* (Studia theologica matritensia, 10), Publicaciones de la Facultad de Teología de “San Dámaso”, Madrid 2006, 23 x 16,5, 536 pp.

El presente libro es fruto de una tesis doctoral. La investigación pretende –según el autor– descubrir el significado del término *gratia* que maneja el obispo de Milán para elaborar su pensamiento teológico acerca del tema y ofrecer una sistematización teológica del concepto a partir de dicho término. Al colocarse dentro de la reflexión teológico-dogmática, más en concreto dentro de la antropología teológica, excluye el estudio del término en otros niveles. No hay más referencia a las obras del santo que la que resulta de las citas de las mismas; ni los géneros literarios ni la cronología son objeto de consideración. Metodológicamente, otorga la mayor importancia al análisis directo de las fuentes; privilegia el texto latino original sobre la traducción al español, y presta especial atención a las citas bíblicas de las que suele partir y en las que el santo fundamenta su doctrina. Aunque centra el estudio en el término *gratia*, para comprender mejor el concepto teológico lo pone en relación con otros muchos términos afines a su campo semántico utilizados por el santo.

El análisis de los textos está en enmarcado en una estructura histórico salvífica con cuatro grandes apartados: el primero presenta la gracia como la fuerza y el don del amor de Dios; el segundo, al hombre en Adán; el tercero, la gracia en el Antiguo Testamento; el cuarto, el hombre en Cristo, con dos secciones de las cuales una presenta gracia como perdón de los pecados y la otra, la gracia en el hombre justificado.

San Ambrosio no se le suele dar voz en los Manuales sobre el Tratado *de gratia*. No porque no haya dicho nada o poco sobre ella, sino porque le faltó una mínima elaboración sistemática. Y se puede decir que esta circunstancia da mayor importancia a su doctrina porque surge espontánea de la reflexión de su autor sobre la existencia cristiana, ajena a toda polémica que pueda orientarla en una dirección o en otra. El estudio muestra la abundancia de doctrina y la riqueza de matices: Desde la gracia que surge de la propia naturaleza (en Dios), a la gracia adquirida; desde la gracia contemplada en su fuente, Dios en la trinidad de sus personas, a la gracia percibida en su destinatario, ya sea el conjunto de la creación, ya sea su destinatario privilegiado, el hombre; desde la gracia contemplada como acción de Dios a la gracia considerada como efecto en las criaturas, sobre todo en la racional. Por lo que se refiere a esta, desde la gracia como vivificación (*spiritus vitae*) a la gracia como santificación (*spiritus gratiae*), desde la gracia «natural» a la gracia «espiritual», aunque no quepa en él distinciones propias de la teología posterior; desde la gracia

perdible y pérdida de hecho por el pecado, a la gracia imperdible y que posibilita la recuperación posterior; desde la gracia de la creación a los varios aspectos de la gracia otorgada a los patriarcas, la ley y los profetas; de la gracia del Antiguo Testamento a la *noui testamenti gratia*, la *ecclesiae gratia* que no es otra cosa que la gracia de Cristo, con sus diversas etapas, infundida a la Iglesia y que los apóstoles transmitieron a todo el orbe; gracia que restaura, perdonando los pecados, y que santifica, justificando, y que hay que cultivar, etc.

Significativo nos parece que en la teología ambrosiana ya apunta claramente la teología de la gracia de san Agustín. El obispo milanés defiende la primacía absoluta de la gracia: todo lo que tiene el hombre es don divino porque no hay nada que no le haya sido dado: la acción divina es anterior a la actitud del hombre. Nadie es artífice de sus propios bienes, pues el hombre lo recibe todo de Dios por su gracia y no por su mérito. Aunque sea necesario alcanzar la gracia a través del mérito, esta no deja de ser don divino. La gracia designa el amor, que es Dios, que él entrega al hombre para que pueda corresponder al amor divino. Con razón el autor reconoce al final de su estudio que no se encuentra en Ambrosio una teología sistemática de la gracia, que nunca pretendió desarrollar, aunque tenía elementos suficientes para hacerlo. «Esto lo haría Agustín y no se puede negar la influencia que tuvo el obispo de Milán sobre el de Hipona».

Al tener tanto peso el análisis de los textos, la lectura del libro resulta árida, pero este aspecto negativo queda compensado con el fruto que de ella se deriva. La obra incluye una abundante bibliografía, los índices bíblico y de obras ambrosianas y otro de autores modernos.- P. DE LUIS.

MAYER, Cornelius / GROTE, Andreas E. J. / MÜLLER, Christof. (Hrsg.), *Gnade – Freiheit – Rechtfertigung. Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte*. Internationales Kolloquium zum 1650. Geburtstag Augustins von 25. bis 27 November 2004 in Erbacher Hof zu Mainz. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2007, 24 x 17, 152 pp.

El presente libro contiene las ponencias leídas en el Coloquio Internacional celebrado por los editores del *Augustinus Lexikon* para conmemorar el 1650 aniversario del nacimiento de san Agustín, similar al celebrado en 1986 para conmemorar el 16º centenario de su conversión. Si en 1986 fue objeto de estudio el estado de la investigación sobre san Agustín en aquel momento, en 2004 el objeto de estudio fue el tema de la gracia y la justificación, conceptos muy presentes en el volumen del *Lexikon* que contiene las voces referentes a las letras “G” – “I”.

En su ponencia (“*Ungerechte Gnadenlehre*”. *Zeitgenössische Anfragen an Augustin und ihr Einfluss auf seine Gnadenlehre*) V. H. Drecolle presenta en un primer momento el cambio experimentado por la teología agustiniana de la gracia en el 396/397; luego hace relación de las objeciones planteadas a la doctrina del obispo de Hipona, no por los más tarde llamados pelagianos, sino por quienes el autor considera como «fans» del santo, y la respuesta que él les da; por último, ofrece algunas reflexiones teológico-sistemáticas, que muestran cómo la doctrina agustiniana de la gracia toca los fundamentos de la teología cristiana. Por su parte, en la ponencia de A. Schindler (“*Rechtfertigung*” *bei Augustinus und im reformatorischen Streit*) las consideraciones de tipo lingüístico referidas al grupo de palabras relacionadas con la *iustificatio* ocupan buena parte de la misma; sólo en el último apartado da el paso de la terminología al contenido, refiriéndose al tema de la justificación en la controversia entre la Reforma y la teología católica desde el s. XVI hasta el s. XX. Al respecto, se centra en una afirmación programática de Lutero del 1545, un año antes de

su muerte, y en la Declaración conjunta firmada el 31 de octubre de 1999 entre representantes de la Iglesia católica y de Alianza Luterana mundial. «Los documentos de consenso referidos a la doctrina de la justificación –escribe el autor– ... reflejan un concepto de justificación que en relevante medida era también el de Agustín». El Cardenal Lehmann, autor de la tercera ponencia (*Augustinus als "Lehrer der Gnade". Ein Blick auf Wirkung und Rezeption in der Gegenwart*), comienza con consideraciones antropológicas, al amparo sobre todo de las *Confesiones*, para luego poner la teología de la gracia en relación con la libertad humana, señalando las coincidencias con la teología católica hasta el presente. Juzga que, con razón se ha designado al santo como «doctor de la gracia», aunque la Iglesia, en su magisterio vinculante, no le ha seguido en las consecuencias de su doctrina de la predestinación, que tantas protestas ha suscitado a lo largo de la historia y sigue suscitando hoy. M. Lamberigts (*Julian von Aelclanum und seine Sicht der Gnade: Eine alternative?*) se ocupa de Julián de Eclana. Tras unos datos de carácter histórico, expone sucesivamente el punto de vista de este acérrimo adversario de Agustín sobre la gracia y la crítica que hace a la doctrina agustiniana. En el apartado final señala la serie de puntos importantes que Julián ha introducido en el debate sobre la gracia y le libera de algunas acusaciones vertidas contra él; pero no oculta los puntos débiles de su concepción de la gracia. Como consecuencia de ellos y en respuesta a la pregunta formulada en el título, juzga que su concepción de la gracia no cabe considerarla directamente como una alternativa a Agustín. A su juicio, sería más correcto «hablar de una inteligente interpelación a una serie de afirmaciones de Agustín». La última ponencia, la de N. Fischer (*Zur Gnadenlehre in Augustins Confessiones. Philosophische Überlegungen zu ihrer Problematik*) tiene ya un tono filosófico. Cada una de las ponencias adjunta al final una bibliografía selecta sobre el tema. El libro incluye un índice bíblico y otro de autores, clásicos y cristianos.- P. DE LUIS.

JAGSAENG, Kim, *A Comparative Study of Suffering in Augustine and Asvaghosa through Gate Control Theory* (European University Studies, Series XXIII [Theology], Vol. 835), Peter Lang, Frankfurt am Main 2006, 21 x 14,3, 242 pp.

En las últimas décadas ha venido tomando forma una nueva realidad sociológico-religiosa en los países del llamado primer mundo. Los inmigrantes no son sólo real o potencial mano de obra para la industria, la agricultura o los servicios, sino también personas que pertenecen a un distinto contexto cultural y que profesan otras religiones a cuyas prácticas suelen mantenerse fieles. Esta realidad sociológica se ha constituido en un lugar teológico, que ha tenido como consecuencia el que el pluralismo religioso se haya constituido en un importante tema teológico en el mismo período. En la primera parte del libro el autor del libro presenta, enjuicia y valora, mostrando los límites de cada una, las distintas respuestas que el problema ha recibido desde la fe cristiana. Sucesivamente presenta el inclusivismo de K. Rahner («Cristianos anónimos»), el modelo teocéntrico de Hick, el modelo de transformación mutua de Cobb, y la metodología comparativa de Neville.

Pero la obra no trata del tema en abstracto, sino en relación con otro tema importante de la reflexión teológica reciente: el sufrimiento humano, que hallan expresión cualificada tanto en Auschwitz como en las penosas condiciones socioculturales y económicas del «tercer mundo». El autor se propone mostrar cómo entendieron el sufrimiento humano san Agustín, desde el cristianismo cristiano, y Asvaghosa, desde el budista, cada cual dentro de su específico esquema religioso, y comparar externa e internamente sus hermenéuticas religiosas al respecto. Tales son las dos categorías sobre las que se establece la

comparación, que requiere dos condiciones: la neutralidad y la comprensión de la concreta experiencia humana del sufrimiento.

Pero antes necesita saber en qué consiste el sufrimiento. La respuesta a esa pregunta la solicita el autor a la ciencia médica, a pesar de sus límites, convendido de que ofrece una de las vías más convincentes para iluminar el sufrimiento en su realidad diaria de las personas. En concreto, se inspira en la Gate Control Theory (GCT) que, superando la teoría cartesiana, unidireccional y mecánica, asume que, en la percepción del dolor, entran tanto factores internos como externos, de variado signo: neurofisiológicos, psicológicos, antropológicos y culturales, y que a la hora de definir el dolor hay que considerar la relación entre el «yo interior», el «yo exterior» y el mundo exterior.

En los capítulos siguientes el autor ofrece la enseñanza sobre el dolor que ofrecen tanto Agustín como el budismo, desde un doble acceso: el microscópico que accede al «sufrimiento tal como es» y el macroscópico que lo contempla en el conjunto del sistema doctrinal. El análisis le permite descubrir múltiples coincidencias entre el cristiano Agustín y el «Despertar de la Fe» budista. Entre otras, el concebir el sufrimiento como una especie de sensación, el presentar una estructura similar a la hora de describirlo como desarmonía entre el «yo interior», el «yo exterior» y la el mundo exterior/mundo samsárico; el presentar un doble origen: exterior-físico e interior-psicológico/emocional; el no considerar al «yo interior» como receptor pasivo del sufrimiento, sino como juez que juzga sobre los objetos dañinos; el «yo interior se refiere activamente al «yo exterior», mediante su voluntad, y el «yo exterior» pasivamente al mundo exterior y al «yo interior». Pero junto a esas convergencias, no faltan las divergencias. Entre ellas, el distinto origen asignado a los dos «yo»; la distinta causa de la desarmonía entre el «yo interior», el «yo exterior» y el mundo exterior/mundo samsárico, lo que está detrás de todo sufrimiento: el pecado original, de una parte, la Noiluminación, de la otra; el problema que uno y otro dejan sin resolver: justificar teológicamente el sufrimiento de los niños inocentes, d eun lado, y explicar a nivel filosófico el origen de la Noiluminación del otro. En síntesis: «Agustín y “Despertar de la fe” tienen una estructura similar para elucidar el problema del sufrimiento. Sin embargo, su doctrina religiosa, especialmente el Dios bueno y todopoderoso como origen del ser en Agustín y la interdependencia co-original de los seres en el “Despertar de la fe” identifica diferentemente la interpretación religiosa del sufrimiento de cada uno de ellos».- P. DE LUIS.

JUNG, Martin H., *Einführung in die Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 24 x 16,5, 200 pp.

Como prólogo de la serie de manuales introductorios a las diversas disciplinas teológicas que patrocina WBG, aparece esta sucinta Introducción a la Teología, realizada por el teólogo protestante M. H. Jung, docente de Teología histórica en la Universidad de Osnabrück. En los tiempos que corren, cuando las verdades son constantemente sometidas a revisión, la Epistemología teológica ha adquirido en las facultades de Teología el rango de asignatura importante. De ahí la proliferación de textos de iniciación como éste que presentamos.

El libro consta de seis capítulos que abordan de un modo sistemático los temas que tratan de dar una respuesta razonada a las grandes cuestiones fundamentales del quehacer teológico: ¿Qué es Teología? (cap.2) ¿Es la Teología una Ciencia? ¿Qué objeto tiene cada una de sus disciplinas? (cap.3) ¿Cuáles son sus fuentes? ¿Cuál es su finalidad y su método? (cap.5) ¿Cómo se ha hecho y se puede hacer hoy Teología? (caps.4 y 6). Con buen criterio,

a nuestro juicio, el autor comienza sondeando el parecer de los propios estudiantes de Teología, a quienes va dirigido el libro: “Estudiar Teología, ¿Por qué - Para qué?” (cap.1). En los márgenes del texto unos títulos sirven para identificar más fácil y rápidamente los temas tratados.- R. SALA.

HOPING, Helmut., *Einführung in die Christologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 24 x 16,5, 181 pp.

Este pequeño texto de Introducción a la Cristología, presentado como homenaje al prof. P. Hünermann en su 75 cumpleaños, ofrece una cuidada exposición de la problemática actual de este tratado central de la dogmática. Es el fruto de los años de labor docente e investigadora del autor, H. Hopping, profesor de Teología sistemática y Liturgia en la Universidad de Freiburg im B.

Hopping comienza recordando que cualquiera que sea la perspectiva metodológica que se adopte (ascendente o descendente), hoy la reflexión teológica sobre Jesucristo debe incorporar necesariamente las aportaciones de la ciencia bíblica neotestamentaria y de la moderna investigación sobre el Jesús histórico. El cap. 1, tras repasar las corrientes que han sometido a una profunda revisión crítica cierta forma de hacer Cristología (Judaísmo, movimiento feminista, etc.), sitúa el discurso cristológico en relación con otras disciplinas teológicas que le son connaturales (Soteriología, Escatología, Misterio de Dios). Con estas claves de referencia, en los otros cuatro capítulos del libro se abordan sucesivamente los temas nucleares para estructurar convenientemente este tratado. Se trata de estudios preliminares sobre la cuestión mesiánica, la preexistencia y la dualidad de naturalezas del Hijo de Dios encarnado, la cristología en la historia del pensamiento filosófico y teológico, y el problema hermenéutico, en diálogo particular con el judaísmo contemporáneo. La obra tiene un completo aparato crítico compuesto por una bibliografía clasificada y tres índices (bíblico, de autores y de materias).- R. SALA.

LENGERKE, Georg von, *Die Begegnung mit Christus im Armen* (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 43), Echter, Würzburg 2007, 22 x 14, 357 pp.

La escena escatológica de la denominada “parábola del juicio final” (Mt 25,31-46), de acuerdo con la exégesis mateana más reciente (E. Branderburger, J. Gnilka, U. Luz) y la doctrina del Concilio Vaticano II (LG 8, GS 27b y 88), contienen una enseñanza paradigmática sobre la presencia actual de Cristo en los pobres. También el magisterio pontificio postconciliar ha dado cuenta del calado propiamente teológico de la misma. Juan Pablo II recordaba que “es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo” (NMI 49). El anuncio explícito de Jesucristo en la misión de la Iglesia incluye indisolublemente la opción por los “hermanos más pequeños”, con quienes El se identifica personalmente. El encuentro con Cristo en la historia acontece privilegiadamente en los pobres.

Este es el tema objeto de estudio en este trabajo de investigación, realizado como tesis para la obtención del doctorado en teología por la Universidad de Bonn. G. von Lengerke divide la exposición en dos partes. En la primera, desde una perspectiva fenomenológica, presenta en los dos capítulos iniciales una visión de conjunto de la presencia de Cristo en los “pueblos crucificados”, haciendo un recorrido por la obra de los principales exponentes de la teología latinoamericana de la liberación (G. Gutiérrez, I. Ellacuría, J. Sobrino, C. Boff). En esta parte el autor desarrolla con competencia el planteamiento so-

cial que adopta la hermenéutica liberacionista en relación con la temática. Finalmente, como un apéndice, estudia la obra de J. Vanier, fundador de la Comunidad del Arca (cap. 3). La segunda parte contiene una aproximación teológico-sistemática a la problemática de la presencia de Cristo en los pobres. Consta de dos capítulos bien articulados que se basan, respectivamente, en la Estética teológica de H. Urs von Balthasar y en la *Christologia Crucis* de D. Bonhoeffer.

Sin prejuizar la propuesta, el dominio de la materia y las acertadas conclusiones que extrae el autor, a nuestro juicio hay que hacer dos objeciones importantes a la concepción de esta obra. En primer lugar, por la forma de estructurar el estudio, se tiene la impresión de que el autor considera a priori que la aportación fundamental de la teología latinoamericana a esta problemática se circunscribe sólo al campo del análisis de la realidad (contexto socio-histórico). Este presupuesto es falso. Los autores estudiados (si bien es verdad que algunos de ellos ofrecen también elaborados enfoques antropológicos o fenomenológicos de la cuestión), ante todo, hacen teología (y no sólo teología fundamental). En segundo lugar, existe también un desajuste entre las dos partes de la tesis en el tratamiento de la bibliografía. Aunque las principales publicaciones de los teólogos de la liberación estudiados son hoy accesibles en diversas lenguas, una investigación rigurosa como ésta debería recurrir a las fuentes. Aquí su estudio se basa exclusivamente en traducciones. Tampoco es justificable en la primera parte del trabajo que algunos nombres importantes tengan tan poco peso (L. Boff) o incluso estén totalmente ausentes (p.ej. J. L. Segundo o C. Mesters). En cualquier caso, bienvenido sea hoy este libro mientras algunos siguen insistiendo en declarar ya enterrada para la teología la opción por los pobres.- R. SALA.

KERBER, Guillermo, *O Ecológico e a Teologia Latino-Americana. Articulação e desafios*, Sulina, Porto Alegre 2006, 21 x 14, 207 pp.

Manteniendo como centro de su discurso la opción por los pobres, en los últimos decenios la teología de la liberación ha alargado el objeto de sus reflexiones, superando el enfoque exclusivamente sociopolítico. Este estudio trata de ofrecer un panorama del camino recorrido con vistas a incluir la dimensión ecológica en las reflexiones teológicas y en la práctica pastoral de las iglesias.

La aparición de este libro coincidió con la Asamblea de Porto Alegre del Consejo Mundial de las Iglesias (Febrero 2006). En él se recoge una disertación doctoral en Ciencias de la Religión, defendida en la Universidad Metodista de Sao Paulo. Su autor, representante del citado organismo ecuménico en su sede de Ginebra, comienza analizando la crisis ecológica actual y sus causas. Con ello ofrece las claves de lectura de dos capítulos sucesivos en los que presenta el trabajo del científico y antropólogo G. Bateson y su influencia sobre el teólogo uruguayo J. L. Segundo. El cuerpo de la tesis se ocupa de un minucioso análisis de la lograda integración entre liberación y ecología que se desprende de los escritos de L. Boff. A partir de los “gemidos de la creación”, este teólogo basa su reflexión en una sugestiva relectura de los misterios de Dios y de la Encarnación (panenteísmo, Cristo cósmico). Antes de proponer sus propias conclusiones “ecoteológicas”, el autor repasa las contribuciones del ecofeminismo y de la teología procesual. Este libro representa una valiosa contribución para interpretar en clave teológica los efectos biodestructores, insospechados hace tan sólo unas décadas, que nos alertan sobre el actual deterioro de nuestros ecosistemas.- R. SALA.

CANO, Melchor, *De locis theologicis*, edición J. Belda Plans, BAC (Mayor 85), Madrid 2006, 16 x 23'5, cxli-927 pp.

La edición que presentamos es una auténtica fiesta cultural. Primero, porque es una obra maestra de la dogmática, a la altura del *Peri arkhón* de Orígenes o las *Sentencias* de Lombardo y sólo por detrás de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino. Efectivamente, todas esas obras han sido una referencia clásica en teología por la estructuración del contenido, la innovación conceptual y la fuerza argumentativa. Han supuesto un influjo sostenido en las generaciones siguientes, escalones firmes en el progreso de la comprensión de la fe. Y segundo, porque es la primera traducción de este clásico latino al castellano, aunque también a cualquier lengua moderna. Era una deuda que correspondía pagar primeramente a la cultura española, Melchor Cano es uno de los nuestros, una de las teselas que conforman el brillo del Siglo de Oro. ¿Cómo es que este libro ha tardado tanto en ser traducido? Es la misma paradoja que con el *Sententiarum libri quattuor*, cuando los destinatarios de esas obras se formaban en latín no era necesario traducirlas, y cuando hay que traducirlas porque no se entiende el latín la cultura ha cambiado tanto que parecen obras desfasadas. Por eso estamos de enhorabuena y felicitamos a la editorial.

La Escolástica universitaria fue un hallazgo del cristianismo del que todavía vivimos hoy. Hizo de la teología la reina de las ciencias y consolidó la fe adaptándola a una sociedad cristianizada. Su método fue encumbrar la razón hasta equipararla a la fe, mientras la Patrística había aceptado someterla y la Ilustración la sobrepondrá hasta la prepotencia. Pero su refinamiento argumentativo derivó en una teología abstracta hasta lo irreal y su afán omnicomprendivo la llevará a un detallismo inútil. Tras el esplendor inicial, en el siglo XVI había entrado en decadencia y cedía ante el empuje de una corriente joven y novedosa: el Humanismo. Las armas de los recién llegados eran existenciales: el hombre y sus valores, y gramaticales: el texto original y la exactitud semántica. Los humanistas eran elegantes y claros frente al fárrago escolástico, y más científicos respecto al objeto de la Escritura frente a la especulación enredada sobre sí misma de sus rivales. El mérito de la Escolástica española fue encontrar la síntesis de ambos movimientos, anar el poder conceptual de la Escolástica con la crítica literaria del Humanismo, la pasión vitalista del segundo con la raigambre sobrenatural de la primera. Ambas aportaciones son necesarias para la teología, tanto la demostración dialéctica de la fe cuanto la exégesis objetiva de la Escritura, la preocupación por las experiencias existenciales como la afirmación creyente de la revelación.

La Escolástica renacentista brilló sobre todo en la Escuela de Salamanca, y de modo particular en la obra de Melchor Cano (+1558). Discípulo predilecto de Francisco de Vitoria, catedrático en Alcalá y Salamanca, superior local y provincial en su Orden dominicana, teólogo imperial en Trento, obispo designado y no efectivo de Canarias, consejero de la Corte... murió avejentado a los 52 años sin poder acabar el libro de sus sueños, *De locis theologicis*. Presenta diáfano su trabajo en solo la primera frase: "Con frecuencia he reflexionado en mi interior sobre quién ha aportado más a los hombres, si el que dio a las ciencias abundancia de contenidos o el que preparó un método científico por el que se transmitieran ordenadamente". Con esta obra intentaba ordenar y clarificar la profusión y confusión de la teografía escolástica. Escribe un latín elegante, *ciceroniano*, envidia de humanistas, que contrasta con el desmañado de los escolásticos. Pero sabe que la fuerza de sus ideas debe estribar en la solidez del contenido. Lo desarrolla presentando las bases objetivas (*loci*, que corresponde al *tópoi* aristotélico) para la reflexión teológica. La desaforada especulación escolástica queda así contenida, encauzada, tersa, desde fundamentos contrastables, científicos. Cano clasifica diez *loci* o fuentes del conocimiento teológico por

orden jerárquico: la Escritura y la tradición apostólica; la Iglesia universal, los concilios, la Iglesia romana, los Padres y los Escolásticos; la razón natural, la filosofía y la historia. Dichos fundamentos teológicos sorprenden por su actualidad. Los dos primeros son los principales, y aunque la Escritura esté indudablemente en la *pole* ¿cómo interpretarla correcta y unitariamente sin la tradición, si cada uno va por su cuenta al albur de su mente o de su tiempo? Al fin y al cabo, “la Iglesia es más antigua que la Escritura” (3,3). Cano tiene muy presente la deriva luterana. Los otros cinco los nombramos ahora como Tradición y Magisterio. Es destacable que ahí sitúa primero la totalidad de la Iglesia (el *sensus fidelium*) y los concilios antes que el papado, aunque hoy antepondríamos la Patrística. Los tres últimos son todo un vislumbre de modernidad, actualmente las llamaríamos ciencias profanas. Dice Cano que todo argumento parte de la razón o de la autoridad, y si en toda ciencia la razón es primordial, en teología lo es la autoridad (la revelación) a condición de sostenerse en la razón, pues de otro modo “uno podrá ser creyente, pero no testimonio de fe” (1,2). A resaltar su mención de la ciencia histórica, reflejo humanista de Cano que se abre a la crítica histórico-literaria. Su erudición es apabullante, manejando la Escritura en el original hebreo y griego y en su traducción latina, citando filósofos clásicos, Padres, concilios y autores coetáneos, sobre todo Erasmo, al que critica tanto como alaba.

La edición es muy esmerada en todos los sentidos, material y formal. El responsable es el profesor de teología Juan Belda Plans, que ofrece una amplia introducción. Tiene ya publicado un libro sobre el tema (*La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2000), así que es un buen conocedor de la cuestión. La traducción ha sido colegiada entre lingüistas doctorados en clásicas, y la verdad es que la lectura resulta agradable y límpida. Las abundantes citas más o menos explícitas que hace Cano están identificadas y puntuadas a pie de página. En fin, una edición digna de orgullo patrio. Pero tiene peros. La introducción es vacilante, entre exhaustiva y sucinta, de modo que en unas cosas suena reiterativa (la aportación teológica de Cano) y en otras se queda escasa (la renuncia al episcopado). Un fallo monumental es el mantenimiento latino del título cuando se trata precisamente de una traducción. Ya sabemos que es todo un clásico, pero incluso la *Suma teológica* tiene título castellano; la introducción repite la idea de *Fuentes teológicas* alternándola a la designación latina. Otro fallo igualmente grave es no haber puesto el texto latino al lado del castellano, cuando además se nos dice que estaba preparado, o sea que ha sido decisión de la editorial. La razón de no agrandar un libro ya voluminoso se resuelve publicando dos volúmenes en vez de uno, y la razón de no encarecer el producto parece extraña: el libro lo van a comprar mayormente las bibliotecas que se precien, de todas todas, con lo que el ingreso editorial sería duplicado. Se pueden dar también positivamente argumentos sentimentales: las lenguas vivas quedan como ennoblecidas apareciendo al lado de sus predecesoras clásicas muertas, y los estudiosos que se acerquen al texto tendrán acceso a un cómodo e iluminador contraste. De todos modos, hay que felicitarse encarecidamente por esta publicación.- T. MARCOS.

SÖDING, Thomas, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007, 15 x 22, 318 pp.

El autor, profesor de teología bíblica católica en la universidad alemana de Wuppertal, aborda renovadamente la cuestión de la legitimidad de la Iglesia como continuadora del significado de Jesús. Amenazados por el derrumbe estructural de la Iglesia, atollados en el sendero cenagoso del ecumenismo, deslumbrados por la reivindicación salvífica de todas las religiones, extraviados en el laberinto de la globalización, ¿nos queda alguna re-

ferencia de cobijo, siquiera un techo ante el barrunto de la tempestad? Por supuesto, tal es el Nuevo Testamento y la figura de Jesucristo. ¿Y entonces, para qué la Iglesia? La Iglesia en cuanto comunión de creyentes es la mantenedora del refugio -como una comunidad religiosa en un convento antiguo, que repara goteras y limpia el suelo y adecuenta la vivienda y tiene que subvencionar el Estado-, quien actualiza y hace vivo y real el mensaje primigenio. Sin el Espíritu de los comienzos, sin la Tradición de la experiencia secular, el evangelio quedaría desprotegido, mero documento histórico pasto de arqueólogos y lunáticos. Pero para que la Iglesia se legitime y sea creíble deberá cimentarse en el evangelio. O sea, que la Iglesia vivifica el evangelio y el evangelio resguarda la Iglesia. El autor presenta los capítulos convencionales sobre Israel e Iglesia, Reino e Iglesia, discipulado, muerte y resurrección, y los va subdividiendo novedosamente en secciones en forma de preguntas: ¿necesitó Jesús la Iglesia?, ¿qué es eso del Reino?, ¿pensó Jesús su muerte?, ¿qué hacían las mujeres ante la tumba?, ¿de qué nos ha liberado Cristo?... La intención es conjugar el saber exegético con las cuestiones del hombre actual, aposentar la Iglesia en el evangelio para ofrecer un albergue al mundo. Libro informado, original y directo.- T. MARCOS.

MIGGELBRINK, Ralf, *Einführung in die Lehre von der Kirche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, 16'5 x 24, 200 pp.

Librito de un joven profesor alemán de teología dogmática católica sobre el tema de la Iglesia. Lo quiere presentar por ello no tanto como una *eclesiología*, que llevaría aparejadas muchas cuestiones en un grueso volumen, cuanto como una *introducción* a la doctrina sobre la Iglesia, que suena menos abarcante y más escueto. Aún así, no deja de ser una primera información sobre el ser de la Iglesia, incluyendo por tanto los temas y cuestiones centrales de la disciplina. Es voluntad del autor, dada su condición alemana y posconciliar, tener especialmente en cuenta una perspectiva ecuménica de la Iglesia, en modo de ver las variaciones de las distintas confesiones cristianas más desde su origen, como matizaciones históricas, que desde su agudización, como divergencias doctrinales fijas. Compone así el libro en tres partes generales. La primera aborda esencia de la Iglesia, qué es, cómo podríamos definirla, que subdivide como institución y comunión, y conceptúa bajo los modelos principales de pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y sacramento. La segunda parte trata de las notas esenciales de la Iglesia, analizando una a una las consabidas propiedades niceno-constantinopolitanas, contrapuntándolas con las que llama "realizaciones" de la Iglesia, esto es, *martyría*, *leitourgía*, *diakonía*. La última parte, ya se habrá adivinado, analiza la estructura de la Iglesia, bajo los prismas del ministerio (episcopal, papal, presbiteral y diaconal) y el carisma. Se echa en falta una visión eclesiológica desde la Escritura, pero al parecer forma parte de la autolimitación que se ha marcado el autor. En compensación, cierra el libro un índice de citas bíblicas, aparte de la bibliografía y el índice de autores.- T. MARCOS.

BLÁZQUEZ, Ricardo, *Iglesia, ¿qué dices de Dios?* (Pensar y Creer 8), San Pablo 2007, 14 x 21'5, 367 pp.

Como es sabido, el actual obispo de Bilbao y presidente de la Conferencia Episcopal española, Ricardo Blázquez, fue profesor y decano de la facultad de teología de la universidad pontificia de Salamanca. Ha sido un fino estudioso y escritor, lo que se advierte nítidamente en estas páginas, en la dicción clara y exacta, en la indicación de notas precisas a

pie de página, en la simple puntuación de frases y distribución de párrafos. En todas esas cosas se deja ver que quien tuvo retuvo. Su gusto por el estudio se mantiene vivo, practicado seguramente en los ratos libres que le concedan sus obligaciones, y percibido en el cuidado personal que sigue poniendo en sus escritos. Prueba de ello es este libro. Los capítulos agrupan mayormente conferencias de monseñor Blázquez con ocasión de diferentes motivos de su apostolado: inauguración de congresos teológicos, encuentros sacerdotales, vigilias de oración, jornadas de la juventud. También recoge colaboraciones suyas en libros de homenaje y otros capítulos son escritos inéditos, preparados para esta publicación. El libro se cierra con su conferencia en el Club Siglo XXI, que siempre tiene importante resonancia política. Los temas de los 16 capítulos resultantes son variados, tal vez podría intuirse un hilo unificador en el anuncio del evangelio en un mundo secularizado, pero los títulos mismos reflejan diversidad: “la eucaristía en el Sínodo de obispos”, “el obispo, ministro de la gracia del supremo sacerdocio”, “¿qué es un presbítero?”... Su condición de presidente del episcopado español hace que se atiendan con especial curiosidad sus afirmaciones sobre el martirio cristiano, la laicidad del Estado o el comentario a la última encíclica papal, *Deus caritas est*. Hay que destacar igualmente la cuidada edición, dentro de la colección Pensar y Creer.- T. MARCOS.

DREYFUS, François-Paul, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église. Esquisse d'une théologie de la Parole de Dieu*, Éditions Parole et Silence, Paris 2007, 15 x 23'5, 285 pp.

Cinco artículos escritos en *Revue Biblique* por nuestro autor entre los años 1975-1980 causaron grata impresión y dieron pie a pensar en un libro que partiendo de sus intuiciones formulase una teología de la Palabra de Dios. Pero el destino juega malas pasadas, el sacerdote dominico Dreyfus tuvo un grave accidente (no se explica cuál), que todavía hoy le afecta y que le impidió proseguir el proyecto inicial. El autor agradece a la “joven editorial” (Parole et Silence) que le permite retomar aquel sueño. Pero lo hace a medias, en principio republicando con breves correcciones actualizadoras aquellos cinco artículos, dejando para más adelante, según sus fuerzas y la respuesta del público, la empresa de escribir su ideada teología de la Palabra de Dios. Así se explica la extrañeza que nos pueda causar la edición de artículos de hace tanto tiempo como si fueran novedad. El caso es que el autor, escritorista de formación, intentó una conciliación con la pastoral bíblica, en modo de acercar los avances exegéticos a cualquier cristiano. Esto es, según su intención, hacer de la exégesis científica una exégesis eclesial. Los treinta años de distancia, ciertamente, dejan en estos artículos cierto regusto de antigüedad, y más viendo la bibliografía citada. Pero la distancia también ha revalorizado su intento, la exégesis ya no es tan intocable como entonces (parecía más inspirada que lo *exegetizado*), y lo que sirve es sobre todo su anuncio, su comunicación, su pastoralidad. Justamente lo que ideaba nuestro autor en aquel entonces. El “ensañamiento exegético”, el árbol que no deja ver el bosque, cede el paso a la visión de conjunto, a la recepción eclesial, a la Palabra de Dios destinada a cada hombre.- T. MARCOS.

KLINNERT, Lars (hrsg), *Zufall Mensch? Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, 17 x 24'5, 252 pp.

Uno de los campos más controvertidos en la relación entre fe y ciencia es el de la biología, y más concretamente el de la teoría de la evolución. Pareciera que desde los

tiempos de Darwin haya sido imposible lograr un acercamiento. Sin embargo, esto no es así. Desde principios del siglo XX, la teología católica ha ido emprendiendo sin pausa caminos de confluencia, siendo una figura señera Teilhard de Chardin, lo que poco a poco ha sido reconocido también por el Magisterio. No ha sucedido lo mismo en campo protestante, donde las oscilaciones pendulares son intensas, tan pronto se acomoda la fe totalmente a la ciencia y se despacha la Biblia como mitología, como surgen voces que hablan de creacionismo directo de Dios o diseño inteligente, a estas alturas de la película. El libro aborda estas cuestiones siempre candentes. Partiendo de iniciativas del Instituto "Iglesia y Sociedad" de la facultad evangélica de teología de Westfalia se entrelazaron intervenciones académicas y mesas redondas entre profesores universitarios de ciencias naturales y teología, parte de las cuales conforman ahora este volumen. Químicos, físicos, biólogos, filósofos y teólogos, tanto católicos como protestantes, turnaron amistosa y críticamente sus ponencias. Naturalmente, tienen cierta ventaja los que abarcan los dos campos, y en este sentido teólogos y filósofos están más abiertos a estudios de las ciencias naturales que al revés. A los expertos en ciencias empíricas les pierde esa autosuficiencia de mirar por encima del hombro. Creación, evolución, azar, sentido, moralidad, genética son los conceptos que hilan los diferentes artículos. Al final del libro hay un breve listado curricular de los autores.- T. MARCOS.

LAZCANO, Rafael, *Bibliografía de San Agustín en lengua española (1502-2006)*, Prólogo de Pedro Langa Aguilar. Editorial Revista Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2007, 24 x 17, 554 pp.

Las guías bibliográficas se han convertido en un instrumento poco menos que necesario para el investigador actual. Sobre todo cuando se refieren a campos de estudio o personajes que han suscitado y siguen suscitando interés a nivel mundial. Debido a la abundancia y dispersión, geográfica y cronológica, de los estudios sobre ellos, llegar a conocerlos requeriría no poco tiempo que se podría dedicar a la investigación misma. Es el caso de san Agustín, cuya persona, obra, pensamiento e influjo, origina al año varios centenares de títulos. Es cierto que existen buenos catálogos bibliográficos sobre él, pero también lo es, como recalca P. Langa en el Prólogo de la presente obra y asimismo el autor, que, de hecho, no siempre prestan suficiente espacio a las publicaciones en lengua española. La presente guía bibliográfica sobre el obispo de Hipona, además de la ventaja de ofrecer reunido lo publicado sobre él en español, tiene valor de complemento respecto a lo que puede hallarse en otras publicaciones del estilo.

La guía bibliográfica va precedida del prólogo de P. Langa, al que ya se ha hecho referencia y de una presentación. En ella el autor, de forma sumaria, justifica su necesidad, pasa revista a la presencia de san Agustín en español desde comienzos del s. XVI hasta comienzos del s. XXI, presenta su proyecto, y describe su estructura. El proyecto es ofrecer «una información completa de lo que se ha escrito en lengua española sobre el Padre de los Padres», incluyendo tanto lo originalmente publicado en español como lo publicado primero en otras lenguas y luego traducido al español; tanto las publicaciones de mayor calado intelectual como escritos ocasionales y de mera divulgación: «la paja y el grano aquí van juntos». El material bibliográfico que alcanza la cifra de 6.390 fichas, lo distribuye en doce capítulos: Fuentes bibliográficas (1º), Actas de congresos, homenajes y misceláneas (2º), Referencias bibliográficas (3º), Ediciones en español de las obras, seguidas de los estudios referidos a cada obra en particular (4º), Filosofía (5º), Pedagogía (6º), Teología (7º), Escritura (8º), Espiritualidad (9º), Monacato y Vida religiosa (10º), Herejías y

controversias (11°), Influjo posterior (12°). El último capítulo de la obra incluye varios índices, imprescindibles para facilitar la consulta: de publicaciones periódicas, bíblico, de citas de obras de san Agustín, temático, onomástico e índice general.

No cabe sino agradecer a R. Lazcano el enorme trabajo que ha realizado y el servicio que presta a todos los que, desde distintos campos y diversas situaciones, quieren acercarse a conocer algún aspecto de la polifacética personalidad del obispo de Hipona. Algunas lagunas detectadas no afean en absoluto la obra. La misma presentación es óptima. Lo que echamos de menos es un listado de las obras de san Agustín en latín con el correspondiente título en español, que facilitaría la consulta al estudioso, incluso de lengua hispana, que, habituado a trabajar con los títulos latinos, ignora la forma en que han sido vertidos al español. Es sugerencia que hacemos al autor pensando en posteriores reediciones actualizadas, que él mismo contempla y para las que acepta toda colaboración.- P. DE LUIS.

RUBENS, Pedro, *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire* (=Cogitatio fidei 235), Les éditions du Cerf, Paris 2004, 21, 5 x 13,5, 538 pp.

El jesuita Pedro Rubens intenta en esta obra presentar una nueva teología contextualizada en su Brasil natal, es decir, un intento de teología de la liberación pero adaptada a la situación paradójica de nuestro tiempo, en concreto, la cultura postmoderna y global en el contexto latinoamericano y de Brasil en particular. El autor analiza tres manifestaciones religiosas que tienen una gran relevancia: las comunidades Eclesiales de Base, el movimiento de Renovación Carismática y el Pentecostalismo y se pregunta si estas florecientes manifestaciones religiosas se pueden considerar como una verdadera expresión de la fe cristiana. El autor reconoce las ambigüedades de estos fenómenos, pero a pesar de todo, aunque analiza los peligros y deformidades, reconoce, en concreto, en el pentecostalismo un nuevo paradigma interpretativo del cristianismo. Con lo cual intenta hacer una reconstrucción de la teología fundamental, discernir la autenticidad de la fe cristiana en el pluralismo religioso y ecuménico. El autor a pesar de su inclinación contextual asigna un papel fundamental a las Escrituras cristianas, como lugar común donde discernir en estos tres contextos.

En la segunda parte intenta poner en confrontación los fenómenos expuestos con la teología del creer cristiano elaborada por Paul Tillich. Rubens piensa que Tillich puede ser iluminador para su propósito, pues se preocupó por la expresión de la fe en la cultura, con todas las ambigüedades que presenta. Precisamente, la teología siempre tiene que estar en la frontera entre la fe y la cultura. El cristianismo es la religión que por la fuerza del Espíritu, intenta rebasar las ambigüedades de todas manifestaciones religiosas.

Finalmente, el autor intenta valorar las formas peculiares de la religiosidad brasileña, sin esconder las deformidades. Esta obra es de una gran envergadura y toca cuestiones acuciantes de la actual teología fundamental, por lo que la podemos considerar como una nueva teología fundamental. ¿Se puede expresar o formular la fe cristiana solamente en categorías occidentales? ¿No es verdad que la celebración litúrgica vaticana o la liturgia gregoriana monacal presenta también sus ambigüedades, como las que puede presentar una ruidosa celebración carismática? El libro de Rubens es un magnífico estudio del conflicto -aunque siguiendo a Tillich bien podríamos decir correlación- entre la afirmación de la fe en Dios Trascendente y las posibilidades de vivir dicha manifestación de Dios en la diversidad de las culturas. Si en algún momento se convoca un concilio Vaticano III, desde luego que tendrá que tomarse en serio precisamente las manifestaciones de la fe en la plu-

ralidad de culturas. Este libro puede ser un buen complemento a la lectura de las conclusiones de la reunión de *Aparecida*.- J. ANTOLÍN.

PETZOLDT, Matthias (ed.) *Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2004, 23,5 x 16, 234 pp.

Tradicionalmente la teología fundamental es conocida como una disciplina católica. La facultad de teología de la universidad de Leipzig ha intentado aclarar esta cuestión en un simposio que tuvo lugar los días 21 y 22 de Noviembre del 2003, sobre el tema de la teología fundamental evangélica. Aunque ha sido una discusión fundamentalmente centrada en la teología evangélica, por la parte católica el profesor Döring intentó también responder a esta compleja pregunta y habló de la evolución y desarrollo de una verdadera teología fundamental evangélica.

El libro tiene tres partes. La primera, es como una presentación del tema, se titula: Las tendencias y su valoración. Aquí se incluye un artículo de Matthias Petzoldt sobre la necesidad y peligros de una teología fundamental. Éste entiende la teología fundamental como una metareflexión de la teología con las siguientes tareas que cumplir: apologética, hermenéutica, teoría de la ciencia teológica, ciencia teórica de la teología, teoría de la religión y teología de las religiones.

El segundo bloque temático tiene dos artículos, el primero de Michael Roth sobre la diferenciación de la ciencia teológica como enfoque en la teología evangélica, donde nos dice que la unidad de la teología es una diferenciación de la disciplina teológica que descansa en el interés del teólogo por la pregunta desde la fe para entender la vida de los hombres. Este segunda parte se cierra con la aportación del exegeta Hans Hübner sobre el tema, teología neotestamentaria y teología fundamental. Ciertamente que en el NT se verifica, en definitiva, el nacimiento del pensamiento teológico cristiano, toda teología fundamental debe enraizarse en la Escritura.

La tercera parte esta compuesta por varios artículos donde se van debatiendo y ampliando algunos de los temas apuntados anteriormente. Aquí tenemos las contribuciones de Dabrock, Roth, Dalferth y Pannenberg. Dalferth se pregunta si esta disciplina que venimos discutiendo es teología fundamental o mejor la deberíamos llamar filosofía de la religión. Dalferth entiende la llamada de la 1ª Pe 3, 15 “dar razón de nuestra esperanza” como una prueba de la racionalidad de la fe cristiana, tal como lo ha entendido y practicado la teología católica. Pero considera que la teología evangélica no necesita una disciplina especial llamada teología fundamental. Esta es precisamente la tarea que desempeña la filosofía de la religión, para Dalferth esta filosofía de la religión no se la puede considerar teología, sino filosofía religiosa o religión filosófica, es decir, una reflexión religiosa sobre problemas filosóficos. Dalferth reconoce que a lo largo de la historia estas dos disciplinas han trabajado conjuntamente o se han entendido indistintamente, pero cada una tiene su especificidad. Si la teología fundamental se convierte en filosofía de la religión es una filosofía y ya no puede considerarse una disciplina teológica. La filosofía se mantiene como filosofía si pretende ser normativa. Mientras que lo específico de la teología, si evita ser normativa; debe entenderse siempre en tensión con las diferentes interpretaciones cristianas y con las orientaciones religiosas o no religiosas de la vida.

El libro concluye con una discusión entre los diferentes ponentes, debate moderado por Ulrich Kühn. En resumen, un libro que certifica la importancia que cada día va teniendo la teología fundamental dentro de la teología, y más en concreto, en la teología evangélica.- J. ANTOLÍN.

Moral-Pastoral-Liturgia

BONACCORSO, Giorgio, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, Edizione Messaggero Padova, Abbazia di Santa Giustina di Padova 2005, 21 x 14, 270 pp.

La fe y la liturgia son un binomio que acompaña la vida de la iglesia desde sus orígenes. La teología cristiana parte de la verdad, no una verdad doctrinal, sino del acontecimiento personal y único de Jesucristo. Del mismo modo, podemos decir que la teología litúrgica no busca la verdad, sino que tiene la verdad como punto de partida, porque se fundamenta en la celebración litúrgica, en cuanto presencia de Jesucristo. Como bien sabemos, la autocomunicación de Dios o revelación es anterior al hombre y a cualquier operación intelectual. Esta revelación de Dios es un dato de la fe vivida y celebrada que mantiene el valor de fundamento o de verdad con relación a la distinción entre objeto y método. En otras palabras, el método teológico no puede sustituir al fundamento. Dios es el fundamento tanto del sujeto como del objeto de la teología. Dios nos regala el misterio pascual de Cristo (objeto) y nos regala también la fe en dicho misterio pascual (sujeto). La liturgia es precisamente la celebración del misterio pascual y del don de la fe en la pascua de Cristo. Es decir, en la liturgia tienen cabida la cualidad objetiva del acontecimiento de la salvación y la disposición subjetiva de la comunidad salvada; que vienen a conjugarse como dos perspectivas, que se pueden definir respectivamente como teológica y pastoral. Esta conjunción de la que hablamos aparece muy clara en el documento del Vaticano II sobre la liturgia. La fe como fundamento e inevitablemente unida a la celebración litúrgica, es el punto de partida del que no se puede prescindir en la reflexión doctrinal sobre la fe. La perspectiva teológica y la perspectiva pastoral van unidas, pues es precisamente la fe celebrada en la acción de Jesucristo la que atraviesa o ilumina las situaciones humanas en virtud del único fundamento, por lo cual ambas perspectivas, teológica y pastoral, se intercambian de un modo indivisible y esto ha sido una realidad en la historia de la iglesia.

En resumen, un libro interesante que intenta mostrar la estrecha relación que hay entre la liturgia y la teología fundamental. Frente a los estudios que parcializan la teología, bien sea litúrgica, bien sea pastoral o fundamental, aquí vemos un esfuerzo por ver la liturgia en relación con la antropología y la pastoral. El tratado se divide en dos partes, la primera se ocupa del Vaticano II y los estudios litúrgicos más significativos en los ámbitos histórico, teológico y pastoral. La segunda parte analiza la condición de posibilidad de la liturgia y las condiciones indispensables para la ciencia litúrgica, interpelando el cuadro epistemológico contemporáneo y moviéndose sobre el triple plano de la experiencia religiosa, el lenguaje simbólico y la acción ritual.- J. ANTOLÍN.

GRANADOS TEMES, José Miguel, *La ética esponsal de Juan Pablo II. Estudio de los fundamentos de la moral de la sexualidad en las catequesis sobre la teología del cuerpo* (Studia Theologica Matritensia 8), Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2006, 16'5 x 23, 602 pp.

Lo malo de ver una película histórica es que ya se sabe el final. Del mismo modo, lo malo de un libro del Magisterio eclesial es que ya se conoce el contenido. De todos modos, una película histórica puede ser disfrutada muy bien por su estilismo, la fotografía, la ambientación, la secuencia narrativa, etc. Así también, un libro del Magisterio puede ser gustado por sus innovaciones, precisiones y soluciones en un momento dado. Tal es el libro que nos ocupa. Es una tesis doctoral defendida en la Universidad Pontificia Lateranense, hace ya

diez años. Con la presente publicación se añaden la puesta al día bibliográfica del tema, y un *Apéndice* de conceptos principales, que también podría considerarse una actualización teológica de lo estudiado. El recordado y querido papa Juan Pablo II supuso cierta renovación en el Magisterio de la Iglesia. No sólo pastoral, con su imagen de cercanía y naturalidad, sino también espiritual y teológica, atento a los tiempos en que se movía y a las gentes a las que predicaba. El presente estudio se basa en las primeras catequesis de Juan Pablo II tras ser nombrado papa, ciclos de catequesis semanales entre los años 1979 a 1984. El tema, al hilo de los trabajos sinodales sobre la *Familiaris consortio* (1981), sería la teología del cuerpo o del amor humano. El mismo autor ha publicado un libro traduciendo el contenido de estas catequesis (Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000), lo que complementa el estudio que aquí presentamos. Uno de los signos de los tiempos actuales ha sido la revalorización de lo corporal y la sexualidad, y el papa anterior asumió tales valores modernos, integrados en el matrimonio como “amor hermoso” y resaltado como sacramento de redención. A veces se encendió la controversia, como cuando habló del adulterio con la propia esposa al desearla sólo materialmente, lo que sorprendió por la aparente paradoja, pero se comprendió que resaltaba el personalismo del amor y rechazaba hacer de la persona un mero objeto. Estudiante en el *Angelicum* de Roma y asociado al personalismo filosófico, centrado en la pastoral matrimonial antes de acceder al papado, Juan Pablo II es un buen expositor del cambio y modernización de la Iglesia sobre la moral conyugal. La tesis se estructura en tres partes: presupuestos, exposición magisterial y conclusión, rematados por las amplias bibliografía y apéndice ya comentados.- T. MARCOS.

HONECKER, Martin, *Glaube als Grund christlicher Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart 2005, 23 x 15,5, 216 pp.

El autor insiste en que desde la ilustración se ha dado importancia al aspecto práctico, la primacía de la praxis sobre la pura razón, y esta influencia también se ha dado en la teología, la insistencia en una teología práctica, que podemos llamar ética teológica o teología política. Aun así, no podemos olvidar el fundamento de toda teología, la fe. Aunque nos dice que la teología evangélica puede entender de manera conjunta la dogmática y la ética. La tarea de la teología cristiana consiste en la serena reflexión sobre la peculiaridad de la fe cristiana y en la exposición de esa fe en el horizonte de las argumentaciones teológicas. Algunos de los temas de la teología fundamental son: la fe como la característica fundamental, la enseñanza de la iglesia y la ciencia teológica, las fuentes de la fe, la razón y la revelación, el criterio de verdad y la reflexión sobre los conceptos fundamentales sobre la fe: creación, reconciliación, salvación en un mundo irredento, esperanza de salvación, la salvación en Cristo.

La teología es el discurso humano sobre Dios y por eso mismo es una teología en proceso. Aunque hay una teología radical y una religión crítica, la teología fundamental no puede desviarse de su tarea ni omitir la reflexión sobre la fe. La teología fundamental al ser un discurso sobre la fe, es apologetica, una defensa de la fe contra las objeciones y reproches; no podemos olvidar que es precisamente este aspecto el que se ha practicado en la historia antigua de la Iglesia. Tampoco podemos separar en la teología la persona de Cristo de su misión y actividad. Cristología y soteriología están en la fe indisolublemente unidas, la relación que existe entre cristología y la fe en la salvación o justificación, según la teología reformada.

La teología, por otra parte, tiene que hacer referencia a la Iglesia, la portadora de la tradición y trasmisora de la fe, sin ella no hay teología. La tarea de la teología evidente-

mente no es solo conservar la tradición recibida, sino que tiene también la tarea de comprobar críticamente esa tradición y el conjunto de la tradición eclesial. La teología, también la de la iglesia reformada, no puede prescindir de la Iglesia. La importancia de la iglesia para la teología y la fe se puede resumir en la frase del S. Cipriano: "No puede tener a Dios como padre, quien no tiene a la iglesia como madre."

Un libro que presenta de una manera concisa y clara la problemática que tiene planteada la teología fundamental en la actualidad y dada esta presentación sencilla habría que animar a alguna editorial española para que hiciera una traducción al castellano.- J. ANTOLÍN.

ROBERT, Anne-Cécile, *África en auxilio de Occidente. Saber vivir, saber hacer* (=Antrazyt 259), Icaria, Barcelona 2007, 21,5 x 13,5, 206 pp.

El libro de la periodista de *Le Monde Diplomatique* Anne-Cécile Robert toma partido, evidentemente afectivo, por África. Es posible amar a África, a pesar de los grandes problemas y calamidades que afectan a este continente. La autora está convencida de que África tiene algo que aportar y que decir al mundo. Más allá de lo que muestra la prensa internacional, corrompida por las técnicas de la mentira y omisión. África es un continente semejante a los otros, es un lugar humano, donde uno puede sentirse bien o mal. La especificidad de África reside ciertamente en el hecho de que jamás tuvo derecho a la palabra y que Occidente, más que en cualquier otro lado, se encarnizó en acallar a los que pensaban diferente y querían seguir otro camino.

La situación en la que se encuentra África se presenta como el extracto de los defectos del capitalismo globalizado. La verdadera naturaleza del orden mundial se revela en ese desastre: las personas sólo son un factor de producción, los débiles no pueden decir nada, el dinero y el mercado son la medida de todas las cosas. África expresa otros valores y mentalidades que podrían servir a un mundo al borde del abismo. Ya que la batalla por la diversidad cultural representa en realidad una batalla por la supervivencia de la humanidad entera. Toda una visión del mundo es lo que se encuentra en juego en nuestra relación con África: sólo el respeto y la promoción de una verdadera pluralidad del planeta pueden proteger al hombre de sí mismo y realizar la aspiración universal a la justicia y a la dignidad.

Por sus tradiciones, su efervescencia y su creatividad contemporáneas, por la relación de dominación ejemplar en el cual se encuentra, el continente negro aparece como el símbolo de esta diversidad puesta en peligro por el capitalismo globalizado. El planeta no puede funcionar en forma razonable si una parte calla y sufre. El mundo tiene necesidad de África, sujeto y no objeto, porque tiene necesidad de ser completo. Además, por sus valores, por su forma de sabiduría que sólo pertenece a este continente, y por sus prácticas sociales, el continente africano abre nuevos horizontes en un momento en el que el modelo capitalista mundializado acumula los daños y esclaviza a los pueblos. Reivindicar lo humano que es africano y mostrar la contribución de África a lo universal, he ahí uno de los desafíos señalados por el Foro Social Africano.

Esta obra está animada por una convicción: África tiene no sólo el derecho como todos los otros continentes, a su propia palabra, sino que por su situación de "dominada ejemplar" demuestra, mejor que cualquier otro, la realidad del mundo globalizado, su naturaleza profundamente embebida de desigualdades y de violencia multiforme. Pocos han considerado a África como un continente mayor, con el cual se podían tejer relaciones de igualdad. Anne-Cécile Robert le dice a Occidente, que para recuperar el humanismo, le es

necesario en primer lugar tener la audacia, con toda humildad, de redefinir el desarrollo. A los africanos este libro les recuerda algo que tienen tendencia a olvidar con frecuencia, que en un mundo globalizado, todas las naciones tienen tanto que dar como de recibir.- J. ANTOLÍN.

MELENDO, Tomás, *Mejorar día a día el matrimonio*. Una “antrofeminología”. Eds. Internacionales Universitarias, Madrid 2007, 19 x 13, 222 pp.

Este escrito nos pone ante lo ojos, la razón fundamental de la boda: capacitar al matrimonio, que se casa, para amar a nivel infinitamente superior al de antes de casarse. Comienza entonces *la gran aventura*. Una odisea que no tendría ningún sentido si una vez casados no fuera aumentando el amor mutuo y la felicidad día a día. El libro ofrece claves para lograrlo, como por ejemplo el decálogo matrimonial: 1.- el amor no es simple pasión ni mero sentimiento ni un enjambre de ellos, 2.- hay que volver a enamorarse *cada día*, 3.- el amor se nutre de pequeños detalles y gestos, 4.- casarse es aceptar al otro como es, con sus valores y limitaciones, 5.- no hay que dejarse absorber por el trabajo o la vida social, 6.- es necesario tomar las decisiones familiares de común acuerdo, 7.- respetar la autonomía y libertad propia del otro, 8.- fomentar la alegría y el buen humor en el hogar, 9.- poner a los padres en su lugar, con todo el cariño del mundo, 10.- no tener miedo a discutir, pero sin pasarse de rosca(pp.144-147). De esta manera se dará todo el valor auténtico que tiene la vida conyugal, no se caerá en falsas aventuras fuera del matrimonio, se fomentarán las virtudes familiares, y se dará a la sexualidad todo el valor que le corresponde en la vida matrimonial con toda la calidad del amor auténtico. El subtítulo, del libro, una “antrofeminología”, indica, con el mismo toque de humor, que impregna todo el escrito, la importancia que se otorga a la diversidad complementaria de la mujer y el varón, a la persona humana femenina y masculina. El autor de este libro, que ha creado un *Master de la Familia*, es un gran experto en el tema como acreditan sus abundantes publicaciones, y lo demuestra también en este escrito.- D. NATAL.

CASTELLANOS FRANCO, Nicolás, *Memoria, Profecía y Liberación hacia el Reino*, Paulinas, Madrid 2007, 22 x 14, 430 pp.

El autor hace *memoria* de su experiencia pastoral, a lo largo del itinerario de su vida, pero no volviendo, simplemente, la vista atrás sino recorriendo, con una mirada agradecida, lo logrado, y animando con una actitud creativa a mirar hacia el futuro, desde los nuevos signos de los tiempos. La vivencia sencilla del Dios de Jesús y de la Vida, le impulsa a realizar la *profecía* desde la crítica, desde la fidelidad creativa al Vaticano II, desde posturas dinámicas, abiertas, contrastadas, no enfrentadas, evolutivas, actuales, dispuesto siempre al diálogo con el que discrepa o piensa diferente. Aquí, nos ofrece Castellanos, su reflexión y experiencia sobre pobreza y derechos humanos, el cambio profético en un tiempo de inclemencia social, eclesial y laica, la globalización y la lucha por la justicia en América Latina, el Reino modelo del ayer y de hoy, Eucaristía y justicia, san Agustín y Juan Pablo II testigos de solidaridad, un nuevo Concilio o una nueva ocasión para la catolicidad, evangelizar desde la unión de carismas, desafíos, estrategias y nuevas sensibilidades, obispos para el siglo XXI, de la parroquia de cristiandad a la parroquia misionera, la sectas desafío eclesial, y María de Nazaret estrella de la evangelización. Finalmente, su itinerario pastoral: memoria, profecía y liberación. Tampoco falta en este libro la memoria

agradecida y emocionada a su amigo y compañero de camino el P. León Díez. Así, Nicolás Castellanos llama a la *liberación* de los más empobrecidos, que nos evangelizan y señalan el camino que Dios nos invita a recorrer, el que ha asumido con su vida este agustino, obispo de Palencia durante 13 años, misionero en Sta Cruz de la Sierra (Bolivia), evangelizando, desde la opción por los pobres, para construir una nueva realidad de vida y esperanza en el Reino. Por todo eso, recibió el premio Príncipe de Asturias de la Concordia 1998. Gracias, Nicolás, por recordarnos, de nuevo, la alegría y la solidaridad que nos trae y nos pide el Reino de Dios.- D. NATAL.

Filosofía

LÜKE, Ulrich/ SCHNAKENBERG, Jürgen y SOUVIGNIER, Georg (eds.), *Darwin und Gott. Das Verhältnis von Evolution und Religion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 22,5 x 15, 183 pp.

El presente volumen ofrece los resultados de un simposio de la institución Teología y Naturaleza celebrado a comienzos de Octubre 2002 en la academia episcopal de Aachen. El tema de dicha reunión era debatir la relación entre la religión y la evolución. Se plantearon tres cuestiones: la primera, si la relación entre religión y evolución es fructuosa, la segunda si es contraproducente y la tercera, si se ha dado, más bien, una relación completamente infecunda. Siete autores representantes de siete disciplinas del saber: filosofía, neurología, sociobiología, psicología evolutiva, teología evangélica, teología y ciencia de la religión intentan responder a dichos interrogantes. Cada uno de los siete representantes ofrece su visión sobre las tres cuestiones presentadas. Ninguno de los siete autores de este libro argumenta que la relación sea contraproducente o infecunda, sino que responden que se ha dado una relación fecunda aunque de diversos modos, a veces muy directa, otras se hace una valoración positiva pero con mucha cautela, teniendo en cuenta las diferentes perspectivas.

Una de las preguntas que se plantea el libro es que la aceptación de lo que nos dicen las ciencias no va reñida con la religión, que no hay contradicción entre lo que prueban las diferentes ciencias y la fe en la creación de la revelación bíblica. Lo que se reivindica en la religión cristiana es el carácter escatológico de la fe, que orienta el vivir y actuar cristiano. Si consideramos que Dios es una realidad trascendente-inmamente, desde este presupuesto tenemos que dar una respuesta positiva o negativa a los diferentes hallazgos y consideraciones científicas. El libro ofrece solamente los comienzos de este estudio interdisciplinar sobre la evolución, por eso debemos mirar al futuro como posibilidad nueva, donde las diferentes disciplinas continúen dicho debate en ambos mundos, en el de la naturaleza y en la cultura. Esta es precisamente una de las conclusiones a que llegó el simposio a que hace referencia este libro. Las discusiones interdisciplinarias deben proseguir y ampliarse a lo largo del tiempo para que las relaciones entre la religión y la evolución sigan siendo fecundas.- J. ANTOLÍN.

VERWEYEN, Hansjürgen, *Philosophie und Theologie. Von Mythos zum Logos zum Mythos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 24,5 x 17, 400 pp.

En este libro se ofrece la relación que ha existido entre el pensamiento filosófico y teológico desde los comienzos hasta el siglo XIX. El autor va repasando los diversos momen-

tos de la historia del pensamiento donde se discuten los problemas filosóficos y teológicos y estudia los diversos autores y épocas: Sócrates, Platón, filosofía helenística, la filosofía en el Nuevo Testamento, la filosofía y la teología en la primera patrística, s. Agustín, la filosofía y la teología en la escolástica, el humanismo y el renacimiento, la ilustración y terminando este periplo con el idealismo alemán y los herederos del pensamiento hegeliano.

Hasta ahora se había escrito muy poco de la historia de la relación entre estas dos disciplinas, aquí se encuentra la originalidad y novedad del volumen que presentamos. La dirección de este nuevo planteamiento en el ámbito de la filosofía y la teología son esfuerzos por llegar a comprender el mundo y a Dios. En esta búsqueda interdisciplinar se acrecienta la comprensión no solamente que se desprende de las condiciones previas, sino también la relación mutua entre la fe y el pensamiento. Antes de comenzar con la exposición de la historia de la filosofía y de la teología hace un trabajo sistemático: el autor busca los criterios de delimitación para un estudio honesto de ambas disciplinas sin caer en la dominación o dependencia de la una sobre la otra. De esta tarea se ocupa el primer capítulo del libro.

Desde los comienzos del pensamiento griego encontramos esta relación entre la filosofía y la teología, el llamado paso del mito al logos. Aunque también nos hace ver el escritor como esta transición del mito al logos se encuentra en el pensamiento de Israel. Nietzsche va a dar la vuelta a esta tesis, con el paso del logos al mito, reflexión con la que concluye el libro. Es decir, la razón no puede ahogar la vida, esta vuelta al mito, a la tragedia y al pensamiento llamado arcaico, en el pensamiento nietzscheano, en el fondo, es un volver a los orígenes del pensamiento. Por lo que si bien es verdad que se ha dado un paso del mito al logos de la teología a la filosofía, pensamiento que culmina con Hegel, donde la filosofía prácticamente anula la teología; esto es solamente una parte de la historia.

El objetivo de este libro es señalar que hay otro concepto de razón legítimo, lo que se llama "lo otro de la razón". Con lo cual se abre una nueva perspectiva. El autor hace una relectura de la historia de la relación entre la filosofía y la teología, que se comprende como relaciones de un drama real. La pregunta sobre el sentido o el sinsentido de este drama se escapa, a decir verdad, al conocimiento científico. Un análisis más cuidadoso de la relación entre ambas disciplinas es lo que intenta el autor, aunque no llegue a muchas conclusiones, al menos presenta los interrogantes y problemas que siguen siendo actuales. A la complejidad del asunto se debe en parte la incapacidad de avanzar hacia soluciones claras, pero nos podemos dar por satisfechos si al menos nos planteamos las verdaderas preguntas que a lo largo de la historia han ido tratando la filosofía y la teología, desde las diversas perspectivas y las diferentes épocas de la historia.- J. ANTOLÍN.

THIES, Christian, *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 24x16, 166 pp.

¿Qué es el Hombre? ¿Somos productos naturales o una construcción social? ¿Es el hombre bueno o malo? ¿Cuál el puesto del hombre en el Cosmos? Estas son preguntas pertinentes para una Antropología filosófica que pretende presentar las dimensiones fundamentales del ser humano. Para eso, el autor de esta obra se pregunta por el sentido de la Antropología filosófica y su relación con las otras ciencias, por los conceptos fundamentales de esa Antropología, del animal racional al homo faber, el hombre como animal político y animal simbólico, la naturaleza del lenguaje, el pensamiento y la comunicación, la controversia del naturalismo y el culturalismo, sobre el bien y el mal, el optimismo y el pesimismo humano, egoísmo y altruismo, la biología y la espiritualidad humana, el hombre

como centro del mundo y se expulsión a la periferia por el estructuralismo, el psicoanálisis, el marxismo y el pensamiento nietzscheano, y muchas cosas más. Estamos ante una obra que de forma muy pedagógica nos ofrece la explicación adecuada sobre el hombre y la vida humana que será útil al estudiante de Antropología pero también a todo el que quiere conocer un poco más nuestra condición humana actual.- D. NATAL.

TEICHERT, Dieter, *Einführung in die Philosophie des Geistes*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, 24x16, 176 pp.

Aquí se nos presenta de una forma resumida y comprensible los temas más importantes de la Filosofía del Espíritu, tanto en sus bases fundamentales como en sus debates más actuales. En la discusión actual tienen una significación especial la mutua relación entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, el problema de los sentimientos y sus fundamentos neurológicos como ha explicado muy bien A. Damasio en *En busca de Spinoza*. En primer lugar, se pregunta el autor por el sentido de la Filosofía del Espíritu y su relación con la Metafísica, la Teoría del conocimiento, la Filosofía del lenguaje y las otras ciencias. Se establece la relación entre cuerpo y alma a lo largo de las historia. Se analizan las diversas variantes vigentes del materialismo, del dualismo cartesiano al conductismo actual. Se plantea el problema de la identidad humana y las falsas identidades, se critica la teoría de la identidad, los monismos y funcionalismos que caen en reduccionismos como la inteligencia artificial o los modelos empiristas crudos. Para terminar se vuelve al problema de la identidad y la personalidad humana con sus consecuencias más prácticas para el momento actual.- D. NATAL.

STROBACH, Niko, *Einführung in die Logik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 24 x 16, 160 pp.

El estudio de la Filosofía es inconcebible sin un profundo conocimiento de la Lógica. El autor de este escrito nos introduce en los problemas fundamentales de la Lógica como disciplina filosófica. Se plantean los problemas de la lógica del lenguaje, la lógica de predicados y la lógica modal, y se nos acerca a las investigaciones más recientes sobre los diversos temas. Así, se nos introduce en la dificultad de la Lógica, la Lógica y las leyes lógicas, la teoría de los juegos, la Lógica axiomática y la historia de la Lógica, la Lógica de predicados y la semántica, la Lógica clásica y la Lógica actual. Todo esto se presenta con un gran sentido pedagógico ofreciendo bibliografía, y materiales de trabajo que el estudiante deberá saber aprovechar.- D. NATAL.

SPAEMANN, Robert, *Ética, política y cristianismo*. Biblioteca Palabra, Rialp, Madrid 2007, 21 x 13, 299 pp.

Este libro recoge varios trabajos recientes del profesor R. Spaemann que abordan los grandes temas, más actuales y relevantes, del panorama cultural europeo, como pueden ser: la identidad cristiana de Europa, la relación entre ética y ciencia, fe y cultura, y las discusiones más recientes sobre diversos temas de bioética en torno a la vida humana. Es bien conocida la lúcida profundidad del profesor Spaemann y su papel de conciencia crítica frente algunos aspectos de la sociedad actual. Su entrevista sobre la situación actual del

cristianismo, sus estudios sobre la cultura europea y el nihilismo banal, sobre la verdad, la sabiduría, el sufrimiento y la felicidad, la superstición del progreso, el problema de Dios y su demostración, sobre Dios, libertad y realidad, sobre los sentidos de la felicidad y el ecumenismo del absurdo del Schnädelbach, la realidad como antropomorfismo, la perversa teoría de lo bueno, la libertad de investigación y la protección de la vida humana, que termina con un alegato a favor del respeto a la vida, nos ofrecen temas de reflexión muy importantes que afectan de lleno a nuestra realidad humana actual.- D. NATAL.

CALVEZ, Jean-Yves (ed.), *Entre la violencia y la paz*. La voz de las Religiones, PPC, Cruce 18, Madrid 2006, 19 x 12, 158 pp.

La religiones se encuentran, con frecuencia, en el centro del dilema entre la violencia y la paz. Por sus conceptos absolutos pueden ser fuente violencia mientras que para otros son fuente de paz por sus doctrinas sobre la bondad y la no violencia, y muchas iniciativas generosas. Religiones como el budismo, cristianismo, islam y judaísmo, nos ofrecen aquí sus ideas sobre la paz y la violencia. Así, vemos cómo han contribuido a numerosas guerras y, también, a múltiples pacificaciones. ¿Cómo aclarar este dilema?. En el escrito que presentamos ocho especialistas hacen oír la voz de las religiones, tanto sobre la paz como sobre la violencia y la no violencia con un afán de comparación, diálogo y comprensión mutua. Se habla del presente y del pasado, de los orígenes de los acontecimientos fundamentales: el Corán y las tradiciones de Medina y la Meca, los diversos sentidos de la *yihad* islámica, la noción de “Paz de religión” en el siglo XVI, y de la “guerra justa” y el pacifismo cristiano, la resistencia de los cristianos al nazismo de Hitler, y los encuentros de Asís, entre otras muchas cosas. Este libro es una contribución al debate y al discernimiento con respecto al choque de civilizaciones, proclamado por Huntington, y a las situaciones tan difíciles que hoy vivimos en todo el mundo.- D. NATAL.

BOAZ, David, *Liberalismo. Una aproximación*. Prólogo de Pedro Schwartz, Fundación Faes, Madrid 2007, 24 x 15, 470 pp.

Para Boaz, los principios clave del liberalismo serían: individualismo, derechos individuales, dignidad del trabajo, orden espontáneo, soberanía de la ley, igualdad ante la ley, mercado libre, paz, armonía natural de intereses, y un límite claro para el uso de la violencia por parte del Estado: la defensa de sus ciudadanos. Este libro es un manual del buen liberal pero también una defensa entusiasta de los principios, las políticas y los comportamientos liberales, así como una crítica rigurosa al funcionamiento del Estado de bienestar. Según el autor, la era del liberalismo, que se aproxima, nos devolverá plenamente nuestros derechos, la dignidad del individuo, el pluralismo y la tolerancia, la ley y la constitución, la sociedad civil, la libertad de mercado, la centralización y descentralización adecuada, la racionalización y la dignificación de la política, y un gobierno a la medida de los ciudadanos que no siga con un Estado obsoleto, demasiado grande, que ocupa el espacio ciudadano de las personas. Estamos ante una obra que presenta con gran entusiasmo las bondades del liberalismo y sus logros, e incorpora a grandes personajes de la economía y de la historia a esta gran herencia liberal. Ahora bien, alguna objeción le debemos presentar. Por ejemplo, si tan bien funciona ese orden espontáneo y la armonía natural de intereses, por qué hay tantos problemas. Echar la culpa a los políticos o a unos pocos entre ellos, no parece razonable ni un buen camino porque suele conducir a un populismo bien irracional

bastante conocido, por desgracia, en Sudamérica y en Asia. En cuanto a la libertad de mercado, por qué cuando las cosas van mal se pide siempre a gritos la intervención del papá Estado protector, ¿no habíamos quedado en que hay que dejar hacer y dejar pasar?... En cuanto a las dimensiones del Estado, es cierto que ha habido demasiada fe y, a veces, mala fe en las nacionalizaciones, pero en cuanto a las excelsas bondades de la privatizaciones no parecen ser tan claras. Basta oír las carcajadas sobre los efectos “positivos” de la privatización de los ferrocarriles en Gran Bretaña de la que habla U. Beck. En cuanto incorporar a muchos de los grandes personajes de la historia a la orilla liberal, así cualquiera se apunta, pero ya se advierte, al principio del libro, que el término liberal es muy escurridizo. Así, que habrá que seguir con el debate...- D. NATAL.

FAZIO, Mario, *Historia de las ideas contemporáneas*. Una lectura del proceso de secularización. Rialp, Madrid 2006, 24 x 16, 428 pp.

El hilo conductor de esta obra es el proceso de secularización, tan característico de nuestra cultura, que el autor aborda desde una visión cristiana del hombre y de la historia. El trabajo consta de cuatro partes. La primera expone los elementos más característicos de la época moderna, del siglo XVI al XVIII, donde queda en evidencia el inicio del proceso de secularización, al analizar el Renacimiento, el Nuevo Mundo y la Reforma protestante como raíces de la modernidad. También se presenta el paso del antiguo al nuevo régimen, la ilustración, con la ciencia y la crítica kantiana que invita a atreverse a pensar con libertad, el romanticismo alemán frente al clasicismo y el idealismo alemán que se ofrece también aquí con la reacción de Kierkegaard como preludio de la libertad existencialista. En la segunda parte, se examinan las principales ideologías contemporáneas como son el liberalismo, el nacionalismo, el marxismo y el cientificismo que, con frecuencia, actúan como religiones sustitutivas o se confunden con las religiones clásicas. La tercera parte, se centra en la crisis de la Modernidad en todo el siglo XX, y, así, se estudia el nihilismo, la sociedad permisiva, y los movimientos culturales más activos de nuestro tiempo como el feminismo, el ecologismo y nuevos movimientos religiosos. El libro concluye con un análisis más concreto de la relación entre la Iglesia Católica y el mundo Contemporáneo: del antiguo régimen a la revolución moderna, de León XIII a Pío XII y del Vaticano II a Juan Pablo II. Estamos ante una obra que nos pone en los antecedentes de la situación actual y así nos ayuda a caminar con serenidad por las difíciles rutas y complicados caminos de nuestro mundo.- D. NATAL.

VV. AA., *Cuadernos de Pensamiento* 19. Número extraordinario dedicado a Ramiro Flórez, Fundación Universitaria Española, Madrid 2007, 26 x 18, 541 pp.

La fundación Universitaria Española ha querido rendir homenaje a un gran maestro, de profesores, como ha sido R. Flórez. Así, este número de *Cuadernos de Pensamiento* recoge los escritos de muchas personas que le profesaron su admiración y, con frecuencia, su amistad. Abre la revista el Sr. G. Villalpalos recordando a Flórez como un gran educador, como él lo fue, que aportó su reflexión profunda a la tarea educativa. Luego viene una poesía de Ramiro sobre la espera y la esperanza, que fue uno de sus grandes temas junto con el amor que es “el milagro de la vida!”. Lydia Jiménez aporta una semblanza intelectual de Flórez recordando algunos de sus temas fundamentales como: la razón desiderativa, la dialéctica de la realidad, la inmersión en la actualidad, la cultura española, y de la razón

mística a la razón poética. Por su parte, Teresa Cid nos ofrece un esquema cronológico de la vida y obras de R. Flórez, en el que se detallan sus abundantes escritos, traducciones y reseñas sobre los mismos. Más adelante, T. Cid, nos regala un estudio muy auténtico sobre razón educativa y educar para la vida creadora con las aportaciones de Flórez a la obra pedagógica. E. Forment recuerda la metafísica del ser en Flórez, bajo los epígrafes-guía de: humanismo y metafísica, el camino y la estrella, la nostalgia y el poetizar. L. Ferrero Carracedo, un gran discípulo de Ramiro, con el título orteguiano, "Res dramática", hace una aproximación muy profunda a la antropología de Flórez en sus dimensiones agustiniana, hegeliana y heideggeriana, que se inicia con las dos dimensiones del hombre agustiniano, que fue la tesis de Flórez, y desemboca en lo sagrado y la experiencia del dios Pan con el que Ramiro se identifica. Lourdes Redondo nos habla de la razón conciliadora y del ave de Minerva que levanta el vuelo a la caída de la tarde. M^a Jesús Carravilla presenta la razón mística y poética en la obra de Flórez y su recepción de Heidegger. J. L. Cancelo, muy cercano a Flórez hasta el fin, revisa la mística de Fr. Luis, las dudas sobre la misma, su famoso lema *ab ipso ferro*, y su entusiasmo por santa Teresa. J. Rodríguez y J. Campos y Fernández de Sevilla nos ofrecen el sentido escurialense de Flórez con nuevos estudios sobre el mismo. I. Balsinde nos describe el interés de Flórez por A. Montano. A. López Moreno, y M. Martín Sánchez nos ofrecen su sentida experiencia personal con Flórez, su gran humanismo y bonhomía. Otros profesores nos presentan estudios diversos sobre el hombre, como M. Schulz, sobre Cisneros, Ibn Paqûda y su espiritualidad, el espacio y tiempo de Al-Andalus, G. Diego, el personalismo, F. Rielo, la legitimidad política, Neruda, Guillén. Finalmente, J. Rodríguez nos ofrece una homilía llena de humanismo y esperanza al recordar a Flórez, en septiembre, a pocos meses de su muerte, con la Fundación Universitaria y su gran compañera de camino, Amparo.- D. NATAL.

BURGOA, Vicente, *Las creencias*. Estudio filosófico del conocimiento credencial. San Esteban, Aletheia 44, Salamanca 2007, 24 x 16, 357 pp.

Muchas cosas que decimos conocer, en realidad, no las sabemos sino que simplemente las creemos. Tanto Hume como Ortega hicieron observaciones muy importantes y muy pertinentes sobre el tema de las creencias, ya sea como falsos conocimientos en Hume o como un conocimiento no muy racional pero muy firme que suele confundirse con la misma realidad hasta que viene el desengaño y el descubrimiento de su falsedad con el cambio de paradigma científico. Aquí se entiende creencia como lo que conocemos solamente por enseñanza, información o testimonio de otros, y debemos distinguir muy bien de lo que sabemos sea por experiencia propia o por investigación personal. Eso que creemos, con frecuencia, supera con mucho a lo que sabemos, realmente, y eso indica que nuestra razón progresa también por medio de la creencias que necesitamos investigar y aclarar. Por eso, hemos de ser críticos con nuestras creencias, y ver el qué, cuándo y cómo creer, y los criterios que validan esas creencias o nos las revelarán como falsas y vanas creencias. Además, en esta obra, se nos ofrecen criterios para saber cómo y cuándo hemos de creer el testimonio ajeno o la verdad judicial, las creencias históricas sobre el pasado o el presente, y también las creencias religiosas en general.- D. NATAL.

Historia

FRIED, Johannes, *Donation of Constantine and Constitutum Constantini*. The Misinterpretation of a Fiction and its Original Meaning. With a Contribution by Wolfram Brandes: "The Satraps of Constantine" (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Christus, 3) Walter de Gruyter, Berlin-New York 2007, 202 pp.

Que el documento conocido como *Constitutum Constantini*, fuente que dio origen a la conocida como «donación de Constantino», es una falsificación, «la más famosa falsificación de la historia mundial», lo dejaron claro, ya en el s. XV, humanistas como Lorenzo Valla o Nicolás de Cusa. Pero el interés de la investigación histórica sobre él ha seguido abierta hasta hoy, pues aún hay cuestiones que le conciernen que esperan respuesta definitiva.

El presente estudio establece una neta división entre el *Constitutum* y la «Donación». Uno y otra surgen en contextos históricos distintos y obedecen a objetivos distintos. Por lo que se refiere a la «Donación», se trata de una invención del s. XII, preparada desde la segunda mitad del s. XI. En su aparición jugó un papel relevante la «memoria autorizada»: influenciada por la autoridad de la Iglesia, la memoria triunfó sobre las dudas relacionadas con el documento y suscitadas por la crítica histórica en eruditos como Otto de Freising o Gerhoch de Reichersberg. Así se alteró el invento pseudo-constantiniano e se hizo de él algo que nunca debía haber sido. Lo cierto es que, a pesar de su falsedad, el *Constitutum* ocupó su lugar en numerosas colecciones de derecho canónico. Con el paso del tiempo, llegó a modificarse en parte su tenor literal y significado, a la vez que tenía lugar una nueva y revolucionaria exégesis textual, según la cual el emperador había investido de autoridad al papa, otorgándole el *imperium*. De esa interpretación surgió, como lógica consecuencia, el conflicto entre el *sacerdotium* y el *regnum*. El autor muestra el recorrido de las ideas hasta Gregorio IX, el que más lejos llegó: hasta defender que Constantino había donado al papa la parte occidental del imperio.

Era una interpretación falsa de un documento ya de por sí falso, obra de canonistas y propagandistas. Pero ¿qué decía en verdad el *Constitutum*? El emperador no otorgó al papa ninguna nueva autoridad, sino que se limitó a pasar determinados lugares y regiones a la autoridad eclesiástica, ya existente, del obispo de Roma. La *potestas* y *dicio* del falso documento describía lo que más tarde se llamó jurisdicción de un obispo; el marco es de ley eclesiástica y de autoridad espiritual. En ningún momento se cede al pontífice romano un *imperium* como proclamaron los autores tardo-medievales. A los falsarios no les interesaba extender o reflexionar sobre la autoridad papal, sino restringir los límites del poder imperial en el contexto de la supremacía del imperio franco.

El autor desvincula de Roma, en concreto del palacio papal, el origen del *Constitutum*. Nada fuerza, afirma, a poner su origen en Roma. En esa dirección aduce numerosos argumentos de toda índole: estilo literario, títulos del emperador, desviación de los usos romanos, orden en que se mencionan los patriarcados, desconocimiento de la Iglesia romana, el credo, los ritos sacramentales, etc., de modo que el tenor literal del *Constitutum* hace improbable un origen romano. «Si cada uno de los argumentos aducidos es en sí mismo una prueba del origen no romano, sino franco, el conjunto de los mismos lo hace incontestable». Esta vinculación con el imperio Franco se concreta en dos lugares: las abadías de Corbie y St-Denis, y dos personas en cuyo círculo pudo hallarse el anónimo falsario: Wala e Hilduino, abades respectivamente de uno y otro monasterio, relacionados también con las decretales Pseudo-Isidorianas, que divulgaron el *Constitutum* y que tam-

bién pedían una clara división entre la autoridad secular y la espiritual y la correcta relación entre ellas. Igual que expuso el contexto histórico en que surgió la «Donación», el autor expone asimismo la circunstancia que dio origen al *Constitutum*: la oposición a Luis el Piadoso, que buscaba la reforma del Imperio y, a un nivel más concreto, protección para los monasterios ante la presión imperial. De ahí deduce él también la posible fecha de composición del falso documento, el *Constitutum*: al final del reinado de Luis el Piadoso, en torno al 830-833 o incluso más tarde.

La obra incluye cuatro apéndices. El A lo constituye una colaboración de W. Brandes, en que muestra que el designar como «sátrapas» a los altos oficiales del emperador no conlleva necesariamente un origen romano para el *Constitutum*, ni que haya sido inventado en la segunda parte del siglo octavo, en línea con lo sostenido por J. Fried. El B ofrece las fuentes: en I) el texto latino del *Constitutum* en la edición de H. Fuhrmann; en II) su traducción inglesa; en III) la «Donación de Constantino» con la «Glosa ordinaria»; en IV) la «Donación de Constantino» como aparece en el Decreto de Graciano según la edición de E. Friedberg; en V) su traducción inglesa. El C contiene una abundante Bibliografía. El D, el índice de personas de la antigüedad y de la edad media. Por último el E, algunas láminas.- P. DE LUIS.

EVERITT, Anthony, *Cicerón*, Edhasa, Barcelona 2007, 23 x 16, 541 pp.

Cicerón nació el año 106 a. C. y fue asesinado el año 43 a. C. Estudió latín, griego y lecciones de retórica. Su padre decidió que estudiara oratoria y leyes en Roma. El “sueño de su infancia” fue un texto de la *Ilíada* (VI, 247): “Siempre sé el mejor, mi niño, el más valiente, y mantén tu cabeza por encima de los demás”. Con un grupo de amigos, hizo un viaje iniciático por el Mediterráneo. Visitó a profesores de retórica y a filósofos griegos. Se apasionó por la filosofía, por el escepticismo y el estoicismo. Se inició en los misterios de Eleusis (muerte y nacimiento, descenso al infierno y visión de la vida futura). Perteneció al colegio de los augures. Fue cuestor, edil, pretor y cónsul. Uno de sus mayores éxitos fue acabar con la conspiración de Catilina. A los que cogieron prisioneros los ejecutaron en la mazmorra Tullianum. El Senado le dio el título de “Padre de la patria”, el momento del mayor orgullo de su vida. El tribuno Clodio era un hombre vengativo. Cicerón le había denunciado por vestirse de mujer en las ceremonias nocturnas del festival de la Buena Diosa, donde sólo entraban mujeres. Cicerón huyó de la ciudad a medianoche con unos amigos. Clodio quemó su casa del Palatino y la convirtió en templo de la Libertad. Gracias a Pompeyo, pudo regresar a Roma, donde las multitudes le recibieron con aplausos. Fue gobernador en Cilicia. Al volver, no cruzó el *pomoerium*, los límites de la ciudad, para no perder el *Imperium*, pero el Senado rechazó darle el Triunfo. El punto decisivo de su carrera fue su rechazo a unirse al triunvirato de Julio César, Pompeyo y Craso. Cicerón era un republicano íntegro y quería restaurar los valores tradicionales. César cruzó el Rubicón. La República había terminado. Había que crear un sistema completamente nuevo. César convocó una reunión del Senado para los idus de marzo en el teatro de Pompeyo. Allí le asesinaron (año 44 a. C.). Cicerón escribió una nota a los conspiradores aprobando lo ocurrido. César Octaviano, Antonio y Lépido formaron un nuevo triunvirato. Cicerón fue proscrito, igual que su familia, Cuando huía, fue asesinado. Escribió muchas obras, uno de los legados más valiosos de la cultura latina. Muy citado por los Padres de la Iglesia. Quizá sea el autor más citado por san Agustín. Con Petrarca y los humanistas renació de nuevo. Las fuentes son varias, especialmente sus cartas a Ático. Una buena biografía.- J. VEGA.

ELIADE, M., y COULIANO, J. P., *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona 2007, 19 x 13, 366 pp.

El libro pertenece a la magnífica colección Surcos de la editorial Paidós, donde encontramos obras de los más importantes pensadores de nuestro tiempo. Se trata de un Diccionario de las religiones, que contiene una síntesis de la obra de Mircea Eliáde sobre estos temas, y en especial sobre la "Enciclopedia de las religiones". Este libro es fruto de muchas conversaciones del autor con Eliáde, para poder ofrecer al gran público una síntesis de la obra del escritor rumano. Fue publicado en 1989 por Joan P. Couliano, y para su redacción ha utilizado la "Historia de las religiones" y su enciclopedia, intentando recoger el método y el contenido de dichas obras. Este Diccionario quiere ser una exposición de los datos esenciales de las religiones y sus semejanzas y diferencias, todo ello expuesto con un lenguaje sencillo y comprensible. En la primera parte se exponen las principales religiones históricas y prehistóricas, hasta un número de 33. En la segunda parte hay un diccionario de palabras y nombres contenidos en los primeros capítulos. Es de agradecer la bibliografía básica que se adjunta en cada una de las religiones estudiadas, así como la claridad en la exposición en un tema de interés general, pero que en muchas ocasiones se carga de una erudición, que hace difícil su comprensión. La obra presenta también las desviaciones o herejías de algunas religiones utilizando las fuentes primarias y secundarias.- R. PANIAGUA.

GRIMAL, Pierre, *La Civilización Romana*, Paidós, Barcelona 2007, 19 x 12, 416 pp.

La colección de bolsillo Paidós ha incluido en su magnífica publicación esta obra que Pierre Grimal publicó en 1981. El autor es un clásico estudioso de la Antigüedad romana, a la que dedicó gran parte de su abundante obra escrita. Sus años de docencia en la Sorbona y el gran conocimiento de Roma, le llevó a publicar muchos libros sobre la cultura greco-latina, destacando la obra que reseñamos. El autor sigue la tradición de los grandes intelectuales franceses, que han sido capaces de hacer asequible al gran público los temas eruditos. Por ello, su lectura resulta muy agradable, haciendo llegar con facilidad al lector la comprensión de las leyes, costumbres urbanas y familiares de los romanos. La obra se completa con una riquísima bibliografía distribuida en nueve apartados, que resulta inusual en una publicación de bolsillo. Aunque la obra quiere ser una fotografía de la vida y costumbres romanas, incluye en la primera parte un resumen histórico de la etapa que va de la República al Imperio, periodo de apogeo de esta civilización.

La ventaja del libro de Pierre Grimal es que resulta muy asequible al lector medio, teniendo la garantía de la gran solvencia que tiene su autor. El mensaje que saca de Roma se resume en las frases finales con que termina su libro: "El Imperio romano se ha hundido; su armazón administrativo no ha resistido al enorme empuje de las invasiones... pero la idea de Roma ha subsistido como un mito vivificante: el de una patria humana que la historia nos ha enseñado que no era un sueño imposible".- R. PANIAGUA.

VIÑAS, Teófilo (coord.) *50 aniversario de la federación Nuestra Señora del Buen Consejo y San Alonso de Orozco*. Monjas Agustinas. Edilesa, León 2007, 24 x 16, 301 pp.

Como se indica en el subtítulo, la obra recoge las ponencias del Congreso que tuvieron lugar en el Real Monasterio del Escorial y en el Real Centro Universitario María Cris-

tina, el pasado mes de agosto del año 2006. Además del mensaje del Prior General de la Orden de San Agustín y de la Madre Abadesa Federal, el coordinador de la obra, P. Teófilo Viñas, presenta el contenido de esta obra. En ella se incluyen las 10 ponencias de otros tantos agustinos y agustinas, así como de estudiosos de la vida religiosa y de la tradición monástica agustiniana. En la segunda parte se expone una memoria gráfica de las comunidades que forman la Federación, que en este año celebra el 50 aniversario de su fundación. Desde aquel lejano año de 1956, han pasado muchas religiosas por los conventos de agustinas, y aquí, junto a la fotografía de cada monasterio, podemos ver las agustinas que forman las comunidades en la actualidad. En la tercera parte del libro se incluye una breve reseña histórica de los conventos de la Federación. El congreso fue un marco adecuado para escuchar las ponencias en las que se exponía la espiritualidad monástica en la obra de San Agustín y en el mismo San Alonso de Orozco, así como la vida contemplativa y su problemática vocacional. La última ponencia, presentada por el arzobispo de Sevilla, Don Carlos Amigo, trató sobre la vida contemplativa en una sociedad secularizada, que es todo un reto para los agustinos y agustinas de hoy.- R. PANIAGUA.

La situación del mundo 2007. Nuestro futuro urbano. Informe anual del Worldwatch Institute sobre el Progreso hacia una Sociedad Sostenible. Ed. Icaria, Barcelona 2007, 22 x 15, 477 pp.

El libro recoge el informe que cada año emite el prestigioso instituto Worldwarch sobre el progreso hacia una sociedad sostenible. La obra contiene nueve trabajos y dos apéndices sobre temas variados referentes al título del libro. Algunos de los estudios expuestos son: "Hacia un mundo en proceso de urbanización"; "Agua limpia y saneamiento"; "Hacia un transporte urbano más ecológico"; "Luchar contra la pobreza y la injusticia mediambiental en las ciudades". Los autores son miembros del instituto que realiza el informe, y proceden de diversos países del mundo, destacando por su número los estadounidenses. Por ello, esta obra colectiva aborda el tema desde varias ópticas, ya que los artículos son el resultado de muchas organizaciones y gobiernos que apoyan la labor del instituto. Este informe constituye un análisis de la transición histórica hacia un mundo donde la población vivirá en zonas urbanas. Por último hay que señalar que el libro tiene un buen aparato gráfico, utilizando tablas y gráficas, que completan las informaciones de los distintos trabajos.- R. PANIAGUA.

VILLEGAS RODRÍGUEZ, Manuel. *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490). Agustino, Obispo insigne y biblista.* Revista Agustiniana, Guadarrama, Madrid. 2007, 13,5 x 20,5, 122 pp.

El P. Manuel Villegas, no necesita presentación. En la presente obra, con la solvencia y seriedad que le caracteriza, analiza la personalidad de Jaime Pérez de Valencia, quien suscitó polémicas, por comprender y adaptarse a los signos de los tiempos en que le tocó vivir, casi todo el siglo XV. No faltaron quienes le juzgaron como precursor de Lutero, cosa muy distante de su realidad biográfica e intelectual. Profesor de Teología en el monasterio agustino de Valencia fundamentó el estudio teológico en el conocimiento de la Sagrada Escritura y de Padres, dando preferencia a san Agustín. Dominando las lenguas hebrea, griega y latina confrontó las versiones de la Sagrada Escritura atendiendo a la filología de dichas lenguas. Profundo conocedor de las corrientes filosóficas y teológicas de la

Edad Media que prácticamente con él terminó, no desconocía las obras de filósofos griegos o árabes que en su época se manejaban en las aulas de los Estudios teológicos.

Del monasterio agustino pasó a catedrático en el Estudio General de Valencia. Enseñando cánones y también comentando la Sagrada Escritura. Siendo obispo, siguió en su cátedra hasta el año 1479. Había sido nombrado obispo auxiliar de Valencia en 1468, llamando la atención que recibiera el título de Obispo Cristopolitano. El titular era Rodrigo de Borgia, casi siempre residente en Roma, que gobernaba la diócesis mediante sus auxiliares. Dos años después de la muerte de Jaime Pérez de Valencia, Rodrigo Borgia accedió al Papado. Pero las costumbres de Rodrigo Borgia y las de su auxiliar distaban mucho de parecerse.

En cuanto a sus trabajos teológicos o escriturísticos no vamos a dar el elenco: Comentó los salmos, el Libro de las Lamentaciones, el Éxodo, amén de los Cánticos feriales, lo mismo que otros cánticos evangélicos como los himnos de Zacarías, La virgen Mará, y el anciano Simeón. Nada extraño es que, aún hoy se les considere útiles para los estudios bíblicos actuales. Bien merece un aplauso el P. Manuel Villegas que ha actualizado la persona del hermano Agustino, Jaime Pérez de Valencia, resumiendo su trabajos y destacando su vida austera, estudiosa y de muy cuidada espiritualidad fiel a la Iglesia.- T. GONZÁLEZ CUELLAS.

SUÁREZ, Luis / COMELLAS, José Luis. *Breve Historia de los Españoles*. Ed Ariel, Barcelona. 2006, 22 x 15, 397 pp.

Primero nos sorprendió el título y luego nos entusiasmó su lectura. Lo autores, Luis Suárez, académico de Historia de Madrid y correspondiente de las Buenas Letras de Barcelona, y de mérito en la de Lisboa, y José Luis Comellas, catedrático emérito de Historia contemporánea de la Universidad de Sevilla, nos brindan un recorrido de sabrosa lectura más que sobre la Historia de España, sobre la Historia de sus habitantes iniciando su trabajo con el origen del nombre de España, *La piel de toro*, y finalizándolo en el capítulo 24, con el análisis de *la España democrática* actual.

¿Es un juicio crítico sobre los acontecimientos y sus consecuencias, ocurridos sobre la Piel de Toro, o una filosofía sobre las circunstancias y reacciones de los españoles ante lo que les iba sucediendo a lo largo de cada época? Quizá las dos cosas. Analizan la romanización, y seguidamente la cristianización de España, para seguir con la invasión árabe, reinos de taifas y sus guerras de subsistencia, llegando a la unión de los dos reinos supervivientes que se unieron en uno sólo con Isabel de Castilla y Fernando de Aragón. Con la unión aparece la proyección española hacia el mediterráneo y América. Entran en juego los reyes, analizando reacciones y consecuencias hasta llegar al capítulo ya citado de *la España democrática* actual. Consideramos este trabajo, serio, seguro y certero en el examen de los avatares de la Historia Española, vista en los españoles. Su lectura nos ha recreado, y llevado a agradecer a los autores su trabajo e imparcial visión de la Historia.- T. GONZÁLEZ CUELLAS.

VOLTES, Pedro: *Federico "el Grande" de Prusia*. Ed. Palabra, Madrid 2006, 24 x15, 211 pp.

El autor nos ofrece una biografía de Federico II, el Grande, de Prusia, bien pensada, bien desarrollada y agradable en su desarrollo. Se lee con facilidad y los aficionados a la Historia del tiempo de la Ilustración, gozarán con su lectura. Prototipo de déspota ilustra-

do, con su muerte el absolutismo monárquico entró en decadencia en el siglo XVIII, desacreditado y hasta guillotinado por la Revolución francesa. La fama de culto que le acompañaba, y gran promotor de las artes y de la música, tenía lunares que empañaban su propia vida. Dentro del absolutismo se preocupó del pueblo queriendo mejorarlo, pero siempre dentro de sus criterios: amplió las fronteras de Prusia y mantuvo enfrentamientos con el Imperio austrohúngaro, que le acarrearón, odios por parte de unos y admiración sumisa en otros estados vecinos. Prusia se convirtió en gran potencia alemana.

Comienza el autor ambientando a su biografiado en la corte de su padre, que dio importancia especial a la formación militar y vida cortesana de su hijo como meta de su vida y futuras actividades de gobernante. No por eso quedó descuidada la formación literaria, pero siempre en un ambiente de rígida disciplina, que llegó en ocasiones a la dureza fría de castigos por parte de su padre que soltaba la mano fácilmente, contra su hijo o contra el maestro que le enseñaba. El enfrentamiento y desavenencias del hijo con el padre estaba ya servido. Era cosa del tiempo que se consumaran, aunque pasados momentos de gran tensión, hubo sucesivamente reconciliaciones y nuevas discordias entre padre e hijo.

El autor sigue con las vicisitudes de su reinado, narra las guerras sostenidas, habla de su diplomacia y de toda aquella actividad propia de un rey amigo de expansión territorial y de sus relaciones internacionales, a la vez que regulador de su país. Sus dotes militares, su cultura en artes liberales, de sus escritos y de sus aficiones musicales. No quedan en el olvido. Ve influencias de Federico, al menos paralelismos, en Hitler. Todo con amenidad y soltura, con rigor histórico que no empaña una gratificante lectura. A final nos regala con un *Resumen cronológico*, que no deja de ser un resumen biográfico de Federico, terminando con un mapa en el señala los territorios alemanes anexionados por él. Interesante y de lectura agradable.- T. GONZÁLEZ CUELLAS.

MARTÍN RODRÍGUEZ, Antonio María, y Santana Henríquez, Germán. *El Humanismo español, su proyección en América y Canarias en la época del humanismo*. Universidad de las Palmas de Gran Canaria, Servicio de publicaciones 2006. 25 x 17, 445 pp.

Los nombres que figuras en la cabecera son los coordinadores de este trabajo en el que participan 18 historiadores-investigadores, amén de profesores universitarios, integrados en el grupo *Humanistas Españoles*, destacados por sus profundos conocimientos en filología griega, hebrea, latina, literatura española, Historia de América, Geografía... y que imparten enseñanza en universidades tan diversas como la de León, Valladolid, Salamanca, Autónoma de Madrid, Sevilla, Pablo de Olavide, Huelva, Las Palmas de Gran Canaria, La Laguna y California (Merced). La seriedad y autoridad de quienes participan con los artículos científicos que conforman el libro, está asegurada.

El presente volumen está dividido en tres partes. La primera consta de siete artículos, dedicados al *Humanismo español y europeo*. En la segunda se estudia *La proyección del humanismo en América*, y consta de seis artículos que investigan las ideas de personajes históricos, españoles y americanos, mientras que la tercera se centra en *Canarias en la época del Humanismo*. Canarias, parada y fonda, de quienes de las Américas iban o regresaban, tenía que estar presente en este libro, pues era inevitable que los viajeros ilustres algo dejaran e influyeran en las Islas, aparte que un tinerfeño, José de Anchieta, alcanzará el nombre de *Apóstol del Brasil*. Es objeto de estudio en el presente libro, que es el resultado del último encuentro celebrado en 2005 por el grupo *Humanistas españoles* en Las Palmas de Gran Canaria. El aficionado a la Historia puede encontrar solaz y hasta novedades con la lectura de cada ponencia que en él se recoge.- T. GONZÁLEZ CUELLAS.

HERNÁNDEZ DELGADO, Isidro. *San Juan Bautista de la Concepción, Reformador de la Orden Trinitaria*. Su vida y su obra en imágenes. Ed. Secretariado Trinitaria, Córdoba, 2006. 25 x 21, 261 pp.

¿Se trata de un libro o de cuatro libros en uno? Ésta es la realidad. En la cubierta del libro, aparece el título en cuatro idiomas: Español, francés, italiano e inglés. Y a lo largo de él, estos cuatro idiomas siguen apareciendo, desde el Prólogo y la Presentación y el resumen biográfico de biografiado que aparece al final. Se repiten cada uno en cada una de dichas lenguas.

En cuanto a las páginas dedicadas a las imágenes, todo es más sorprendente, no sólo por su colorido y sí que también por su disposición. Al abrir el libro en esta sección, sorprende la página derecha con un dibujo a toda página, ambientado en la época del Santo, recogiendo una escena o detalle de su vida que se explica en la página izquierda en cuatro recuadros, uno por cada idioma. Así desde la página 30 a la 209. Cada dibujo, exquisito en su trazado. Lo mismo hemos de calificar la presentación total del libro. A partir de la página 213 aparece la biografía de san Juan Bautista de la Concepción, también y sucesivamente en los cuatro idiomas. Apareciendo ahora los dibujos al margen de cada página, sin repetirse.

Sorprendente, hasta el punto de parecer extraño por el modo de su presentación, que, lejos de aburrir, anima a seguir leyendo y contemplando cada página de dibujo. ¿Por qué no decir que a la sorpresa hemos de añadir la fascinación? Salvo su contenido, se asemeja a un libro de cuentos para niños que en la imagen ven lo que el texto les dice o les leen. Agradece, recrea y satisface su lectura. - T. GONZÁLEZ CUELLAS.

AA.VV., *La Iglesia Española y las Instituciones de la Caridad* (= Colección del Instituto Ecurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas 23), EDES, Madrid 2006, 24 x 16,5, 1064 pp.

Esta voluminosa publicación contiene las Actas de un Simposio celebrado en la Universidad de El Escorial (1-4 Septiembre de 2006). Reúne cerca de medio centenar de ponencias que tienen como hilo conductor la labor asistencial de las instituciones de la Iglesia española a lo largo de los siglos. Los estudios, de carácter histórico, abarcan un arco de tiempo que arranca en el s. XVI y se despliegan en el ámbito de toda la geografía española.

Intentando establecer una clasificación, se podría ordenar la temática de los trabajos presentados en cuatro bloques. El grupo más numeroso de ponencias versan sobre obras sociales particulares vinculadas en su inmensa mayoría a órdenes y congregaciones religiosas. Sobresalen con mucho entre ellas las instituciones de beneficencia de carácter sanitario (hospitales) y las casas de acogida (hospicios, albergues). Un segundo grupo de estudios gira en torno a personalidades o familias religiosas que han destacado por su servicio caritativo y asistencial. Entre las primeras hay semblanzas de figuras de santos (Juan de Avila, Angela de la Cruz), obispos (Angel Herrera Oria) y seglares (tres ponencias sobre Miguel Mañara). De los religiosos se reseña la labor de los Hermanos de San Juan de Dios, Mercedarios, Jerónimos, Agustinas del Amparo y Hermanitas de los Ancianos. Un tercer bloque lo componen estudios de carácter general sobre el trabajo asistencial de la Iglesia en un determinado período o localizado en una determinada región. Finalmente, hay también un conjunto de ponencias que tratan el tema en sus manifestaciones artísticas (dos ponencias sobre la obra de Murillo) o devocionales (Hermandades, Cofradías).

Quizás hubiera enriquecido la publicación una breve presentación del Simposio que sirviera como guía de lectura. Tampoco hubiera estado de más incluir un índice onomásti-

co para facilitar el trabajo a ulteriores investigaciones. Creo que ello no aumentaría en exceso las páginas de este, ya de por sí, grueso volumen. Felicitamos a las Ediciones Escorialenses por el magnífico esfuerzo editorial realizado.- R. SALA.

VIÑAS ROMÁN, Teófilo, OSA, *Agustinos en Toledo*. Ediciones Escorialenses, San Lorenzo del Escorial, 2007, 24 x 17, 247 pp.

El P. Teófilo Viñas sigue ofreciéndonos el fruto de sus investigaciones sobre los antiguos conventos agustinos diseminados por la península. Después de sus publicaciones sobre *Agustinos en Salamanca* (1994) y *Agustinos en Cuenca* (1998), nos presenta en esta ocasión un nuevo capítulo de la historia de los conventos agustinianos en la provincia y arzobispado de Toledo, aclarando previamente cuales son los límites geográficos de su estudio y razón de los mismos, pues la diócesis primada tuvo en el pasado una extensión que no corresponde al presente.

Divide el trabajo en dos partes. La primera y más extensa la dedica a la historia de cada uno de los dieciséis monasterios de agustinos y agustinos recoletos, y los conventos de monjas agustinas de ambas ramas de la Familia Agustiniiana. Abre esta primera parte con la memoria del monasterio de Sta. María de Sisle o Cisle, que parece ya existía en tiempos del Obispo de Hipona, en siglo V, con marcada identidad agustiniana. Le siguen el Real Monasterio de san Agustín de Toledo, fundado en 1259, en tiempos del rey Alfonso X el sabio. El Convento de S. Agustín de Casarrubias del Monte, el de Santa María de Gracia, San Pablo de los Montes; el de Ntra. Sra. de las Nieves, y el monasterio-colegio de Sto. Tomás de Villanueva, fundado en 1735 en Fuenllana (Ciudad Real), cuna del Sto. Obispo, patrono de los pobres. Le siguen varios monasterios de agustinos recoletos, como el de Ntra. Sra. de la Paz o de san Agustín de Talavera de la Reina, fundado por san Alonso de Orozco en 1566; el convento de san José en Toledo, fundado en 1617, etc. seguidos por varios conventos de monjas agustinas y recoletas.

El autor completa la obra, en la segunda parte, con un interesante listado de agustinos, hijos ilustres de la Orden, vinculados a Toledo, ya sea por nacimiento o profesión religiosa: Sto. Tomás de Villanueva, san Alonso de Orozco, Juan de Guevara; Dionisio Vázquez, Alonso de Toledo y Vargas, Diego de Ortiz, protomártir del Perú. Misioneros en Méjico y Filipinas, como Diego de Herrera, Juan de Alva, Francisco de Ortega, Alonso de Métrida, el cicerón de la lengua Bisaya de la isla de Panay, en Filipinas. Beato Hernando de Ayala de S. José, martirizado en el Japón en 1617. La venerable María Cándida de san Agustín fundadora del convento de Valdepeñas y el de Gaitanas de Toledo, y la recoleta Sor Isabel de la Madre de Dios, fundadora de los conventos de Serradilla (Cáceres) y la Calzada de Oropesa.

Este libro es un nuevo e interesante trabajo de la historia de los agustinos en España. El autor nos ofrece, una vez más, lo que creemos es un loable esfuerzo de recuperación histórica, con profuso trabajo de investigación. Felicitamos al P. Viñas por este bien documentado trabajo y esperamos nos siga deleitando con otros nuevos de la historia de los agustinos en otras partes de España.- P. HERNÁNDEZ.

CARMONA MORENO, Félix, OSA, *Acción pastoral de Luis López de Solís. IV Obispo de Quito*. Edic. Escorialenses, San Lorenzo del Escorial 2005, 21 x 14, 211 pp.

Esta es la segunda edición, ampliada y mejorada del obispo agustino Luis López de Solís. El autor reduce el trabajo a cuatro capítulos. En el primero encuadra el personaje en su contexto

histórico inmediato, es decir, en la obra evangelizadora de la Iglesia española en América hasta principios del siglo XVII. Le sigue una reseña biográfica y otra sobre su personalidad. En los capítulos tercero y cuarto se estudia la pastoral del ilustre prelado, a través de su promoción humana, evangelización y catequesis, fundación y cuidado del seminario, sacramentos, liturgia, etc.

En la obra se ve cómo López de Solís fue un hombre de vida ejemplar que tuvo presente la compleja realidad del hombre de su tiempo, la cual supo afrontar con responsabilidad de buen pastor. Luchó contra las injusticias humanas, defendió los derechos del nativo, del pobre y oprimido, frente al abuso del poder, marginación social, exaltando la dignidad de la persona, compartiendo de forma habitual sus bienes con los pobres, por quienes manifestaría constantemente su preferencia, hasta encontrarse, con frecuencia, sin lo necesario. Aunque el estudio se limita a la obra pastoral del Obispo de Quito, ésta es una obra a tener en cuenta para comprender mejor la gran obra evangelizadora llevada a cabo en Hispanoamérica en los siglos XVI-XVII. El trabajo termina con una selecta bibliografía e índice de personas, lugares y materias importantes.- P. HERNÁNDEZ.

MENDIA, Benito, OFM / ARTOLA, Antonio M., CP., *La venerable M. María de Jesús de Agreda y la Inmaculada Concepción. El proceso eclesiástico a la "Mística Ciudad de Dios"*. Agreda 2004, 22 x 16, 350 pp.

La presente obra es un amplio estudio acerca de la obra cumbre, la *Mística Ciudad de Dios* de la venerable M. María de Jesús, en la cual exalta el misterio de la Concepción Inmaculada de la Virgen María, y a la reapertura del proceso de su beatificación, varias veces interrumpido. Estas densas páginas son el fruto de un ímprobo y bien logrado trabajo de investigación en torno al mencionado proceso de beatificación y su obra MCD. Ambos autores han desactivado el freno, despejando las dudas de carácter teológico, presentadas en la célebre obra de esta gran mística de Ágreda, que impedía la marcha hacia adelante del proceso de su beatificación. El gran misterio mariano immaculista que ella defendió, no era bien visto y aceptado, en su tiempo, por un grupo de teólogos, que sin embargo fue declarado dogma de fe en 1854 por Pío IX.

En el primer capítulo de la obra se da una síntesis biográfica de la venerable M. María de Jesús y en el segundo se presenta su obra escrita con las gracias y dones místicos recibido por la autora. Los siguientes capítulos tratan de esclarecer y de dilucidar las objeciones e impulsar la reapertura de la causa de beatificación, así como el silencio transcurrido hasta la resurrección del proceso con el Papa León XIII. Y el capítulo XVIII y último del estudio, lo dedica Artola a la mariología de la Venerable, con abundantes fuentes de estudio, bibliografía, e índice alfabético de nombres.- P. HERNÁNDEZ.

CAMPOS FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. Javier, OSA., *Beatriz Ana Ruiz, terciaria agustina y mujer insólita*. Edic. Escorialenses, San Lorenzo del Escorial 2007, 24 x 17, 174 pp.

Con este estudio, el P. Campos saca del anonimato en que se encontraba esta religiosa terciaria Agustina que vivió en el último tercio del siglo XVII y primero del siglo XVIII. Como el mismo autor nos dice, después de dos siglos de silencio se ha redescubierto y comenzado a rescatar la figura de esta Agustina y sus escritos místicos. Desde el trabajo del P. Fr. Tomás Pérez, Valencia, 1744, donde estudió y publicó sus escritos místicos, hasta hace años cuando el agustino Teófilo Aparicio publicó un biografía bajo el título,

Beatriz Ana Ruiz, *Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989 y un trabajo sobre los aspectos literarios de esta mujer, en el año 2001, nadie se había preocupado del tema.

En la primera parte del libro el autor quiere aproximarse a la figura de Sor Beatriz desde el punto de vista externo –como mujer y como autora, incluyendo también una referencia a las visiones y vivencias de carácter místico, sin adentrarse en su valoración religiosa y la subsiguiente calificación eclesiástica de la doctrina espiritual de las mismas. Estas visiones y vivencias son narradas y completadas en la segunda parte con la explicación de su autora, y siempre siguiendo la obra del P. Tomás Pérez. Trabajo bien logrado, si bien se echa de menos un índice más explícito para moverse mejor por la obra.- P. HERNÁNDEZ.

REDONDO, Gonzalo, *Historia de la Iglesia en España 1931-1939. Tomo I. La Segunda República (1931-1936)*. Ediciones Rialp, 26 x 18, 558 pp.

En este primer volumen de la historia de la Iglesia en España, 1931-1939, en la que el autor analiza los cinco años de la experiencia republicana, hasta el Alzamiento de julio de 1936. La obra está dividida en dos partes: Una introductoria donde se analiza la *Iglesia, Estado y Sociedad en el mundo moderno*. En esta primera parte de ambientación, el autor estudia, entre otros temas, el *progreso de la libertad, los avances de la secularización, la democracia y sistemas democráticos, la crisis de la cultura de la Modernidad y la crisis cultural durante el Pontificado de Pío XI*. Esta parte ayudará al lector a comprender más fácilmente la segunda parte, donde se estudia *La Iglesia y los católicos españoles en la II República*.

La segunda bajo el título de *La Iglesia y los Católicos españoles en la II República* va dividida en cinco extensos capítulos. En el primero, *La República y la Iglesia*, el autor estudia la postura de la Iglesia, que a pesar de que los Obispos declararon su neutralidad política al ser proclamada la república, por explícita indicación del nuncio, la Iglesia sufrió una severa discriminación que muchos vivieron como auténtica persecución. Baste recordar la quema y saqueo de un centenar de edificios religiosos en varias ciudades los días 10 a 13 de Mayo de 1931; la cuestión religiosa en la Constitución y la supresión de la Compañía de Jesús. Le siguen los apartados acerca de Ángel Herrera y la nueva Acción Católica, La CEDA, *Fejocistes* y demócratas cristianos de Cataluña, los católicos vascos nacionalistas etc. Un segundo capítulo sobre *Los Católicos Españoles ante la República*, donde se estudia el pensamiento católico-liberal o modernista; Giner de los Ríos, Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset. Entre el fascismo y el comunismo. La amenaza de una revolución comunista... Terminando con el capítulo de un abalance de cinco años. En esta obra, Gonzalo Redondo, nos presenta un trabajo amplio, sereno, profundo y bien logrado del período bajo estudio de la historia de España y de la Iglesia. Estudio que no ha sido escrito ni a favor ni en contra de nadie. Un estudio a tener en cuenta por quienes se dedican a estudiar ese período tan “convulso” de la historia de España. La obra termina con una amplia bibliografía e índices de nombres e ilustraciones.- P. HERNÁNDEZ.

GONZÁLEZ VELASCO, Modesto, *Autores Agustinos de El Escorial*. Catálogo bibliográfico y artístico de los religiosos de la Provincia Agustiniense Matritense (1996-2005). Ediciones Escorialenses, Real Monasterio, San Lorenzo de El Escorial 2006, 24 x 17, 333 pp.

Hace diez años el autor había publicado un primer volumen, con este título y con el mismo tema, en el centenario de la Provincia Agustiniense Matritense, para recoger la obra

cultural de sus religiosos desde 1895 a 1995. Ahora nos ofrece este nuevo volumen en el que hace algunas “adiciones y retoques”, al trabajo anterior, pero sobre todo continúa recogiendo la obra de los religiosos agustinos de esta Provincia en estos últimos años. Así, tenemos un catálogo muy importante de la obra cultural de este grupo de agustinos, una descripción muy decisiva de muchas de sus actividades en el campo cultural, y una radiografía muy exacta de las actividades, ideales e inquietudes que marcan la marcha de esa Provincia Agustiniense y de sus religiosos. Estamos ante una obra muy de alabar, pues siempre es un estímulo para todos, porque valora el trabajo a favor de la cultura de muchos hermanos religiosos, y confirma, una vez más, que la vida religiosa, y, en particular, los monasterios son siempre una fuente de empeño cultural, como lo han sido a lo largo de los siglos, guardando, a buen recaudo y ofreciendo a todos, los mejores tesoros de la sabiduría para bien de la humanidad. En este sentido, bien podemos considerar al Monasterio de el Escorial, principal centro cultural de esta Provincia y de sus religiosos, como un verdadero “buque insignia de la vida y la cultura española”.- D. NATAL.

Espiritualidad

MARROQUÍN, Enrique, *Otro mundo es posible. Justicia, paz, integridad de la creación y vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2006, 21 x 13,5, 334 pp.

El movimiento intercongregacional *Justicia, Paz e Integridad de la Creación* (JPIC) está promoviendo la sensibilidad sobre la misión de los religiosos hacia estos temas. En Roma existe un colectivo de Promotores que aglutina a un centenar de congregaciones, y que cuenta con un Coordinador General, una web (www.jpic.org) y una publicación trimestral.

Su autor, el claretiano mexicano E. Marroquín, califica este libro como una obra de espiritualidad. Ya el documento del último Congreso Internacional sobre la Vida Consagrada (2004) ha puesto de relieve el compromiso profético con los temas de JPIC que están llamadas a asumir como un reto propio las comunidades religiosas del S.XXI. Es un hecho incontestable que esta temática cada vez más está dejando de ser un apéndice de las programaciones sobre “nuevas fronteras” y representa ya para numerosas congregaciones un eje transversal que cruza todas las áreas (vida religiosa, formación permanente e inicial, economía) y orienta toda la pastoral (educativa, parroquial, misionera). Sin embargo, lo cierto es que hay un gran trabajo de sensibilización todavía por hacer. Muchas dificultades se encuentran dentro de las propias comunidades. Ante los problemas mundiales todavía los religiosos vibramos de modo diverso. Esto dificulta los proyectos comunes. Frente al presente modelo neoliberal de globalización que crea excluidos y empobrecidos, esquilma los recursos naturales y ha acelerado el irreversible cambio climático que pone en peligro la supervivencia del planeta, nuestro estilo de vida como religiosos debería promover con la Iglesia una “globalización de la solidaridad” (Card. O. Rodríguez Maradiaga) para mostrar “otro mundo posible”. Estas páginas ofrecen interesantes pistas para impulsar con esperanza y realismo un futuro posible alternativo.- R. SALA.

STUBBEMANN, Claire-Marie, *La mujer en Edith Stein: Antropología y Espiritualidad* (= Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España - Burgos 71), Ed. FTNE, Burgos 2003, 25 x 17,5, 489 pp.

La trayectoria vital y espiritual de Edith Stein es, sin duda, una de las más fascinantes que se pueden descubrir entre los santos del siglo pasado. Como Agustín, al que había leído y conocía bien, esta pensadora de origen judío exterminada en Birkenau (el Campo de Concentración para mujeres anexo a Auschwitz donde se visita hoy su tumba), es un ejemplo elocuente del proceso de conversión religiosa que consiste en el tránsito existencial desde la experiencia de ausencia de Dios al encuentro con el Dios de Jesucristo. Aventajada discípula del filósofo Husserl, ella misma confiesa que fue atea hasta los 20 años. En otoño de 1921, pasando unas vacaciones en la finca de unos íntimos amigos bávaros, se va a producir el cambio radical. Su primera biógrafa refiere así sus propias palabras sobre lo acaecido: "Un día tomé un volumen bastante recio. Se titulaba: *Vida de Santa Teresa de Jesús, escrita por ella misma*. Comencé a leerlo. Al instante me sentí cautivada. No pude interrumpir la lectura hasta llegar a la última página. Cuando cerré el libro, dije en mi interior: ¡esto es la Verdad!". Inmediatamente Edith salió a comprar un catecismo y al año siguiente era bautizada, recibiendo el mismo día la primera comunión. A través de la autobiografía teresiana le fue dado comprender que la tan deseada verdad es Dios mismo, pero no sólo en cuanto sentido, sino en cuanto persona que, amorosamente, sale al encuentro de cada uno en Cristo. Y, alcanzada totalmente por su gracia, la opción por la vida contemplativa no fue para ella una decisión ulterior, sino simultánea a su consagración bautismal: la forma de su conversión personal a Cristo por la fe. El 15 de Abril de 1934 tomaba el hábito de las Descalzas en el Carmelo de Colonia, adoptando el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz.

Con este trabajo, la autora del libro, nacida en Coblenza y docente en la Facultad de Burgos, obtuvo el doctorado en Teología Espiritual. Se trata de un poderoso estudio sobre el pensamiento antropológico y la espiritualidad de esta excepcional figura carmelitana. Precisamente el gran acierto de Stubbemann ha sido conseguir mostrar el nexo indisoluble que liga antropología y espiritualidad en la concepción steiniana de la dignidad de la mujer. Para E. Stein la antropología diferencial (varon-mujer) es fuente de espiritualidad. De las conclusiones del estudio se desprende un sugerente y provocativo feminismo anímico (*Frauenzele*) de carácter dinámico y con un sólido fundamento teológico.

La tesis consta de seis capítulos y está dividida en tres partes. Los tres primeros capítulos rastrean en la obra de E. Stein para descubrir los presupuestos antropológicos y teológicos de su espiritualidad de la mujer (filosofía y teología de la persona, antropología diferencial). La segunda parte contiene un estudio de teología espiritual que se concentra en el análisis steiniano del alma femenina a partir de los modelos bíblicos y hagiográficos (María, Teresa de Jesús). Finalmente, la tercera parte, más breve, ofrece una documentada e iluminadora relectura de la biografía de la santa carmelita como lugar teológico de la enseñanza que contienen sus escritos. E. Stein se adelantó a las nuevas corrientes de la espiritualidad postconciliar que preconizaban su renovación desde la antropología y también anticipa los anhelos del tiempo presente que nos urge a recuperar la interioridad en un mundo volcado hacia fuera. El libro contiene la bibliografía completa de la tesis y una cronología de la vida de E. Stein.- R. SALA.

AA.VV., *Teología del Sacerdocio. Figuras sacerdotales de España en el siglo XX*, Ed. FTNE, Burgos 2006, 21 x 14, 454 pp.

Bajo el auspicio del Instituto Juan de Ávila, la Facultad de Teología de Burgos dedicó el XXIX Simposio Internacional de Teología (3-5 Marzo de 2005) al estudio de ocho figuras relevantes de la espiritualidad sacerdotal en la España del s. XX. Junto con una breve presentación del volumen, la presente publicación recoge las Actas de las ponencias desarrolladas sobre cada una de ellas, así como otra introductoria, que traza las coordinadas socio-religiosas del tiempo que vivieron las figuras seleccionadas (J.A. Abad), y dos comunicaciones. Siguiendo un ponderado criterio de selección se optó por centrar los estudios solamente en miembros del clero secular especialmente significativos porque han dejado una huella perdurable. Así se eligieron dos santos: Josemaría Escrivá y Pedro Poveda, dos beatos: Manuel Domingo y Sol y Manuel González, dos cardenales: R. Merry del Val y A. Herrera Oria y dos sacerdotes: Manuel Manjón y Angel Sagarmínaga. Son páginas, por tanto, sobre vidas sacerdotales ejemplares como aclara el subtítulo del libro. Teología vital.

Después de una breve semblanza, el estudio sobre el mártir fundador de la Institución Teresiana (M. E. González) resalta los rasgos del nuevo carisma eclesial que promovió así como su relación personal con cada una de las otras siete figuras reseñadas en el Simposio. El actual Prelado del Opus Dei (J. Echevarría) ofrece un testimonio de primera mano sobre San Josemaría articulado en cuatro partes: presencia de Escrivá en el magisterio pontificio, contribución eclesial de su carisma, teología de la santificación por el trabajo en la vida diaria y proyección de futuro. Sobre el mártir fundador de los Operarios Diocesanos (L. Rubio) se hace un retrato de su figura, evocando los orígenes y la concepción de la Hermandad al servicio de las vocaciones sacerdotales y la formación en los seminarios, para terminar ofreciendo un perfil de la espiritualidad del presbítero según Mosén Sol. Más brevemente, la reseña de Don Manuel, "obispo de la Eucaristía" (T. Álvarez) destaca su ardor apostólico, su devoción eucarística y su faceta de escritor. Del card. Merry del Val (J. Mullor) se pone de relieve, sobre todo, la humildad de un prelado a quién le tocó servir en el gobierno de la Iglesia cerca del Santo Padre en tiempos convulsos, destacando tres momentos históricos excepcionales en su trayectoria vital. Recurriendo continuamente a episodios de su biografía y sus escritos, la exposición sobre el card. Herrera (J. L. Gutiérrez) propone una incursión interior en su rica personalidad y en su profunda espiritualidad. Quizás por ser su obra más desconocida y tratarse de personajes menos renombrados que los anteriores, resultan muy bien traídas las aportaciones sobre la contribución de Andrés Manjón a la renovación de la catequesis (J. Vives) y sobre el impulso dado a la acción misionera por Ángel Sagarmínaga (M. Unciti). Completan el cuadro las dos comunicaciones incluidas al final del libro. Esbozan las figuras sacerdotales de José Gras y Granollers, fundador de las Hijas de Cristo Rey, y del burgalés Valentín Palencia, promotor de la obra social del Patronato de San José y actualmente en proceso de beatificación.- R. SALA.

ESCUADERO F., C., *Jesús y el poder religioso. El evangelio y la liberación de los oprimidos*, Edit. Nueva Utopía, 14,5 x 23, 271pp.

En su prólogo, Fernando Camacho dice que su autor, licenciado en ciencias bíblicas, recupera aspectos fundamentales del mensaje de Jesús que nunca debimos olvidar. De hecho, el libro se centra en uno de los temas cruciales del Evangelio: la relación entre

Jesús y el poder. Está dividido en tres capítulos: Jesús proclama e inaugura el reino de Dios, Dios es verdadero padre y nos ama tal como somos y El espíritu de Dios. En el primero, desarrolla el tema del Reino de Dios, punto central de los evangelios sinópticos y cuyos destinatarios privilegiados son los pobres, oprimidos, marginados y explotados pues es a quienes se les debe devolver la libertad, dignidad y felicidad que les pertenece. Luego, al hablar de Dios como verdadero padre desarrolla la relación y experiencia de Jesús con su padre, reflexiona sobre el tema con la conocida parábola del hijo pródigo. Además pasa por la revisión de Dios amor y cómo se mide nuestro amor a Dios recurriendo a la parábola del buen samaritano. En el tercer capítulo compara la acción del Espíritu de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento, cómo la nueva época de salvación se caracteriza por la actividad del Espíritu Santo que recibimos al adherirnos a Jesús. Revisa la relación entre el Espíritu de Dios, la libertad del creyente y la Ley.

Finaliza con un resumen y con unas preguntas que sirven para interiorizar si vivimos llevados por el Espíritu o estamos bajo la Ley. Una pregunta provocadora enfrenta al lector con su modo de ver la vida cristiana “¿Tienes tú, movido por el mismo Espíritu, y como exigencia del Evangelio, la fuerza y el valor suficientes para prescindir de ese yugo, es decir, de las leyes y normas de la Iglesia que te impidan tu desarrollo y tu condición de persona adulta para poder realizarte en libertad?” Una pequeña obra que no dejará indiferente a quienes deseando tener más herramientas para conocer el mensaje de liberación de Jesús busque a la vez reflexionar sobre su condición de cristiano y su labor en beneficio de los más necesitados.- A. LOZÁN.

CRUZ MORENO, Gloria, *Entre la nada y la vida. El escepticismo desde dentro*. Ed. Rialp, Madrid 2007, 21 x 14, 235 pp.

Gloria Cruz Moreno, licenciada en Geografía e Historia y Bellas Artes, que desarrolla su labor docente en la Asociación Dante Alighieri, vinculada a la Universidad Hispalense, nos presenta en este libro una lúcida reflexión sobre la corriente de moda en el mundo occidental en los últimos años, que ha impregnado el modo de pensar y las instituciones: el relativismo tanto religioso como intelectual y moral. Muchos cristianos y algunas instituciones religiosas, como colegios o parroquias, han renunciado a presentar la Verdad como algo propio que debía ser transmitido, tal vez por temor a que no fuera aceptada por la sociedad. En lugar de ello, han ofrecido aproximaciones más o menos certeras, pero carentes de fundamento y rigor. Ciertamente todos los que hemos estudiado en colegios religiosos y hemos asistido a determinadas misas posconciliares, al tiempo que encontramos grandes aportaciones que han enriquecido nuestra vida cristiana, sufrimos homilías o intervenciones escolares faltas de valentía, que parecían avergonzarse de defender los grandes dogmas de nuestra fe.

La obra invita a despojarse de todo sentimiento de inferioridad frente al mundo agnóstico y vivir con alegría y autenticidad la religiosidad que se desprende de nuestra fe cristiana. Ante la trivialización de numerosos aspectos importantes de la vida, propone el encuentro con Dios como guía y fuente de Verdad. El ejemplo de los últimos Papas es presentado como estímulo personal y orientación espiritual de todos los cristianos. Es un libro valiente que intenta colocar cada cosa en su sitio, si bien, en ocasiones, roza el extremo contrario al escepticismo, que tampoco favorece la vida cristiana: el dogmatismo.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

BORGHESE, Alexandra, *Sed de Dios*, Ed. Rialp, Madrid 2007, 21 x 14, 190 pp.

Alessandra Borghese, periodista y miembro de una de las familias con más abolengo de Italia, ya nos presentó recientemente su experiencia de conversión en el libro *Con ojos nuevos*. En él da profundidad a su testimonio de encuentro con la trascendencia, vivencia esencial que aporta serenidad y da alegría y no puede mantenerse en solitario, sino por el contrario, es preciso dar a conocer a los demás, como quien encuentra un tesoro y debe compartirlo. El libro surge a petición de los lectores que quedaron maravillados con el anterior. Recoge miles de anécdotas y experiencias vividas antes y después de la conversión, que han servido de reflexión para el enriquecimiento de su espiritualidad de la que hace partícipe a los lectores. También aparecen cartas de personas que quieren saber más acerca de su proceso de conversión o sobre la práctica católica de la moral en su vida, o simplemente compartir con ella su propio testimonio.

Dedica en la obra dos capítulos a los dos últimos Papas: Juan Pablo II y Benedicto XVI, del primero destaca su valiente actitud ante la enfermedad y el dolor, así como su capacidad para conectar con las gentes, del segundo, su gran categoría intelectual y la crítica incesante al relativismo moral y religioso. Resulta interesante la descripción que hace de la relación del autor con la propia obra, en qué medida ésta va determinando o alimentando el propio pensamiento y modo de vida del autor. Es una obra sencilla, de fácil lectura, donde además de comunicar el interesante proceso de conversión deja asentados pilares fundamentales de la fe cristiana.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

Varios

CALVO, Susana / GUTIÉRREZ, José, *El espejismo de la educación ambiental*. Ed. Morata, Madrid 2006, 21 x 13, 124 pp.

Susana Calvo, licenciada en Ciencias Políticas y Sociología y responsable de la Unidad de Educación Ambiental del Ministerio de Medio Ambiente, y José Gutiérrez, profesor titular de Métodos de Investigación y Diagnóstico en Educación en la Universidad de Granada, nos presentan en esta obra la evolución y el desarrollo de la Educación Ambiental en España, analizando sus problemas y los antecedentes de la situación actual. El libro recoge los principales hitos de su breve historia y diferencia tres periodos claramente definidos, un primero, de optimismo que deja de lado las intervenciones concretas, un segundo, de escepticismo acerca de las actuaciones, provocado por el desencanto y el incumplimiento de los objetivos marcados en el primero, y un tercero, de carácter más pragmático, en el que se clarifican las metas y estas son planteadas a corto plazo. A lo largo del libro se pone de manifiesto el alcance de la finalidad de la educación ambiental, en el sentido que es constatable que se ha producido una toma de conciencia por parte de la sociedad y de las instituciones sobre la necesidad de aportar soluciones al deterioro del medio ambiente. El siguiente paso en el desarrollo de la Educación Ambiental sería, paradójicamente su propia desaparición en la medida que se hayan solucionado los problemas medioambientales y se haya creado un entorno saludable. Se trata de un libro muy interesante por la significación y trascendencia del tema, si bien su lectura resulta un poco árida.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

MAGRIS, Claudio, *A ciegas*. Anagrama. Panorama de narrativas, Barcelona 2007, 2ª, 22 x 14, 373 pp.

En este momento, no es para nada necesario ni tampoco es ya posible descubrir al gran novelista que es C. Magris. Lo hemos oído muchas veces a distintas personas. Pero, en esta novela se nos presenta como quien ha perdido la clave de la realidad y no sabe a donde dirigirse para poder orientarse. En ese sentido, en *A ciegas*, como se ha dicho muy bien, Magris recuenta los restos de un naufragio vital colectivo. No hay nada que esperar del sistema del partido comunista que destruye a la personas, en todos los frentes, como en el gulag de Goli Otok, ni tampoco del sistema liberal que es una fábrica de esclavos a los que intenta alejar, hacia el otro extremo del mundo, a fin de mejorar el paisaje de la feliz urbe propia. Ambas historias se funden en una sinfonía de desgracias sin fin ni término alguno. Toda la utopía ha muerto y no va a resucitar. Es un exilio perpetuo que sólo a ratos se ilumina con el recuerdo del amor de una mujer que se desdobra en muchas figuras como María, Mariza, Norah, Mangawana, por todos los continentes. Pero, la odisea ha terminado y no hay esperanza alguna de posible vuelta a casa. El mar de la vida se come a sus navegantes con una violencia infinita a la que no se vislumbra salida. Así que Magris se dedica a recoger, piadosamente, esos despojos humanos, sin presente ni futuro. El mundo es un manicomio donde hasta la dignidad de los supervivientes se destruye poco a poco, sin porvenir alguno, para el hombre actual, ni en la sociedad ni en la religión. Estamos ante un delirio verbal asombrosamente estructurado por Magris donde está Conrad el explorador, la profundidad de Musil, la imaginación de J. Verne, el legado de Salgari y el faro permanente de Homero, como ha dicho, muy bien, R. Saladrigas. Para D. Villanueva estamos ante una *summa* de toda la obra de Magris. Para C. Magris, nadie mejor que el hombre mismo para contar su propia historia, conocer de cerca los pobres diablos que son los esbirros del poder, la fragilidad del amor y el grado cero de humanidad más propio del hielo que del hombre. Pero, los humanos somos así: "cruels y buenos"(175), traidores y traicionados, su historia "no es más que calumnia y delación" (226), y su acusación más infamante: "no creer": "En Dios, en el Partido, en la Bandera"(250). Su mayor diversión es descuartizarse a unos a otros, mientras el corazón del mundo late tan fuerte, que ahoga los latidos del mío(283), el Telón de Acero cae y lo parte en dos(353). Así, todos nos morimos, individuos e imperios, pero "la culpa no es mía"(309). Y, al día de hoy, es necesario saber que ya: "No hay ningún último", pues el gran teatro (del mundo), por la Semana Santa, "desempaca las tumbas y vuelve a poner a todo el mundo en pie"(355), junto a los dulces de la abuela, que nadie hacía como ella. Pero, de todos modos: "La vida es un bubón siempre a punto de explotar" (367), la ley ya no existe y los códigos han sido quemados. Pero, entonces, la vida, tranquila y amable, al terminar la novela, nos pregunta siempre a cada uno: "Querido Ulcigrai, ¿cómo va eso?"(373).- D. NATAL.

ÍNDICE GENERAL

Volumen XLII, 2007

ARTÍCULOS

- ÁLVAREZ CINEIRA, D., *La Integración social de los judíos romanos: extranjeros entre extranjeros*, 5-45
- ÁLVAREZ CINEIRA, D., *Pablo, el antisistema*, 293-334
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo Séptimo (III)*, 47-94
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo octavo (I)*, 243-266
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Una nueva traducción de las Confesiones de san Agustín*, 365-377
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Enamorados de la belleza espiritual. Capítulo octavo (II)*, 451-482.
- JERICÓ BERMEJO, I., *Sobre la necesidad de la fe sobrenatural para obtener la salvación. Enseñanza de Pedro de Aragón (1584)*, 483-508
- LOZÁN PUN LAY, A., “*La Visión de Dios en José María Arguedas*”, 563-580
- MIELGO FERNÁNDEZ, C., *El Salterio como libro. Nueva lectura de los salmos*, 417-450
- MORÁN FERNÁNDEZ, J., *Colaborando a la bibliografía de san Agustín (1925-1945)*, 267-291
- NATAL ÁLVAREZ, D., *Ortega y los Azcárate. Una escuela de valores*, 335-363
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El seguimiento de Cristo en la Formación Agustiniiana: Oración, Comunidad, Misión*, 509-536
- PANDIMAKIL, P., *La ideología popular y la reacción islámica. Un ensayo sobre la cólera contra las caricaturas de Mahoma*, 139-177
- PÉREZ CORNEJO, M., *Sentimiento, Realidad y Belleza: un acercamiento a las ideas estéticas de Xavier Zubiri*, 537-562
- VEGA BLANCO, J., *Dios, el hombre y Jesucristo en Cervantes (II)*, 95-138

LIBROS

Sagrada Escritura

- ÁLVAREZ BARREDO, Miguel, *Habacuc un profeta inconformista. Perfiles literarios y rasgos teológicos del libro*, 379
- ANAYA LUENGO, Pedro Raúl, *El hombre, destinatario de los dones de Dios en el Qohélet*, 583-4
- BAIGENT, Michael, *Las cartas privadas de Jesús. Últimas investigaciones y documentos reveladores sobre la muerte de Cristo*, 189
- BAUCKHAM, Richard, *La théologie de l'Apocalypse*, 186

- COULANGE, Pierre, *Dieu, ami des pauvres. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, 379-380
- FEE, Gordon D., *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, 187
- FISCHER, Irmtraud, *Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament*, 183
- FRANCIS, James M. M. *Adults as Children. Images of Childhood in the ancient World and the New Testament*, 588
- GARCÍA LÓPEZ, Félix, *Éxodo* (= Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 2), 583
- GILBERT, Pierre, *Biblia y violencia. La esperanza de Caín*, 382
- GRAUS, TH.J. – NICKLAS, T. (eds.), *Das Evangelium nach Petrus. Text, Kontexte, Intertexte*, 590-1
- HAINZ, Josef, *Neues Testament und Kirche. Gesammelte Aufsätze*, 186-7
- HARDMEIER, Christof, *Realitätssinn und Gottesbezug. Geschichtstheologische und erkenntnisanthropologische Studien zu Genesis 22 und Jeremia 2-6*, 182
- JEREMIAS, Jörg, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*, 584-5
- JOST, Renate, *Gender, Sexualität und Macht in der Anthropologie des Richerbuches*, 183-4
- KAISER, Gerhard, - MATTHYS, Hans-Peter, *Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie*, 182-3
- KAISER, S., *Krankenheilung. Untersuchungen zu Form, Sprache, traditions-geschichtlichem Hintergrund und Aussage zu Jak 5,13-18*, 593
- KELLENBERGER, Edgar, *Die Verstockung Pharaos. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1-15*, 179
- KESSLER, Hans (Hrsg.) *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, 587
- KOH, Y. V., *Royal Autobiography in the Book of Qoheleth*, 181-2
- KUNZ-LÜBKE, Andreas, *Das Kind in den antiken Kulturen des Mittelmeers. Israel- Ägypten- Griechenland*, 587
- LABAHN, M. – LANG, M. (eds.), *Lebendige Hoffnung – Ewiger Tod?! Jenseits-vorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum*, 589
- MARTÍNEZ FRESNADA, F., *Jesús de Nazaret*, 592-3
- ORELLA, Eduardo Jesús (ed.), *Orar con los salmos en la depresión*, 588
- PIÑERO, A. (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, 589-0
- PIÑERO, Antonio, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, 185
- REYNIER, Chantal, *Paul de Tarse en Méditerranée. Recherches autour de la navigation dans l'Antiquité (Ac 27-28,16)*, 188
- RONDEZ, P., *Alltägliche Weisheit? Untersuchung zum Erfahrungsbezug von Weisheitslogien in der Q-Tradition*, 593-4
- SALVATIERRA, Aurora- RUIZ MORELL, Olga, *La mujer en el Talmud. Una Antología de textos rabínicos*, 381
- SÄNGER, D. – MELL, U. (Eds.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur*, 591-2
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, Enrique, *Profetas de misericordia. Transmisores de una palabra*, 586
- SCHMIDT, Ulrich, *“Nicht vergeblich empfangen”! Eine Untersuchung zum 2. Korintherbrief als Beitrag zur Frage nach der paulinischen Einschätzung des Handelns*, 187-8
- SEYBOLD, Klaus, *Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament*, 584
- TÁBET, Miguel Ángel, *Introducción al Antiguo Testamento. III. Libros poéticos y sapienciales*, 380-1
- TIEMEYER, Lena-Sofia, *Priestly Rites and Prophetic Rage*, 180-1
- VEGGE, Tor, *Paulus und das antike Schulwesen. Schule und Bildung des Paulus*, 184-5

- VIELHAUER, Roman, *Das Werden des Buches Hosea. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, 585-6
- WILKE, Alexa, *Kronerben der Weisheit. Gott, König und Frommer in der didaktischen Literatur Ägyptens und Israels*, 381-2

Teología

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones. Introducción de José Anoz*, 597
- ALFEYEV, H., *Le Nom grand et glorieux. La vénération du Nom de Dieu et la prière de Jésus dans la tradition orthodoxe*, 385-6
- ALFEYEV, Hilarion, *Le chantre de la Lumière. Introduction à la spiritualité de saint Grégoire de Nazianze*, 190-1
- AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes. I. Du psaume 1 au psaume 80. II. Du psaume 81 au psaume 150*, 384-5
- AURELIUS AUGUSTINUS, *Die Bergpredigt*, 191-2
- BARBAGLIO, Giuseppe, *La teología de San Pablo*, 194-5
- BARRIO, José María, *Antropología del hecho religioso*, 202
- BLANCO, Pablo, *Joseph Ratzinger. Vida y Teología*, 193
- BLÁZQUEZ, Ricardo, *Iglesia, ¿qué dices de Dios?*, 605-6
- BORDEYNE, Philippe – VILLEMEN, Laurent (eds), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI siècle*, 198
- CANO, Melchor, *De locis theologicis*, 603-4
- CASTILLO, José María, *Espiritualidad para insatisfechos*, 387-8
- COWARD, Harold (Ed.), *Los escritos sagrados de las religiones del mundo*, 203
- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, 197
- DREYFUS, François-Paul, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église. Esquisse d'une théologie de la Parole de Dieu*, 606
- EDWARDS, Denis, *El Dios de la evolución. Una teología trinitaria*, 387
- GALINDO RODRIGO, José Antonio, *La poderosa fuerza salvadora de Cristo*, 203
- GANGL, Peter, *Franz Ehrle (1845-1934) und die Erneuerung der Scholastik nach der Enzyklika "Aeterni Patris"*, 196
- GARCÍA GRIMALDOS, Modesto, *El nuevo impulso de san Agustín a la antropología cristiana*, 192-3
- HERRÁN SANTIAGO, Andrea y SANTOS LÓPEZ, Modesto (ed.), *Sileni Alcibiadis. Opus Des. Erasmo. Silenos de Alcibiades, traducido por el maestro Bernardo Pérez*, 283
- HOPING, Helmut., *Einführung in die Christologie*, 601
- JAGSAENG, Kim, *A Comparative Study of Suffering in Augustine and Asvaghosa through Gate Control Theory*, 599-600
- JESÚS SOTO, Randy de, *Teología del Pontífice Jesucristo. Análisis retórico y semántico de Hebreos 4,15; 7,26 y 9,14*, 195.
- JUAN CRISÓSTOMO, *Comentarios a los salmos* /1 (4-12, 41, 43-49). /2 (108-117, 119-150).
- JUNG, Martin H., *Einführung in die Theologie*, 600-1
- KERBER, Guillermo, *O Ecológico e a Teologia Latino-Americana. Articulação e desafios*, 602
- KIRSCHNER, Martin, *Gotteszeugnis in der Spätmoderne. Theologische und sozialwissenschaftliche Reflexionen zur Sozialgestalt der katholischen Kirche*, 200-1
- KLAIBER, Walter - THÖNISSEN, Wolfgang (hg.), *Die Bibel im Leben der Kirche. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven*, 389
- KLAIBER, Walter - THÖNISSEN, Wolfgang (hg.), *Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, 389

- KLINNERT, Lars (hrsg), *Zufall Mensch? Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung*, 606-7
- KÖRTNER, Ulrich, *Einführung in die theologische Hermeneutik*, 196-7
- LAZCANO, Rafael, *Bibliografía de San Agustín en lengua española (1502-2006)*, 607-8
- LENGERKE, Georg von, *Die Begegnung mit Christus im Armen*, 601-2
- LUCCHETTI, M. C. - DI NICOLA, G. P. (Ed.), *Simone Weil. Acción y contemplación*, 201-2
- Manichaica latina. Band 3,1 codex Thevestinus*. Text, Übersetzung, Erläuterungen von Markus Stein, 596-7
- MARTÍNEZ PUCHE, José A. (ed), *Enseñanzas de Benedicto XVI. Temas y nombres por orden alfabético (1/2005)*, 199
- MARTÍNEZ, José M. – TRENCHARD, Ernesto, *Escogidos en Cristo. La doctrina de la elección*, 197
- MATA, Santiago, *El hombre que demostró el cristianismo. Ramón Llull*, 193
- MAYER, Cornelius / GROTE, Andreas E. J. / MÜLLER, Christof. (Hrsg.), *Gnade – Freiheit – Rechtfertigung. Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte*, 598-9
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 3. El evangelio según san Lucas*, 383
- MIGGELBRINK, Ralf, *Einführung in die Lehre von der Kirche*, 605
- PALOS, Javier-CREMADES, Carlos (Cords), *Diálogos de Teología VIII. Perspectivas de Benedicto XVI*, 201
- PELLITERO, Ramiro (dir.), *Los laicos en la eclesiología del concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro*, 198-199
- PETZOLDT, Matthias (ed.) *Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion*, 609
- RUBENS, Pedro, *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire*, 608
- SICOULY, Pablo Carlos, *Schöpfung und Neuschöpfung. 'Neuschöpfung' als theologische Kategorie im Werk Jürgen Moltmanns*, 386-7
- SÖDING, Thomas, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, 604-5
- TEODORETO DE CIRO, *El mendigo*, 384
- TERTULIANO, *El bautismo. La oración*, 594-5
- THOMAS, Günter – SCHÜLE, Andreas (Hrsg), *Luhmann und die Theologie*, 199-200
- TORAÑO LÓPEZ, Eduardo, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán*, 597-8
- VERGOTE, Antoine, *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*, 193-4

Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

- BIANCHI, E., *Palabras de vida interior*, 208-209
- BONACCORSO, Giorgio, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, 610
- BRAGANTINI, Gabriele, *Vida de Jesús en iconos de la biblia de Tbilisi*, 212
- CASTELLANOS FRANCO, Nicolás, *Memoria, Profecía y Liberación hacia el Reino*, 613-4
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael, *El factor católico en la política española*, 392-3
- ELZO, Javier, *Los jóvenes y la felicidad. ¿Dónde la buscan? ¿Dónde la encuentran?*, 207-208
- GARCÍA FAILDE, Juan José, *La Instrucción 'Dignitas Connubii' a examen*, 209-210
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Fernando, *Ética e Internet. Manzanas y serpientes*, 393
- GONZÁLEZ SILVA, Santiago M^a, ed., *Los frutos del cambio. Balance de la renovación de la Vida Consagrada*, 206

- GRANADOS TEMES, José Miguel, *La ética esponsal de Juan Pablo II. Estudio de los fundamentos de la moral de la sexualidad en las catequesis sobre la teología del cuerpo*, 610-1
- HONECKER, Martin, *Glaube als Grund christlicher Theologie*, 611-2
- MELENDO, Tomás, *Mejorar día a día el matrimonio. Una "antrofeminología"*, 613
- morales: une lecture théologique à la lumière de John Henry Newman*, 391-2
- PÉREZ DELGADO, Esteban, *Impacto de la religión en el pensamiento de los jóvenes. El punto de vista psicológico y otros puntos de vista*, 208
- PÉREZ-SOBA, Juan José, *El corazón de la familia*, 204-205
- PRONZATO, Alessandro, "La boca se nos llenó de risas". *Sentido del humor y fe*, 209
- QUARANTA, Giuseppe, *La cultura pieno sviluppo dell'umano. Il concetto e la funzione della cultura nel pensiero di Bernhard Häring*, 391
- ROBERT, Anne-Cécile, *África en auxilio de Occidente. Saber vivir, saber hacer*, 612
- SAHELICES GONZÁLEZ, Paulino, *Obispo para vosotros, cristiano con vosotros. Actualidad de la pastoral de san Agustín*, 205-206
- SERRES LÓPEZ, Roberto, *La nulidad del matrimonio canónico. Un análisis desde la jurisprudencia*, 210-212
- TERLINDEN, Luc, *Le conflit des intériorités. Charles Taylor et l'intériorisation des sources morales: une lecture théologique à la lumière de John Henry Newman*, 391-2
- VALADIER, Paul, *La condición cristiana. En el mundo sin ser del mundo*, 204
- VIDAL, Marciano, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escala del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*, 390-1

Filosofía

- AGUIRRE SALA, Jorge F., *Hermenéutica ética de la pasión*, 219.
- ÁLVAREZ LACRUZ, Alfredo, *El amor: de Platón a hoy*, 219-220
- BELEÑA LÓPEZ, Ángel, *Sociopolítica del hecho religioso*, 398
- BERMEJO, José Carlos - Rosa María BELDA, *Bioética y acción social. Cómo afrontar los conflictos éticos en la intervención social*, 397
- BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio (Ed.), *Heterodoxos Leoneses*, 394-5
- BOAZ, David, *Liberalismo. Una aproximación*. Prologo de Pedro Schwartz, 617-8
- BURGOA, Vicente, *Las creencias*. Estudio filosófico del conocimiento credencial, 619
- CALVEZ, Jean-Yves (ed.), *Entre la violencia y la paz*. La voz de las Religiones, 617
- CASTILLO, Santiago - Pedro OLIVER (Coords.), *Las figuras del desorden*, 394
- FAZIO, Mario, *Historia de las ideas contemporáneas*, 618
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Filosofía socrática*, 221
- GOERLICH, Stephan, *Sehnsucht nach der Wahrheit. Ein Versuch, Simone Weil zu verstehen*, 216-217
- GÓMEZ PÉREZ, Rafael, *Introducción a la Metafísica*, 218
- GONZÁLEZ, Ana Marta, *Claves de ley natural*, 212-213
- GRONDIN, Jean, *Introducción a la metafísica*, 214
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religión, hilo de memoria*, 213
- HOFFMANN, Veronika, *Vermittelte Offenbarung*. Paul Ricoeurs Philosophie als Herausforderung der Theologie, 393-4
- LÜKE, Ulrich/ SCHNAKENBERG, Jürgen y SOUVIGNIER, Georg (eds.), *Darwin und Gott. Das Verhältnis von Evolution und Religion*, 614
- MELENDO GRANADOS, Tomás, *Felicidad y autoestima*, 220
- MORENO, José Ignacio, *Para entender mejor el mundo*, 398

- OBENAUER, Klaus, *Rückgang auf die Evidenz. Eine Reflexion zur Grundlegung und Bedeutung einer thomistisch orientierten Metaphysik im Kontext der systematisch-theologischen Letztbegründungsdebatte*, 215
- PIEPER, Josef, *Una teoría de la fiesta*, 221
- RAMOS CENTENO, Vicente, *Europa y el Cristianismo. Fe cristiana, salud de la razón y futuro de Europa*, 396
- RAMOS CENTENO, Vicente, *Razón, historia y verdad*, 396
- RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Cultura política y conciencia cristiana*, 398
- SARKOZY, Nicolás, *La República, las religiones, la esperanza*, 396-7
- SCHMIDT, Th. - LUTZ-BACHMANN, M (Hrsg.), *Religion und Kulturkritik*, 217-218
- SPAEMANN, Robert, *Ética, política y cristianismo*, 616-7
- STROBACH, Niko, *Einführung in die Logik*, 616
- TEICHERT, Dieter, *Einführung in die Philosophie des Geistes*, 616
- THIES, Christian, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, 616
- UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, 218
- VERWEYEN, Hansjürgen, *Philosophie und Theologie. Von Mythos zum Logos zum Mythos*, 614-5
- VV. AA., *Cuadernos de Pensamiento* 19. Nº. extraordinario dedicado a Ramiro Flórez, 618-9
- WILDBERGER, Julia, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt, Band 1*, 215-216
- WILDBERGER, Julia, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt, Band 2: Anhänge, Literatur, Anmerkungen und Register*, 215-216

Historia

- AA. VV., *La Iglesia Española y las Instituciones de la Caridad*, 626
- AA. VV., *La Inmaculada Concepción es España: Religiosidad, historia, arte. Actas de Simposium 1-4- IX-2005*, 226-7
- ÁLVAREZ ALONSO, F. y AYUSO MANSO, María L, *Fuentes Conciliares Españolas. Inventario de Quiroga, Morcillo, y Conferencia Episcopal Española*, 225
- BUENO GARCÍA, Antonio (ed.), *La labor de traducción de los agustinos españoles*, 403-4
- CAMPOS FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. Javier, OSA., *Beatriz Ana Ruiz, terciaria agustina y mujer insólita*, 628-9
- CARMONA MORENO, Félix, OSA, *Acción pastoral de Luis López de Solís*, 627-8
- DÍAZ-TRECHUELO, Lourdes, *Cristóbal Colón*, 225
- ELIADE, M., y COULIANO, J. P., *Diccionario de las religiones*, 622
- ESPINOSA, Francisco, *Contra el olvido. Historia y memoria de la Guerra civil*, 402
- EVERITT, Anthony, *Cicerón*, 621
- FONDI, Enzo María - ZANZUCCHI Michele., *Un pueblo nacido del Evangelio, Clara Lubich y los focolares*, 400
- FRIED, Johannes, *Donation of Constantine and Constitutum Constantini. The Misinterpretation of a Fiction and its Original Meaning*, 620-1
- GALERA, José Antonio, *Diálogo sobre el Islam*, 401
- GARCÍA GONZÁLEZ, Gloria y PRADO HERRERA, M^a. Luz de, (Coords), *Espacios visibles. Espacios invisibles. Mujer y memoria en la Salamanca del s. XVI (Selección documental)*, 402-3
- GARCÍA MAESTRO J. P., *El futuro del diálogo interreligioso*, 399-400
- GARCÍA ORO, Jesús, *Los franciscanos en España. Historia de su itinerario religioso*, 229

- GONZÁLEZ VELASCO, Modesto, *Autores Agustinos de El Escorial*. Catálogo bibliográfico y artístico de los religiosos de la Prov. Agust. Matritense (1996-2005), 629-630
- GONZÁLEZ-BALADO, José Luis, *Un Papa convincente, Benedicto XVI*, 222-223
- GRACIA ALONSO, Francisco, *Roma, Cartago, íberos y celtíberos. Las grandes guerras en la Península Ibérica*, 230
- GRIMAL, Pierre, *La Civilización Romana*, 622
- GUERRA, Manuel, *La trama masónica*, 228
- HERNÁNDEZ DELGADO, Isidro. *San Juan Bautista de la Concepción, Reformador de la Orden Trinitaria*. Su vida y su obra en imágenes, 626
- HERRANZ, Julián, *En la Afueras de Jericó. Recuerdos de los años con san Josemaría y Juan Pablo II*, 401
- KRÄMER, Gudrun, *Historia de Palestina. Desde la conquista otomana hasta la fundación del estado de Israel*, 398-9
- La situación del mundo 2007. Nuestro futuro urbano*. Informe anual del Worldwatch Institute sobre el Progreso hacia una Sociedad Sostenible, 623
- LÓPEZ CALVO, Jesús A, *El convento agustiniano de Pontedeume. Estudio histórico y colección documental*, 222
- MARTÍN RODRÍGUEZ, Antonio María, y SANTANA HENRÍQUEZ, Germán. *El Humanismo español, su proyección en América y Canarias en la época del humanismo*, 625
- MENDÍA, BENITO, OFM / ARTOLA, Antonio M., CP, *La venerable M. María de Jesús de Agreda y la Inmaculada Concepción. El proceso eclesiástico a la "Mística Ciudad de Dios"*, 628
- PHARES, Walid, *La futura yihad*, 404
- REDONDO, Gonzalo, *Historia de la Iglesia en España 1931-1939. Tomo I. La Segunda República (1931-1936)*, 629
- REGUERA RODRÍGUEZ, Antonio T., *La obra geográfica de Martín Sarmiento*, 226
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Gregorio, *El hábito y la cruz. Religiosas asesinadas en la guerra civil española*, 229-230
- SÁNCHEZ PÉREZ, Juan José, *Vida y obra de fray Diego Tadeo González*, 224
- SÁNCUEZ RODRÍGUEZ, M. Asunción. *Benito Arias Montano. Prefacios a la Biblia Regia de Felipe II*, 227-8
- SOLÉ, José María, *Los reyes infieles. Amantes y bastardos: de los reyes católicos a Alfonso XIII*, 230-1
- SUÁREZ, Luis / COMELLAS, José Luis, *Breve Historia de los Españoles*, 624
- VICENS VIVES, Jaime, *Historia crítica de la vida y reinado de Fernando II de Aragón*, 403
- VIDAL GUZMÁN, Gerardo, *Retratos de la Antigüedad Romana y la Primera Cristiandad*, 399
- VILLEGAS RODRÍGUEZ, Manuel. *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490). Agustino, Obispo insigne y bibliista*, 623-4
- VIÑAS ROMÁN, Teófilo, OSA, *Agustinos en Toledo*, 627
- VIÑAS, Teófilo (coord..) *50 Aniversario de la Federación Nuestra Señora del Buen Consejo y San Alonso de Orozco*, 622-3
- VOLTES, Pedro: *Federico "el Grande" de Prusia*, 624-5
- VV. AA, *Influencia lascasiana en el siglo XVI. VIII Congreso de historiadores Dominicos*, 223

Espiritualidad

- A A. VV., *Teología del Sacerdocio. Figuras sacerdotales de España en el s. XX*, 632
- AGUILÓ, Alfonso, *Carácter y acierto en el vivir. 100 relatos y reflexiones sobre la mejora personal*, 233-4

- ÁLVAREZ TEJERINA, Ernestina y Pedro. *Te ruego que me dispenses. Los ausentes del banquete eucarístico*, 235
- ANGE-Daniel, *La plenitud de todo: el amor*, 234-235
- BORGHESE, Alexandra, *Sed de Dios*, 634
- CHITTISTER, Joan, *Tal como éramos. Una historia de cambio y renovación*, 233
- CRUZ MORENO, Gloria, *Entre la nada y la vida. El escepticismo desde dentro*, 633
- ESCUADERO F. C., *Jesús y el poder religioso. El evangelio y la liberación de los oprimidos*, 632-3
- FERLISI, G., *Insieme sui sentiri della carità. Meditazioni agostiniane*, 405
- FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Francisco, *Donde duerme la ilusión. La tibieza*, 234
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *El camino espiritual de la Regla de san Agustín*, 405-6
- MARQUÉS SURINACH, Joan, *Los pecados y las virtudes capitales*, 409
- MARROQUÍN, Enrique, *Otro mundo es posible. Justicia, paz, integridad de la creación y vida consagrada*, 630
- MARTÍ BALLESTER, Jesús, *Una nueva lectura de "Subida del Monte Carmelo"*, 407-408
- RHONHEIMER, Martín, *Transformación del mundo*, 232
- SAINT-ARNAUD, Jean Guy. *¿Dónde me quieres llevar, Señor? Reflexiones sobre el discernimiento personal y comunitario*, 409-410
- SECO, Luis Ignacio, *Chesterton. Un escritor para todos los tiempos*, 406-7
- SEEWALD, Peter, *Mi vuelta a Dios. Cuando comencé a pensar de nuevo en Dios*, 408
- STUBBEMANN, Claire-Marie, *La mujer en Edith Stein: Antropología y Espiritualidad*, 631
- STUTZ, Pierre, *Las raíces de mi vida. Admiración. Libertad. Reconciliación*, 409
- SUESCUN, Javier M., *¿Dios sirve para algo?*, 232-233
- URIBE, Fernando, *La Regla de san Francisco. Letra y espíritu*, 231-232
- VICENTE DE BEAUVAIS, *Epístola consolatoria por la muerte de un amigo*, 407

Pedagogía

- AYLLÓN, José Ramón, *Diez claves de la educación*, 236
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *Vértigo y éxtasis*, 235
- PÉREZ ESCLARÍN, Antonio, *Educación para humanizar*, 236
- RICCARELLI, Ugo, *El dolor perfecto*, 238
- ROJAS, Rafael, *Tumbas sin sosiego. Revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano*, 237

Literatura- Varios

- AA. VV., *Si de nou voleu passar. I Simposi Internacional Salvador Espriu*, 237-8
- CALVO, Susana / GUTIÉRREZ, José, *El espejismo de la educación ambiental*, 634
- GÓMEZ, J. Carlos, *El desarrollo de la mente en los simios, los monos y los niños*, 411
- MAGRIS, Claudio, *A ciegas*, 635
- MORRISON, David, *Un más allá para la homosexualidad. El poderoso testimonio de un viaje hacia la fe*, 410
- SEBASTIÁN, Luis de, *África, pecado de Europa*, 411-412

**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

Paseo de la Alameda, 39
28440 GUADARRAMA (Madrid)

Estudio Agustiniiano

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
 - , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
 - , *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
 - , *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
 - , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.
 - , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
 - , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
 - , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
 - , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia (+1628)*. Valladolid 2000.
 - , *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*, Valladolid 2003
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
 - , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
 - , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
 - , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
 - , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
 - , *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literat. crítica, social y religiosa contemp.* Valladolid 1985.
 - , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
 - , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
 - , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
 - , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
 - , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
 - , *Beatriz Ana Ruiz. Gloria insigne de Guardamar*. Valladolid 1990.
 - , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
 - , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
 - , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
 - , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.
 - , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
 - , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
 - , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
 - , *Patrimonio histórico-artístico de la O. de S. Agustín en Valladolid*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.
- BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
- CAMPELO, M. M^a, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- , *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.^a ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid.1976.
 - , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Sahagún. Monasterio y villa. 1085-1985*. Valladolid 1993.
 - , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
 - , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- (Sigue en la segunda contraportada)**

- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1989.
- *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico.* Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trío familiar evangelizador en Filipinas.* Valladolid 1991.
- *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada.* Valladolid 1987.
- *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984.* Valladolid, 1992.
- *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas.* Valladolid 1988.
- *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas.* Valladolid 1990.
- *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas,* Valladolid 1991.
- *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos.* Valladolid 1997.
- *P. Agustín M^a de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- *El aborto. Los obispos se pronuncian.* Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1983.
- *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.).* 2 vols., Valladolid 1986.
- *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X).* Valladolid 1994.
- *SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), Homilias sobre la 1^a Carta de san Juan.* Valladolid 1997.
- *San Agustín. Orden de San Agustín.* Valladolid 2000.
- *Comentario a la Regla de San Agustín. A los Capítulos 2, 3 y 4 (Separatas).*
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarroel... OSA (1587-1665).* Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas.* Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila: 2 vols.,* Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual.* Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. Á., *Unión de los Agustinos españoles (1893).* Valladolid 1981.
- OTAOLA, Paloma, *El De musica de san Agustín y la tradición pitagórico-platónica.* Valladolid 2005.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española.* Madrid 1964.
- *El erasmismo del Dr. Juan de Vergara y otras interpretaciones.* Madrid 1945.
- *Crítica y humanismo.* Madrid 1966.
- *Letras e historia.* Madrid 1966.
- *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico).* Madrid 1973.
- *Humanismo. Inquisición. Tomo I.* Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina).* Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla.* Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.^a de, *Tras las huellas de San Agustín.* Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma. (Devocionario).* Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas.* Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico.* Valladolid 1992.
- *Labor científico literaria de los agustinos españoles. 2 vols.,* Valladolid 1992.
- *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas. 2 vols.,* Valladolid 1992.
- *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas.* Valladolid 1996.
- *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos. 2 vols.,* Valladolid 2001.
- *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos. 3 vols.,* Valladolid 2001.
- *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional. 2 vols.,* Valladolid 1990.
- *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- *Los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid,* 6 vols., Valladolid 2003.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano.* Valladolid 1983.
- *El Camino agustiniano,* Valladolid, 1991
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León.* Valladolid 1987.

NOVEDAD

- BUENO, Antonio, Ed. *La labor de traducción de los agustinos españoles.* Valladolid 2007.